ŞERÎF EL-MURTAZÂ'NIN KUR'ÂN ANLAYIŞI VE YORUM YÖNTEMİ

Mehmet Zülfi CENNET

Doktora Tezi
Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı
Prof. Dr. Ömer KARA
2016
Her Hakkı Saklıdır

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

Mehmet Zülfi CENNET

ŞERÎF EL-MURTAZÂ'NIN KUR'ÂN ANLAYIŞI VE YORUM YÖNTEMİ

DOKTORA TEZİ

TEZ YÖNETİCİSİ
Prof. Dr. Ömer KARA

ERZURUM - 2016

T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ

TEZ BEYAN FORMU

09.05.2016

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum "**ŞERÎF EL-MURTAZÂ'NIN KUR'ÂN ANLAYIŞI VE YORUM YÖNTEMİ**" adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kağıt ve elektronik kopyalarının Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

☐Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

☐Tezim/Raporum sadece Atatürk Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.

☐Tezimin/Raporumun 3 yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

Mehmet Zülfi CENNET

T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. Ömer KARA danışmanlığında, Mehmet Zülfi CENNET tarafından hazırlanan bu çalışma 09/05/2016 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan	: Prof. Dr. Ömer KARA	İmza:
Jüri Üyesi	: Prof. Dr. Nasrullah HACIMÜFTÜOĞLU	İmza:
Jüri Üyesi	: Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN	İmza:
Jüri Üyesi	: Prof. Dr. Necdet ÇAĞIL	İmza:
Jüri Üyesi	: Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU	İmza:

Yukarıdaki imzalar adı geçen öğretim üyelerine aittir. 09/05/2016

Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM
Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

ÖZET ..... **VI**
ABSTRACT ..... **VII**
KISALTMALAR ..... **VIII**
ÖNSÖZ ..... **I**

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE KAPSAMI **1**
II. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ VE GAYESİ **2**
III. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ **3**
IV. KAYNAKLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ **5**

BİRİNCİ BÖLÜM
ŞERİF EL-MURTAZÂ: YAŞADIĞI DÖNEM, HAYATI, İLMÎ ŞAHSİYETİ, ESERLERİ VE MEZHEBÎ EĞİLİMİ

1.1. YAŞADIĞI DÖNEM (355-436): SİYASÎ, SOSYAL, İKTİSADÎ VE İLMÎ HAYAT **8**
1.1.1. Siyasî Atmosfer 8
1.1.1.1. Hz. Peygamber'den Büveyhîler Dönemine Kadar Siyasî Tarih 8
1.1.1.2. Büveyhîlerin Abbâsî Hilâfet Merkezine Hâkimiyeti 16
1.1.1.3. Deylemli Büveyhoğullarının Din Anlayışları 24
1.1.2. İdari Teşkilat ve Sosyal Hayat 28
1.1.3. İktisadi Hayat 37
1.1.4. İlmî ve Kültürel Hayat 42
1.2. ŞERÎF EL-MURTAZÂ'NIN HAYATI, İLMÎ KİŞİLİĞİ, ESERLERİ VE MEZHEBÎ EĞİLİMİ **53**
1.2.1. Hayatı 54
1.2.2. Şahsiyeti 61
1.2.3. İlmî Kişiliği, Hocaları, Öğrencileri ve Eserleri 62
1.2.3.1. İlmî Kişiliği 62
1.2.3.2. Hocaları 64
1.2.3.3. Öğrencileri 68

1.2.3.4. Eserleri 71
1.2.3.4.1. Kendisine Nispeti Kesin Olan Eserleri 72
1.2.3.4.1.1. Tefsîrle İlgili Eserleri 72
1.2.3.4.1.2. Fıkıh ve Usûlle İlgili Eserleri 76
1.2.3.4.1.3. Kelâmla İlgili Eserleri 78
1.2.3.4.1.4. Dil ve Edebiyatla İlgili Eseri: Divânü'ş-Şerîf el-Murtazâ 80
1.2.3.4.2. Kendisine Nisbeti Kesin Olmayan Eserler 81
1.2.4. Mezhebî Eğilimleri 84
1.2.4.1. İtikâdî Mezhebi: Şiîliği ve Mu'tezilîliği 84
1.2.4.2. Amelî Mezhebi 90

İKİNCİ BÖLÜM
ŞERİF MURTAZÂ: KUR'ÂN ANLAYIŞI, TEFSİR YÖNTEMİNİN TEMELLERİ, KAYNAKLARI VE ETKİSİ

2.1. ŞERÎF EL-MURTAZÂ'DA KUR'ÂN VAHYİ VE İ'CÂZ TEORİSİ 92
2.1.1. Vahiy Olgusu ve Kur'ân 92
2.1.2. Kur'ân'ın Otantik Oluşu ve Tahrîf Nazariyesi 100
2.1.3. Şerîf el-Murtazâ'da İ'câz Teorisi 110
2.1.3.1. Kur'ân ile Meydan Okumanın Sübutu ve Karşı Muarazanın Vukuu 113
2.1.3.2. Kur'ân'ın İ'câz Yönü: Sarfe 117

2.2. ŞERÎF EL-MURTAZÂ'NIN TEFSÎR NOSYONU VE BUNA İLİŞKİN KAYNAKLARI 124
2.2.1. Müfessirliği Meselesi 124
2.2.2. Tefsîr Birikimini Sergilediği Eserleri 125

2.3. ŞERÎF EL-MURTAZÂ'NIN TEFSÎR ANLAYIŞININ TEMELLERİ 126
2.3.1. Şîa'nın Tefsîr Temelleri ve Bunların Şerîf el-Murtazâ'ya Etkisi 127
2.3.1.1. Şiî Tefsîr'de İmâmın Hüccet Kabul Edilmesinde Murtazâ'nın Duruşu . 127
2.3.1.2. Zâhir-Batın Ayrımında Şerîf el-Murtazâ'nın Anlayışı 136
2.3.1.3. Tahrîf Nazariyesi, Kıraat ve Yedi Harf Meselesinin Şiî Tefsîrdeki Konumu ve Şerîf el-Murtazâ'nın Duruşu 142
2.3.2. Mu'tezile'nin Tefsîr Temelleri ve Bunların Murtazâ'ya Etkisi 146
2.3.2.1. Tenzîh Doktrini ve Müteşâbih'in Yorumlanmasında Şerîf el-Murtazâ.. 147

2.3.2.2. Akıl ve İnsan Hürriyetinde Şerîf el-Murtazâ 153
2.3.3. Şîa ile Mu‘tezile Temelleri Açısından Murtazâ’nın Analizi 158
2.4. MURTAZÂ’NIN YARARLANDIĞI TEFSÎR KAYNAKLARI 159
2.4.1. Temel Kaynakları 159
2.4.1.1. Nakil Kaynakları 160
2.4.1.1.1. Kur’ân 160
2.4.1.1.2. Sünnet (Hadis) 164
2.4.1.2. Rivâyet Kaynakları 166
2.4.1.2.1. Sahâbe Kavli 166
2.4.1.2.2. Tâbiûn ve Etbâu’t-Tâbiîn Kavli 167
2.4.1.2.3. Öteki Müfessirlerin Yorumları 169
2.4.1.3. Dirâyet Kaynakları 170
2.4.1.3.1. Akıl 170
2.4.1.3.2. Arap Dili 172
2.4.2. İkincil Kaynaklar 175
2.4.2.1. Şîa Kaynakları 175
2.4.2.2. Mu‘tezile Kaynakları 178
2.4.2.3. Ehl-i sünnet Kaynakları 180
2.5. ŞERÎF EL-MURTAZÂ’NIN MU‘TEZİLE, ŞÎA VE EHL-İ SÜNNET TEFSÎRİNE ETKİSİ 182
2.5.1. Mutezilî Müfessirlere Etkisi 182
2.5.2. Şiî Müfessirlere Etkisi 183
2.5.3. Sünnî Müfessirlere Etkisi 186

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
ŞERÎF EL-MURTAZÂ’NIN KUR’ÂN’I ANLAMA VE YORUMLAMA YÖNTEMİ: NAKİL VE RİVÂYET BOYUTU

3.1. ŞERÎF EL-MURTAZÂ’DA TEFSÎR VE TE’VÎL KAVRAMLARI 189
3.2. ŞERÎF EL-MURTAZÂ’NIN NAKLÎ (VAHİY TEMELLİ) TEFSÎRİ 193
3.2.1. Kur’ân’ı Kur’ân’la Tefsîri 193
3.2.2. Kur’ân’ı Sünnet’le Tefsîri 198
3.3. ŞERÎF EL-MURTAZÂ’NIN RİVÂYET TEFSÎRİ 201

3.3.1. Kur'ân'ı Sahâbe Kavli ile Tefsîri 202
3.3.2. Kur'ân'ı Tâbiûn ve Etbâu't-Tâbiîn Kavli ile Tefsîri 206
3.3.3. Müfessirlerin Yorumlarıyla Tefsîri 210
3.3.4. Rivâyete Dayalı Kur'ân İlimleriyle Tefsîri 214
3.3.4.1. Sebeb-i Nüzul ile Tefsîr 214
3.3.4.2. Nesh Olgusuna Yaklaşımı ve Nesh ile Tefsîri 219
3.3.4.2.1. Nesh Konusuna Teorik Yaklaşımı 219
3.3.4.2.1.1. Kavramsal Alan 219
3.3.4.2.1.2. Neshin Şartları 221
3.3.4.2.1.3. Oluş İtibariyle Nesh Çeşitleri 224
3.3.4.2.1.4. Nesh-Tahsis-Beda İlişkisi 225
3.3.4.2.1.5. Nesh Bağlamında Kur'ân–Sünnet İlişkisi 227
3.3.4.2.1.6. Nâsih ve Mensûhu Bilme Yolları 229
3.3.4.2.2. Nesh ile Tefsîri 230
3.3.4.3. İsrailiyyât ile Tefsîri 233
3.3.4.4. Kıraat Farklılıklarıyla Tefsîri 236
3.3.4.5. Fedâil ile Tefsîri 241

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ŞERİF EL-MURTAZÂ'NIN KUR'ÂN'I ANLAMA VE YORUMLAMA YÖNTEMİ: DİRÂYET BOYUTU

4.1. ŞERÎF EL-MURTAZÂ'NIN DİLBİLİMSEL/LUĞAVÎ TEFSÎRİ 244
4.1.1. Etimolojik (İştikak) Tefsîri 245
4.1.2. Gramatik (Sarf ve Nahiv) Tefsîri 250
4.1.3. Retorik (Belağî) Tefsîri 256
4.1.3.1. Anlamda Mübalağa 256
4.1.3.2. Me'ânî İlminin İmkânlarıyla Tefsîri 258
4.1.3.2.1. Îcâz-i hazf 259
4.1.3.2.2. Takdim-Te'hir 263
4.1.3.2.3. Tekrar (İtnâb) 266
4.1.3.3. Beyân İlminin İmkânlarıyla Tefsîri 270
4.1.3.4. Bedî' İlminin İmkânlarıyla Tefsîri 273

4.1.4. Çokanlamlı (Vücûh) Kelimeleri Tefsîri 274
4.1.5. Mütekaribleri (Yakınanlamlıları) Tefsîri 281
4.2. ŞERÎF EL-MURTAZÂ'NIN KUR'ÂN ELFAZINI TEFSÎR BİÇİMİ 284
4.2.1. Mübhemi Tefsîri 284
4.2.2. Müşkili Tefsîri 293
4.2.3. Murtazâ'nın Müteşâbih Görüşü ve Müteşâbihi Yorumlaması 299
4.2.4. Mücmeli Tefsîri 306
4.2.5. Umumu Tahsisi 309
4.2.6. Mutlakın Takyidi 315
4.3. MURTAZÂ'NIN TEFSÎR EYLEMİNDE BÜTÜNLÜK MESELESİ 318
4.3.1. Murtazâ'ya Göre Siyak-Sibak veya Münasebât İlmi 319
4.4. ŞERÎF EL-MURTAZÂ'NIN TEFSÎRİNDE İSTİŞHAD 322
4.4.1. Âyet ile İstişhad 323
4.4.2. Hadis ile İstişhad 326
4.4.3. Arap Şiiri ile İstişhad 327
4.4.4. Arap Nesri ile İstişhad 329
4.5. ŞERÎF EL-MURTAZÂ'NIN BASKIN TEFSÎR TİPLEMESİ: KELÂMÎ TEFSÎR 331

SONUÇ 336
KAYNAKÇA 340
ÖZGEÇMİŞ 359

ÖZET

DOKTORA TEZİ

ŞERİF MURTAZÂ'NIN KUR'ÂN ANLAYIŞI VE YORUM YÖNTEMİ

Mehmet Zülfi CENNET

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ömer KARA

2016, Sayfa: 359

Jüri: Prof. Dr. Ömer KARA
Prof. Dr. Nasrullah HACIMÜFTÜOĞLU
Prof. Dr. Necdet ÇAĞIL
Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN
Prof. Dr. Tuncay İMÂMOĞLU

Araştırma konusu ettiğimiz "*Şerîf el-Murtazâ'nın Kur'ân Anlayışı ve Yorum Yöntemi*" isimli doktora tezimiz, bir giriş, dört bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. *Birinci bölümde*; müellifin yaşadığı dönemin siyasi, sosyal ve kültürel durumu ile buna bağlı olarak hayatı, eserleri ve ilmî kişiliği incelenmiştir. Mezhebi kimliğinin belirlenmesine yönelik görüşler arasında karşılaştırma yapılmış ve Mu'tezilî değil, imâmî olduğu sonucuna varılmıştır. *İkinci bölüm*; yorum yönteminin arka planını irdelemeye yöneliktir. Bu bağlamda vahiy ve Kur'ân anlayışı, yorum pratiğine etki etmesi açısından Şîa ve mu'tezilden tevarüs eden temeller ve yorum anlayışının temellendirildiği kaynaklar ele alınmıştır. Ayrıca bölümün sonunda Murtazâ'nın Şîa, Ehl-i sünnet ve Mu'tezile tefsîrlerindeki yeri ve etkisi sorgulanmıştır.

Üçüncü bölümde; Murtazâ'nın Kur'ân'ı yorumlama yönteminin nakil ve rivâyet boyutunu "Naklî tefsîri" başlığı altında Kur'ân'ı Kur'ân'la ve Kur'ân'ı Sünnet'le tefsîri şeklinde detaylandırıldı. "Rivâyet Tefsîri" başlığı altında ise Sahâbenin kavli, tâbiûn, etbâu't-tâbiîn ve öteki müfessirlerin kavilleriyle tefsîrini anlattıktan sonra rivâyet tefsîrinin temel unsurları olan sebeb-i nüzul, nesh ve kıraat farklılıklarıyla anlamı belirleme kısmı örnekleriyle sunuldu. *Dördüncü bölümde ise* yorum yönteminin dirâyet boyutunu dilbilimsel tefsîri, Kur'ân elfazını tefsîr biçimi, tefsîrde bütünlük meselesi ve istişhad olgusu uygulamalı olarak işlenmiştir. Ayrıca müellifin konu ettiği âyet tefsîrlerinin "kelâmî tefsîr" ekolü bünyesinde değerlendirilebilir sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Murtazâ, Şîa, Tefsîr, Yorum, Yöntem

ABSTRACT

Ph. D. DISSERTATION

ŞERİF MURTAZÂ'S UNDERSTANDING OF KORAN AND HIS OMMENTARY METHOD

Mehmet Zülfi CENNET

Advisor: Prof. Dr. Ömer KARA

2016, Page: 359

Jury: Prof. Dr. Ömer KARA
Prof. Dr. Nasrullah HACIMÜFTÜOĞLU
Prof. Dr. Necdet ÇAĞIL
Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN
Prof. Dr. Tuncay İMÂMOĞLU

Our doctoral dissertation named with "*Şerîf el-Murtazâ's Unurstanding of Koran and His Commentary Method"* is composed of an introduction, four chapters and a conclusion. *In the first chapter*, the political, social and cultural conditions of the time of the writer so in parallel with that his life, works and scientific character were analysed. The thoughts about his denominational identity were compared with each other and it was concluded that he was amenable to İmâm, not Mu'tezile. *The second chapter* is for probing background of comment method. The rudiments inherited from Shia and Mu'tezile and the resources grounding commenting comprehension were approached with regard to the fact that comprehension of divine inspiration and Koran influences the comment practice within this context. Also, the place and influence of Murtazâ in Shia, Sunni and Mu'tezile comments were examined in the end of the chapter. *In the third chapter,* Murtazâ's dimension of transferring and rumouring of commenting Koran was detailed under the title of "Transferred Comment" by way of commenting Koran with Koran and commenting Koran with Sunnah of Prophet Mohammed. His comment was examplified with the reasons of *Nüzul*, Naskh and reading orderly which are the main elements of comment after being explained with the utterances of the companions of Prophet Mohammed, *tâbiûn*, *etbâu't-tâbiîn* and other commenters under the title of "Rumour Comment". *In the fourth chapter,* wisdom dimension of comment method, linguistic comment, commenting form of Koran words, integrity issue in comment and phenomenon of giving evidence were approached practically. It was also inferred that the comments of the verses of Koran mentioned by the writer can be evaluated within the "*Kalami* comment" cult.

Key Words: Koran, Murtazâ, Shia, Tafsir, Method

KISALTMALAR

as.	: Aleyhi Selam
AÜİFD.	: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜSBE.	: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
b.	: Bin (oğul, oğlu)
Bkz.	: Bakınız
c.c	: Celle Celâluhu
CÜİFD.	: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Çev.	: Çeviren
ÇÜİFD.	: Çanakkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DEÜİFD	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DİA.	: Türkiye Diyanet Vâkfı İslâm Ansiklopedisi
DİB.	: Diyanet İşleri Başkanlığı
DÜİFD.	: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
H.	: Hicri
Hz.	: Hazreti
MÜİF.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
MÜİFV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
MÜSBE.	: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
OMÜİFD	: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
r.a.	: Radıyallâhü anh
sav.	: Sallallâhu Aleyhi Vesellem
SDÜİFD	: Süleyman Demîrel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
Tsz.	: Tarihsiz
v.	: Vefatı
v.s.	: Ve sâire
vb.	: Ve benzeri
Yay.	: Yayınları

ÖNSÖZ

İnsanoğlunun tarih sahnesine gönderilişiyle eş zamanlı olan vahiy, gönderildiği toplumlara vahiy merkezli insanî bir hayat yaşamalarını emretmiştir. Kullarına acıyan ve merhamet eden ilahi irade, son elçisine varıncaya kadar yükümlü kıldığı hiçbir toplumu, vahiy nimetinden mahrum bırakmamıştır. Miladi 6. Asrın ikinci yarısına gelindiğinde gökle yer arasında alışıla gelen ilahi vahiy geleneği, Kur'ân ile sonlanmıştır. Bu son ilahi vahyi anlamaya yönelik çabalar, sahâbe dönemi ve sonrasında da aynı heyecan ve hızla varlığını sürdürmüştür. Ancak vahyin indirildiği tarihten ve toplumdan zamansal olarak uzaklaşıldıkça Kur'ân'ı anlamak ve murad edilen manayı tespit etmek bir önceki döneme nispeten daha da zor olmuştur. Bu nedenle Kur'ân ilimleriyle ilgilenen İslâm âlimleri, âyetlerin daha sağlıklı anlaşılabilmesine ve nasları anlamadan doğacak muhtemel problemlerin çözümüne yönelik bazı disiplinleri bir kıstas olarak tesis etmişlerdir. Bu disiplinlere yönelik İslâm âlimleri ve düşünürleri tarafından tarihsel süreçte *Kur'ân'ı anlama metodolojisi* diyebileceğimiz zengin bir şifahî ve kitabî kültür oluşturulmuştur.

İslâm dininin değişmez iki temel kaynağı olan Kur'ân ve Sünnet'in anlaşılması, yorumlanması ve pratize edilmesine yönelik İslâm dünyasında zamanla farklı anlayış ve yönelişler ortaya çıkmıştır. İslâmi ilimlerin gelişim sürecinde nassları yorumlamada iki farklı yaklaşım olarak rivâyet (ehl-i hadis) ve dirâyet (ehl-i rey) yönteminin hem Sünnî hem de Şiî literatürde ortaya çıktığı bilinmektedir. Hicri dördüncü asırdan itibaren bu iki ekolde (Sünnî-Şiî), rivâyetçi anlayış karşısında dirâyetçi anlayışın güç kazanmaya başladığına şahidlik etmekteyiz. Şiî dünyada hâkim mezhep haline gelen İmâmiyye ekolünde bu iki temel anlayış, "ahbârî" ve "usûlî" diye isimlendirilmiştir. Hicri ilk üç asırda Şîa'da hâkim düşünce olan ahbârî anlayışa karşı ilk muhalif söylem geliştiren, Şeyh Sadûk lakabıyla bilinen İbn Bâbeveyh Kummî (v. 381)'dir. Bu anlayış, zamanla tefsîr, hadis ve kelam gibi İslâmi ilimlerin her alanında kendisini göstermiştir. Şeyh Müfîd ve Şerîf el-Murtazâ ile güçlenerek devam eden bu usûlî anlayış, nasları anlamada rasyonel ve eleştirel bir yöntem geliştirmiştir. Bu yaklaşımın bir neticesi olarak Kur'ân konusunda ahbârî (rivâyetçi) ekol tarafından savunulan tahrîf nazariyesi, şiddetli bir eleştiriye tabi tutularak reddedilmiştir.

Bu çalışmamız, hicri dördüncü asırdan itibaren Şîa literatürünün değerlendirilmeye tabi tutulduğu dönüşüm dönemini temsil eden Şerîf el-Murtazâ'nın hayat serüvenini, Kur'ân anlayışını ve yorumlama yöntemini tespit etmeye yöneliktir. O, Şiî olmasına rağmen âyet yorumlarında bir Sünnî/Mu'tezilî gibi hareket etmekte ve önceki Şiî müfessirlere herhangi bir referansta bulunmamaktadır. Diğer taraftan ahbârî anlayışa sahip müfessirlerin imâmlara isnad ederek aktardığı ve Kur'ân'ın tahrîf edildiği iddialarını içeren rivâyetleri de reddetmektedir. Teoride imâmın dini bilgideki etkin konumunu benimsediği halde tefsîr uygulamasında buna uymadığı görülmektedir. Şiî-ahbârî gelenekten farklı bir duruş sergileyen Murtazâ'nın tefsîrciliği konusunda Türkiye'de henüz herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Ulaşabildiğimiz kadarıyla İslâm dünyasında el-Emâlî isimli eseri çerçevesinde yüksek lisâns ve makale düzeyinde bazı çalışmalar yapılmıştır. Dolayısıyla Şiî/usûlî geleneğin merkezinde yer alan ve ahbârîlikten usûlîliğe dönüşümün en önemli temsilcisi kabul edilebilen Murtazâ'nın âyet yorumunun belirlenmesi önem arz etmektedir. Çalışmamız bu anlamda ilim ve kültür mîrâsımıza bir nebze katkı sunabilirse, hedeflediği gayeye ulaşmış olacaktır.

Çalışmamız esnasında değerlendirmeleriyle araştırmanın olgunlaşmasına katkı yapan ve bizlere akademik ufuk aşılayan değerli danışman hocam Prof. Dr. Ömer KARA ve desteklerini esirgemeyen ilk tez danışmanım muhterem Prof. Dr. Ali EROĞLU hocalarıma kalbî şükranlarımı sunarım. Ayrıca tez savunma jürisinde bulunan Prof. Dr. Nasrullah HACIMÜFTÜOĞLU, Prof. Dr. Necdet ÇAĞIL, Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN ve Prof. Dr. Tuncay İMÂMOĞLU hocalarıma da faydalı değerlendirmelerinden ve katkılarından dolayı şükranlarımı arz ederim. Tezimizi okuma zahmetinde bulunan edebiyat Öğrt. Mehmet ÇETİN'e ve maddi manevi katkı sağlayan tüm hocalarıma ve arkadaşlarıma müteşekkirim. Ayrıca büyük bir istekle İslâmî ilimleri tahsil etmem konusunda maddi-manevi her şeyini adayan ve doktora yapmaya teşvik eden merhum babama Rabbimden mağfiretler diliyorum. Bu yoğun çalışmamız esnasında cephenin arka kuvvetini oluşturan ve araştırmanın onlara yansıyan zorluklarına sabırla tahammül etmelerinden dolayı sevgili eşim ve çocuklarıma da ilgi ve zaman borçluyum. Gayret bizden, muvaffakiyet Allah'tandır.

Mehmet Zülfi CENNET

ERZURUM-2016

GİRİŞ

Burada çalışmamızın konusu, sınırları, önemi ve gayesi tespit edilecek; ayrıca araştırmada takip edilen yöntem ortaya konulacak, çalışmanın üzerine inşa edildiği ve temelini oluşturduğu kaynakların değerlendirmesi yapılacaktır.

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE KAPSAMI

Araştırma, şahıs merkezli olduğundan konunun kapsamı Murtazâ'nın Kur'ân anlayışı ve yorum yöntemi ekseninde düşünülmüştür. Ancak kendisine ait herhangi bir tefsîrinin bulunmaması dolayısıyla kullanılacak malzemeyi belirleme konusu, bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle araştırmanın sınırları, müellifin başta *Ğuraru'l-fevâid*'i *(el-Emâlî)* olmak üzere diğer bütün eserlerinde geçen parça tefsîrlerden hareket edilerek belirlenecektir. Ancak yorum yöntemini belirlerken temel kaynağın *el-Emâlî* olduğu ifade edilmelidir. Bilindiği üzere el-Emâlî türü eserler, bir âlimin ilim meclislerinde talebelerine hadisleri veya birçok konuya dair bilgileri yazdırmasıyla meydana gelmektedir.

Müellif, birçok âyet ve hadisi Mu'tezilî bir bakış açısıyla tefsîr ettiği ve değişik zamanlarda öğrencilerine yazdırdığı *el-Emâlî* isimli eseri, seksen bölümden (meclis) oluşmaktadır. Genellikle kelâm konularını içeren âyetleri ve hadisleri yorumlarken Mu'tezile mezhebinin önemli tartışma konularından olan hüsün-kubuh, adalet, rü'yetullah, meşîet, kulların iradesi ve fiilleri, yed, vech gibi haberî sıfatları konu eden müteşâbih âyetlerin te'vîli çerçevesinde hareket etmektedir. Gerek en önemli öğrencisi Tûsî'nin *el-Fihrist* isimli eserinde gerekse hayatının anlatıldığı Şiî ve Sünnî kaynaklarda Murtazâ'nın ihtisas alanı belirtilirken edebiyat, kelam ve fıkıhçı kimliğine vurgu yapılmakta; müfessir olduğuna yönelik herhangi bir bilgi aktarılmamaktadır.

Bu bağlamda ele alınan konuların niteliği ve müellifin ihtisas alanı itibariyle duruşu, sistematik bir usûl ve tefsîr anlayışını belirlemeyi zorlaştırmaktadır. Dolayısıyla araştırmanın zorluklarını temelde üç ayrı kategoride değerlendirmek mümkündür:

Birincisi; araştırmada kullanılabilir malzemenin azlığıdır. Çünkü farklı amaç ve konu bağlamlarında ele aldığı âyetlerin belli sayıda olması, müellifin Kur'ân yorumunun ve usûl anlayışının bütüncül bir yaklaşımla ortaya konulmasını zorlaştırmaktadır.

İkincisi; söz konu az sayıdaki âyetleri tefsîr ederken bir mütekellim kimliğiyle herhangi bir ilmi münazarada benimsediği görüşlerini savunmacı ve muhataba cevap verme şeklinde bir metodun izlenilmesidir. Böylelikle âyetin tefsîrinde asıl vurgulanan mesaj ve bu mesaj üzerinden yapılması gereken tefsîri yorum engellenmektedir. Bunun bir sonucu olarak araştırmanın tefsîr malzemesini temin etme konusunda bir takım sınırlıklar ortaya çıkmaktadır.

Üçüncüsü; âyetleri tefsîr ederken bir tefsîrcinin duruşu yerine Şiî imâmiyyenin Mu'tezile ile kesiştiği veya ayrıldığı doktrinel boyutunu Mu'tezilî bir yöntemle ortaya koymayı amaçlamasıdır. Dolayısıyla bu anlamdaki zorluklar da ifade edildiği gibi Murtazâ'nın tefsîr konusunda kapsayıcı bakışını ve duruşunu tespit etmeyi güçleştirmektedir.

Araştırmanın bütün bu zorluklarıyla birlikte bir tefsîr kitabı olmayan *el-Emâlî*'de ve diğer eserlerinde geçen konulardan arkeolojik kazı yapar gibi tefsîrle ilgili boyutlar çıkarılmaya çalışılmıştır. Belirlenen tefsîri yorumlar, farklı açılardan tahlile tabi tutularak yorum metodolojisi inşa edilmeye çalışılmıştır. Bu çalışmada Murtazâ'yı bir müfessir olarak ortaya koyma iddiası bulunmamaktadır. Fakat farklı konu bağlamlarında ele aldığı âyet tefsîrlerinden ve diğer konulardaki açıklamalarından yola çıkarak yorum yöntemi ve Kur'ân anlayışı belirlenmeye çalışılmıştır. Kur'ân anlayışı ve yorum metodolojisi belirlenirken tahlil, tasvir ve durum tespiti yöntemi kullanılmıştır.

II. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ VE GAYESİ

Araştırmamıza konu ettiğimiz Şerîf el-Murtazâ (355-436), Şîa'nın siyasi anlamda İslâm dünyasında etkin olduğu ve Şîa'nın temel kaynaklarının yazıldığı hicri 4. asrın ikinci yarısı ile 5. asrın ilk yarısını yaşamış bir âlimdir. Söz konusu zaman dilimi ahbârî/rivâyetçi Şiî gelenek karşısında usûlî/reyci anlayışın güçlenmeye başladığı bir dönemdir. Usûlî/akılcı geleneğin inşasında ikinci halkayı oluşturan en güçlü temsilcilerinden biri olan Murtazâ, eldeki Kur'ân metninin otantik/sahih olduğunu ifade etmiş ve Şîa'nın tahrîfçi Kur'ân tasavvurunu reddetmiştir. Dolayısıyla nassları yorumlama konusunda ahbârî geleneğin izleri bulunmamaktadır. Bir taraftan haber-i vâhid'in delil oluşunu reddeden Murtazâ, diğer taraftan imâmet teorisini aklîleştirme çabası olarak hocası Kâdı Abdülcebbâr'ın *el-Müğnî* eserine karşı dört ciltlik bir eser (*eş-Şâfî fi'l İmâme*) yazmıştır. O, hem imâmiyye mezhebine son derece bağlı hem de

yaşadığı dönemde Şîa'nın dini otoritesiydi. Ancak tefsîr ettiği âyet yorumlarında alışıla gelen Şiî yorum geleneğini görmek neredeyse mümkün değildir.

Kelam düzeyinde bir Şiî olmasına karşın tefsîr ettiği âyetlerde dilci ve akılcı bir Sünnî gibi hareket ettiği görülmektedir. Yani Murtazâ'da ahbârîlerin tahrîf eksenli okuma biçimi bulunmadığından eldeki Kur'ân'nın değeri ve yorumu konusunda onların düştüğü hatalara düşmemiştir. Şiîliğin ahbârî anlayışının güçlü olduğu bir dönemde mutedil ve akılcı bir yaklaşım sergilemesi Şiî yorum geleneği açısından önemlidir. Bu özelliklere sahip olan bir âlimin araştırmaya konu edilmesi bu anlamda önem arz etmektedir. Genel olarak usûlî geleneğin Kur'ân yorumunun Türkiye'de çalışılmamış olması ve özelde de Murtazâ'nın Kur'ân anlayışı ve yorum yöntemi konusunda -ulaşabildiğimiz kadarıyla- gerek İslâm dünyasında gerekse Türkiye'de doktora düzeyinde herhangi bir çalışmanın olmayışı araştırmamızı önemli hale getirmektedir.

Bu araştırmada hedeflenen amaç, yaşadığı dönemde Şîa'nın Kur'ân anlayışında dönüşüm gerçekleştirerek katkı sunmuş Şiî bir âlim olan Murtazâ'nın Kur'ân tasavvurunu ve yorum yöntemini ortaya koymaya çalışmaktır. Böylelikle Şiî yorum geleneğinin yekpare bir yapıda olmadığı ve geleneksel ahbârî anlayışın karşısında farklı bir duruşunda olduğu ortaya çıkacaktır. Bu nedenle Murtazâ'nın yorum yönteminin incelenmesi, aynı zamanda Şîa'nın usûlî/akılcı/reyci tefsîr geleneğinin bir çeşit belirlenmesi anlamına da gelmektedir. Dolayısıyla Şîa'nın usûlî tefsîr anlayışının Murtazâ özelinde incelenerek Kur'ân'ı anlama metodolojisi konusunda ilim mirasına bir nebze katkı sunmaktır. Ayrıca bu araştırmada hedeflenen diğer bir amaç, üzerinde yapılan çalışmalarla kelamî ve edebî kimliği bilinmekle beraber tefsîr açısından çok fazla tanınmayan bir şahsın Türkiye akademyasına tanıtılması ve objektif bir yaklaşımla tefsîrciliğinin ortaya konulmasıdır.

III. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Konunun ana omurgası şu iki temel üzerine kurgulanmıştır: Murtazâ'nın âyetleri yorumlama biçimi ve bu yorumun kaynağını oluşturan düşünsel ve metodik arka plandı. Bu ana omurga çalışmanın iç sistematiği içindeki izdüşümü, üç bölüm olarak tasarlanmıştır. *Birinci bölümde;* müellifin yaşadığı dönemin siyasi, sosyal, iktisadi ve ilmi hayatı ele alınmıştır. Daha sonra bu sosyo-kültürel durumla bağlantılı olarak onun hayatı ve düşünce dünyasındaki ilmî kişiliği incelenmiştir. Bu bağlamda hocaları,

öğrencileri ve eserlerine yönelik müstakil başlıklar açılarak konular işlenmiştir. Ayrıca Sünnî, Şiî ve mu'tezilî kaynaklarda tartışmalı olan Murtazâ'nın mezhebî eğilimi konusu, müellifin eserlerinden hareketle müstakil olarak çalışılmıştır.

İkinci bölüm; "Murtazâ'nın Kur'ân Anlayışı, Tefsîr Yönteminin Temelleri ve Kaynakları" ana başlığı altında beş temel konu olarak planlanmıştır. *Birinci* kısımda vahiy anlayışı, sarfe teorisi ve tahrîf nazariyesi gibi doktrinde ihtilaflı konular Murtazâ ekseninde tartışılmıştır. *İkinci* kısımda müfessirliği sorgulanmış ve tefsîre birikimini yansıtan kaynaklar belirlenmeye çalışılmıştır. *Üçüncü* kısımda tefsîr anlayışının arka planı diye niteleyebileceğimiz Şîa ve Mu'tezileden tevarüs eden temel dinamiklerden (imâmet teorisi, tenzîh doktrini vb.) ne oranda etkilendiği ortaya konulmuştur. *Dördüncü* kısımda Murtazâ'nın tefsîr kaynakları, "temel ve ikincil" kaynaklar şeklinde iki kategoride ayrıntılı olarak değerlendirilmiştir. Son olarak *beşinci* kısımda ise Murtazâ'nın Ehl-i sünnet, Şîa ve Mu'tezile tefsîrlerindeki yeri ile sonraki dönem âlimlere olan etkisi araştırılmıştır.

Üçüncü bölümde ise Murtazâ'nın Kur'ân'ı anlama ve yorumlama yönteminin pratik uygulaması sunulurken ilgili konu bağlamında teorik bilgiler de ihmal edilmemiştir. Yine teorik düzeyde müellifin açıklamasına rastlanılmadığı durumlarda olabildiğince uygulamalı örneklerden hareketle ilgili konuya yönelik yaklaşımı ortaya konulmuştur. Te'vîl ve tefsîr kavramlarıyla giriş yapılan bu bölümün altında birçok konu yer almaktadır. Vahiy temelli naklî tefsîr biçimiyle Kur'ân'ın Kur'ân'la veya sünnet tefsîri konuları ele alınırken; rivâyetle tefsîr kısmında ise sahâbe, tâbiûn/etbâu't-tâbiîn ve öteki müfessirlerin yorumlarıyla tefsîr biçimi ele alınmaktadır. Hemen sonrasında Murtazâ'nın "dirâyet tefsîr" yöntemi; dilbilimsel/luğavi tefsîr, Kur'ân elfazını tefsîr biçimi, tefsîr araçlarıyla tefsîr, Kur'ân bütünlüğünde ya da diğer âyetler bağlamında tefsîr ve âyetlerin tefsîrinde istişhad gibi genel başlıklar altında incelenmiştir. Son olarak da müellifin yorum yöntemini tefsîr ekolleri açısından nasıl konumlandırabiliriz sorusuna cevap olarak "tefsîr tiplemesi: kelami tefsîr ekolü" içinde değerlendirilmiştir. Ayrıca çalışmada varılan neticeler, "Sonuç" kısmında paragraflar şeklinde sunulmuştur.

IV. KAYNAKLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Şerîf el-Murtazâ'nın Kur'ân anlayışını ve tefsîr yöntemini belirlemeye çalışırken birinci dereceden başvuru kaynaklarımız, kendisine ait bütün eserlerdir. İkinci dereceden kaynaklar, çalışmada ele alınan her konunun alanına yönelik kendi kaynaklarıdır. Üçüncü dereceden kaynaklar ise doğrudan veya dolaylı olarak çalışmamızla ilgili ihtiyaç duyduğumuz eser, tez ve makalelerden oluşmaktadır.

Çalışmamızın ikinci bölümünde Murtazâ'nın vahiy anlayışı, sarfe teorisi ve tahrîf nazariyesi gibi konuları incelerken diğer eserlerinde geçen parça bilgiler dışında temel başvuru kaynağımız, *el-Mûdih 'an ciheti i'câzi'l-Kur'ân (es-Sarfe)* ve *ez-Zehîra fi'l-usûl* gibi eserlerdir. Çalışmanın ikinci yarısını oluşturan *Âyetleri Yorumlama Yöntemi* bölümünün üzerine inşa edildiği yegâne kaynak ise yoğun bir şekilde âyet tefsîrlerini içeren *Ğuraru'l-fevâid (el-Emâlî) I-II* isimli eseridir. Müellifin özellikle bu eseri, Hüseyin ez-Zehebî gibi bazı araştırmacılar tarafından Mu'tezilenin tefsîr literatürüne örnek olarak gösterilmiştir. Bu eserlerine yönelik içerik bilgisi, tezimizin birinci bölümünün "*eserleri*" konusunda ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Burada *ez-Zehîra fi'l-usûl* isimli eserinin bizim için ayrı bir önem arz ettiğini belirtmemiz gerekir. Çünkü tahrîf nazariyesinin reddine yönelik Murtazâ'dan aktarılan bilgiler, öğrencisi Tûsî ve kendisinden bir asır sonra yaşamış Şiî müfessir Tabersî kanalıyla aktarılmaktadır. İlgili eserlerde tahrîfle ilgili bilgileri *et-Tırablusiyât* risâlesinde geçtiği ifade edilmekle birlik, ilgili risâlenin ne matbu ne de mahtut eserleri arasında geçmediği ifade edilmektedir. Ancak araştırmamız esnasında söz konusu bilgilerin *ez-Zehîra* eserinde geçtiğini bulduk ve tâli kaynaklar yerine bu eserinden kaynak gösterdik.

Yine araştırmamıza malzeme sağlayan Murtazâ'nın önemli eserlerinden biri de dört ciltten oluşan *Resâilü'l-Murtazâ (I-IV)*'dır. İslâmî ilimlerin neredeyse her konusuna yönelik bilgi bulunan bu risâlelerde doğrudan Kur'ân'la ilgili küçük parça risâlelerin de bulunduğu görülmektedir. Bunlar: *Ecvibetü'l-mesaili'l-Kur'âniyye, Vechü't-tekrar fi âyeteyn, Tefsîru âyâti'l-müteşâbihât fi'l-Kur'ân, el-Kur'ânu muhdesün ğayru mahlukin, Keyfiyetu nüzûli'l-Kur'ân, Tehaddi'l-Kur'ân bi kavli "فأتوا بسورة من مثله"* ve *Ma'rifetü vechi İ'câzi'l-Kur'ân* gibi risâlelerdir. Buraya kadar isimlerini saydığımız telifâtının yanı sıra kelam, usûl ve fıkıh ile ilgili *Tenzîhu'l-enbiyâ, eş-Şâfî fi'l-imâme I-IV, ez-Zerî'a ilâ usûli'ş-şerî'a I-II, el-İntisâr* ve *en-Nasiriyât* gibi eserlerde bulunan tefsîre

yönelik konular ve farklı konu bağlamlarında ele aldığı âyet tefsîrleri de çalışmamızın kaynağını oluşturmaktadır.

Murtazâ'nın "Kur'ân anlayışı ve yorum metodolojisi" bağlamında incelemeye konu edilen ve imâmî doktrinde büyük öneme haiz olan bazı meselelerde Murtazâ ile genel Şiî eğilim arasında karşılaştırmaya gidilmiştir. Bunun için Şîa nezdinde itibar edilen şu temel kaynaklara müracaat edilmiştir: Askerî'nin *Tefsîru İmâm Askeri*, 'Ayyâşî'nin *Tefsîru'l-Âyyaşi*, Ali b. İbrahim Kummî'nin *Tefsîru'l- Kummi*, Küleynî'nin *el-Usûl mine'l-kâfî*, Kutbüddin er-Râvendî'nin *Fıkhu'l-Kur'ân*, Şeyhu't-tâife Tûsî'nin *et-Tibyan fi tefsîri'l-Kur'ân*, Feyzi el-Kaşânî'nin *Tefsîru's-safi*, Şeyh Sadûk İbn Bâbeveyh'in *el-İ'tikadât*, Tabersî'nin *Mecme'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, Tabâtabâî'nin, *el-Mîzân fi tefsîri'l-Kur'ân* tefsîri ile *el-Kur'ân fil İslâm* gibi eserlerdir. Ayrıca burada ilgili konulara yönelik yazılmış makale ve diğer çalışmalardan da faydalanmayı ihmal etmedik.

Murtazâ'nın ilmi formasyonu ve kişiliği, birçok açıdan tez ve makale düzeyinde incelenmiştir. Kelamî görüşlerini araştıran çalışmalar yapıldığı gibi Mu'tezile ile olan ilişkisini ve mu'tezilî görüşlerini ihtiva eden çalışmalar da yapılmıştır. Bu anlamda ulaşabildiğimiz bazı çalışmalar şunlardır: Âli Medşeti'l-Ğamidî, *Ârâü'ş-Şerîf el-Murtazâ el-'akâidiyye*, Camiatü Ümmü'l-Kurâ, Külliyetü'd-Da'vâ ve Usûlu'd-Din (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Mekke, 1434; Hulusi Arslan, *Kelami açıdan Şîa Mu'tezile ilişkisi (Şerîf Murteza Örneği)*, Nehir Yayınevi, Malatya 2007; Niyazi Kahveci, *Mu'tezile İle Şîa Arasında Siyasal Tartışma*, (Kâdı Abdülcebbâr-Şerîf Murteza), Araştırma Yay., Ankara 2006; Rauf el-Şemrî, "*İ'tizâliyetu Şerîf el-Murtazâ beyne'l-vehmi ve'l-hakikati*", Risâletü't-Tekrîb, Sayı. XXV, Tahran, 2000. Bu çalışmalar, müellif üzerinde yapılmış olması yönüyle bizi ilgilendirmekle beraber araştırmamıza kaynaklık teşkil etmemektedir.

Ayrıca onun rivâyetçi yönünü ve hayatını konu eden müstakil çalışmalar yanı sıra edebiyatçı, eleştirmen ve şairliğini inceleyen şu araştırmalar da bulunmaktadır: Visam el-Hatavî, *el-Menâhicü'r-rivâye 'inde'ş-Şerîf el-Murtazâ*, Dâru'l-Hadis, Kum, 1426; Ahmet Muhammed el-Ma'tuk, "*eş-Şerîf el-Murtazâ: hayâtühü, sekâfetühü, edebühü ve nakduh*", el-Mecelletü'l-Arabiyye Li'l-Ulumi'l-İnsaniyye, Küveyt 1993; Muhammed Harun, "*Havle dîvâni'ş-Şerîf el-Murtazâ (I, III)*", XI, Risâletü'l-İslâm, Kahire 1959-

1960; Salih eş-Şetyevi, "*Kadayâ nekdiyye fi şi'ri Şerîf el-Murtazâ*", Mecelletu Camiati Dimeşk, XXVI, Şam 2010. Murtazâ'nın tefsîr anlayışına yönelik çalışmalar olmamakla birlikte farklı konular bağlamında zaman zaman bu çalışmalardan faydalanmayı da ihmal etmedik. Diğer taraftan araştırmamız için çok önemli bir konuma sahip olan ve âyetlerin değişik açılardan yorumunu ihtiva eden *Ğuraru'l-fevâid ve durâru'l-kalâid* isimli eser üzerinde yapılan çalışmalar da ikinci dereceden kaynaklarımız arasında sayılmaktadır. el-Emâlî adıyla da bilinen bu eser çerçevesinde yapılmış bazı çalışmalar ise şunlardır: Nimet Rahim el-Azavi, "*el-Cehdü'l-luğaviyu fi Emâli'ş-Şerîf el-Murtazâ*", el-Mecelletü'l-Mevrîd, XXIII, Bağdat 1994; Ebû Muhammed el-Arcavi, "*Emâli'l-Murtazâ*", Risâletü'l-İslâm, Kahire 1949; Muhammed Ahmet Ma'tuk, *"Emâli'ş-Şerîf el-Murtazâ diraseten nakdiyyeten"*, Mecelletü Alemü'l-Kütüb, Suudi Arabistan 2004; Sâir Abdulzühre Lazim, *el-Eserü's-sekâfî fi Emâli'l-Murtazâ,* Camiatü'l-Basra, Mecelletü Adâbi'l-Basra, 56. sayı 2011.

Tefsîre yönelik iki çalışma dikkatimizi çekmektedir. *Biri;* Müctebâ Ahmet el-Mûsevî'nin *"Nefâisü't-te'vîl (Tefsîru'l-Şerîf el-Murtazâ)"* adıyla üç cilt halinde Beyrut'ta 1429 senesinde basılan ve eserlerinde farklı konu bağlamlarında geçen âyetlerin sûre sıralamasına göre derlenmesinden ibarettir. Bu nedenle eser, bir tez/araştırma veya değerlendirme çalışması değildir. *Diğeri ise* Sabri İsmail Muvacide'nin Ürdün'de 1993 senesinde *"eş-Şerîf el-Murtazâ ve Menhecuhu fi't-Tefsîr"* adıyla hazırladığı yüksek lisâns tezidir. Tezimizin sonuna doğru böyle bir çalışmanın varlığından haberdar olduk ve bir vesileyle Ürdün'den temin ettirdik. Doktora tezimizle doğrudan alakalı olan bu yüksek lisâns çalışması, ele aldığımız konuların ancak üçte birini kapamaktadır. Özellikle tezimizin ikinci bölümünde ele aldığımız Murtazâ'nın "vahiy anlayışı, sarfe teorisi, nesh ve tahrîf nazariyesi" gibi konulara hiç değinilmemiştir. Diğer taraftan Murtazâ'nın tefsîr kaynakları ve yorum yönteminin arka planını oluşturan meselelere ise kısmen değinilmiştir. Dikkat edildiğinde müellifin *Kur'ân Anlayışı ve Yorum Yöntemi* ile ilgili kapsayıcı herhangi bir araştırmanın yapılmadığı görülmektedir. Dolayısıyla çok yönlü araştırmalara konu edilen Murtazâ'nın bu anlamdaki anlayışının incelenmesi bir ihtiyaç olarak karşımızda durmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM
ŞERİF EL-MURTAZÂ: YAŞADIĞI DÖNEM, HAYATI, İLMÎ ŞAHSİYETİ, ESERLERİ VE MEZHEBÎ EĞİLİMİ

Bu bölümün birinci kısmında Murtazâ'nın doğum-ölüm tarihleri arasına tekabül eden h. 4. asrın ikinci yarısı ile 5. asrın birinci yarısı arası dönemin siyasî, sosyal, iktisadi, ilmî ve kültürel hayatını müellifle ilişkili olduğu kadarıyla ele almaya çalışacağız. İkinci kısmında ise Murtazâ'nın hayatı, şahsiyeti, ilmî kişiliği, eserleri ve mezhebî eğilimlerini ortaya koymayı deneyeceğiz.

1.1. YAŞADIĞI DÖNEM (355-436): SİYASÎ, SOSYAL, İKTİSADÎ VE İLMÎ HAYAT

Bu kısımda ilgili tarih aralığının fotoğrafını çekmek ve müellifin yaşamış olduğu Bağdad'ı Abbâsî-Büveyhî ekseninde çok çeşitli yönlerini aralamak suretiyle Murtazâ'nın yetiştiği çevrenin anlamlanmasına bir basamak yapacağız. Bu alt yapı, bundan sonraki kısımda ele alacağımız müellifin hayatının billurlaşması ve netleşmesine ciddi düzeyde katkı sağlayacaktır. Bu bağlamda dönemin siyasî atmosferini, sosyal hayatını, iktisadi durumunu, ilmî ve kültürel tablosunu çok muhtasar ama doyurucu bir şekilde sunmaya gayret sarfedeceğiz.

1.1.1. Siyasî Atmosfer

İlgili zaman aralığını net bir şekilde anlamlandırabilmek için başlangıçtan Abbâsî-Büveyhî hâkimiyeti zamanına kadar olan kısmı muhtasar bir şekilde sunmak yerinde olacaktır. Peşi sıra Büveyhîlerin dönemi detaylı bir şekilde ele alınacağı gibi, o döneme damgasını vuran Büveyhîlerin kökenleri ve dinî anlayışları ortaya konacaktır.

1.1.1.1. Hz. Peygamber'den Büveyhîler Dönemine Kadar Siyasî Tarih

İslâm dinine müntesip kitlenin siyasal tarihini, Mekke'de Hz. Muhammed'in ilahi vahyi aldığı 610 tarihiyle başlatılır.[1] Çünkü o, vahiy yoluyla Allah Teâlâ'dan aldığı ilahi öğretileri bir taraftan başkalarına tebliğ ederken diğer taraftan bu ilahi prensipler doğrultusunda sosyal ve siyasal hayatın yeniden inşasına yönelik bir çabanın

[1] İbnü'l-Esîr, İzzüddin Muhammed b. Muhammed, *el-Kâmil fi't-târîh,* Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2002, II, 40-41; İbn Kesîr, İsmail b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Dâru'l-Hadis, Kahire 1992, III, 54-55; Ebü'l-Fidâ Alî b. Mahmûd el-Eyyûbî, *el-Muhtasar fî târîhi ahbâri'l-beşer*, Dâru'l-Mearif, Kahire tI, 146; Kütübî, Muhammed b. Şakir, *Uyûnü't-tevârîh*, Nahdetü'l-Mısriyye, Kahire 1927, 44.

içerisindeydi.[2] Medine'ye hicret etmesiyle başlayan devletleşme sürecinde[3] Hz. Muhammed, peygamberlik misyonuyla birlikte gerçekleştirdiği icraatlarıyla aynı zamanda bir devlet başkanıydı.[4] Bazen gönderdiği elçilerle[5] bazen de savaşa mecbur kalarak ilahi mesajı diğer insanlara ulaştıran Hz. Peygamberin yaşadığı dönemde İslâm devletinin sınırları, nerdeyse Arabistan yarımadasını içine alacak genişliğe ulaşmıştı.[6] Hz. Muhammed'in 11/632 senesinde vefat etmesinin ardından ilk Müslümanlar (mühacir-ensar), daha önce karşılaşmadıkları iki gerçeklikle karşı karşıya kaldılar. *Biri*, ilahi vahyin kesilmesiyle nübüvvet döneminin artık nihayete ermesiydi. *Diğeri ise* İslâm toplumunda devlet başkanlığı makamının boşluğu ve bu makama kimin geçeceğiydi.[7]

Bilindiği üzere Sakîfetü Benî Sâide denilen hurmalıkta Evs ve Hazrec kabilelerinin ileri gelenlerinin toplanıp peygamberden sonra devletin başına geçecek birini seçme düşüncesiyle ortaya çıkan liderlik krizi, Medine'deki Müslümanların büyük çoğunluğunun Hz. Ebûbekir'e biat etmesiyle aşılmış oldu.[8] İlk halifenin seçilmesiyle başlayan ve daha sonraları Hz. Ömer, Osman ve Ali'nin hilâfetleriyle sonlanan tarihsel aralığa İslâm tarihinde Hulefâ-yi Raşidîn (11-440/632-661) dönemi denilmektedir.[9] Bu dönemde seçilen halifelerin seçilme usûllerine bakıldığında birbirinden farklı bir usûlle seçildikleri görülmektedir. Görevin kendisine tevdi edilmesi (Hz. Ebûbekir ve Hz. Ali) şeklinde olduğu gibi, halef tayini usûlü (Hz. Ömer)[10] veya bir heyetin içinden birinin seçilmesi (Hz. Osman) tarzında da gerçekleşmiştir.[11]

Bu dönemde bir takım dinî hüviyetli isyanlar (11-12/632-633)[12] ile halifelerin seçilmesi veya şehid edilmesi bağlamında ortaya çıkan iç karışıklıklar (36/656)

---

2 İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, II, 51-56; İbn Kesîr, *Bidâye,* III, 88-94, 190-193; Ebü'l-Fidâ, *Muhtasar*, I, 153.
3 Ebü'l-Fidâ, *Muhtasar*, I, 155.
4 İbn Kesîr, *Bidâye,* III, 220; Tâhâ, Muhlis, *Tatâvvuru mefhûmi'd-devle fi'l-müctemei'l-islâmiyyi'l-evvel*, Dairetü's-Sakâfe ve'l- İ'lâm, Beyrut 2002, 34-42; Kütübî, *Uyûn*, 97.
5 İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, II, 191-195; Ebü'l-Fidâ, *Muhtasar*, I, 187.
6 İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, II, 231, 235, 241, 251, 260; Belâzürî, Yahya b. Cabir, *Fütûhü'l-büldân*, Mektebetü'l-Meârif, Beyrut 1987, 79-82, 85; Kütübî, *Uyûn*, 63-64, 374-383.
7 Emin, Ahmed, *Fecrü'l-İslâm*, Kelimâtün Arabiyye li't-Tercüme ve'n-Neşr, Kahire 2011, 271; Muhlis, *Tatâvvur*, 175.
8 İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, II, 300-305; Kütübî, *Uyûn*, 485-489; Ebü'l-Fidâ, *Muhtasar*, I, 195.
9 Şulûl, Kasım, *Son Peygamber Hz. Muhammed'in Hayatı*, Siyer Yay., İstanbul 2011, 686-688; Fayda, Mustafa, "Hulefâ-yi Raşidîn", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 324-338.
10 İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, II, 393-395.
11 Ebü'l-Fidâ, *Muhtasar*, I, 206-207, 213-214; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, III, 53-61; İbn Kesîr, *Bidâye,* VII, 137-140.
12 İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, II, 317-323, 332, 341, 344.

dönemin siyasî ve sosyal hayatını olumsuz yönde etkilemiştir.[13] Ancak buna rağmen Hz. Muhammed döneminde başlayan uluslararası düzeyde insanları İslâm'ın evrensel mesajıyla buluşturma stratejisi, halifeler döneminde de hızla devam etmiştir. Bu hedef doğrultusunda gerçekleşen fetihlerle Sâsâni İmparatorluğuna son verilerek Irak, İran, Horasan ve Azarbaycan bölgeleri fethedildi.[14] Diğer taraftan Suriye, Filistin, Mısır ve Kuzey Afrika fethedilerek bu bölgelerdeki Bizans hâkimiyetine son verildi.[15] Artık, dünyanın büyük kıtalarıyla komşu olacak derecede sınırları genişleyen İslâm devleti bir imparatorluğu andırıyordu.[16] Son halife olan Hz. Ali'nin 40/661 tarihinde İbn Mülcem isimli bir harici tarafından şehid edilmesiyle Hulefâ-yi Raşidîn diye tabir edilen dönem de siyasî anlamda sona ermiş oldu.[17]

Hz. Ömer döneminde (18/639) Şam valiliğine[18] ve Hz. Osman tarafından 24/645 yılında Suriye bölgesinin genel valiliğine atanan Muâviye b. Ebû Süfyan,[19] halife seçilen Hz. Ali'ye biat etmedi. Cemel ve Sıffin olaylarında Hz. Ali ile karşı karşıya gelen Muâviye,[20] başta Suriye ve Mısır olmak üzere bazı bölgeleri hâkimiyeti altına aldı. Hz. Ali'nin şehid edilmesinin ardından Suriye halkından *Emîru'l-Mü'minin* sıfatıyla biat aldı.[21] Yeni halife seçilen Hz. Hasan'ın da birtakım sebeplerden dolayı kendisine biat etmesiyle 41/661 yılında Müslümanların halifesi oldu.[22] Hilâfet merkezini Şam'a taşıyan Hz. Muâviye, takriben doksan yıl İslâm dünyasını idare edecek ve İslâm tarihinde ilk defa bir hanedan (Ümeyye oğulları) ismiyle anılacak Emevî devletini kurdu.[23]

Daha sonraları oğlu Yezid'i 56/673 senesinde veliahd tayin etmesiyle hilâfetin saltanata dönüşmesi olarak nitelenen yeni bir yönetim modeli ortaya çıktı.[24] Hz.

---

13 Kütübî, *Uyûn*, 491-493; Ebü'l-Fidâ, *Muhtasar*, I, 196-197, 211-212, 216-221; İbn Kesîr, *Bidâye,* VII, 186-187.

14 İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, II, 261, 272, III, 20, 22, 27; Belâzürî, *Büldân*, 272, 433, 455, 567.

15 Eraslan, Sadık, *Sosyal ve Politik Sonuçları İtibariyle Hz. Ömer Devri Fetih Hareketleri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Ankara 1997, 174.

16 Belâzürî, Büldân, 149, 155, 165, 188, 236, 317; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, II, 397, 417, 456, 491, 519, III, 72.

17 İbn Kesîr, *Bidâye,* VII, 309-312; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, III, 336; Ebü'l-Fidâ, *Muhtasar*, I, 224-225.

18 İbn Kesîr, *Bidâye,* VII, 91.

19 Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Tarihu'l-İslâm*, Daru Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1990, III, 346.

20 İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, III, 175, 234, 246.

21 İbn Kesîr, *Bidâye,* VIII, 16.

22 İbn Kesîr, *Bidâye,* VIII, 15-18; Ebü'l-Fidâ, *Muhtasar*, I, 226-228.

23 İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, III, 353; İbn Kesîr, *Bidâye,* VIII,19; Yiğit, İsmail, "Emevîler", *DİA*, İstanbul 1995, XI, 87-104.

24 Ebü'l-Fidâ, *Muhtasar*, I, 232; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, III, 442-448.

Peygamberden süre gelen istişare ve ehliyet müessesesini devre dışı bırakan bu yeni durum, İslâm toplumunda şiddetli bir Emevî muhalefetine yol açtı. Bu yeni uygulamayla Emevîlere karşı daha da belirginleşen Şiî ve harici muhalefet ile diğer bazı ayaklanmalar, Emevî hilâfetinin meşruiyetini tartışılır hale getirmiştir.[25] Muâviye, söz konusu siyasî istikrarı kısmen temin ettikten sonra uzun zamandan beri durmuş olan fetih hareketlerini yeniden başlattı. Horasan, Maveraünnehir, Kuzey Afrika ve Bizans'ın hâkimiyetinde olan Anadolu'ya birçok sefer düzenledi.[26] Bu dönemde Rodos ve diğer bazı adaları fetheden İslâm orduları, karadan ve denizden İstanbul'u kuşatma altına aldılar.[27] Muâviye, 60/680 yılında vefat ettikten sonra başta hilâfet merkezi Dımeşk (Şam) olmak üzere diğer bazı bölgeler oğlu Yezid'e biat etti.[28] Yezid'in halifeliğini meşru kabul etmeyen ve dolayısıyla ona biat etmeyen Hz. Hüseyin ve Abdullah b. Zübeyr gibi zatlarla olan mücadele neticesinde İslâm tarihinde hatırlanması dahi Müslümanların vicdanını rahatsız eden Kerbelâ faciası 61/681 yılında meydana geldi.[29]

Muâviye sonrası oğlu Yezid ile devam eden süreçte (60-65/680-685) Emevî halifeleri ülkedeki istikrarı bir türlü sağlayamamıştır.[30] Ancak Emevî iktidarına muhalif olan hareketlere (Ehl-i beyt, Hariciler ve Berberiler) karşı katı bir politika izleyen halife Abdülmelik b. Mervan, (65-86/685-705) ülkedeki Emevî otoritesini güçlendirerek[31] ülke genelinde Arapçayı resmi dil olarak kabul etmiş ve İslâm devletinin ilk parasını da bastırmıştır.[32] Abdülmelik b. Mervan, ard arda halifelik yapacak olan oğulları Velid (86/705) ve Süleyman'a (96/715) istikrarı sağlanmış güçlü bir devlet bırakmıştır.[33] Babası döneminde başlayan fetih hareketleri, Velid döneminde daha hızlı bir şekilde devam etmiştir. Bu bağlamda Anadolu ve İspanya fethedilmiş, İslâm devletinin sınırları Hindistan'a ve Fransa içlerine kadar dayanmıştır.[34] Velid'in ölümünden sonra halifeliğe

---

25 İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, III, 357, 358, 366,
26 İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, III, 436.
27 Ebü'l-Fidâ, *Muhtasar*, I, 231; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, III, 400, 431.
28 İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, III, 468.
29 Karamanî, Ahmed b. Yusuf, *Ahbâru'd-düvel ve âsaru'l-evvel fi't-tarih*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1992, II, 11; Ebü'l-Fidâ, *Muhtasar*, I, 236; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, III, 500-540.
30 İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, III, 553, 557, 566, 581, 593, 599, 608.
31 İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, III, 623, 624, 633, 668, 694, 706.
32 İbn Kesîr, *Bidâye,* IX, 17; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 92-93.
33 İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 171; İbn Kesîr, *Bidâye,* IX, 75.
34 İbn Kesîr, *Bidâye,* IX, 77, 80, 82, 83, 87, 92, 102, 124, 149; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 188, 209, 221.

geçen kardeşi Süleyman'ın şahsi ihtiraslarından dolayı devletin ilerlemesinde bir duraklama dönemi yaşanmıştır.[35]

99/717 tarihinde ilmî ve takvasıyla bilinen Medine valisi Ömer b. Abdulaziz'in halife olmasıyla birlikte Emevî hilâfetine muhalif olan başta Ehl-i beyt olmak üzere diğer gruplarla iletişime geçerek sorunları büyük ölçüde halletmiştir. Abdulmelik ve oğlu Velid döneminde fethedilen bölgelere tebliğ heyetlerini gönderek Müslüman olmalarını sağlamıştır.[36] Ömer b. Abdulaziz sonrası halifelerden 105/724 yılından başlayarak yirmi yıl halifelik yapan Hişam b. Abdulmelik döneminde kısmen istikrar sağlanmışsa da sonraki dönemlerde bu sükûnet ve istikrarlı ortam devam etmemiştir.[37] Halifelerin dindarlık sorunu,[38] cihadın terk edilmesi, Arapçılık taassubuyla mevâlînin dışlanması, harici ve Şiî (Ehl-i beyt) isyanları[39] gibi nedenlerden dolayı Hişam b. Abdulmelik sonrasında Emevî iktidarı hızlı bir yıkılış sürecine girmiştir.[40] Emevîlere karşı Abbâsî ailesinin muhalif faaliyetlerinin[41] yanı sıra Horasan'ın farklı bölgelerinde güçlü bir kuvvet olarak bulunan Şiîler ve diğer muhalifler, Ebû Müslim el-Horasanî tarafından 127/745'de organize edilmişti.[42] Daha sonraları tüm muhalif hareketleri Ehl-i beyt etrafında toplamaya çağıran ve isyanı başlatan Abbâsî ailesi, Ebü'l-Abbâs es-Seffah'ı halife ilan etmiş (131/749)[43] ve son Emevî halifesi II. Mervan b. Muhammed'i (132/750) tarihinde öldürerek Emevî devletine son vermiştir.[44]

Abbâsîler, Ehl-i beyt (Şîa) nüfuzunu kullanarak ve hilâfet hakkının Ehl-i beyte ait olduğunu ifade ederek Emevî iktidarına karşı toplumun farklı kesimlerini harekete geçirdi.[45] Ancak isyan hareketleri Emevîlerin yıkılışı ile neticelenince Şiîlere sırt çevirerek hilâfet hakkının Abbâsîlere ait olduğunu iddia ettiler.[46] İlk Abbâsî halifesi Ebü'l-Abbâs, hilâfet merkezi için Şam yerine önce Irak'ın Haşimiyye, daha sonra da

---

35 İbn Kesîr, *Bidâye,* IX, 174, 192.
36 İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 265-268, 285-287; İbn Kesîr, *Bidâye,* IX, 193.
37 İbn Kesîr, *Bidâye,* IX, 226.
38 İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 453; İbn Kesîr, *Bidâye,* X, 3, 8, 9.
39 İbn Kesîr, *Bidâye,* IX, 330, 333-334; X, 32, 39; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 523, 530.
40 İbn Kesîr, *Bidâye,* IX, 356.
41 İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 276-277; İbn Kesîr, *Bidâye,* IX, 308.
42 İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 445-447, 516, 539; İbn Kesîr, *Bidâye,* X, 33, 42; Mahmud, Ahmed; İbrahim, Ahmed, *el-Âlemü'l-islâmî fi asri'l-abbâsî*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire ts., 37-39.
43 İbn Kesîr, *Bidâye,* X, 45-47.
44 Ebü'l-Fidâ, *Muhtasar*, I, 264; İbn Kesîr, *Bidâye,* X, 48-49.
45 Mahmud-İbrahim, *Âlem,* 12-20.
46 Yıldız, Hakkı Dursun, "Abbâsîler", *DİA*, İstanbul 1988, I, 34.

Enbar kentini seçti.[47] Abbâsî devletinin gerçek kurucusu kabul edilen Ebû Ca'fer el-Mansur (136/754) ise Dicle kıyısının Diyar-ı Bağdat diye anılan yerde resmi adı Medinetüsselam olan yeni bir şehir kurarak hilâfet merkezini buraya taşıdı.[48] Abbâsî ihtilalinde büyük rol oynayan Horasanlılar, bu dönemde devlet kademesinde önemli görevlere getirildi. Bunun doğal bir sonucu olarak bölgedeki ihtilal hareketinin lideri konumunda olan Ebû Müslim'in güçlenmesinden çekinen el-Mansur, bir vesileyle Ebû Müslim'i ortadan kaldırdı.[49] Gücüne alternatif güç istemeyen siyasî iktidarlar, Ebû Müslim olayında olduğu gibi sonraki dönemlerde de birçok benzer olaylar yaşanmıştır. el-Mansur'dan itibaren vezirlik yapan Bermeki ailesinin de devlet içerisinde Halifenin hâkimiyetini tehlikeye sokacak güce vardığı iddiasıyla 187/803 tarihinde Hârûnürreşîd tarafından hayatlarına son verildi.[50]

193/809 tarihinde Hârûnürreşîd'in ölümüyle birlikte Oğulları Emin ve İranlılar tarafından desteklenen Me'mûn arasında başlayan taht kavgaları Me'mûn'un üstünlüğüyle sonuçlandı.[51] Bu dönemde İranlı asker ve devlet adamlarının otorite üzerinde hissedilen güçlü varlıklarına karşı bir denge unsuru olarak Abbâsî ordusuna Türkler alınmaya başlanmıştır. Ordu içerisinde Türk asker ve komutanlar, varlıklarını o kadar hissettirir ki Me'mûn'un ölümünden sonra kardeşi Mu'tasım, Türk askerlerin desteğiyle halife olmuştur (218/833).[52] Bu desteğin bir sonucu olarak Halife Mu'tasım (221/836), Bağdat'ın yaklaşık 100 km. kuzeyinde ve Dicle nehrinin kıyısında Samerra şehri kurmuş ve Türk birlikleriyle beraber oraya yerleşmiştir.[53]

Halife Vâsik'ın (227-232/842) halife olması ve Mütevekkil'in öldürülmesi (247/861) ile devam eden süreçte ordudaki Türk komutanlar, istediğini halife yapacak veya halifelikten azledecek düzeye kavuşmuşlardı.[54] Halife Vâsik'ın ölümü Abbâsî hilâfeti için bir dönüm noktası kabul edilmektedir ki, Mütevekkil'in halife olmasıyla başlayan bu süreç, ikinci Abbâsîler dönemi olarak nitelendirilmektedir.[55] Tamamen Türk komutanların emri altında sekiz Abbâsî halifesi, 221-279/836-892 yılları arasında

---

47 İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 579; İbn Kesîr, *Bidâye,* X, 47.
48 Belâzürî, *Büldân*, 414; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, V, 27, 39; İbn Kesîr, *Bidâye,* X, 104-109.
49 Ebü'l-Fidâ, *Muhtasar*, I, 268; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 621; İbn Kesîr, *Bidâye,* X, 69-71.
50 İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, V, 217-221; İbn Kesîr, *Bidâye,* X, 204.
51 İbn Kesîr, *Bidâye,* X, 241-242; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, V, 252, 259, 260, 265, 279, 296, 309; Mahmud-İbrahim, *Âlem*, 109-111.
52 İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, V, 426; İbn Kesîr, *Bidâye,* X, 305.
53 Ebü'l-Fidâ, *Muhtasar*, II, 33; İbn Kesîr, *Bidâye,* X, 307.
54 Ebü'l-Fidâ, *Muhtasar*, II, 35, 41; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, V, 564; İbn Kesîr, *Bidâye,* X, 376.
55 Mahmud-İbrahim, *Âlem*, 79.

Samerra şehrini Hilâfet merkezi olarak kullanmıştır. Halife el-Mu'temid, 279/892 yılında bu duruma son vermek üzere hilâfet merkezini Semarra'dan Bağdat'a taşımıştır. Fakat bu durum, sonraki dönemlerde de devam edecek olan hilâfet merkezindeki taht kavgalarının ve askeri müdahalelerin önüne geçememiştir.[56] Abbâsî devletinin siyasî anlamda içine düştüğü bu zaaf durumunu fırsat gören Zenc ve Karmatî gibi bazı gruplar, uzun yıllar süren isyanlarıyla Abbâsî Hilâfeti'ni güç kaybına uğratmıştır. Hicri 317 senesinde Mekke'ye saldıran Karmatîler, her şeyi yağmalayarak hacerü'l-esvedi de yerinden çıkarmıştır. Meydana gelen bu feci olayda birçok hacı ve Mekke'nin emîri İbn Müclib hayatını kaybetmiştir.[57]

322/934 tarihinde Halifeliğe getirilen Râzî Billâh'ın dönemimde de devam eden ordu vesâyetindeki idari yapıyı[58] toparlama gayesiyle Râzî, Vasıt valisi İbn Râik'i geniş yetkilerle ordu komutanı ve *Emîru'l-Ümera* olarak tayin etti (324/936). Bütün idari yetkileri elinde bulunduran İbn Râik karşısında Halife, kendisine yetecek kadar nafakası verilen bir devlet görevlisi konumuna düşmüştü.[59] Ancak Vasıt'ta bulunan Türk komutan Beckem'in 326'da Bağdat üzerine yürümesi ve ona karşı koyan İbn Raik'in mağlup olmasıyla Halife, ordu komutanı Beckem'i *Emîru'l-Ümera* tayin etti.[60] Bu dönemde Bizans'ın ve merkeze doğru ilerleyen Büveyhîlerin saldırılarıyla uğraşan Râzî, 329/940 yılında vefat etti.[61] Türk komutanların desteğiyle halifeliğe getirilen el-Müttaki Lillâh, Basra'da bulunan Beridiler ve Abbâsî ordusundaki Türk ve Deylemlilerden oluşan asker ve komutanlarla sorun yaşamaktaydı.[62] Vasıt'ta bulunan Türk komutan Tüzün, 331/942 yılında Bağdat'ı ele geçirince halife el-Müttaki Lillâh, Tüzün'ü *Emîru'l-Ümera* olarak tayin etmek zorunda kalmıştır.[63]

Bu asırda İslâm dünyası siyasî anlamda birlikteliği bozulmuş ve birbirleriyle mücadele eden küçük devletçikler halinde bir yapı arz etmekteydi. Emevîler'den siyasî birlik ve bütünlük anlamında İslâm dünyasını devralan Abbâsî Hilâfetinin güç

---

56 İbn Kesîr, *Bidâye,* XI, 70.
57 İbn Miskeveyh, Ahmed b. Muhammed, *Tecâribü'l-ümem*, Daru Kitabi'l-İslâmiyye, Kahire, ts, I, 179-201; Ma'tûk, Reşad b. Abbâs, *el-Hayatü'l-ilmiyye fî'l-ırak hilâle'l-asri'l-büveyhî***,** Silsiletü Buhûsi'd-Dirasati'l-İslâmiyye, Mekke 1997, 28-29.
58 Ebü'l-Fidâ, *Muhtasar*, II, 83-84; İbn Kesîr, *Bidâye,* XI, 195.
59 İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, VI, 423-424; İbn Kesîr, *Bidâye,* XI, 195; Mahmud-İbrahim, *Âlem*, 369.
60 Ebü'l-Fidâ, *Muhtasar*, II, 85-86; İbn Kesîr, *Bidâye,* XI, 200.
61 İbn Kesîr, *Bidâye,* XI, 208.
62 İbnü'l-Esîr, *Kâmil,* VI, 458-460.
63 Ebü'l-Fidâ, *Muhtasar*, II, 90.

kaybetmesi ile İslâm toprakları bölünme sürecine girmiştir.[64] Bu süreç, hicri dördüncü/miladi onuncu asrın yaklaşık ilk çeyreği geçtikten sonra tamamlanmış ve tüm Abbâsî topraklarında mahalli devletler kurulmuştur.[65] Çevre bölgelerden merkeze doğru ilerleyerek gelen vali ve komutanlar güçlenirken, Abbâsî hilâfet merkezindeki Halifeler ise emîr ve ordu komutanlarının elinde yetkisiz bir hale dönüşmüştü.[66] Emîr ve ordu komutanlarının korkusuyla Bağdat'ı terk ederek Musûl'a ve Hamdanilere sığınan Halife Müttakî Lillâh, uzun görüşmeler sonucunda Bağdat'a geri gelmeyi kabul etti. 333/944'te Şam bölgesinden Bağdat'a doğru yola çıkan Halife Müttakî Lillâh, Tüzün'e haber salarak yaptığı yemine bağlı olup olmadığını öğrenmek istedi. O da yeminini tekrarlayıp ona bağlı olduğunu ifade etti.[67] Halife Müttakî Lillâh, Bağdat'a yaklaştığında Tüzün, askerleriyle birlikte onu karşılamaya çıktı. Ordu komutanı ve Emîrü'l-Ümerâlık makamında bulunan Tüzün, Halifeyi görür görmez tazim etmek üzere huzurunda eğilip yeri öptü ve ona yaptığı yemine sadık olduğunu gösterdi.[68] Tüzün, Halifeye olan bağlılığını gösterdikten sonra Halifenin yanında bulunan vezirleri ve adamlarını kontrol altına aldı. Halife ve ailesini kendi çadırında ağırlayan Tüzün, Halifenin gözlerine mil çekilmesini emretti (333/944).[69]

Halife Müttakî'nin gözlerine mil çektirdikten sonra Bağdat'a dönen Tüzün, asıl adı Abdullah olan Müstekfî'yi yanına çağırarak Ona bey'at etti ve el-Müstekfî Billâh lakabını taktı.[70] Tüzün, usûl gereği Halife'nin önünde oturdu ve el-Müstekfî de ona hil'at ve taç giydirdi. Ardından azledilen ve gözleri kör edilen Halife el-Müttakî, bey'at merasimine getirildi ve el-Müstekfî'ye bey'at etmesi sağlandı. Sırtındaki Hilâfet cübbesi ve asası elinden alınarak ölünceye kadar hapse mahkûm edildi.[71] el-Müstekfî Billâh'ın halifeliğinin ilk yılında meydana gelen siyasî istikrarsızlık sebebiyle Bağdat'ta ekonomik sorunlar ortaya çıktı.[72] Bir taraftan devlet adamları ve ordu arasındaki çekişmelerin, diğer taraftan ise iktisadi, sosyal ve mezhepsel sıkıntıların etkisini

---

64 İbnü'l-Esîr, *Kâmil,* VI, 419-424; Ahmet Güner, "Büveyhîler Dönemi ve Çok Seslilik", *DEÜİFD*, İzmir 1999, XII, 47.
65 Ma'tûk, *el-Hayatü'l-ilmiyye*, s.47.
66 Mahmud-İbrahim, *Âlem*, 286; Ma'tûk, *el-Hayatü'l-ilmiyye*, s. 47.
67 Ebü'l-Fidâ, *Muhtasar*, II, 91.
68 İbnü'l-Esîr, *Kâmil,* VI, 491.
69 İbn Kesîr, *Bidâye*, XI, 224; İbnü'l-Esîr, *Kâmil,* VII, 17; İbn Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *el-Muntazam fi tarihi'l-ümem ve'l-mülûk*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992, XIV, 45; İbn Kesîr, *Bidâye*, XI, 222.
70 İbn Cevzî, *Muntazam*, XIV, 39; İbn Kesîr, *Bidâye,* XI, 222-223.
71 İbnü'l-Esîr, *Kâmil,* VI, 493.
72 İbnü'l-Esîr, *Kâmil,* VI, 424.

hissettirdiği bir konjonktürde Hilâfet merkezine doğru ilerleyen ve tehlike arz eden Büveyhîler, bölgede güçlü bir yapı olarak bulunmaktaydı.[73]

Büveyhîlerle ilk temas, 322/934 yılında onların Fars bölgesini ele geçirmesiyle başlar. Bölgeyi ele geçiren Ali b. Büveyh, Hilâfet merkezine bir heyet gönderek buranın idaresinin kendisine yıllık sekiz milyon dirhem karşılığında verilmesini ister ve Halifeye bağlı olduğunu bildirir. Büveyhî emîrinin bu isteği halife tarafından kabul edilir.[74] Üç koldan ilerleyen Büveyhî kardeşlerden Ali, Fars ve Rey bölgesini; Hasan, Cibal bölgesini; en küçükleri Ahmed ise Kirman ve Huzistan'ı ele geçirmişti. Bölgede güçlenen Ahmed b. Büveyh, Hüzistan'ı ele geçirmesinden sonra Irak'ı (Bağdat) ele geçirmenin hesabını yapıyordu.[75]

Şimdi dönemin en etkin gücü haline gelen Büveyhîlerin Abbâsî hilâfetine hâkim oluşlarını; Büveyhîlerin kimliğini ve dinî anlayışlarını kısaca ele almaya çalışalım.

1.1.1.2. Büveyhîlerin Abbâsî Hilâfet Merkezine Hâkimiyeti

Halife Mütevekkil'in 247/861 tarihinde Türk komutanlar tarafından öldürülmesi Abbâsî Hilâfeti için bir dönüm noktası olmuştur. Bundan böyle Türk Emîrlerinin, kendi istekleri doğrultusunda Halifeyi atama veya azletmede büyük rol oynadıkları görülmektedir.[76] Büveyhî hâkimiyeti öncesinde Türk komutanların hâkim olduğu Abbâsî Hilâfeti, uzun yıllar siyasî, askeri ve iktisadi açıdan en kötü durumunu yaşıyordu.[77] Devlet idaresini elinde bulunduran Emîrü'l-Ümera'ların Halifeden bağımsız tasarrufta bulundukları ve keyiflerince Halifeye bir miktar para aktardıkları bir dönem olmuştu. Beytü'l-Mal eski fonksiyonunu kaybetmiş ve artık Hilâfet'in merkezi olan Bağdat'ın haricinde kalan yerlerde Halifenin hükümranlığı kalmamıştı.[78]

Bir önceki başlıkta kronolojik olarak sunduğumuz Abbâsî siyasal tarihini, bu konumuz bağlamında kaldığımız yerden devam ederek hedeflediğimiz tarihsel aralığa varmaya çalışalım. Ordu komutanı Emîr Tüzün tarafından Halifeliğe getirilen Müstekfî Billâh dönemi, Büveyhîlerin hilâfet merkezine girdiği dönemdir. 334/946 tarihinde

---

73 İbn Kesîr, *Bidâye,* XI, 223-224.
74 Güner, Ahmet, *Büveyhîlerin Şiî-Sünnî Siyaseti*, Tibyan Yay., İzmir 1999, 18.
75 Müneymine, Müneymine, Hasan, *Tarihü'd-devleti'l-büveyhîyye: es-siyasî ve'l-iktisâd ve'l-ictimâiyye*, Dâru'l-Câmiiyye, Beyrut 1987, 19.
76 Ma'tûk, *el-Hayatü'l-ilmiyye*, 27.
77 Vefa Muhammed, *el-Hilâfetü'l-abbâsîyye fî ahdi tasalluti'l-büveyhîyyîn*, el-Mektebü'l-Camiiyyi'l-Hadis, İskenderiye, 1991, 34.
78 İbnü'l-Esîr, *Kâmil,* VI, 424.

Emîr Tüzün'ün ölümüyle yerine yazışmalarını yapan ordu komutanlarından İbn Şirzad geçti.[79] Kontrol edilemez hale gelen idari yapı ve baş gösteren mali krizden çıkışın yolları aranıyordu. Bir çözüm olmak üzere Halife Müstekfî Billâh'a bağlı Türk asıllı ordu komutanları, Bağdat'a yaklaşmakta olan Ahmed b. Büveyhî'yi Bağdat'ı teslim almaya davet etti.[80] Büveyhî kardeşlerin en küçüğü olan Ahmed b. Büveyh, Abbâsî Hilâfeti'nin merkezi olan Bağdat'ı zaten uzun zamandan beri alma arzusundaydı. Nitekim Ahmed b. Büveyh, bu isteğini ağabeyleri Ali ve Hasan'a bildirerek onların da desteğini almak istedi. Bağdat'a girmeye zorlayan siyasî ve ekonomik şartlar, Büveyhî kardeşler tarafından iyi okundu ve yapılan istişare ile Ahmed b. Büveyh'in Bağdat'a girmesi kararlaştırıldı. Neticede Ahmed b. Büveyh, Hilâfet merkezi olan Bağdat'ın içinde bulunduğu durumdan dolayı hiçbir direnişle karşılaşmadan Hilâfet merkezine hicri 334/945 yılında hâkim oldu.[81]

Hicri 334 senesinde Ahmed b. Büveyhî'n Bağdat'a girişi, Halife Müstekfî Billâh tarafından sevinç gösterileriyle karşılandı ve Halife tarafından kendisine *Emîru'l-Umera* unvanı verildi. Daha sonra Halife Müstekfî Billâh, Büveyhî kardeşlerden Ahmed'e "Muizzüddevle", ağabeyi Ali'ye "İmaduddevle" ve diğer ağabeyi Hasan'a da "Ruknüddevle" lakaplarını verdi. Halife, Büveyhî kardeşlerin bu lakaplarının dinar ve dirhemler üzerine basılmasını da emretti.[82] Hilâfet topraklarını aralarında paylaştıran Büveyhî kardeşlerden Muizzüddevle, Irak topraklarında; Rüknüddevle Fars bölgesinde; İmadüddevle ise Rey bölgesinde iktidarı ellerine aldılar. Büveyhî kardeşler kendi aralarında çok güçlü ilişkilere sahiptiler. Birbirinin işine müdahale etmeyen ve yekdiğerine karşı saygıyı elden bırakmayan ailevi/siyasî bir kültüre bağlıydılar.[83]

Muizzüddevle, Bağdat'ta birkaç hafta olmuştu ki kendisini karşılayıp unvanlar veren Halife el-Müstekfî'yi kendisine karşı hıyanet içerisinde olduğu iddiasıyla tutuklattı. Abbâsî Halifesi Müstekfî Billâh'ın Deylemli askerler tarafından tutuklanma

---

79 İbn Miskeveyh, *Tecârib*, II, 81-82; İbnü'l-Esîr, *Kâmil,* VI, 511.

80 İbn Miskeveyh, *Tecârib*, II, 84; Vefa, *Hilâfet*, 35.

81 İbn Miskeveyh, *Tecârib*, I, 84; İbnü'l-Esîr, *Kâmil,* VI, 512; Umran, Abdüllatif, *el-Edebü'l-Arabî fî Balat Adudi'd-Devleti'l-Büveyhîyye*, el-Müsteşariyyetü's-Sekafiyye li'l-Cumhuriyyeti'l-İslâmiyyeti'l-İraniyye, Dımaşk 2002, 19; Akoğlu, Muharrem, "Büveyhîlerin Mezhebi Eğilimleri/Politikaları Üzerine" *Bilimname*, 2009, XVII, 127; Güner, "Muizzüddevle" *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, 99.

82 İbn Miskeveyh, *Tecârib*, II, 85; İbnü'l-Esîr, *Kâmil,* VI, 512; İbn Kesîr, *Bidâye*, XI, 224; İbn Cevzî, *Muntazam*, XIV, 43; Ma'tûk, *el-Hayatü'l-ilmiyye*, 39; Saâde, Safiyye, *Min tarihi bağdadi'l-ictimâî: tatavvuru mensıbi kadi'l-kudât fî'l-fetreteyn el-Büveyhîyye ve's-Selcukiyye*, Dâru'l-Emvac, Beyrut 1988, 23.

83 İbnü'l-Esîr, *Kâmil,* VII, 32-33; Saâde, *Bağdâd,* 23-24.

biçimi ve Emîr Muizzüddevle'nin evine kadar yaya yürütülmesi,[84] Büveyhî Emîrleriyle Abbâsî Halifeleri arasında devam edecek olan ilişkinin yapısını yansıtması açısından önem arz etmektedir.[85] Hilâfetten indirilip gözlerine mil çektirilen Müstekfî Billâh'ın yerine el-Muti' Lillâh, halife olarak ilan edildi (334/946).[86] Herkesin bey'atinden sonra azledilmiş olan Halife el-Müstekfî, el-Muti' Lillâh'ın huzuruna çıkarılmış ve Halifeyi selamlaması, ayrıca kendi kendisini Halifelik görevinden azlettiğini şahitlerin huzurunda açıklaması istenmiştir.[87] Muizzüddevle, daha önceki dönemlerde olmayan şeyleri ihdas ederek hutbelerde Halifenin adının yanında kendi adının da okunmasını emretti. Abbâsî Halifesi, bütün yetkileri elinden alınmış, Muizzüddevle'nin emrinde her istediğini yapmak zorunda kalan, hürmet edilmeyen ve emîr açısından gerekli görüldüğünde gözlerine mil çekilip tahttan indirilebilen bir konumdaydı.[88] Esasında 247/861 senesinde Halife Mütevekkil'in Türk asıllı komutanlar tarafından öldürülmesiyle başlayan halifelerin yetki esaretinin, Büveyhîler döneminde daha katı bir şekilde devam ettiği görülmektedir.

Muizzüddevle, bu faaliyetleri ile sonraki Halifelere gözdağı vermek istiyordu. Bu dönemde Halifelik, birkaç köyün geliri ile geçinen veya belli miktarda maaş alıp sadece unvan dağıtan bir noter memurluğuna dönüşmüştü. Bir veziri dahi bulunmayan Halifenin işlerini yürüten ve iktalarını kayıt altına alan sadece bir kâtibi bulunuyordu.[89] Devletin işleri, gelir ve giderleriyle ve bütün kurumlarıyla Muizzüddevle'nin kontrolünde idi.[90] Ancak halkın Halifelere olan saygısı ve hürmeti halen devam ediyordu.[91] 334 yılında Muizzüddevle ile Bağdad'a giren Büveyhîler, yüzyılı aşkın bir süre boyunca Abbâsî Hilâfeti üzerine etkin güç olarak varlık göstermişlerdir. Gücü ve etkinliği açısından bakıldığında belki de Hilâfet makamı en karanlık çağını yaşıyordu.[92]

---

84 İbn Miskeveyh, *Tecârib*, II, 87; İbnü'l-Esîr, *Kâmil,* VII, 183; İbn Cevzî, *Muntazam*, XIV, 45, 348; İbn Kesîr, *Bidâye*, XI, 330-331; Vefa, *Hilâfet*, 44.

85 İbn Miskeveyh, *Tecârib*, II, 87; İbnü'l-Esîr, *Kâmil,* V, 513; İbn Cevzî, *Muntazam*, XIV, 45; Ma'tûk, *el-Hayatü'l-ilmiyye*, s.48; Vefa, *Hilâfet*, 44.

86 İbn Miskeveyh, *Tecârib*, II, 85; İbnü'l-Esîr, *Kâmil,* VI, 513; İbn Kesîr, *Bidâye*, XI, 224; İbn Cevzî, *Muntazam*, XIV, 45; Saâde, *Bağdâd,* 26.

87 İbn Cevzî, *Muntazam*, XIV, 46.

88 İbnü'l-Esîr, *Kâmil,* VI, 514; Mahmud-İbrahim, *Âlem*, 520; Umrân, *Edebü'l-Arabî,* 19.

89 İbn Miskeveyh, *Tecârib*, II, 87.

90 İbn Kesîr, *Bidâye*, XI, 225; el-Ğamidî, Muhammed b. Said, *Ârâü'ş-Şerîf el-Murtazâ'l-Akdiyye*, Camiatü Ümmü'l-Kurâ Külliyetü'd-Da've ve Usûlu'd-Din (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Mekke, 1434, 26.

91 İbnü'l-Esîr, *Kâmil,* VI, 514.

92 İbn Cevzî, *Muntazam*, XIV, 45; Müneymine, *Büveyhîyye*, 52.

Şiî Büveyhîler, Abbâsî Hilâfet merkezini işgal etmekle, kendilerini çözülmesi zor bir ikilemin içinde bulmuş oldular. Büveyhîlerin Bağdat'ta hâkimiyet kurmalarının ardından Muizzüddevle, bir Şiî Hilâfet kurmanın imkân ve imkânsızlıklarını yakın çevresiyle istişare etti. Kendisinin Abbâsîlerin Hilâfetine son verme ve Fatımî Halifesi Alevî el-Muiz Lidinillâh'a veya bir başka Alevî'ye (Ebû'l Hasan Muhammed bin Yahya) biat etme düşüncesinde olduğunu ifade etti.[93] Adamlarından biri hariç, orada bulunanların tamamı Halifeliğin Alevîlere intikali konusundaki Muizzüddevle'nin görüşünü olumlu karşılamışlardır. Fakat daha rasyonel düşünen yakın adamlarından birisi ona şöyle demiştir: "*Bu konuda ben sizinle aynı görüşte değilim ve bu, akıllıca bir anlayış da değildir.*[94] *Hilâfet makamının Alevîlerin gasp edilmiş hakkı olduğuna ve Abbâsî Halifelerinin de bu işe ehil olmadığına inanarak sen ve adamların bugün Halifenin yanında bulunuyorsunuz. Eğer şu anda adamlarına "bu Halifeyi öldürün" diye emredersen, Halifenin kanının mubahlığına inandıklarından adamların Halifeyi hemen öldüreceklerdir. Farz edelim ki, Alevîlerden birini Hilâfet makamına tayin ettin, sen ve adamların Hilâfetin bunların hakkı olduğuna inanarak ona itaat edeceksiniz. Ama böyle bir durumda bu Alevî Halife, senin adamlarına seni öldürmeleri için Emîr verecek olursa, adamların seni hemen öldüreceklerdir. Bu ve benzeri nedenlerden dolayı böyle bir niyet ve girişimden vazgeçmelisin.*"[95]

Muizzüddevle, adamları ile yaptığı görüşme ve istişareler sonucunda Hilâfet'in Alevîlere intikalinin muhtemel sakıncalarını anlayınca bu konuda daha önce sahip olduğu görüşünden vazgeçmiştir. Abbâsî Hilâfet'inin devamının kendi maslahatları için daha uygun olacağı düşüncesi kabul edildi.[96] İbn Kesîr'e göre Muizzüddevle'nin Abbâsî hilâfetini değiştirme düşüncesinden vazgeçmesi, Allah için değil; sadece dünya menfaatinin devamı amacına yöneliktir.[97] Kimi araştırmacılara göre, Büveyhîlerin takip ettikleri *"Abbâsî Hilâfet'inin ibkası"* stratejisi, devletin bütün erklerini ellerinde bulundurarak Abbâsî Hilâfeti'ni meşruiyeti kabul edilmeyen bir forma sokma çabasıdır.[98] Abbâsî Hilâfeti'nin devamını gerektiren diğer önemli bir husus ise

---

93 İbnü'l-Esîr, *Kâmil,* VI, 514.
94 İbn Kesîr, *Bidâye*, XI, 225.
95 İbnü'l-Esîr, *Kâmil,* VI, 514; İbn Kesîr, *Bidâye*, XI, 225; Şeyh Sadûk, Hüseyin b. Bâbeveyh Kummî, *el-Hidaye (Tahkik Heyetinin Mukaddimesi)*, Müessesetü'l-İmâmü'l-Hadi, Kum 1418, 129; Vefa, *Hilâfet*, 46; Ğamidî, Ârâü'ş-Şerîf, 26.
96 İbnü'l-Esîr, *Kâmil,* VI, 514; Ma'tûk, *el-Hayatü'l-ilmiyye*, 46.
97 İbn Kesîr, *Bidâye*, XI, 225.
98 İbnü'l-Esîr, *Kâmil,* VI, 514; Vefa, *Hilâfet*, 36-41.

Büveyhîlerin hâkimiyet kurdukları Irak ve bir kısım İran topraklarında yaşayan halkın ekseriyeti itibarıyla Sünnî olmasıdır. Abbâsî Hilâfeti'ne biat etmiş Sünnî hanedanların muhalefetinden bilhassa Büveyhîleri İran'dan atmak için baştan beri mücadele eden Samaniler'in tepkisinden çekinilmiştir. Ayrıca o sırada Bağdat'a hâkim olan ve ağırlığını Türklerin oluşturduğu Sünnî orduya böyle bir değişikliğin kabul ettirilmesi de zor gözüküyordu.[99] Netice itibariyle Abbâsî Hilâfeti'nin yerine Şiî bir Hilâfet tesis etmemeleri, Büveyhîlerin Abbâsî Hilâfet'ini benimsediklerinden dolayı değildir. Aksine siyasî stratejileri ve umumi maslahatları, Sünnî Hilâfet'in devamını gerektiriyordu.[100]

Büveyhîler Fars ve Hûzistan, Kirman, Cibâl ve Irak olmak üzere Abbâsîlerin dört ayrı bölgesinde hüküm sürmekteydiler. Aralarında her zaman uyumlu ilişkiler olduğu söylenemez. Ancak aile içinde en yaşlı üyenin otoritesine saygı duyarlardı.[101] Büveyhî hanedanının kurucusu ve hanedanın Fars ve Huzistan kolu hükümdarı İmadüddevle (Ali), çocuğu olmadığı için Rey ve Cibal Büveyhî emîri Rüknüddevle'nin (Hasan) oğlu Adudüddevle'yi yerine halef tayin ederek 338/949 yılında öldü.[102] Muizzüddevle, Bağdat'ı 334/946 senesinde ele geçirmesinden ölümüne kadar geçen yirmi iki yıl boyunca Emîrü'l-Ümera ünvanıyla otoriter ve Şîa yanlısı bir politika izledi. Şiî toplum, sosyal hayatta eskiden karşılaştıkları kimi sınırlamalardan uzak olarak kendilerini daha serbest bir ortama kavuşmuş hissettiler. Öyle ki, Şiî olduğunu söyleyen bir kimse, iktidarı elinde bulunduran Şiî idareciler tarafından hemen hapisten çıkarılıyordu.[103] Bu dönemde Büveyhîler, kendilerinin hilâfet merkezine olan hâkimiyetini kabul etmeyen Hamdaniler, Beridiler ve Karmatîlerle çatışma halindeydi.[104] Büveyhîlerin bu anlamda mahalli devletlerle olan çatışmacı siyaseti, Abbâsî Halifesini de olumsuz anlamda etkilemekteydi. Bu nedenle Samaniler, 344/955 yılına kadar Halife el-Mutî' Lillâh yerine Müstekfî adına hutbe okuttular.[105]

---

[99] Güner, "Muizzüddevle", XXXI, 99; Güner, "Şiî Yüzyılında Yahut Büveyhîler Devrinde Bağdat'tan Bazı Yansımalar", *Uluslararası İslâm Medeniyetinde Bağdat Sempozyumu*, İstanbul 2008, 153; Güner, "Büveyhîler Devrinde Bağdat'ta Kerbelâ /Aşure Gadîr-i Hum ve Benzeri Şiî Uygulamalar", *Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ (Tarih Bilimleri) I.,* (Ed. Âlim Yıldız), Kültür ve Turizm Bakanlığı yay., Sivas, 2010, 327.

[100] Ma'tûk, *el-Hayatü'l-ilmiyye*, 92.

[101] Merçil, Erdoğan, "Büveyhîler", *DİA*, İstanbul 1991, VI, 496-498.

[102] İbn Kesîr, *Bidâye,* XI, 334-335.

[103] Müneymine, *Büveyhîyye*, 284; Güner, "Şiî Yüzyılı", 156.

[104] İbnü'l-Esîr, *Kâmil,* VI, 514, 526, 538; Hizmetli, Sabri, "Karmatîler" *DİA*, İstanbul 2002, XXIV, 510-514.

[105] Güner, "Mutî' Lillâh", *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, 401.

Hilâfet merkezindeki ilk büveyhî emîri Muizzüddevle, hastalanıp öleceğini hissedince tevbe ettiği, yaptığı haksızlıkların çoğundan pişman olduğu ve gaspettiği malları da sahiplerine iade ettiği,[106] çok miktarda sadaka verdiği ve sahip olduğu kölelerinden çoğunu azad ettiği[107] Hz. Ömer ve sahâbe hakkındaki kötü fikirlerinden döndüğü ve sünnete tabi olduğu kaynaklarda ifade edilmektedir. 356/967 yılında da vefat etmiştir.[108] Halife el-Mutî' Lillâh'ın halifeliğinin devam ettiği bu dönemde ve Emîr Muizzüddevle'nin vefatından bir yıl önce 355/966 yılında Şerîf el-Murtazâ, Bağdat'ta doğmuştur.[109]

Daha önce 350/961 senesinde iki defa veliaht tayin ettiği Oğlu Bahtiyar İzzüddevle, 356/967'de yerine geçti.[110] Büveyhî Emîri Bahtiyar'a isyan ederek Bağdat'a hâkim olan ordu komutanı Sebük Tekin, halife el-Mutî'-Lillâh'a halifeliği oğlu et-Tâi'-Lillâh'a bırakmasını istedi ve 363/974 senesinde yeni halife et-Tâi'-Lillâh oldu.[111] Bağdat'taki karışıklıkları bahane ederek oraya girmeye teşebbüs eden Adudüddevle (v.372),[112] babası Rüknüddevle'nin engeliyle karşılaştı. Rüknüddevle, kardeşi Muizzüddevle ve ağabeyi İmadüddevle'nin ölümünden sonra bulunduğu Rey ve Cibal bölgesinin hâkimi olmakla birlikte Abbâsî hilâfetinin emîrü'l-ümerası kabul edilmekteydi. Kendisinden sonra hanedanın başına büyük oğlu Adudüddevle'nin geçmesini isteyen ve bazı şehirlerin valiliğini de diğer oğulları arasında taksim eden Rüknüddevle 366/976 yılında vefat etti.[113]

Üç bölgeden oluşan Büveyhî hâkimiyet sahasının iki bölgesine sahip olan Adudüddevle, 367/978'de Bağdat'a girdi. O, Büveyhîlerin hâkimiyet kurduğu bölgeleri ilk defa birleştiren ve bütün Büveyhî meliklerini (367-372) itaat altına alan kişidir.[114] Sadece Büveyhîlerin değil, dönemin en büyük hükümdarı olan Adudüddevle, devletin sınırlarını Horasan'dan Suriye'deki Bizans sınırına, Hazar denizi sahilinden Umman'a kadar genişletmiştir. İslâm tarihinde "Melikü'l-Mülük" ve "Şahinşah" unvanlarını ilk

---

106 İbn Cevzî, *Muntazam*, XIV, 183.
107 İbnü'l-Esîr, *Kâmil,* VII, 32-33.
108 İbn Miskeveyh, *Tecârib*, II, 231.
109 Hânsârî, Muhammed Bâkır b. Zeynilâbidîn, *Râvdâtü'l-cennât fi ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdât*, ed-Dâru'l-İslâmiyye, Beyrut, 1991, IV, 284; İbn Hacer, Hafız Ahmet b. Ali el-Askalanî, *Lisânu'l-mîzân*, Mektebetu'l-Metbua'ti'l-İslâmiyye, Beyrut 2002, V, 529.
110 İbn Kesîr, *Bidâye*, XI, 279; Bkz. Merçil, Erdoğan, "Bahtiyar", *DİA*, İstanbul 1991, IV, 523-524.
111 İbn Kesîr, *Bidâye*, XI, 294, 305.
112 İbnü'l-Esîr, *Kâmil,* VII, 137; Özaydın, Abdulkerim, "Adudüddevle", *DİA*, İstanbul 1988, I, 392-393.
113 İbn Kesîr, *Bidâye*, XI, 304.
114 Mahmud-İbrahim, *Âlem,* 529-531.

defa kullanan kişidir.[115] Meşhur Eş'arî kelâmcısı İmâm Kâdı Ebûbekir Bâkıllânî'yi Bizans imparatoruna cevabi mektubunu götürmek üzere elçi olarak göndererek Bizans ile ilişkiler kurmaya çalıştı (369/979).[116] Ülkenin imar ve kültürel faaliyetleri konusunda da büyük hizmetlerde bulunan Adududdevle, 372/983'de vefat etti.[117]

Büveyhî hanedanının kurucuları sayılan üç kardeşin (Ali, Hasan ve Ahmed) ve hanedanlığı bir arada tutmayı başaran Adududdevle'nin vefatından sonra çocuklarının birbirleriyle olan iktidar mücadelesi sebebiyle hanedanlık giderek güç kaybetmeye başlamıştı.[118] Ayrıca Bağdat'taki Büveyhî Emîr'inin başkent Bağdat'tan ayrılarak bazen Şirâz'da ikamet etmesi de devlet otoritesinin zayıflamasına sebep olmuştur. Ehl-i sünnet itikadını destekleyen Gazneliler'in hicri 389/999 senesinde Horasan'ı ele geçirerek Büveyhîlerin yanı başında yeni bir güç olarak ortaya çıkışı ve daha sonraları Tuğrul Bey'in güçlenerek Bağdat'a doğru ilerlemesi, artık Şiî/Büveyhî hâkimiyetinin sona erdiğinin işaretleriydi.[119] Tuğrul Bey, Celalüddevle'ye bir elçi göndererek Irak'a gelmek niyetinde olduğunu, Halife'ye ve Bağdat halkına iyi davranması gerektiği mesajını iletti. Tuğrul Bey ile Halife yakınlaşmasının kendisi için nasıl bir sonuç doğuracağını bilen Celalüddevle, Halife'ye karşı daha mutedil bir politika takip etmek zorunda kaldı. İyi bir hattat ve samimi bir Şiî olan Celalüddevle, Tuğrul Bey'in Bağdat'a gelişine şahid olmadan 435 yılında vefat etti.[120]

Büveyhîlerin hilâfet merkezine olan hâkimiyetlerinin sonuna doğru ve el-Kâdir Billâh'ın (381-422) halifeliğiyle birlikte Hilâfet makamı eski günlerinde olduğu gibi itibarı yükseldi. el-Kâdir Billâh halife olmadan önce halifelik, Deylemliler ile Türk asıllı askerlerin vesâyetindeydi. Onun halife olmasıyla Hilâfet makamının gerektirdiği ciddiyet, şeref ve itibar yeniden tesis edildi. Kâdir Billâh, yumuşak huylu, cömert, ilim ehlini, dindarları ve salih kimseleri seven, iyiliği emreden ve kötülüğü yasaklayan bir kimseydi. Ehl-i sünnet itikadına bağlı biri olup bu hususta bir eser de yazmıştır.[121] Uzun süre halifelik yapan el-Kâdir Billâh, yaşlılığı ve hastalığından dolayı kendi isteğiyle

---

[115] İbn Cevzî, *Muntazam,* XIV, 291-294; İbn Kesîr, *Bidâye*, XI, 320; Özaydın, "Adudüddevle", I, 392-393.
[116] İbnü'l-Esîr, *Kâmil,* VII, 137.
[117] Ebü'l-Fidâ, *Muhtasar*, II, 122.
[118] İbnü'l-Esîr, *Kâmil,* VII, 113; İbn Kesîr, *Bidâye*, XI, 310; Şeyh Sadûk, *el-Hidaye,* (Tahkik Heyetinin Mukaddimesi) 131.
[119] İbnü'l-Esîr, *Kâmil,* VII, 235-241, VIII, 34-47; İbn Kesîr, *Bidâye,* XI, 349.
[120] Taneri, Aydın, "Celalüddevle", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 259-260.
[121] İbn Cevzî, *Muntazam,* XIV, 354-357.

halifeliği oğlu el-Kâim Biemrillâh'a bıraktı. Onun döneminde de halifelik kurumu, kazanmış olduğu itibarını daha da artırarak devam ettirdi. Bu dönemde Abbâsî Halifesi el-Kâim Biemrillâh ile Bağdat'a doğru ilerleyen ve Abbâsî halifelerini koruyan Tuğrul Bey arasındaki ilişkiler birbirine elçi gönderme düzeyine kadar yükselmişti.[122]

Halife el-Kâim Biemrillâh (422-447), 435'de Şâfiî fakihi el-Maverdî'yi (v. 450) Büveyhî emîri Celalüddevle'nin vefatından önce Tuğrul Bey'e gönderdi.[123] Tuğrul Bey, Halifenin mektubuna tazim maksadıyla Cürcan'ın dışında el-Mâverdî'yi karşıladı. O da yüklendiği görev gereği Tuğrul Bey'in yanında bir yıl kadar kaldı. Tuğrul Bey, Halifeye itaat ettiğini, emîrlerine saygılı olduğunu ve Halifenin yanında duracağını Mâverdî'ye bildirdi.[124] Daha sonraki yıllarda Tuğrul Bey, Halifenin mektubuna ve kendisine hil'at, nişan ve benzeri sultanlık alametleri göndermesine bir teşekkür olarak 443 senesinin Ramazan ayında Halife'ye elçiler gönderdi. Ayrıca Halife'ye 10/20 bin dinar ve birtakım mücevherat, güzel elbiseler, nefis kokular; aile efradına 5 bin dinar; Reisu'r-Rüesa'ya da 2 bin dinar para göndermişti.[125]

Nihayet Hicri 447 yılında Şiraz'da Tuğrul Bey adına okunan hutbenin, Büveyhîlerin Bağdat'taki son emîri el-Melikürrahim/Hüsrev Fîrûz (450/1058) tarafından sona erdirilmesi üzerine *Tuğrul Bey, Bağdat'a gelerek Abbâsî tarihinde yüz on yıllık dönemde hâkimiyet kuran Şiî/Büveyhîlerin hanedanlığına son verdi*.[126] Halife Kaim Biemrillâh, hatiplere Bağdat camilerinde hutbeyi Tuğrul Bey adına okumalarını emretti ve kılınan ilk Cuma hutbesinde de Tuğrul Bey'in adı anıldı. Daha sonra Tuğrul Bey Bağdat'a girmek için Halifeden izin istedi ve artık Abbâsî Hilâfet merkezi ve coğrafyasında Selçuklu hâkimiyeti başlamış oldu.[127]

Netice itibariyle İslâm tarihi boyunca hâkimiyet mücadelesi, düşman devletlerle olduğu gibi daha çok iktidar varisleri arasında devam etmiştir. İktidarlarını kimse ile paylaşmayan halifeler, Mütevekkil Alellah'ın 247/861'de Türk komutanlar tarafından öldürülmesi ve yerine el-Muntasır'ın getirilmesiyle başlayan halifelerin, ordu komutanları ve emîrleri karşısındaki esaretleri, Büveyhîler döneminde de sürmüştür.

---

[122] İbnü'l-Esîr, *Kâmil,* VII, 440.
[123] İbn Kesîr, *Bidâye*, XII, 56-57.
[124] İbnü'l-Esîr, *Kâmil,* VIII, 86; İbn Cevzî, *Muntazam*, XV, 289.
[125] İbnü'l-Esîr, *Kâmil,* VIII, 132-133; İbn Kesîr, *Bidâye*, XII, 69.
[126] İbn Kesîr, *Bidâye*, XII, 72.
[127] İbnü'l-Esîr, *Kâmil,* VIII, 159.

Bağdat'taki durumun ıslahı için çağrılan Büveyhî Emîri, Abbâsî Hilâfeti'ni tahakküm altına aldıktan sonraki süreçte Irakta siyasî, iktisadi ve toplumsal yaşam daha da kötüleşti. Büveyhîlerin Abbâsî hilâfetine hükmettiği süre zarfında Halifelik makamına getirilen toplam Halife sayısı beştir.[128] Bu süreçte Halifelik yapanlar, Emîr ve ordu komutanların siyasî strateji ve politikaları doğrultusunda rol almak zorunda kaldıkları söylenebilir. Mütevekkil'in öldürülmesiyle başlattığımız bu iki asırlık dönemde (247-447) Halifenin konumu ve icra yetkisi son derece basit ve sembolik bir görüntüden ibaret olduğu müşahede edilmektedir.

Çalışmamız bağlamında önceki bölümde inceleme konusu ettiğimiz siyasî hayattan ilgili dönemin sosyal yapısına geçmeden önce bir parantezin açılması gerekir. Bir asır kadar hilâfet merkezine hâkim olan deylemli Büveyhoğullarının kim oldukları, nereden geldikleri ve nasıl bir dinî anlayışa sahip olduklarının saptanması, dönemin siyasî atmosferinin anlamlanmasında, özellikle Şiîlerin idari yapısında etkin bir aileden gelen Murtazâ'nın konumunun anlaşılmasında önem arz etmektedir. Aynı zamanda bu, ilgili dönemin sosyal, ilmî ve kültürel hayatın gereği gibi anlaşılmasına da yardımcı olacaktır.

1.1.1.3. Deylemli Büveyhoğullarının Din Anlayışları

Büveyhî ailesinin kökeni kabul edilen Deylemliler, M.Ö. II. Yüzyıla kadar giden bir zaman sürecinden beri İran coğrafyasında yaşayan bir topluluktur. Kökenleri konusundaki bilgi, İranlı (Fârisî) olmayan bununla birlikte İranlaşan bir kavim oldukları şeklindedir.[129] Büveyhîlerin Fârisî kökenden geldiklerini söyleyen tarihçiler de bulunmaktadır. Şüphesiz bu bilgi yanında Deylemlilerin kökeni hakkında başka rivâyetlerin de kaynaklarda yer aldığı bilinmektedir.[130] Büveyhîlerin "Deylem"e nisbet edilmesinin sebebi, onların Deylem bölgesinde uzun süre yaşamalarından dolayıdır.[131]

Hicri 4. ve 5. Asırlara damgasını vuran en güçlü hanedanlık, Ali b. Büveyh Ebû Şuca'nın üç oğlu Ali, Hasan ve Ahmed tarafından kurulan Büveyhî hanedanlığıdır.[132] Büveyhîler, Cilan bölgesinin güneybatısında bulunan Deylem yöresinde hayat

---

[128] Müstekfî Billâh (333-334), el-Mutî' Lillâh (334-363), et-Tâi' Lillâh (336-381), el-Kâdir Billâh (381-422) ve el-Kâim bi Emrillâh'dır (422-447).
[129] Yazıcı, Tahsin, "Deylem", *DİA*, İstanbul 1994, IX, 264.
[130] Mahmud-İbrahim, *Âlem*, 496.
[131] İbnü'l-Esîr, *Kâmil,* VI, 385.
[132] İbnü'l-Esîr, *Kâmil,* VI, 385-386.

sürmekteydiler.[133] Büveyhî kardeşler, toplumun avâm tabakasından ve balıkçılıkla geçimini sağlayan fakir bir aile olan Ebû Şuca'a nisbet edilmektedir.[134] Ebû Şuca'nın Ali, Hasan ve Ahmed adlarındaki üç oğlu, Deylem Emîrinin askeriydiler.[135] Büveyhîler, aslen Hazar denizinin güney-batısındaki küçük dağlık bir bölgede yaşayan Deylem halkı içinden çıkmış bir ailedir. Deylem bölgesinin fiziki yapısı, sınırları ve savaşçı bir millet oluşları, Büveyhî kardeşlerin askeri alanda başarı elde etmelerinin arka planını oluşturmaktadır.[136] Aslen Deylemli olduklarından, Abbâsî Hilâfetine hükmettikleri dönemde, ordularının önemli bir bölümünü Deylemlilerden oluşturmuştur.[137]

Deylem bölgesinin, fiziki yapısı itibariyle doğal bir koruma gücüne, sarp dağlara, vadilere ve sağlam kalelere sahip olduğu ifade edilmektedir. Deylem halkı, uzun süre Müslümanlığa direndikten sonra ancak 4./10. yüzyıl başlarında Ali evladından olan Hasan el-Utruş, onları İslâm dinine davet etmiş, çok azı hariç Deylem halkı İslâm'ı benimsemiştir.[138] Bu coğrafi durumundan dolayı merkezî Hilâfetle sorun yaşayan Ali evlâdından Deylem'e sığınan ilk tanınmış kişi, Yahyâ b. Abdullah b. Hasan'dır (v. 175/791-92). Yahya b. Abdullah b. Hasan, Deylem'e gitmiş ve orada isyan hareketini başlatmıştır.[139] Onun bölgeye gelişi söz konusu coğrafyanın dini/mezhebî geleceği açısından yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. İslâm'ı kabul eden bölge halkının, idari ve toplumsal hayatının şekillenmesinde Şiî-Zeydî anlayış tesir etmiştir.[140]

Bu bölgenin İslâm dinine karşı direnç göstermesinin ve İslâm ile geç dönemde tanışmasının en önemli sebebi, doğal savunma şartlarına sahip olmasındadır. Hz. Ömer döneminden itibaren başlayan fetih hareketleri çerçevesinde, sözkonusu bölgeye çeşitli seferler düzenlenmiştir. Hatta Hz. Ömer ile Abbâsî Halifesi Me'mûn arasındaki süreçte yaklaşık on yedi seferin söz konusu bölgeye yapıldığı hicri 201 yılında Deylem bölgesinin fethedildiği ilgili kaynaklarda bildirilmektedir.[141] Müslüman olmadan önce Deylem bölgesinde yaşayan halk arasında Mecusilik, Putperestlik, Zerdüştlük ve Hıristiyanlık gibi çeşitli din ve inanışların var olduğu söylenmektedir. Halkın bir

---

133 Müneymine, *Büveyhîyye*, 83.
134 Mahmud-İbrahim, *Âlem*, 496; Vefa Muhammed, *Hilâfet*, 16.
135 İbn Cevzî, *Muntazam*, XIII, 341; Ma'tûk, *el-Hayatü'l-ilmiyye*, s. 37.
136 Vefa, *Hilâfet*, 11-12.
137 Azimli, Mehmet, "Sünnî Hilâfete Tahakküm Kurmuş Bir Şiî Hanedan: Büveyhîler II", *DÜİFD*, VII, 2005, 19.
138 Mes'ûdî, Ali b. Hüseyin, *Mürûcu'z-zeheb*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1986, IV, 422-425.
139 İbn Kesîr, *Bidâye*, X, 34.
140 Vefa, *Hilâfet*, 15.
141 İbn Cevzî, *Muntazam*, X, 100; Vefa, *Hilâfet*, 13; Yazıcı, "Deylem", IX, 264.

kısmının dinsiz olduğu, hatta içlerinde Müslüman olanlar varsa da bunların sonradan irtidat ettikleri bildirilmektedir.[142]

Büveyhîlerin Şîa'nın hangi koluna mensup oldukları konusunda tarihçiler arasında tam bir görüş birliği olduğu söylenemez. Ancak birinci nesil Büveyhîler'in Zeydî imâmlar eliyle İslâm'ı kabul etmiş olan Deylemliler gibi Şîa'nın Zeydîyye koluna bağlı oldukları genel bir kanaat olarak ifade edilmiş, sonraki Büveyhîlerin ise Şîa'nın İsnâaşeriyye (İmâmiyye) koluna bağlı oldukları söylenmiştir.[143] Zeydîler'in eliyle Müslüman olan ve Zeydî-Şiîliği benimseyen Deylemli güçlerin öncülük ettiği bu askeri harekât, beklenmedik bir başarı ile çevreden merkeze doğru hareket ederek zaman içerisinde Büveyhîler devletini kurmuş ve Bağdat'a hâkim olmuştur.[144] Büveyhîler döneminde devlet kademesine yalnızca Şîa'dan değil, diğer mezhep ve din mensuplarından da atamalar yapılmıştır. Örneğin Adududdevle'nin veziri, Hiristiyandı; ayrıca Rey ehlinden İsrail adında Hıristiyan bir genç de İzzüddevle Bahtiyar döneminde mali dîvân işlerine atanmıştı. Bununla beraber Büveyhî Emîrlerinin, Şiî düşüncenin yayılmasına [145] ve Şiîliğin sosyal hayatta yerleşmesine yönelik faaliyetler içerisinde bulundukları ve bunu teşvik ettikleri görülmektedir.[146]

Büveyhîler dönemi, kaynaklarımızca daha çok Şiî düşüncenin siyasallaşarak bir devlet politikası haline getirildiği şeklindeki bir ön kabul çerçevesinden değerlendirilmektedir.[147] Deylemlilerin konuştukları dil, Farsça'dan farklı bir dil olmakla beraber erken dönemde yazılmış tarih eserlerinde geçen yer ve şahıs isimlerine bakıldığında Fars kültüründen ve dilinden etkilendikleri anlaşılmaktadır.[148] Büveyhî Emîrleri, Abbâsî Hilâfet merkezine hâkim oldukları dönemlerde Farsça'ya ayrı bir önem vermişlerdir. Bazı araştırmacılar, Emîrlerin bu anlamdaki yaklaşımlarını onların eski Fars kültürü ve ideolojisine olan bağlılıklarına yorumlamışlardır.[149]

Hicri 4. ve 5. asırlar, kimi araştırmacılar tarafından Şiî asrı olarak nitelendirilmiştir. Çünkü bu dönemde İslâm dünyası, son derece karmaşık siyasî ve

---

[142] Yazıcı, "Deylem", IX, 265; Akoğlu,"Mezhebî Eğilim" XVII, 128; Bozkuş, Metin, *Büveyhîler ve Şiîlik*, Vizyon Yay., Sivas 2003, 100.
[143] Vefa, *Hilâfet,* 14; Bozkuş, *Şiîlik*, 101; Mahmud-İbrahim, *Âlem*, 499-500.
[144] Bozkuş, *Şiîlik*, 96.
[145] Şeyh Sadûk, *Hidaye*, 132.
[146] Müneymine, *Büveyhîyye*, 283.
[147] Akoğlu, "Mezhebî Eğilim", 124.
[148] Yazıcı, "Deylem", IX, 265
[149] Mahmud-İbrahim, *Âlem*, 516; Ma'tûk, *el-Hayatü'l-ilmiyye*, s.184.

sosyal/kültürel değişim olgusuyla karşı karşıya kalmıştır. Şîa'nın İsmailiyye koluna mensup Fatımîler, 909'da ilk olarak Kuzey Afrika'da ortaya çıktıktan sonra, kısa bir süre içinde 969'da Mısır'ı, ardından da Suriye ve Arabistan'ı zapt ederek kendi iddialarına göre bir Şiî Hilâfet kurdular.[150] İkinci bir Şiî oluşum ise yine Şîa'nın İsmailiyye mezhebinin farklı bir yorumu olan Karmatîliğe mensup Bahreyn Karmatîleridir. Bunlar, katı mezhebi/ideolojik bir anlayışa sahip olduklarından çıkardıkları isyan hareketleri ile toplumsal huzur ve güvenliği uzun bir süre bozmuşlardır. Ayrıca Abbâsî devlet yönetimini yıpratan ve zaman zaman Hilâfetin merkezi olan Bağdat'ı tehdit eden bir güç olmuşlardır.[151] Abbâsî devletinin güçlü olduğu dönemlerde Şiîler, merkezden uzak bölgelerde küçük mahalli hanedanlıklar kurmuşlardır. Bu Şiî oluşumlar, Hilâfet merkezine uzak bölgelerde güçlenmiş ve zaman zaman oradan merkeze doğru yürümüşlerdir.[152]

Netice itibariyle Hazar denizinin güneyinde el-Burz dağları üzerinde, küçük Deylem bölgesinden çıkan Büveyhîler, Abbâsî devletinin giderek güç kaybetmesinden yararlanarak ilk önce İran'ın bazı bölgelerine yerleştiler ve etraftaki bölgeleri ele geçirmeye çalıştılar.[153] Ardından da çok daha hızlı ve etkili bir politika izleyerek 334/946 yılında Bağdat'ı ele geçirdiler. Şiî asrı olarak nitelendirilen bu dönem, Selçukluların 447'de Bağdat'a girerek İslâm dünyasının liderliğini ele geçirmelerine kadar yaklaşık bir asır sürmüştür.[154]

İslâm tarihinin başlangıcı olan son ilahi vahyin inişi ile başlattığımız siyasal tarih okumasını Murtazâ'nın 436 tarihli vefatıyla nihayete erdirdik. Tarihsel kronolojiye uygun muhtasardan mufassala doğru bir okuma metoduyla bu tarihsel aralığın siyasî/politik şemasını çizmeye çalıştık. Hatta siyasî bağlamını değil aynı zamanda bu döneme damgasını vuran Büveyhîlerin başlangıçtan yıkılıncaya kadarki süreçte geçirmiş olduğu dinî inanç serüvenini de okumuş olduk. Siyasî ve dinî hayatını belirlemeye çalıştığımız ilgili dönemin sosyal ve idari yapısının da bilinmesi önem arz etmektedir. Şimdi bu konu üzerinde durmaya çalışalım.

---

150 Güner, "Şiî Yüzyılı", 151.
151 Güner, "Şiî Uygulamalar", 326.
152 Bozkuş, *Şiîlik*, 96-99.
153 İbnü'l-Esîr, *Kâmil,* VI, 449-450; Mahmud-İbrahim, *Âlem*, 501-514.
154 Merçil, "Büveyhîler" VI, 498; Güner, "Şiî Yüzyılı", 152.

1.1.2. İdari Teşkilat ve Sosyal Hayat

İslâm dininin vahyedilmesiyle birlikte İslâm toplumunu temelde Müslim ve gayrı müslim şeklinde tasnif etmek mümkündür. Müslüman olmayanlar ise müşrikler, ehl-i kitap (Yahudi ve Hiristiyan) ve sabîîler diye kategorize edilmiştir.[155] İslâm dininin indiği o günün toplumsal hayatında farklı bir sınıf olarak da kölelik bulunmaktaydı. Ancak İslâm dini, ortaya koyduğu çeşitli uygulamalarıyla kölelik kurumuna yönelik karşıt bir duruş sergilemiştir.[156] Her şeyden öte İslâm, toplumsal sınıf farklılığını ortadan kaldırarak insanların ilahi adalet karşısında eşit oldukları ve üstünlükleri ise sadece Rabblerine olan yakınlıkları oranında oldukları ilkesini benimsemiştir.[157] Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn döneminin sosyal hayatında bunun pratik uygulamalarını bulmak mümkündür. İdari yapı olarak o sıralarda Arabistan da gerçek anlamda bir devlet yapılanması yoktu.[158] Medineye hicretten sonra ensar ve muhacir diye farklı bir tanımlamaya tabi tutulan İslâm toplumunda[159] Hz. Muhammed, peygamber olmakla birlikte aynı zamanda idari, askeri ve adli organizasyonun da başıydı. Onun nazarında devlet bir amaç değil; sadece bir araçtan ibaretti.[160]

Hz. Peygamber'in vefatından sonra idari yapı farklı bir boyut kazandı. Tevarüse dayanmayan, seçilen ve süresi belli olmayan halifelik adlı bir yönetim modeli hâkim oldu.[161] Hamidullah'a göre muhtemelen ilk Müslümanlar, bütün Peygamberlerin Allah tarafından ömür boyu seçilmiş olduklarını düşünerek böyle davranmışlardır.[162] İslâm devleti, hilâfet merkezi Medine'de duran Halifenin yanı sıra diğer iller atanan valiler tarafından yönetilmekteydi. Adli işlerde kâdılık görevini, merkez dışındaki illere atanan valiler yürütürken; Medine'de ise kâdılık hizmetini özel atanan kâdılar yürütmekteydi. Atanan valilerin ekserisi büyük fetihler gerçekleştiren ordu komutanları olmakla birlikte *Emîru'l-ceyş* adıyla orduyu idare eden komutanlar da bulunmaktaydı. Dört halife döneminde fethedilen yerlerle birlikte İslâm toplumunda Araplar dışında farklı milletlerin varlığı görünmeye başlandı. Savaşsız olarak İslâm devletine boyun eğen ve

---

155 Ahmed Emin, *Fecr*, 32-38.
156 Ahmed Emin, *Fecr*, 104.
157 Mahmud-İbrahim, *Âlem*, 287-288; Ahmed Emin, *Fecr*, 285.
158 Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, (Çev. Mehmet Yazgan) Beyân Yay., İstanbul 2004, 722; Ahmed Emin, *Fecr*, 47.
159 İbn Kesîr, *Bidâye,* III, 262-263; Ebü'l-Fidâ, *Muhtasar*, I, 160.
160 Hamidullah, *İslâm*, 723.
161 İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, II, 393-395; III, 53-61; Ebü'l-Fidâ, *Muhtasar*, I, 206-207, 213-214; İbn Kesîr, *Bidâye,* VII, 137-140.
162 Hamidullah, *İslâm*, 735.

kendi dinlerinde kalmak isteyenlere *cizye* ödemek şartıyla *zımmî* statüsü verilmiştir. Toplumal bir grup olarak zimmîlerin dışında diğer bölgelerde İslâmiyeti kabul eden fâtih Araplar haricindeki müslümanlara da *mevâlî* adı verilmekteydi. Bu dönemde sosyal hayatın bir diğer sınıfı olarak köleler ve kölelik olgusu devam etmiştir.[163]

Emevîlere dönemine gelindiğinde Müslümanların hâkimiyet kurdukları topraklarda toplumsal yapı, aynı şekilde Müslümanlar, zimmîler (Yahudi, Hıristiyan, Mecusi ve Sabiî) ve savaş esirlerinden meydana gelen kölelerden oluşmaktaydı. Halifeler döneminde başlayan İslâmi fetihlerle Fars, Türk, Berberi ve diğer farklı etnisitelerin İslâmiyeti kabul etmesiyle *mevâlî* diye isimlendirilen Arap olmayanlar, toplumsal yapıda bir sınıf olarak resmi iktidar tarafından eşitsizlik uygulamasına tabi tutulmuştur.[164] Toplumun asli unsurunu Arap ırkı olarak gören Emevî iktidarı, mevâlîyi idari ve askeri yapıdan uzak tutmuştur. Bundan dolayı mevâlî ilmî faaliyetlere yönelmiş ve çeşitli ilimler sahasında dönemin en büyük âlimleri mevâlîden çıkmıştır.[165] Eşitsiz olan bu sosyal yapı sebebiyle daha sonraları Emevî iktidarına karşı başlatılacak olan Abbâsî isyanının ve Şiî hareketlerin en büyük destekçisi mevâlî olacaktır.[166] Geniş bir coğrafyada hâkimiyet kuran Emevîler döneminde toplumun refah seviyesi yükselince lüks ve israf baş göstermiştir. Halifeler ve devlet erkânı kendileri için özel yapılmış saraylar ve ihtişamlı evlerde oturmuşlardır. Giyim-kuşama gelince bölgesel farklılıklar olmakla birlikte genellikle fistan, aba, cübbe, kaftan, şalvar vb. geniş kıyafetler ve Emevî iktidarının resmi sembolü haline dönüşen beyaz renk tercih edilmiştir.[167]

Emevîlerle birlikte Müslümanlar, şuranın terk edildiği, verasete dayanan ve halifeliğin artık saltanata dönüştüğü yeni bir durumla tanıştı.[168] Bu dönemde devletin başkenti, Muâviye'nin uzun zaman valiliğini yaptığı Dımeşk (Şam) şehri tercih edilmiştir. Merkezde oturan halife ve onun Hicâz, Irak, el-Cezire, Mısır ve İfrikiye gibi eyaletlere atadığı valilerle devlet yönetilmekteydi. Eyaletlere bağlı diğer şehirlerin valileri ise eyalet valileri tarafından atanmaktaydı. Ayrıca devletin merkezinde halifeye

---

163 Ahmed Emin, *Fecr*, 101, 108.
164 Ahmed Emin, *Fecr*, 104-106.
165 Ahmed Emin, *Fecr*, 42, 183; Mahmud-İbrahim, *Âlem*, 45.
166 Mahmud-İbrahim, *Âlem*, 45-46.
167 Yiğit, "Emevîler", *DİA*, XI, 101-102.
168 Mahmud-İbrahim, *Âlem*, 134.

bağlı günümüzdeki bakanlıklara benzer dîvân ve dîvân başkanları bulunmaktaydı.[169] *Dîvânü'l-cünd* tarafından yönetilen ordunun temelini *Murtezika (ücretli)* denilen askerlerden oluşmaktaydı. Zorunlu askerlik hizmeti yanı sıra ganimetlerden pay alan, cihad şuuruyla ve kendi isteğiyle orduya katılan ve *Mutetavvi'a (gönüllü)* diye isimlendirilen askerler de bulunmaktaydı. Emevîlerin ilk dönemlerinde ordu sadece Araplardan oluşmakta iken, sonlara doğru mevâlîden de askere alınmaya başlandı.[170] Emevîlerde adliye işleri ise Kâdılık ve Hisbe teşkilatı ile Mezâlim mahkemeleri[171] tarafından yürütülmekteydi.[172]

Emevî karşıtı bir söylemle 132/750 yılında iktidara gelen Abbâsîler, Emevîlerde hâkim olan Arapçılık temelli sosyal sınıflamayı değiştirmiştir. İhtilalde büyük rol alan mevâlî, artık yönetimin merkezinde bulunuyorlardı.[173] Hilâfetin geniş topraklarında farklı ırkların ve mezhebî anlayışların bulunmasından dolayı birtakım çekişme ve çatışmalar meydana gelmiştir. Bu dönemde toplumsal hiyerarşi, ırk temelli olmayıp sosyal statüye göre *havâs* ve *avâm* diye iki farklı kategoride değerlendirilmektedir. İdari kadro ve bunların yakınları, kâdılar ve ilim adamları havâs tabakasını oluştururken; esnaf, çiftçi, sanatkârlar, askerler ve köleler ise ikinci tabakayı oluşturmaktadır.[174] Müslümanların kendilerine sundukları özgür bir ortamda dinî hayatlarını sürdüren zimmîler toplum içinde sosyal bir sınıf olarak varlıklarını sürdürmüşlerdir. Abbâsîler döneminde genel anlamda gelirlerin artmasıyla lüks hayat başlamış, saray ve köşklerde eğlence toplantıları tertip edilmiştir.[175] Havâs tabakanın yaşam şartları ve hayat standartı yüksek iken; avâm tabakası gerek oturdukları evler gerekse yaşam itibariyle daha sade bir hayat içerisindeydi.[176] Abbâsî toplumu, giyim-kuşamda Emevîlerde olduğu gibi

---

[169] Kazıcı, Ziya, *İslâm Müesseseleri Tarihi*, Kayıhan Yay., İstanbul 1996, 89-97. (Resmi yazışmaları yürüten *Dîvânü'r-Resâil*; halifenin mektuplarını yazıp gerekli yerlere gönderen *Dîvânü'l-Hatem*; mali işleri yürüten *Dîvânül-Harac*; posta ve istihbarat görevini yapan *Dîvânü'l-Berid*; askeri işleri yürüten *Dîvânü'l-Cünd* gibi dîvânlar bulunmaktaydı. Baltacı, Cahid, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, MÜİF. Yay, İstanbul, 2010, 65.)

[170] Kazıcı, *Müessese*, 330-331.

[171] *Kâdılık*: Ortaya çıkan dinî meselelerle ilgili davalara bakan teşkilattır. *Hisbe*: toplumsal ve ahlaki asayişi ve zabıtacılık (ölçü, tartı ve gıda kontrolü) hizmetini yürüten teşkilattır. *Mezâlim mahkemeleri*: üst düzey idarecilerden kaynaklanan davalara bakan ve Kâdılık teşkilatının bir üst mahkemesidir. (Yeniçeri, Celal "Mezâlim" *DİA*, Ankara 2004, XXIX, 515-518; Atar, Fahrettin, "Kâdı" *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, 66-69; Kallek, Cengiz, "Hisbe" *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 133-143.)

[172] Kazıcı, *Müessese*, 135-137.

[173] Mahmud-İbrahim, *Âlem*, 81-84.

[174] Yıldız, "Abbâsîler", *DİA*, I, 46.

[175] Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, Mektebetu'l-Usra, Kahire 1997, 175.

[176] Mahmud-İbrahim, *Âlem*, 226-227.

bölgesel bazı farklılıklarla beraber genişlik ortak paydasında buluşan bir kıyafet tarzı tercih etmiştir. İran tesirinde kalınarak Emevîlerin beyaz renginin aksine daha çok resmi olarak siyah renk tercih edilmiştir.[177]

Abbâsîler döneminde bir takım farklılıklarla birlikte adli teşkilatın da aynı hiyerarşik yapıda devam ettiği görülmektedir. Daha önceleri valiler tarafından atanan kâdılar, artık merkezden halife tarafından atanmaya başlandı.[178] Bu dönemde adliye konusunda yapılan önemli yeniliklerden birisi, kâdi'l-kudâtlık (başkâdılık) kurumunun Harûn Reşid'in emriyle oluşturulmasıdır. Bundan böyle şehirlere atanan kâdılar merkezde oturan kâdı'l-kudât tarafından atanmaya başlanmıştır.[179] Emevîlerde olduğu gibi Abbâsîlerde de *Dîvânü'l-cünd* tarafından yönetilen ordunun ana unsurunu *Murtezika (ücretli)* ve *Mutetavvia (gönüllü)* diye iki grup asker oluşturmuştur. Ancak ordudaki görev dağılımının, rütbe ve askerin taşıdığı silah veya savaş malzemesi itibariyle farklı kategorilere ayrıldığı da görülmektedir. Emevîler döneminde ordu genel itibariyle Araplardan oluşurken, bu dönemde mevâlînin (İranlı, Türk, Berberi) ordudaki etkinliği daha fazla olmuştur.[180] Özellikle 193/809 tarihinde halife Me'mûn'un İranlı askerlere karşı Türk asıllı askerleri orduya almasıyla beraber Türklerin Abbâsî ordusundaki üstünlüğü başlamıştır. Bu üstünlük, Abbâsî hilâfet merkezinin 334/945 tarihinde Büveyhîler tarafından işgal edilmesine kadar devam etmiştir.[181]

Abbâsîlerdeki idari yapıya gelince; veraset sistemine ve merkezde duran halife ile diğer şehirlerde bulunan valilere dayalı idari sistemi aynen devam etmiştir. Ancak günümüzdeki başbakanlık sistemine benzer ve Sasanilerden örnek alınarak oluşturulan *Vezirlik* sistemi ilk defa kurulmuştur.[182] Devletin idari işleyişini sağlayan ve Fars kültürünün tesiriyle oluşturulan birçok dîvâna vezirler başkanlık ediyordu.[183] Şehirlerde asayişi sağlayan *Şurta teşkilatı* ile Halifeyi suikastlara karşı koruyan ve halkla halife arasında iletişimi sağlayan *Haciblik teşkilatı* Emevîlerde olduğu gibi Abbâsîlerde de devam etmiştir.[184] Abbâsî hilâfet merkezinin zayıflaması ve valilerin bulundukları yerlerde bağımsız emîrler gibi hareket etmeleri üzerine güçlü komutanlardan geniş

[177] Ahmed Emin, *Duha*, 175, 457; Mahmud-İbrahim, *Âlem*, 230.
[178] Mahmud-İbrahim, *Âlem*, 154-156.
[179] Kazıcı, *Müessese*, 119.
[180] Ahmed Emin, *Duha*, 50.
[181] Ahmed Emin, *Duha*, 51; Mahmud-İbrahim, *Âlem*, 80-81.
[182] Kazıcı, *Müessese*, 69-73.
[183] Mahmud-İbrahim, *Âlem*, 72-73, 143-147, 149; Ahmed Emin, *Duha*, 162-163.
[184] Baltacı, *Medeniyet*, 106-110.

yetkilerle donatılmış *Emîrü'l-ümera* müessesesi 324/936 yılında kurulmuştur.[185] Merkezden bağımsız hareket eden valilerin bulundukları bölgelerde bağımsızlıklarını ilan etmeleri[186] ve bunların birbirleriyle olan siyasî çekişmeleri ve savaşları nedeniyle idari ve sosyal yapı bir hayli bozulmuştu.[187] Büveyhîlerin 334/945 senesinde hilâfet merkezine hâkimiyetleriyle birlikte *Emîrü'l-ümeralık* onlara geçti. Ancak daha sonraki süreçte Büveyhîlerin gelişi ile birlikte gerek hilâfet merkezinde gerekse diğer bazı bölgelerde olumsuz birtakım siyasî ve sosyal gelişmeler baş göstermiştir.[188]

Bu dönemde İslâm dünyası, birçok siyasî, sosyal ve mezhebî sıkıntılarla da boğuşuyordu. Kurulan birçok hanedanlığın birbiriyle savaşmasından ortaya çıkan siyasî otorite boşluğu nedeniyle Şiî-Sünnî kavgaları ve çeşitli fitne ayaklanmaları ortaya çıkmaya başladı.[189] Büveyhîlerin hâkimiyet kurduğu yıllarda zaman zaman Isfahan, Kum, Basra ve Hemedan gibi şehirlerde Şiî-Sünnî çatışmalarının baş gösterdiği ve bu çatışmalar sırasında birçok insanın yaşamını yitirdiği görülmektedir.[190] Özellikle Bağdat ve civar yerleşim yerlerinde bu fitne ve çatışmalar, gasp, talan ve ev/işyerlerini yakmalara kadar vardı.[191] Büveyhî devlet adamlarının da (Muizzüddevle) yer yer taraf olduğu bu kargaşa ortamında Barasa mescidi hariç hiçbir yerde Cuma namazlarının bile birçok kez kılınamadığını tarih kaynakları bildirmektedir.[192]

Büveyhîlerin iktidara gelişleri Şiî-Sünnî düşmanlığını daha da artırdı ve özellikle Büveyhîlerin hâkim olduğu dönemlerde Bağdat şehri, kendisini sürekli mezhep çatışmalarının içerisinde buldu. Hicri dördüncü asırda Büveyhîler'in idaresindeki Bağdat'ın tarihsel sürecine bakıldığında, bir açıdan Sünnî-Şiî çatışmalarının tarihidir, denilebilir.[193] Ancak Büveyhîlerin hâkim oldukları her bölge aynı durumda değildi, Hilâfetin merkezi olan Bağdat ile diğer merkezlerdeki siyaset çok farklıydı. Bu dönemde bütün fikri ve mezhebî akımların merkezi, hilâfetin başkenti Bağdat idi.[194]

---

[185] Hazmî, Zeyni b. Delal, *el-Hayatü'l-ilmiyye fi'l-ırak hilale asri nüfûzi'l-etrâk*, Camiatu'l-Ümmü'l-Kurâ, Medine 2000, 37; Ma'tûk, *el-Hayatü'l-ilmiyye*, 44-45.
[186] Ma'tûk, *el-Hayatü'l-ilmiyye*, 47.
[187] İbn Miskeveyh, *Tecârib*, II, 84; İbn Cevzî, *Muntazam*, XIV, 43.
[188] İbnü'l-Esîr, *Kâmil,* VI, 512; Vefa, *Hilâfet*, 35.
[189] İbn Cevzî, *Muntazam*, XIV, 75-84.
[190] İbnü'l-Esîr, *Kâmil,* VII, 9; İbn Cevzî, *Muntazam*, XIV, 118-155; Çubukçu, İbrahim Agah, "Hicri 5./Miladi 11. Yüzyılda İslâm'da Siyasî ve Dinî Durum", *AÜİFD*., Ankara 1965, 41.
[191] İbn Cevzî, *Muntazam*, XIV, 118-126; Ma'tûk, *el-Hayatü'l-ilmiyye*, 67.
[192] İbnü'l-Esîr, *Kâmil,* VI, 578; İbn Cevzî, *Muntazam*, XIV, 126; Ma'tûk, *el-Hayatü'l-ilmiyye*, 153.
[193] İbnü'l-Esîr, *Kâmil,* VII, 20-355; Güner, "*Şiî Yüzyılı*", 159.
[194] Müneymine, *Büveyhîyye*, 284-285.

Gergin ve kırılgan bir sosyal yapıya dönüştürülen Bağdat, günün idarecileri tarafından sanki planlı bir kaos ortamına sürükleniyordu. Çünkü hicri 351 senesinde Muizzüddevle, Bağdat'ta yaşayan Şiî halka şehir mescitleri üzerinde şu ifadeleri yazmalarını emretmişti:[195] "*Muâviye'ye, Fatma'dan fedek arazisini alana (Ebûbekir), Abbâs'ı şuradan çıkarana (Ömer), Ebû Zerr'i Medine'den sürgün edene (Osman) ve Hasan'ın, dedesinin yanına defnine engel olana (Mervan b. Hakem) lanet olsun.*" Abbâsî Halifesi el-Mutî' ise Büveyhî Emîrine mahkûmdu ve bu yazılan ibareleri engelleyecek bir güce de sahip değildi. Yönetimi tamamen ele geçiren Muizzüddevle, çoğunluğunu Sünnîlerin oluşturduğu Bağdat'ta istediği gibi tasarrufta bulunabiliyor ve emîrler verebiliyordu.[196]

Sünnîlerin gece karanlığı basınca yazılan yazıları silmesi üzerine Muizzüddevle, aynı ifadelerin tekrar yazılmasını istemiştir. Ancak halkın tepkisini dikkate alan Muizzüddevle'nin veziri Ebû Muhammed el-Muhallebî, silinen ibarelerin yerine fazla tepki gösterilmeyecek şekilde bir ibarenin yazılmasını tavsiye etmiştir. Emîr Muizzüddevle, vezirinin tavsiyelerini dikkate alarak ifadelerin biraz daha yumuşatılarak *Ehl-i beyt'e zulmedenlere ve Muâviye'ye lanet olsun* şeklindeki ifadenin yazılmasını emretmiştir.[197] Şiîlerin bazı sahâbeleri lanetleme geleneği, daha sonraki yıllarda kimi Sünnî çevrelerde sahâbe duyarlılığını artırdı. Bundan dolayı bazı âlimler, sahâbenin özellikle de Hz. Ebûbekir ve Ömer'in dindeki önemini işlemeye yöneldikleri ve vaazlar verdikleri tarih eserlerinde kaydedilmektedir.[198]

Yine bu dönemin sosyal hayatında önemli bir yere sahip olan Aşûra uygulamasından söz etmek gerekir. İslâm tarihinde iki farklı aşûra uygulaması icra edilmiştir. *Birincisi*; Emevîler'in uygulamasıdır ki, onlar bu günü bir bayram kabul ederek yeni elbiseler giyinmek, süslenmek, sürme çekmek, davet ve ziyafet vermek, helva ve tatlı ikram etmek gibi uygulamalarla kutlamışlardır. Bu uygulama, Emevîler yıkıldıktan sonrada halk arasında varlığını sürdürmüştür. *İkincisi ise* Şiî'lerin bu günü bir matem kabul etmesidir. Onlar bu günü Hz. Hüseyin için ağlamak, feryat etmek, onun kabrini ziyaret etmek, eşyalarını ve kap-kacaklarını değiştirmemek ve Muharrem'in dokuzuncu günü oruç tutmak gibi uygulamalarla yasa

---

[195] İbn Kesîr, *Bidâye*, XI, 256.
[196] İbn Cevzî, *Muntazam*, XIV, 140; Ma'tûk, *el-Hayatü'l-ilmiyye*, 68; Saâde, *Bağdad,* 70.
[197] İbnü'l-Esîr, *Kâmil,* VII, 8.
[198] İbn Kesîr, *Bidâye*, XII, 29; Güner, "Şiî Uygulamalar", 336-337.

dönüştürmüşlerdir.[199] Büveyhîlerin hicri 4. asrın ilk yarısı bitmeden Bağdat'ı ele geçirmeleri ile birlikte Hz. Hüseyin'i anma konusu yeni bir boyut kazandı. Aşure, Bağdat şehir hayatına etkili bir şekilde girerek Büveyhî Emîri'nin emriyle görkemli merasimlerle icra edilmeye başlanmıştır.[200]

Şîa'nın dinî literatürü, toplumsal hayatta tezahür eden bu dinî ritüellerin temellendirilmesinden geri durmadı. Oluşturulan rivâyet kültürü, Hz. Hüseyin'in kabir ziyareti ve Aşûra etkinliğini zamanla dinî bir yükümlülük saymıştır. Bu ziyaretin fazileti ve vücûbu konusunda hadisler de rivâyet edilmiştir. Mesela; "*Her kim emîru'l-mü'minin Hz. Alinin kabrini ziyaret ederse onun için cennet vardır.*" Yine "*Her kim Hasan ve Hüseyin'in meşhedlerini ziyaret ederse, suda temizlenen bir elbise gibi günahları bağışlanır, attığı her adıma karşılık hac sevabı ve hareketlenen her ayak için umre savabı yazılır.*"[201] şeklinde oluşturulan dinî referans bu duruma güya meşruiyet kazandırıyordu. Bu merkezler, Şiîlerin bir araya gelmelerinde, ortak bir mefkûre ile hareket etmelerinde ve sahip oldukları mezhebî görüşlerini yaymalarında büyük rol oynamıştır.[202]

Muizzüddevle, 352 yılında *Aşûra*'yı (Muharrem 10) bir matem ve anma günü olarak kabul ederek tüm Bağdat halkının dükkânlarını, çarşı ve pazarlarını kapatarak alışverişi durdurmalarını emretmiştir. Diğer taraftan kadınların kıldan örülme kaba elbiseler giyinerek sokaklara, cadde ve pazarlara inerek yüzlerini açmalarını, saçlarını dağıtmalarını, yüzlerini tokatlamalarını ve bu şekilde gruplar halinde şehri dolaşmalarını emretmiştir.[203] Bağdat'ta giderek artan ve güçlenen Şiîlerin arkalarında devlet desteğinin olması nedeniyle, Ehl-i sünnet anlayışına sahip olan çoğunluk, bunlara karşı koyamamış ve herkes bu emre uymak zorunda kalmıştır.[204]

Büveyhîler zamanında Aşûra merasiminin yapıldığı yılda önemli ikinci bir gelenek olan *Gadîr-i Hum*[205] olayı da Büveyhî Emîr'i Muizzüddevle'nin emriyle

---

[199] İbnü'l-Esîr, *Kâmil,* VII, 13-14; İbn Cevzî, *Muntazam,* XIV, 150; Yavuz, Yusuf Şevki, "Aşûra" *DİA*, İstanbul 1991, IV, 24-26; Öz, Mustafa, "Kerbelâ", *DİA*, Ankara 2002, XXV, 271.

[200] İbnü'l-Esîr, *Kâmil,* VII, 49; Saâde, *Bağdad,* 71; Güner, "Şiî Uygulamalar", 325.

[201] Murtazâ, *Resâilü'ş-Şerif el-Murtazâ I-IV*, Dâru'l-Kur'âni'l-Kerim, Kum 1405, I, 291.

[202] Ma'tûk, *el-Hayatü'l-ilmiyye*, s.113.

[203] İbnü'l-Esîr, *Kâmil,* VII, 13-14; İbn Cevzî, *Muntazam,* XIV, 150, 196, 201, 205.

[204] İbn Kesîr, *Bidâye*, XI, 258-259; Müneymine, *Büveyhîyye,* 284.

[205] Şiî anlayışa göre Hz. Peygamber, Veda Haccı'ndan Medine'ye dönerken "Gadîr-i Hum" denilen yerde "*Ben kimin Mevla'sı isem Ali de onun Mevla'sıdır."* diyerek Hz. Ali'yi *imâm-halife* tayin etmiştir. (Şeyh Sadûk, *el-Hidaye,* (Tahkik Heyetinin Mukaddimesi) 151.)

resmen uygulamaya konuldu.[206] Bunun yıl dönümünü kutlamak üzere Muizzüddevle'nin emriyle şehir baştanbaşa süslenerek adeta bir bayrama dönüşmüştür.[207] Muizzüddevle, Bağdat halkının şehri süslemelerini, çarşı pazarların bayramlarda olduğu gibi geceleyin de açılmasını, mancınıkların kurulmasını, borazanların çalınmasını, ümera kapısında ateş yakılmasını, emniyet amirliği merkezinin meşalelerle aydınlatılmasını ve *Gadîr-i Hum* gününün bayram gibi sevinçle kutlanmasını emretmiştir.[208] İbn Kesîr'e göre bu gerçekten görülmesi gereken muhteşem bir şenliktir. Ancak böyle bir uygulama çirkin ve hoş olmayan bir bid'attır.[209] Bazı yıllarda kutlamalar esnasında Şîa ile Ehl-i sünnet müntesipleri arasında şiddetli çatışma ve gerginliklerin meydana geldiği ilgili eserlerde bildirilmektedir. Ayrıca bu saldırılarda taraflardan birçok kişi yaralanmış ve yağmalama olayları da yaşanmıştır.[210]

Şiîlerin Aşûra ve *Gadîr-i Hum* uygulamalarını Bağdat'ta kendileri için bir meydan okuma olarak algılayan bir kısım *Babü'l-Basra* Sünnîleri, hicri 389 yılından itibaren Bağdat'ta biri matem, diğeri ise bayram olmak üzere iki sosyal etkinlik başlattılar. Şiîlerin Gadîr-i Hum bayramını kutlamalarından sekiz gün sonra İbn Kesîr'in ifadesiyle Ehl-i sünnet'e mensup bazı cahil gruplar, "*Bu gün Hz. Peygamber ve Ebûbekir'in mağaraya girdikleri gündür*" diyerek bayram ettiler. Aşûra gününden sekiz gün sonra da yine Şiîlerin yaptıklarını yaparak ve "*Bu gün Mus'ab b. Zübeyr'in öldürüldüğü gündür.*" diyerek yas tuttular.[211] Şiîlerin Hz. Hüseyin'in mezarını ziyaret ettikleri gibi bunlar da Mus'ab b. Zübeyr'in mezarını ziyaret ettiler. İbn Kesîr'e göre bu şekildeki bir uygulama ve duruş alma hali, bid'ata bid'atla karşılık vermektir ki bu doğru değildir. Oysa ancak sahih sünnetle bid'ata karşı konulabilir.[212]

Şiîlerle Sünnîler arasında şiddetli çatışmalara ve gerginliklere sebep olan bu tür etkinlikler belli dönemlerde yasaklanmasıyla beraber tarih boyunca hep devam etmiştir. Büveyhîlerin güç kaybettiği 382 yılında Bahaüddevle'nin İbn Muallim diye bilinen Sünnî veziri, devlet otoritesini ele geçirmeyi başarmıştı. Bu zat, Bağdat'ın kerh bölgesi ve *Babü't-Tak*'ta yaşayan Şiîlerin (Rafızî), Aşûra gününde icra ettikleri bid'atları

---

[206] Fığlalı, Ethem Ruhi, "Gadîr-i Hum", *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 279.
[207] Müneymine, *Büveyhîyye,* 283.
[208] İbn Cevzî, *Muntazam,* XIV, 151; İbnü'l-Esîr, *Kâmil,* VII, 14.
[209] İbn Kesîr, *Bidâye,* XI, 259.
[210] İbnü'l-Esîr, *Kâmil,* VII, 20.
[211] İbnü'l-Esîr, *Kâmil,* VII, 242; Müneymine, *Büveyhîyye,* 285.
[212] İbn Kesîr, *Bidâye,* XI, 349.

(dükkânların üzerine mendiller asmak, çarşıyı pazarı kapatmak, kepenk indirmek, ağıt yakmak) yasakladı.[213] Bu yasaklar sürekli olmamıştır ve 402'de başa geçen bir başka vezir tarafından serbest bırakılmıştır. Devlet destekli olduğu yıllarda daha görkemli ve tüm toplumu etkileyecek düzeyde kutlanıldığı; devlet desteği olmadığında ise tarihe konu olacak düzeyde olmadığı görülmektedir.[214]

Bazı araştırmacılar, Adudüddevle'nin Bağdat'a hükmettiği son beş yıllık dönemde kavgaların olmayışını bu merasimlerin yasaklanmasına bağlamışlardır.[215] Araştırabildiğimiz kadarıyla söz konusu yıllar arasında, tarih eserlerinde Şiî etkinliklerin ne yasaklandığına ne de önceki yıllardaki gibi icra edildiğine yönelik bir bilgi vardır. Ancak toplumda gerginliğin oluşmasını istemeyen ve bunun taraftarı olmayan Adududdevle'nin, buna yönelik tedbirler aldığını söylemek mümkündür. Bu bağlamda Bağdat'taki fitne ve kaos ortamından yakınıp Adududdevle'ye gelen Bağdat topluluğuna Adüdüddevle şöyle demiştir: *Halk arasındaki fitneyi şu kıssacılar ve vaizler alevlendiriyorlar.* Bundan dolayı Adududdevle, bir ferman yayınlayarak bundan sonra hiç kimsenin kıssa anlatmamasını ve vaaz vermemesini emretti.[216] Toplumda kargaşa ve fitne çıkaran, hırsızlık ve yağma olaylarını yapanlar ortadan kaldırıldı. Bu işin başını çeken ve yolları kesip insanların mallarını yağmalayan grupların üzerine asker gönderildi ve bunların bir kısmı yakalanarak tehlike bertaraf edildi.[217]

Burada sosyal gerginliğin tarafları açısından önemli bir hususa değinmekte yarar vardır. Tarihi kaynaklar, Bağdat'ta bazı yağmalama olayları dışında Müslümanlarla başka din mensupları arasında kayda değer bir kavga ve çatışma olduğuna dair herhangi bir bilgi nakletmezler. Dolayısıyla Müslümanların İslâm toplumunda yaşayan gayr-i Müslimlerle olan ilişkilerinin bu dönemde genellikle iyi bir durumda olduğu anlaşılmaktadır.[218] Ancak Şiraz'da Müslümanlarla Mecusiler arasında gerginlik ve çatışmaların olduğu ifade edilmektedir. Bu çarpışmalar esnasında Mecusilerin evleri yağmalanmış ve onlardan bir grup insan öldürülmüştür. Haberi alan Adudüddevle,

---

213 İbn Kesîr, *Bidâye*, XI, 333.
214 İbn Kesîr, *Bidâye*, XV, 537.
215 Merçil, "Büveyhîler", *DİA*, VI, 499.
216 İbn Kesîr, *Bidâye*, XI, 309.
217 İbn Cevzî, *Muntazam*, XIV, 291.
218 Güner, "Çok Seslilik", 60.

yağmacıların üzerine asker göndermiş ve onları cezalandırmak için her yola başvurmuştur.[219]

Netice itibariyle İslâm tarihi boyunca siyasî istikrarın hâkim olduğu dönemlerde toplumsal huzur ve refah var olmuştur. Abbâsîlerin iktidarında merkezi otoritenin zayıfladığı ve siyasî istikrarsızlığın hâkim olduğu emîrlikler döneminde buna parelel olarak kaotik bir sosyal hayatın oluştuğu görülmektedir. Ana hatlarıyla ihtisâr ettiğimiz ilgili dönemlerin sosyal hayatının bir de iktisadi boyutu vardır. Bu sebeble şimdi de inceleme konusu ettiğimiz dönemsel aralığın iktisadi yönünü ele almaya çalışacağız.

1.1.3. İktisadi Hayat

İslâm dininin gönderildiği yer olan Mekke, bulunduğu konum itibariyle ticaret şehriydi. Bu itibarla ilk dönem İslâm toplumunun geçim kaynağı da farklı boyutlarıyla yapılan kervan ticaretiydi.[220] Medine'ye hicret ettikten sonra Müslümanların geçim kaynağı, ticaretin yanı sıra tarım, hayvancılık ve bahçecilik olmuştu. Hicretten sonra yapılan bazı savaşlarda ele geçirilen yüklü miktardaki ganimetleri de halkın gelirleri arasında saymak mümkündür.[221] Bu dönemde Peygamber (sav.) önderliğinde kurulan devletin gelirleri ise toplanan zekâtlar (tarım ürünleri, hayvan ve ticaret malları), yapılan sadakalar, gayri Müslimlerden alınan cizye (fey) ve devlet hazinesine aktarılması gereken ganimetlerin beşte biri (humus) olan hisselerdi.[222] Hulefâ-i Râşidîn döneminde fetihlerle İslâm devletinin sınırları genişleyince halkın gelir çeşitliliği; dolayısıyla devletin gelir kaynakları da aynı oranda artış göstermiştir.[223] Bu dönemde devletin başlıca gelir kaynakları; Peygamber dönemindeki zekât, humus ve cizye'nin yanı sıra barış veya savaş yoluyla ele geçirilen ganimetler veya topraklardan alınan haraç; Müslüman (kırkta bir), zimmî (yirmide bir) ve yabancı (onda bir) tüccarların ticaret mallarından alınan öşürden ibarettir.[224]

Geniş bir coğrafyada hâkimiyet kuran Emevîlerde iktisadi hayatın ana kaynakları, tarımsal faaliyetlerden elde edilen ürünlere dayanmaktaydı. Bu sebeble Emevîler, tarım

---

[219] İbnü'l-Esîr, *Kâmil,* VII, 127.
[220] Ahmed Emin, *Fecr*, 21-24.
[221] İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, II, 124, 156, 168, 243, 288; Kütübî, *Uyûn*, 209-210; Belâzürî, *Büldân*, 28-30; Ebü'l-Fidâ, *Muhtasar*, I, 163, 167; Ahmed Emin, *Fecr*, 33.
[222] Belâzürî, *Büldân*, 85-100, 108; İbn Kesîr, *Bidâye*, VII, 68-69.
[223] Ahmed Emin, *Fecr*, 280.
[224] İbn Kesîr, *Bidâye,* IV, 198-203, VII, 93-94, 151, 330; Belâzürî, *Büldân*, 627-635; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, III, 32, 39; Ahmed Emin, *Fecr*, 101, 102, 107, 211, 220; Ahmed Emin, *Duha*, 654.

arazilerine büyük önem vermişlerdir. Sulama kanallarını açtırmış ve bataklıklar kurutularak araziler tarıma elverişli hale getirilmiştir. Önemli ticaret merkezlerine açılan yolları içinde barındıran İslâm çoğrafyasında halkın diğer önemli gelir kaynağı ise farklı kollarda yürütülen ticari faaliyetlerdi. Hem Emevîlerde hem de Abbâsîlerde devletin gelir kaynakları, Hulefâ-i Râşidîn döneminde olduğu gibi zimmîlerden ve yabancılardan alınan birtakım vergiler (cizye-haraç-öşür), ganimetlerden elde edilen humus ve Müslümanlardan toplanan zekâttan ibarettir.[225]

Abbâsîlerin birinci yarısı, iktisadi hayat açısından ciddi gelişmelere şahidlik etmiştir. İktisadi hayatı olumsuz etkileyen durumlar esnetilmiş ve vergiler hafifletilmiştir.[226] İktisadi hayatın temeli olan tarımsal çalışmalar, Abbâsîler döneminde daha yoğun ve modern bir tarzda devam etmiştir. Yurt içinden ve dışından uzman mühendisler çalıştırılmış, kanallar açılmış[227] ve Merv şehrinde sulama işleriyle ilgili dîvânü'l-mâ kurulmuştur. Ziraat okulları açılarak modern usûllerle, toprağın ve bitkinin cinsine dikkat edilerek tarım yapılmıştır. Farklı İslâm coğrafyalarında iklim şartlarına göre buğday, arpa, pirinç, pamuk, ipek, üzüm, hurma, zeytin, çeşitli meyve ve sebzeler yetiştirilmiştir. Önemli yer altı kaynaklarına da sahip olan Abbâsîler, farklı eyaletlerde maden ocaklarını kurarak altın, gümüş, bakır, kurşun ve demîr gibi madenleri işletmişlerdir.[228] Bu işletmelerde çalışan işçi sayıları on binlerle ifade edilmektedir. Emevîler döneminde başlayan dokumacılık ve giyim endüstrisi, Abbâsîler döneminde geliştirilerek buradan üretilen mallar, yurt içinde ihtiyacı gidermenin yanında dünya ticaretinde deniz gücünden de istifade ederek dışarıya da ihraç edilmekteydi.[229] Abbâsîlerin hâkim olduğu coğrafyada ticari faaliyetler çok canlı olduğundan cam ve cama bağlı ürünler, kâğıt, sabun, tuğla, savunma araç gereçleri gibi birçok alanda endüstriyel faaliyetler yapılmıştır.[230]

Ülke içerisinde ekonomik faaliyetler ve devletin zenginleşmesiyle halkın refah düzeyi de yükselmiştir. Ancak zamanla devletin siyasî gücü zayıflayınca buna parelel olarak toplumun iktisadi hayatı başta olmak üzere diğer bütün alanlarda gerileme baş

---

[225] İbn Kesîr, *Bidâye,* IX, 89-90.
[226] Mahmud-İbrahim, *Âlem*, 70, 194.
[227] Mahmud-İbrahim, *Âlem*, 199-200.
[228] Yıldız, "Abbâsîler", *DİA*, I, 47; Mahmud-İbrahim, *Âlem*, 71, 202-204.
[229] Ahmed Emin, *Duha*, 88, 334; Mahmud-İbrahim, *Âlem*, 205-206, 110.
[230] Ahmed Emin, *Duha*, 391-393; Mahmud-İbrahim, *Âlem*, 207-208.

göstermiştir.[231] Bir toplumu ve tüm kurumlarıyla bir devleti ayakta tutan en hayati unsurlardan biri, şüphesiz süreklilik arz eden güçlü bir iktisadi yapıdır. Sürekli siyasî krizler ve toplumsal kaoslarla yüzleşen toplumsal yapıların, gelişmişlik adına pek mesafe kat edecekleri söylenemez. Toplumsal ve iktisadi hayata bir başkaldırı olarak 255/869 yılında ortaya çıkan ve yirmi beş yıl kadar Abbâsî hilâfetini uğraştıran Zenciler isyanı, dönemin iktisadi yozlaşmasını yansıtması açısından önemlidir. Halife Mütevekkilin Türk komutanlar tarafından öldürülmesiyle başlayan ordu vesâyetinden dolayı halifelerin öldürülmesi pahasına olsa bile askerlerin maaş ve iaşeleri temin edilmiştir. Ortaya çıkan isyanlar ve askerlerin sivil siyaset üzerindeki tehakkümleri iktisadi hayatı da ciddi anlamda bozmuştur.[232]

Hicri 4./5. Asırlarda Abbâsî Hilâfeti, daha önce hâkim olduğu coğrafyada güç kaybetmeye başlayınca emîr ve valiler bulundukları bölgelerde bağımsızlıklarını ilan ettiler. Merkezî otoriteden bağımsız hareket eden yerel idareciler ayakta durabilme mücadelesiyle olabildiğince askerî açıdan güçlenme yoluna gittiler. Dolayısıyla devam eden siyasî/toplumsal karışıklıklar ve beylikler arasında meydana gelen savaşlar nedeniyle imar faaliyetleri ve iktisadi hayat durma noktasına gelmişti. Toplumsal gerginlik, mezhepsel çatışmalar, savaş, yağmalama, yoksulluk ve kıtlık Hilâfet merkezi olan Bağdat'ta yaşayanlar için hayatın bir parçası olmuştu. Konuyla ilgili herhangi bir tarih eserine bakıldığında bu sosyal tablonun sayısız örneklerini bulmak mümkündür.[233]

Büveyhîlerin hilâfet merkezini işgal etmeye hazırlandıkları tarihsel sürece gelindiğinde başta hilâfet merkezi olmak üzere diğer bölgelerde de iktisadi hayat tamamen bozulmuştu. Bağdat'ta iktisadi hayatın kötüleşmesi neticesinde fiyatlar yükselmişti, halk gıda sıkıntısı yaşıyordu. Kontrol edilemez hale gelen siyasî ve mali krize bir çözüm olarak, Irak'ın güneyine kadar gelmiş olan Ahmed b. Büveyh'den yardım istendi.[234] Bağdat Büveyhîler tarafından 334/945 yılında istila edildiğinde Büveyhî emîri Muizzüddevle dahi askerlerin erzakını temin etmede birtakım sıkıntılarla karşılaşmıştı. Askerlerin isyanına ve ağır sözlerine muhatap olan Muizzüddevle, asker maaşlarını zamanında ödeyemediği için askeri harcamaları temin etmek üzere halkın mallarına elkoydu. Halifeye ait olan Bağdat merkezine yakın birçok köy ve bazı verimli

[231] Ma'tûk, *el-Hayatü'l-ilmiyye,* 44-45.
[232] Hazmî, *Asri nüfuzi'l-etrak,* 23-31.
[233] İbn Miskeveyh, *Tecârib,* II, 84.
[234] İbn Cevzî, *Muntazam,* XIV, 43.

arazileri ordu komutanlarına ve ileri gelen adamlarına maaş yerine ikta olarak vermeye başladı.[235] Bu durum, ülkede ziraî faaliyetlerin durmasına ve tarlaların ihya edilmemesine yol açtı. Sadece toplumda bazı itibarlı kimselerin ellerindeki bir kısım araziler mamur halde kalmıştı.[236]

İktisadi hayatın önemli bir sacayağını oluşturan ziraatın iflas etme noktasına gelmesi neticesinde ortaya çıkan mali krizin halka faturası daha da ağırlaştı.[237] Devletin gelir ve kaynakları Muizzüddevle'nin elindeydi ve dağılımını da o yapıyordu.[238] Ekonomik krizden kurtulmak için getirilen vezir Ebû Fadl eş-Şirazî, Müslümanların mallarını müsadere ve haciz etmekle yetinmedi, zimmîlerin mal varlıklarına da el koydu. Yaşanan ekonomik istikrarsızlık toplumun emniyetini de tehdit ediyordu. İsyan ve yağmalama olayları baş gösterince zaman zaman çarşı yaşamı kesintiye uğramıştır.[239]

Büveyhî hâkimiyetinin ilk yıllarında Bağdat'ta şiddetli bir kıtlık ve pahalılık meydana geldi.[240] Aslında bu anlamda kıtlık ve pahalılık, savaşlar ve keyfi tasarruflar yüzünden, sonraki yıllarda da Bağdat'ın sürekli maruz kaldığı bir hal almaya başladı. Öyle ki, insanlar kıtlık dolayısıyla açlıklarından ölü eti, leş, kedi ve köpek yemek zorunda kalmışlardı. Bazı kimseler çocukları çalıp boğazlıyor, pişirip etlerini yiyorlardı. Adamın birinin küçük bir çocuğu götürüp pişirdiği ve tam yiyeceği sırada yakalandığı İbn Miskeveyh ve diğer tarih kaynaklarında dile getirilmektedir.[241] Bu nedenle de halk arasında karın şişkinliği ve çeşitli salgın hastalıklar baş gösterdi. Bu salgın hastalıklarla o kadar çok insan öldü ki, kimse kimseyi defnedemez oldu. Defnedilemeyen ölüler, bir yerlere terk ediliyor ve bu mevtalar köpeklere yem oluyordu.[242] İnsanlar Bağdat'ı bırakıp Basra'ya doğru yola çıktılar ancak kimisi yolda, kimisi de Basra'ya ulaştıktan kısa bir süre sonra öldü. İnsanlar öyle açlık çekiyorlardı ki, evler ve gayrı menkuller ekmek karşılığında satılıyordu. Nihayet hasat mevsimi gelince fiyatlar nispeten biraz düştü ve insanlar biraz da olsa nefes almaya başladı.[243]

---

[235] İbnü'l-Esîr, *Kâmil,* VI, 516.
[236] İbn Kesîr, *Bidâye*, XI, 226; İbnü'l-Esîr, *Kâmil,* VI, 517.
[237] Ma'tûk, *el-Hayatü'l-ilmiyye,* 50.
[238] Vefa, *el-Hilâfetü'l-Abbâsîyye*, 46; Hazmî, *Asri nüfuzi'l-etrak,* 38.
[239] Ma'tûk, *el-Hayatü'l-ilmiyye,* 53.
[240] İbn Cevzî, *Muntazam,* XIV, 196, 201, 205.
[241] İbn Miskeveyh, *Tecârib*, II, 95; İbn Kesîr, *Bidâye,* XI, 226.
[242] İbn Cevzî, *Muntazam,* XIV, 47.
[243] İbnü'l-Esîr, *Kâmil,* VI, 522-523.

Fars bölgesinin emîri Adudüddevle, hilâfet merkezini ve diğer bölgeleri de alarak Büveyhîlerin ulaştığı en geniş coğrafyada hâkimiyet kurdu. Ardı ardına iç karışıklıklar ve fitnelerden dolayı yıkılan ve harabeye dönmüş olan Bağdat'ı yeniden imar etme faaliyetine başladı. Şehrin mescitlerini, çarşı ve pazarlarını yeni baştan restore ettirdi ve kimsesiz, fakir durumda olanlara da maaşlar bağlattı. Ayrıca evleri yıkılmış kimselerin imkân sahibi olanlarına evlerini ve diğer mülklerini restore ve imar etmelerini emretti.[244] Diğer taraftan tamamen çökmüş ve kapanmış nehirlerin kanallarını açtırarak tekrar mecralarına soktu.[245] Hacılara uygulanan bütün vergileri kaldırarak Irak'tan Mekke'ye kadar uzanan yolu tamir ettirip ulaşıma uygun hale getirdi. Mekke ve Medine'deki Mescid-i Haram ve Mescid-i Nebevi etrafında yaşayan kimsesizlere paralar dağıtarak onlara maaşlar bağlattı ve Mekke ile Medine'nin ileri gelen kimselerine de ihsanlarda bulundu.[246]

Adudüddevle, aynı faaliyetlerini Hz. Ali ve Hüseyn'in kabirlerini restore ettirmek suretiyle de sürdürdü. İşte bu dönemde Bağdat'ta yaşayanlar, fitnelerden tamamen uzak bir sükûnete kavuşmuştu. Bütün bu yaptığı iyiliklerin yanında Hıristiyan olan veziri Nasr İbn Hârun'un Bağdat'ta kilise ve manastır inşa ettirmesine müsaade etmiş ve Hıristiyanların fakirlerine de maaşlar bağlatmıştır.[247] Adudüddevle'nin 372 senesinde Bağdat'ın batı yakasında inşa ettirdiği *el-Maristan el-Adudi* hastanesinin açılışını yaparak buraya doktor, hasta bakıcılar ve hizmetçiler atadı. Ayrıca hastane için gereken çok miktarda ilaç, şurup, bitki, alet ve yataklar getirildi.[248] Ancak Adudüddevle'nin ölümüyle oğulları ve kardeşleri arasında başlayan taht kavgaları sebebiyle siyasî ve iktisadi istikrarsızlık, Selçuklu devletinin Büveyhîlerin hâkimiyetine son verinceye kadar devam etmiştir.

Netice itibariyle tarihsel süreçte İslâm devletlerinin siyasî açıdan güçlenmeleri başta iktisadi hayat olmak üzere diğer bütün alanları etkilemiştir. Abbâsîlerin zayıflama dönemindeki siyasî parçalanmışlık, beraberinde kaotik bir toplumsal yapıyı ve bozulmuş bir iktisadi hayatı getirmiştir. Ancak bütün bu olumsuzluklara rağmen ilmî ve kültürel hayatın ters orantılı bir seyir izlediği görülmektedir. Çünkü İslâm dünyasında

---

244 İbn Miskeveyh, *Tecârib*, II, 404; İbnü'l-Esîr, *Kâmil,* VII, 123.
245 İbn Kesîr, *Bidâye*, XI, 315.
246 İbn Miskeveyh, *Tecârib*, II, 405; İbn Cevzî, *Muntazam,* XIV, 291.
247 İbn Cevzî, *Muntazam,* XIV, 289.
248 İbnü'l-Esîr, *Kâmil,* VII, 124; İbn Kesîr, *Bidâye*, XI, 320.

ilmî faliyetlerin yoğun yaşandığı bir dönem olarak bilinmektedir. Siyasî, sosyal ve iktisadi hayatını ortaya koymaya çalıştığımız dönemin şimdi de ilmî ve kültürel durumunu incelemeye çalışalım.

1.1.4. İlmî ve Kültürel Hayat

İslâmın ilk döneminde ilmî ve kültürel hayatın ana kaynağı, ilahi vahiy ve onun mübeyyini olan Hz. Muhammed idi. Onun vefatından sonra fetihlerle hızla genişleyen İslâm topraklarına dağılan sahâbeler, bulundukları şehirlerde İslâmi eğitimin baş aktörleri olmuştur. Sahâbelerin en önemli talebelini ise mevâlî oluşturmuştur.[249] İslâm tarihi boyunca asırlarca çok fonksiyonel bir yapıya sahip olan mescitler, aynı zamanda ilmî faaliyetlerin de ana merkezleriydi.[250] Zengin kütüphaneler vazifesini de gören mescitlerde kurulan ilim halkalarının ilk hocaları, sahâbeler ve onların tedrisatında geçen tâbiîn nesli olmuştur. Mescitlerin yanı sıra âlimlerin evleri, halife ve meliklerin sarayları da ilmî faaliyetlerin icrasında önemli roller üstlenmiştir. Ayrıca hangi tarihte kurulduğu tam belli değilse de Emevîler ve Abbâsîler döneminde yaygın eğitim kurumları olarak faaliyet gösteren *küttâb* denilen mektepler de bulunmaktaydı. Bu mekteplerde okuma-yazma, temel dinî bilgiler, hat, nahiv ve lügat gibi ilimler okutulmaktaydı. İhtiyaca göre zamanla her yerleşim yerinde kurulan bu mekteplerin finansmanını vakıflar ve hayırseverler üstlenmiştir.[251]

Mescitler, küttab mektepleri ve âlimlerin kendi evlerini medrese gibi kullanma gelenekleri asırlar boyunca hep devam ede gelmiştir. Farklı şehirlerdeki mescitlerde her ilmin ders halkası ayrı şekilde yapılmaktaydı.[252] Abbâsîlerin zayıfladığı, Büveyhîlerin hilâfet merkezine hâkimiyet kurduğu ve her bölgenin bir emîrle yönetildiği döneme gelindiğinde de farklı mezhebî eğilimlere sahip bazı âlimler kendi evlerini ilim tedrisatı için eğitim merkezine dönüştürmüşlerdi. Örneğin Murtazâ'nın kardeşi Radî, ilim talebelerinin tüm ihtiyaçlarının karşılandığı bir ev kurmuştu.[253] Eğitim merkezi niteliğindeki bu evlerin, Şiîliğin ve Mu'tezilî fikirlerin yayılmasında büyük rol oynadığı bilinmektedir. Çünkü söz konusu mezhep uleması tarafından bu eğitim kurumlarında

---

[249] Ahmed Emin, *Fecr*, 183, 238.
[250] Ahmed Emin, *Fecr*, 196.
[251] Landau, Jacob M., "Küttâb", *DİA*, Ankara 2003, XXVII, 3-4; Kazıcı, *Müessese*, 222-223.
[252] Mahmud-İbrahim, *Âlem*, 261.
[253] Radî, Seyyid Şerîf, *Hakaikü't-te'vîl fi müteşâbihi't-tenzil (mukaddime)*, Dâru'l-Mühacir, Necef 1355, V, 85.

ilmî müzakere ve münazaralar yapılmaktaydı. Büveyhî emîrlerinin de bu türden ilmî ve kültürel faaliyetleri destekleyip teşvik ettikleri bilinmektedir.[254]

Bağdat'ta dinî ve edebi ilimlerin okutulduğu en büyük eğitim kurumu olan "Dâru'l-ilm" merkezinin bütün işlerini Murtazâ üstlenmişti. Ayrıca konağında (ev) öğrencilerin tüm barınma ihtiyaçlarını üstlendiği özel bir medresesi de bulunmaktaydı. Cömert ve çok ikram sahibi olan müellif, fakihlerin kitap ve kırtasiye ihtiyacını karşılamak ve talebelerin aylık burs ücretlerini vermek üzere bir köyünü bu medreseye vakfetmiştir. İslâm tarihi eserlerinde kaydedildiği kadarıyla Şeyh Tûsî gibi bir âlim talebesine aylık on iki dinar vermekteydi.[255]

İslâm tarihinin erken dönemlerinden itibaren şer'î ilimler sahasında süreklilik arz eden çabaların varlığı malumdur. Hulefâ-i Râşidîn ve Emevîler döneminde ilmî ve kültürel faaliyetlerin ana merkezi, dinî ve din eksenli ilimlerdi. İslâm dünyasına tercüme sayesinde aktarılan fen ve felsefeye yönelik ilimlerle, ilim ve kültür hayatı farklı bir boyut kazandı. Bilginler, fetihlerle genişleyen İslâm topraklarında birçok medeniyete ait ilmî miras ile de tanışmaya başladı. Diğer medeniyetlere ait bu kültürel mirasın Arapçaya çevrilmesinin gerekliliği konusu, idareciler nezdinde kabul edilerek bir devlet politikasına dönüşmüştür. Medeniyetler arasındaki kültürel, siyasal, ekonomik ve bilimsel etkileşimin olgusal gerçekliliği dikkate alındığında tercüme hareketlerinin bütün medeniyetler için kaçınılmaz bir etkileşim aracı olduğu söylenebilir.[256]

Yukarıda da ifade edildiği gibi kaynaklar incelendiğinde, İslâm dünyasında da çok erken dönemlerden itibaren diğer medeniyetlere ait bilimlerin tercüme edilmek suretiyle İslâm dünyasına aktarıldığı görülmektedir. Bu anlamda kimya ve tıp ilmine ilgi duyan ve ilk tercüme hareketini başlatan kişinin Emevîlerin Humus valisi Hâlid b. Yezîd (v. 85) olduğu ifade edilmektedir.[257] Bilime olan ilgi ve alakasından dolayı Yunan felsefesini bilen bir grubun oluşturulmasını emretti. Yunanca'dan ve eski Mısır dili olan Kıptice'den bilimlere (kimya, tıp, felsefe ve astroloji) yönelik bazı eserlerin Arapça'ya tercüme edilmesini gerçekleştirdi.[258] Hâlid b. Yezîd'in bir rahipten ders aldığı,

---

[254] Ma'tûk, *el-Hayatü'l-ilmiyye,* 111-112.
[255] Muhammed Harun, "Havle Dîvâni'ş-Şerif el-Murtazâ (I)", XI, *Risâletü'l-İslâm*, Kahire 1959, 202-203.
[256] Macit, Muhittin, "Tercüme Hareketleri", *DİA*, İstanbul 2011, XL, 501.
[257] İbn Kesîr, *Bidâye,* IX, 86.
[258] İbn Nedîm, Muhammed b. Ebî Ya'kub İshâk, *el-Fihrist,* Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts, 303, 419; İbn Hallikân, Şemsüddin Ahmet b. Muhammed, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zemân*, Daru Sadır,

kureyşliler arasında tıp kimya, mantık alanlarında en yetkin kişi olduğu ve bu konularda birçok eser de telif ettiği söylenmektedir. Bilime yönelik bu çalışmalarından dolayı Mervanîlerin hekimi (bilge) olarak isimlendirilmiştir.[259]

Tercüme faaliyetleri, Müslümanların bilim tarihinde önemli bir yere sahiptir. Emevîler döneminde Yunanca ve Kıptice'den birtakım eserlerin Arapça'ya tercüme edilmesi, daha sonraları organize bir şekilde yapılacak olan tercüme faaliyetlerine bir çeşit nüve olmuştur. Abbâsîler dönemine gelindiğinde bu anlamdaki bilimsel çalışmalar, daha sistemli bir şekilde devam etmiştir.[260] Halifeler arasında felsefe, astronomi ve çeşitli bilimlerle ilk defa doğrudan ilgilenen kişilerin Abbâsî halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr (v. 158)[261] ve oğlu el-Mehdî'nin (v. 169) olduğu ifade edilmektedir. Toplumsal bir eğilim olarak ve idare tarafından da desteklenerek Yunanca'dan ve Farsça'dan muhtelif eserler Arapça'ya tercüme edilmiştir.[262] Başka dillerde yazılmış eski eserlerin Arapça'ya tercüme edilmesi için İbnü'l-Bıtrîk, Halife Mansûr tarafından görevlendirilmiştir. Daha sonraları Rumca, Pehlevice, Farsça ve Süryanîce gibi yabancı dillerden yapılan tercümelerle bilimsel faaliyetler daha da hız kazanmıştır. Neticede gerçekleşen bu tercümeler vesilesiyle artık Arapça, sadece Kur'ân ve şiir dili değil; aynı zamanda felsefe ve bilim dili haline gelmiştir.[263]

Temelleri Halife Mansûr ve sonrasında atılan Beytü'l-hikme, Hârûnürreşîd (v. 193), Me'mûn (v. 218), Mu'tasım (v. 227), Mu'tasım'ın oğlu Vâsik (v. 232) ve Mütevekkil (v. 247) zamanında ise tam teşekküllü bir kurum haline getirilerek tercüme faaliyetleri daha da yoğunlaştırılmıştır.[264] Bizans kralını daha önce savaşta mağlup etmiş olan halife Me'mûn, onunla elçiler vasıtasıyla haberleşiyordu. Rum diyarının kütüphanelerinde bulunan eski ilimlerle ilgili kitaplardan istediklerini göndermesini

---

Beyrut, ts, II, 222; Şeşen, Ramazan, "İslâm Dünyasındaki İlk Tercüme Faaliyetlerine Umumi Bir Bakış" *İTED*., İstanbul 1979, VII, 7; Karlığa, Bekir, "İslâm'da Tercüme Hareketleri", *II. Uluslararası İslâm Düşüncesi Konferansı,* İstanbul 1997, 90.

259 İbn İmâd, Abdulhayy b. 'İmad el-Hanbeli, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri min zeheb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1979, I, 96; İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 304, 419; İbn Kesîr, *Bidâye*, IX, 65.

260 Ülken, Hilmî Ziya, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Kültür Yay., İstanbul, 2009, 41-50.

261 Bkz. Bozkurt, Nahide "Mansûr", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 5-6.

262 Zirikli, Hayruddin, *el-A'lam kamusu teracim*, Dâru'l-İlm, Beyrut 2002, IV, 117; Mahmud-İbrahim, *Âlem*, 249.

263 İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 304; Gutas, Dimitri, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür (Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbâsî Toplumu)*, (Çev. Lütfü Şimşek) Kitap Yayınevi, İstanbul 2003, 38-58.

264 Bkz. Gutas, *Çeviri Hareketi,* 59-65; Aydınlı, Osman, "Bağdat Mu'tezilesi'nin İslâm Bilim ve Düşüncesine Katkıları"*, Uluslararası İslâm Medeniyetinde Bağdat Sempozyumu*, İstanbul 2008, 188; Bozkurt, "Hârûnürreşîd", *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 258-261; Mahmud-İbrahim, *Âlem*, 140.

içeren bir mektupla izin istedi. Buna önce isteksiz davranan kral, daha sonra bu isteğe olumlu cevap verdi. Halife Me'mûn, Beytü'l-hikme'nin sahibi (müdürü) Selm ile İbnü'l-Bıtrîk, Haccâc b. Matar, Yuhannâ b. Mâseveyh ve daha başkalarından oluşan bir heyeti Bizans'a gönderdi. Bu heyet, Bizans kütüphanelerinde buldukları eserlerden istediklerini seçerek Me'mûn'a getirdiler. Me'mûn'un isteği üzerine değişik ilimlerle (felsefe, tıp, mühendislik vb.) ilgili bu eserler Arapça'ya tercüme edildi.[265]

İlmî ve kültürel faaliyetlerin halifeler ve devlet adamları tarafından himaye edilmesinden dolayı çok sayıda ilim adamı ve mütercim Bağdat'a akın etmiştir. Artık Bağdat dinî ve fenni ilimler alanında ilim adamlarını kendisine çeken büyük bir cazibe merkezi haline gelmiştir. Mesela; İran asıllı Allân b. el-Hasen el-Verrâk (v. 218), Beytü'l-hikme'de Hârûnürreşîd'e, Me'mûn'a ve Bermekîler'e kâtiplik yaparak nesep ilmine yönelik eserleri istinsah ediyordu.[266] Beytü'l-hikme'de çalışanlar arasında Me'mûn'un emriyle özellikle Aristo Tales'in eserlerini tercüme eden İbnü'l-Bıtrîk (v. 200),[267] tıp ilmî ile ilgilenen ve Hârûnürreşîd, Me'mûn, Mu'tasım ve Mütevekkil gibi Halifelere doktorluk yapan İbn Cibril Buhtişû' (v. 256), Yuhannâ b. Mâseveyh (v. 243)[268] ve diğer gayri müslim ilim adamlarını saymak mümkündür. Me'mûn döneminde tercüme heyetinin başkanlığına getirilen mütercim, tabib ve tarihçi Huneyn b. İshâk'ın (v. 260) Yunanca, Süryanîce ve Farsçayı iyi bildiğinden yüzü aşkın eseri bu dillere tercüme ettiği bildirilmektedir. Halife Me'mûn, Huneyn b. İshâk'ın başında bulunduğu heyete tercüme ettikleri kitap ağırlığında altın vermekteydi.[269] Babası Huneyn b. İshâk'ın yolunda giden ve hatta ondan daha ileri bir düzeye çıkan oğul İbn Huneyn'in (v. 298) söz konusu dillerde önemli tercümeler yaptığı bilinmektedir.[270] Bu dönemde anılmayı hak eden diğer bir ilim adamı ise Muhammed b. Mûsâ b. Şakir'dir (v. 269). İbn Mûsâ b. Şakir'in üç çocuğundan biri Muhammed, diğer kardeşleri Ahmed ve Hasan ile birlikte Me'mûn'un hizmetinde (Beytü'l-hikme'de) astonomi, mühendislik, felsefe ve musiki alanlarında tercüme ve çözümlemeler yapmaktaydılar.[271]

---

[265] İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 304,
[266] Safedî, Selahattin Halil b. Aybek, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut 2000, XIX, 367.
[267] Ziriklî, *Teracim*, VIII, 210.
[268] İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 354-355.
[269] Ziriklî, *Teracim*, II, 287.
[270] İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 343; İbn Hallikân, *Vefeyât*, I, 205.
[271] İbn Hallikân, *Vefeyât*, V, 161-163; Ziriklî, *Teracim*, VII, 116-117; İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 331.

İslâm dünyasında tercüme hareketleriyle başlayan ilmî ve kültürel hareketlilik, özellikle Bağdat özelinde hep devam edegeldiği söylenebilir. Bu ilmî faaliyetler zaman zaman siyasî/politik bazı nedenlerden ötürü kısmî duraksamalar yaşasa da Büveyhîler dönemine gelindiğinde Bağdat, daha çoğulcu bir nitelik kazanmıştır. Farklı dinî ve kültürel aidiyetlere mensup grupların, eskisine oranla kendilerini ifade etmede daha fazla imkâna kavuştuğu bildirilmektedir.[272] Politik çıkarları gereği Büveyhî emîrlerinin de özelde Şiîliği, genelde ise tüm mezheplerin ilmî faaliyetlerini destekleyip teşvik ettikleri ve ilim adamlarına karşı bir yakınlaşma içerisinde oldukları görülmektedir.[273]

Ancak burada asıl irdelenmesi gereken durum, Büveyhîleri ilmî ve kültürel faaliyetlerle ilgilenmeye sevk eden itici gücün ne olduğu konusudur. Bilindiği gibi askeri bir eğitimle büyüyen Büveyhî kardeşler, askeri egemenlik duygusunun saikiyle şöhrete, gösterişe ve görünürlüğe meyyaldiler. Abbâsîlerin zayıflamasıyla başlayan emîrlikler döneminde her emîr, hâkimiyet kurduğu bölgenin merkezi şehrini aynı zamanda bir ilim ve kültür merkezine dönüştürme gayretindeydi. Büveyhî Emîrleri de komşu Emîrliklere karşı ilmî ve kültürel açıdan üstünlük kurma yarışındaydılar. Bu iki temel unsur, Büveyhîlerin ilmî etkinliklerin yanında bulunmalarının ve onu desteklemelerinin arka planını oluşturduğu söylenmektedir.[274] Büveyhîlerin farklı düşünce gruplarını kendi hallerine bırakma stratejisi, beraberinde her grubun sahip olduğu dünya görüşünü en özgür şekilde yaşama iradesini ortaya koyması sonucunu doğurmuştur. Ancak böyle bir siyaset tarzının benimsenmesinin kabul edilir olumlu yönü, bu dönemde ilmî ve kültürel faaliyetleri cesaretlendiren fikri ve kelâmi münakaşa ve münazaraların sürekli canlı tutulmasıdır. Bu stratejinin olumsuz yönü ise serbest ve müdahale edilmeyen hürriyet ortamı, farklı ideolojik gruplar arasında şiddetli çatışmalara ve kamuoyu nezdinde ciddi sıkıntılara sebebiyet vermesidir.[275]

İlmî ve kültürel faaliyetlerde en fazla adlarından söz ettiren Büveyhî emîrlerinden Adudüddevle (v. 372) ve Bahauddevle (v. 403), siyasî kimliklerinin yanında aynı zamanda edip ve şair idiler. Bu özellikleri sebebiyle şairler, edipler ve ilim adamlarının

---

[272] Güner, "Şiî Uygulamalar", 328.
[273] Ma'tûk, *el-Hayatü'l-ilmiyye*, 102.
[274] Ma'tûk, *el-Hayatü'l-ilmiyye*, 103.
[275] Ma'tûk, "eş-Şerif el-Murtazâ: hayatühü, sekafetühü, edebühü ve nakduh", *el-Mecelletü'l-Arabiyye Li'l-Ulumi'l-İnsaniyye*, Küveyt 1993, 34.

bu emîrlerle olan ilişkileri çok güçlüydü.[276] Daha önceleri Şiraz'da olan Adudüddevle, ömrünün son beş yılında Bağdat'a hâkim olunca imar alanında yaptığı girişimlerin yanı sıra ilim adamlarına verdiği çok yönlü destekle de bilinmektedir.[277] Onun sunduğu imkânlardan neredeyse her ilim sınıfının faydalandığı görülmektedir. Adudüddevle, bunun için toplumsal hayatta yer alan bütün mezhep müntesiplerine olabildiğince rahat hareket edebilecekleri bir alan açtı. Bu rahat ortamı da her türlü fikir ve düşüncenin kendisini en özgür şekilde ifade edebilecekleri ilim meclisleri sayesinde gerçekleştirdi. Çeşitli şehirlerden insanlar onun yanına gelir ve ilmî müzakereler yapardı. O, ulemaya maddi anlamda iyilikte bulunmayı da ihmal etmezdi.[278] Bu bağlamda Adudüddevle, fakihlere, müfessirlere, kelâmcılara, hadisçilere, cami imâmlarına ve müezzinlerine, Kur'ân öğreticilerine, nesep âlimlerine, şairlere, nahivcilere, aruz bilginlerine, doktorlara, astrologlara, matematikçilere ve geometri bilginlerine maaş bağlamıştı.[279]

Filozoflara gelince; Adudüddevle tarafından onlar için sarayındaki meclisine yakın bir konumda bulunan bir salon tahsis edildi. Böylece onlar burada toplumdan muhtemel gelebilecek baskı ve saldırılardan korunmuş olarak karşılıklı görüşme ve ilmî müzakere imkânına kavuştular. Ayrıca kendilerine maaş bağlandı ve çeşitli yardımlar da yapıldı. Böylece daha önce fazla rağbet edilmeyen bu ilimler, İslâm toplumunda hayat buldu. Bu ilimlerin dağınık halde bulunan temsilcileri bu sayede bir araya gelmeye başladı. Artık ilmî meseleler, mütehassısları nezdinde tartışılma ve ulemanın daha geniş bir yelpazede fikri konulardan haberdar olma imkânları oluştu.[280] Bu anlamdaki fikri münazaraların arka planına bakıldığında insanların zihinleri bu denli çaplı ilmî faaliyetleri gerçekleştirmeye yönelik hazırlayıcı bir sürecin yaşandığı görülmektedir. Çünkü önceki asırlarda Mu'tezilî âlimler ile Eş'arî âlimler arasında gerçekleşen ilmî canlılık, fakihler ile kelâmcılar ve çeşitli inanç grupları ile Müslüman âlimler arasında gerçekleşen ilmî çekişme ve münazaralar hep var olmuştur.[281]

Büveyhî ailesi, siyasî ve askeri arenada güçlü bir tarzda göründükleri gibi; dil, belağat ve şiir alanında da varlık gösterdikleri bilinmektedir. Adudüddevle, nahiv, belağat ve şiire aşk derecesinde bağlıydı. Adudüddevle, nahivde Ebû Ali'nin

[276] İbn Kesîr, *Bidâye*, XI, 321; Ğamidî, Ârâü'ş-Şerîf, 41.
[277] Hitti, Philip K., *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, MÜİFV., İstanbul 2011, 643-644.
[278] İbnü'l-Esîr, *Kâmil,* VII, 141.
[279] İbn Miskeveyh, *Tecârib*, II, 404-405; İbn Kesîr, *Bidâye*, XI, 315-320; Umrân, *el-Edebü'l-Arabî,* 26.
[280] İbn Miskeveyh, *Tecârib*, II, 408; Güner, "Şiî Yüzyılı", 161.
[281] Ma'tûk, "eş-Şerîf el-Murtazâ", 35.

öğrencisiyim, diyerek Ebû Ali el-Fârisî'den (v. 377) nahiv eğitimi aldığını ifade etmektedir.[282] Adudüddevle'nin şairlerinden biri olan el-Mütenebbî (v. 354), esasında sadece Büveyhîlerin değil; Arap ve acemlerin de şairiydi. O, gerek Abbâsî devletinde gerekse de Abbâsî Hilâfeti'nin topraklarında kurulan Büveyhîler, İhşitler ve Hemedaniler gibi hanedanlıklarda da şairlik yapan bir Arap edebiyatçısıdır.[283] Edebiyata ilgi duyan diğer bir Büveyhî Emîri İzzüddevle'nin (v. 367)[284] sarayında 362'de düzenlendiği ifade edilen bir ilim meclisi toplantısına bakıldığında, Büveyhî saraylarında zaman zaman farklı anlayışların bir arada nasıl temsil edildiği anlaşılacaktır. Bu ilim meclisine Hanefî, Şâfiî, Mâlikî ve Tâberî gibi Sünnî mezhep âlimleri ile Şîa ve Mu'tezile gibi diğer ekollere mensup âlimler katılmış, matematik ve astronomi âlimlerinin önde gelenlerinden el-Bûzcânî (v. 387)[285] de bu tartışma meclisinin başkanlığını yürütmüştür.[286]

Büveyhîler döneminde önde gelen bazı Sünnî âlimler,[287] Halifenin sarayında ilmî münazaralarda bulunuyorlardı. Ayrıca camilerde ve özel eğitim kurumlarında bazı ders ve vaaz halkaları da oluşturuluyordu. Bütün bu faaliyetler, o dönemde devlet idaresinden daha fazla destek alan Şiîlerin olumsuz propaganda ve Sünnî karşıtı faaliyetlerine karşı Sünnî toplumu bilgilendirme ve korumaya yönelik olduğu görülmektedir.[288] Diğer taraftan İslâm tarihi kaynakları, yönetimi elinde tutan Şiî Büveyhîler döneminde İslâm toplumunun çoğunluğunu oluşturan Sünnîlerin inançlarını yaşama hususunda hürriyetlerinin kısıtlandığına yönelik herhangi bir bilgi nakletmemişlerdir.[289] Bu asırda Irak'ta ortaya çıkan toplumsal karışıklıklar ve siyasî çekişmelerin, mevcut fikri ve kültürel aktiviteler üzerinde ciddi düzeyde olumsuz tesir bıraktığı söylenemez. Aslında durum beklenenin tam da aksine cereyan etmiştir. Çünkü bu dönem, daha önce bu denli görülmemiş geniş ve fonksiyonel bir ilmî hareketliliğe

---

[282] Hamevî, Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh, *Mu'cemü'l-üdebâ irşâdü'l-erîb ila ma'rifeti'l-edîb*, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut, 1993, II, 812; İbn Cevzî, *Muntazam*, XV, 96; Umrân, *el-Edebü'l-Arabî,* 28-42.
[283] İbn Kesîr, *Bidâye*, XI, 273; Umrân, *el-Edebü'l-Arabî,* 50.
[284] Ziriklî, *Teracim*, II, 44.
[285] İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 341; İbn Hallikân, *Vefeyât*, V, 167.
[286] Güner, "Çok Seslilik", 66; Aydın, Cengiz, "Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî", *DİA*, İstanbul 1994, X, 348-349.
[287] Şâfiî fakihi Ebû Hâmid el-İsferâyînî (v. 406), Hanefî Fakihi el-Kudûrî (v. 428), Eşari kelâmcısı ve Mâlikî fakihi Bakillânî (v. 403), Şâfiî İbn Dekâik (v. 392) ve benzeri âlimlerin değişik fıkhî ve kelâmi konularda oturumlar yapmışlardır. (Ma'tûk, *el-Hayatü'l-ilmiyye*, 179-180.)
[288] İbn Kesîr, *Bidâye*, XII, 29; Ma'tûk, *el-Hayatü'l-ilmiyye*, 183.
[289] Mahmud-İbrahim, *Âlem*, 521; Bozkuş, *Şiîlik*, 118.

şahitlik etmiştir. İlmî ve bilimsel çalışmaların hemen hemen her alanında te'lifatlar yapılmış ve geriye zengin bir miras bırakılmıştır.[290]

Bu dönemde bırakılan ilmî miras, daha sonraki yıllarda ilim dünyasının temel kaynağı olmuştur. Gerek İslâmi ilimler gerekse de pozitif ilimler sahasında bir aydınlanma çağı yaşandığı söylenebilir. Bu dönem, Şîa'nın temel kaynaklarının vücuda getirildiği ve mezhep sistematiğinin aklî ve naklî temellere bina edildiği bir dönemdir. Düşünce mirası ve felsefe alanında da büyük gelişmelerin yaşandığı ve daha önceki yıllarda yapılan tercümelerin yerini artık te'liflerin aldığı görülmektedir. Özgürlükler çağı olarak nitelendirilebilen bu asrın ilmî ve kültürel gelişmelerin durumunu anlayabilmek için bu zaman aralığında hayat sürmüş bazı önemli bilginlerin zikredilmesi gerekmektedir. Bu dönemde varlık göstermiş tüm bilginleri burada anmak mümkün olmamakla birlikte önemli bazı simaları ayrıntısına girmeden zikredelim:

Mesela; Eş'arî kelâmının temsilcisi Ebû Bekir el-Bakillanî (v. 403), Şâfiî mezhebine müntesip olup döneminde kelâm konusunda otoriterdi. Adüdüddevle, onu bir Mektupla Bizans imparatoruna elçi olarak göndermişti.[291] Büveyhî Emîr'i Celalüddevle'nin vefatından önce Abbâsî halifesi Kaim Biemrillâh, siyaset ve devlet idaresi ile ilgili önemli çalışmalar yapmış olan Şâfiî fakihi el-Mâverdî'yi (v. 450) hicri 435 senesinde Tuğrul Bey'e elçi olarak göndermişti.[292] Hanefî fıkhının önemli fakihlerinden ve fıkhî tefsîr alanında önemli bir eser olan *Ahkamu'l-Kur'ân*'ı yazan el-Cassâs (v. 370),[293] Arap dili ve edebiyatı, tefsîr, ahlak çalışmaları yanı sıra Kur'ân lügat konusunda klasikleşen "*el-Müfredât*"[294] sahibi Râğıb el-İsfahânî (v. 402) de bu dönemde yaşamış âlimlerdendir.[295] Hadis ilminde özellikle '*İlelü'l-Hadis* alanında meşhur âlimlerden Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer Dârekutnî'yi (v. 385) de saymak mümkündür.[296]

Mu'tezile'nin önde gelen kelâmcısı ve Murtazâ'nın hocası olan kâdı Abdu'l-Cebbâr (v. 415) da bu dönemin ilmî hayatında anmaya değer bir zattır. Önceleri

---

[290] Ma'tûk, "eş-Şerîf el-Murtazâ" 35.
[291] İbn Cevzî, *Muntazam*, XV, 96; İbn Kesîr, *Bidâye*, XI, 375.
[292] İbnü'l-Esîr, *Kâmil,* VIII, 86; İbn Cevzî, *Muntazam*, XV, 289; İbn Kesîr, *Bidâye*, XII, 56-57.
[293] İbnü'l-Esîr, *Kâmil,* VII, 131; İbn Cevzî, *Muntazam*, XIV, 277; İbn Kesîr, *Bidâye*, XI, 317.
[294] Bkz. Kara, Ömer, "el-Müfredât", *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, 504-505.
[295] Kara, Ömer, "Meşhur Ama Az Tanınan Çok Yönlü Bir İlim Adamı: Rağıb el-Isfahâni", *AÜİFD*., Erzurum 2012, XXXVIII, 103.
[296] İbn Cevzî, *Muntazam*, XIV, 380.

Hemedânî emîri Seyfuddevle'nin şairliğini yapan daha sonra oradan ayrılarak Mısır'da hâkim olan İhşidlerin emîri Kâfur'un ve en sonunda da Adududdevle'nin şairliğini yapan dil ve edebiyat alanında en büyük şairlerden el-Mütenebbî (v. 354), Büveyhîler döneminin ilim ve edebiyat hayatında bulunmuştur.[297] Ebû Ali el-Fârisî (v. 377) ve daha birçok dil bilginini saymak mümkündür.[298] Yine Büveyhîler döneminin en büyük şair, edip ve âlimlerinden vezir Sâhib b. Abbâd (v. 385), Rüknüddevle'nin oğlu Müeyyidüddevle'nin vezirliğini yapmıştır. İlim, fazilet, cömertlik, âlimlere ve yoksullara ihsanda bulunmak bakımından çok büyük bir şahsiyettir. Her sene ilim ehline harcanmak üzere Bağdat'a 5 bin dinar gönderen Sâhib b. Abbâd, edebiyat ve çeşitli ilimlere dair eserleri de bulunmaktadır. Yüklü miktarda kitaba sahip olan vezirin kütüphanesindeki kitapların 400 deve yükü kadar olduğu ifade edilmektedir.[299]

Tarihsel süreçte bu kültürel durumun oluşumunda itici güç vazifesini gören birtakım hazırlayıcı unsurların olması kaçınılmazdır. Bu dönemden önce başlayıp devam eden Yunan, Süryanî ve Fârisî kültür mirasından tercümeler farklı bir boyut kazandı. Çünkü bu miras üzerinde araştırma, şerh etme, değişik açılardan inceleme ve yeniden te'lifat faaliyetine geçme gibi ilmî gelişmeler meydana geldi. Bunun bir neticesi olarak Felsefe ve Tarih alanında İbn Miskeveyh (v. 421), Ebû Süleyman es-Sicistani (v. 375) ve aslen Harran Sabiilerinden olan astronomi âlimi Bettânî (v. 317) gibi bilginlerin yetiştiği görülmektedir.[300] İslâm felsefesinin en ünlü iki simasından olan Fârâbî (v. 339) ve astronomi, matematik, fizik, tıp, coğrafya, tarih ve dinler tarihi alanlarında geniş bilgiye sahip olan Bîrûnî (v. 453) de bu dönemin âlimlerindendir. Hem filozof hem de tabib kimliği ile Büveyhî saraylarında doktor olarak çalışan ve el-Kanun fi't-Tıbb adlı eserini de burada tamamlayan İbn Sîna'yı (v. 428) bu anlamda anmak yeterli olacaktır.[301]

Bu asırda İmâmiyye Şîa'sının çok önemli dönemeci yaşadığı bir gerçektir. İlmî hareketliliğin canlı olduğu bu asırda İmâmiyye Şîası, akaidinin aklî ve naklî temellendirmelerini oluşturma, düşünsel geleneğini dönüştürme, geliştirme ve

---

297 İbnü'l-Esîr, *Kâmil,* VII, 25; İbn Cevzî, *Muntazam,* XIV, 163-167; İbn Kesîr, *Bidâye,* XI, 273.
298 Hamevî, Mu'cemü'l-üdebâ, II, 811.
299 İbn Kesîr, *Bidâye*, XI, 337.
300 İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 322, 338; Hamevî, Mu'cemü'l-üdebâ, II, 493;
301 Zehebî, Muhammad b. Ahmet, *Siyeru 'Alâmi'n-Nubelâ*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1981, XV, 416-417; Yâkût Hamevî, Mu'cemü'l-üdebâ, III, 1071-1072; İbn Kesîr, *Bidâye*, XII, 47; Tümer, Günay, "Bîrûnî", *DİA*, İstanbul 1992, VI, 206-215.

sistematize etme çabasına girmiştir. Bu dönüştürme ve geliştirme faaliyetlerinde önemli roller üstlenen simaların İmâmiyye Şîası'nın önde gelen kelâm, fıkıh ve hadis âlimi Şeyh Müfîd (v. 413), imâmet teorisinin aklî temellendirmesini yapan müellif Şerîf el-Murtazâ (v. 436) ve Tûsî (v. 460) oldukları görülmektedir.[302] Şiîler, İslâm tarihinde ilk defa Büveyhî hanedanı ile akidelerini serbestçe yaymak ve yazmak imkânı elde etmişlerdir. İmâmiyye ulemasının özellikle bu dönemde siyasî otorite tarafından fazlasıyla destek bulduğunu söylemek gerekir.[303] İmâmiyye Şîası'nın dört temel hadis ve fıkıh kitaplarından (Kütüb-i erbaa) sayılan *el-Kâfî* isimli eserin müellifi Küleynî er-Râzî (v. 329) bu dönemde yaşamıştır.[304] Bu dört eserden sayılan *Men lâ yahduruhü'l-fâkîh* (konularına göre fıkhî meseleleri içerir) adlı eserin müellifi olan İbn Bâbeveyh es-Sadûk (v. 381) ile *Tehzîbü'l-ahkâm* ile *el-İstibsâr* eserlerinin müellifi Ebû Ca'fer et-Tûsî gibi âlimler de yine bu dönemde yaşamıştır.[305]

Muhtelif ilimler sahasında önemli eserler vermiş olan bu âlimler ve daha pek çok âlim, Şerîf el-Murtazâ'nın yaşadığı tarihsel süreçte ilmî faaliyetlerde bulunmuşlardır. Bütün mezhep müntesiplerinin yoğun bir şekilde eserler verdiği bir dönemde, bu eserlerin toplanma merkezleri olan kütüphanelerin varlığı da dolayısıyla kaçınılmazdır. Bu anlamda ilim taliplerine genel-özel bazı kütüphaneler ve kültür merkezleri gerek resmi otorite gerekse bazı önemli şahıslar tarafından kurulmaya başlanmıştır. Emevîler, Abbâsîler, Endülüsler ve Fatımîler tarafından birçok kütüphanenin te'sis edildiği ve bunların bir kısmının saray için oluşturulduğu; diğer bir kısmının ise özel kütüphaneler şeklinde olduğu ifade edilmektedir.[306] Mesela, Ortaçağ İslâm dünyasının en büyük kütüphanelerinden biri olan ve Müslüman İspanya'da kurulan Kurtuba'daki saray kütüphanesiydi. Kaynaklar, 400.000 eseri içinde barındıran bu kütüphanenin yeri dar geldiği için yeni yapılan bir binaya ancak altı ayda taşınabilmiştir. Saray kütüphanesi dışında Endülüs'ün diğer şehirlerinde de devlet adamlarına, âlimlere ve zenginlere ait kütüphaneler bulunmaktaydı.[307]

---

[302] İbnü'l-Esîr, *Kâmil,* VII, 374, VIII, 89, 234; İbn Kesîr, *Bidâye,* XII, 17, 58, 105; Ma'tûk, "eş-Şerîf el-Murtazâ" 38.
[303] Müneymine, *Büveyhîyye,* 283.
[304] Fığlalı, Ethem Ruhi, *İmâmiyye Şîası (Ca'feriyye Mezhebi, Doğuşu, Gelişmesi ve Görüşleri)*, Ağaç Kitapevi Yay., İstanbul 2008, 187.
[305] İbn Hallikân, *Vefeyât*, VI, 274; Ma'tûk, *el-Hayatü'l-ilmiyye*, 105-106.
[306] Erünsal, İsmail E., "Kütüphane", Ankara 2003, *DİA*, XXVII, 11-31.
[307] Pedersen, Johannes, *İslâm Dünyasında Kitabın Tarihi*, (Çev. Mustafa Macit Karagözoğlu), İslâm Medeniyeti Araştırmaları, İstanbul, 2013, 125-138.

Abbâsîler'in hilâfeti süresince İslâm dünyasında gerek Abbâsî halifeleri, vezirleri, âlimleri ve diğer sınıflara mensup şahısların; gerekse Abbâsî hilâfetini tanımakla birlikte müstakil hanedanlık kuran Büveyhîlerin ve Selçuklular'ın kurdukları kütüphaneler bu döneme damgasını vurmuştur. İran ve Irak coğrafyasında hüküm süren Büveyhîlerin özellikle Irak kolu, ilim ve kültür alanında faaliyetlerle temayüz etmiştir. Muizzüddevle'nin veziri Ebû Muhammed el-Mühellebi'nin (v. 352)[308] sarayı, âlimlerin, şairlerin ve sanatkârların toplandığı bir yer haline gelmişti.[309] Büveyhî emîrlerinin Abbâsî hilâfetine hükmettiği dönemde, kültürel faaliyetler açısından dikkat çeken önemli kurumlardan biri, şüphesiz bu kütüphanelerdir. Bölgenin önemli başkentlerinde oluşturulan kütüphaneler, Büveyhîler devrinde de en parlak evrelerini yaşamıştır. Büveyhî vezirleri tarafından gerek Bağdat gerekse başka şehirlerde büyük kütüphanelerin oluşturulduğuna tanıklık etmekteyiz.[310] Başta Bağdat, Şirâz ve Rey olmak üzere birçok şehirde kütüphaneler, hastaneler ve rasathaneler inşa edilerek ilim adamları ve öğrencilerin hizmetine sundukları görülmektedir.[311]

İlim ve ilim adamına önem veren Büveyhî Emîrleri, bu ihtimâmlarının bir sonucu olarak büyük kütüphaneler kurma yarışına girdiklerine şahitlik etmekteyiz. Muizzüddevle'nin oğlu Habeşi'nin Basra'da kurduğu ve on beş bin cilt eseri ihtiva eden kütüphanesi önemli bir yere sahiptir. Adudüddevle'nin ileri gelen adamlarından Ebû Ali b. Sıvar, Basra'da ve Ramahurmuz'da büyük vakıf kütüphanelerini kurdurmuştur. Önceleri Şiraz'daki sarayında büyük bir kütüphane kuran Adudüddevle, daha sonraları bu kütüphaneyi Bağdat'a nakleder. Kendi dönemine kadar telif edilen çeşitli ilim dallarındaki kitapları kütüphanesinde topladığı ifade edilmektedir.[312] Bahaüddevle'nin veziri ve kâtibi, Bağdat'taki Dâru'l-ilim'in kurucusu olan Sâbûr b. Erdeşîr (v. 416), Bağdat'ın Kerh mahallesindeki bir evi satın alıp tamir ettirdi. Oraya on bin cilt kadar ilimlerin her sahasından eserler getirtti ve bu kütüphaneye Dâru'l-ilim adını vererek ilim ehline ve özellikle de fıkıhçılara vakfetti.[313] İbn Kesîr'e göre bu kütüphanenin fıkıhçılar için vakfedilen ilk medrese olarak kabul edilmektedir.[314] Abbâsî Halifelerinden el-kâim

---

308 Aycan, İrfan, "Mühellebî", *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, 512-513.
309 Erünsal, "Kütüphane", *DİA,* XXVII, 11-31.
310 İbnü'l-Esîr, *Kâmil,* VIII, 71.
311 Umrân, *el-Edebü'l-Arabî,* 26.
312 Ma'tûk, *el-Hayatü'l-ilmiyye,* 109.
313 İbn Cevzî, *Muntazam,* XIV, 366; XV, 172.
314 İbnü'l-Esîr, *Kâmil,* VII, 391; İbn Kesîr, *Bidâye*, XI, 334; Merçil, "Büveyhîler", IV, 499.

Biemrillâh'ın da kendinden önceki Halifelerin bıraktığı kitapları da ihtiva eden bir kütüphane oluşturduğu bilgisi tarih kaynaklarımızda geçmektedir.[315] Ayrıca Necef ve Kerbelâ'da Hz. Ali ve Hüseyin'in kabirleri Büveyhî Emîrleri tarafından görkemli bir tarzda inşa edilmiştir. Etrafı geniş ihata duvarlarıyla çevrilmiş olan bu meşhedlerin iç avlularında *Heyderiye Kütüphanesi* gibi büyük kütüphaneler de kurulmuştur.[316]

Sonuç itibariyle sahâbenin farklı bölgelere dağılmasıyla başlayan ilmî faaliyetler, mevâlînin yoğun gayretleriyle devam etmiştir.[317] Abbâsîlerin önemli bir tarihsel kesiti olan Büveyhîler dönemine gelindiğinde önceki konularda da ifade edildiği gibi siyasal ve sosyal yaşantıda ortaya çıkan istenilmeyen birtakım olumsuzluklar baş göstermiştir. Ancak buna rağmen İslâm tarihinde kültürel ve ilmî faaliyetlerin patlama yaptığı önemli bir dönem olarak kabul edilmiştir.[318] Büveyhîler'in Abbâsî hilâfet topraklarına hükmettiği dönem, ilimler sahasında meydana gelen gelişmeler Dolayısıyla Adam Mez gibi bazı araştırmacılar tarafından "İslâm'ın Rönesansı" olarak da tanımlanmıştır.[319]

1.2. ŞERÎF EL-MURTAZÂ'NIN HAYATI, İLMÎ KİŞİLİĞİ, ESERLERİ VE MEZHEBÎ EĞİLİMİ

Şerîf el-Murtazâ, Büveyhîlerin Irak ve Fars bölgesinde hâkimiyet kurduğu (320) ve Selçukluların hicri 447'de Büveyhîlerin hâkimiyetlerine son verdiği tarihsel aralığı yaşamış bir âlimdir. Bu dönem Abbâsî hilâfetinin otoritesi açısından en zayıf olduğu ve birçok siyasî çalkantıları içinde barındırdığı bir dönemdir. Halifenin geleneksel dinî konumunun nisbi bir yetki ile sınırlandırılmasının yanında en üst otoriter gücün Büveyhî emîrleri olduğu görülmektedir. Bu dönemde baş gösteren siyasî kriz ve gerginlik, toplumsal hayatta da bir takım sıkıntılara sebep olduğu bilinmektedir.[320] Bunun yanı sıra Murtazâ, Abbâsî hilâfet topraklarında siyasî destekle güçlenen Şiî ideolojinin Büveyhî hâkimiyetinin zayıflamasıyla birlikte güç kaybına uğradığı ve Sünnîliğin hâkim olduğu dönemi de yaşayan bir âlimdir.

---

315 Ma'tûk, *el-Hayatü'l-ilmiyye,* 110.
316 Radî, Seyyid Şerîf, *Hakaikü't-te'vîl fi müteşâbihi't-tenzil (mukaddime),* Dâru'l-Mühacir, Necef 1355, V, 85.
317 Ahmet Emin, *Fecr*, 183.
318 Ma'tûk, Ahmed Muhammed, "Emali'ş-Şerîf el-Murtazâ diraseten nakdiyyeten", *Mecelletü Alemü'l-Kütüb*, Suudi Arabistan, 2004, 70.
319 Mez, Adam, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti İslâm'ın Rönesansı*, (Çev. Salih Şaban), İnsan Yay., İstanbul, 2000, 8.
320 Ma'tûk, "eş-Şerîf el-Murtazâ" 34.

Dolayısıyla Murtazâ, Büveyhîlerin Abbâsî hilâfetine hükmettiği ve daha sonra güç kaybetmeye başladığı 110 yıllık bir dönemin 80 yılına şahitlik etmiştir. Murtazâ, henüz sekiz yaşında iken halife el-Mutî‘ Lillâh (334-363) vefat etti ve ardından 381 senesine kadar hilâfeti devam edecek olan Halife et-Tâî‘ Lillâh (336-381) bu makama getirildi. Daha sonra el-Kâdir Billâh (381-422) ve onun oğlu el-Kâim Biemrillâh (422-447)'ın hilâfetidir ki Murtazâ'nın gördüğü son halifedir.[321] Dört halife ile muasır olan Murtazâ, henüz bir yaşında iken Bağdat'ı işgal eden ilk Büveyhî emîri Muizzüddevle 356 yılında vefat etti. Daha sonraları sırasıyla İzzüddevle Bahtiyar, Adududdevle, Şerefüddevle, Bahauddevle, Sultanüddevle, Celalüddevle ve Ebû Kalicar gibi yedi Büveyhî Emîri'nin hâkimiyet yıllarına şahidlik etti. Bahauddevle ile güçlü bir bağı olan Murtazâ ve kardeşi Radî'nin şiirleri, Bahauddevle'nin özel etkinliklerinde terennüm edilmekteydi.[322]

1.2.1. Hayatı

Bağdat'ın batı yakasının Kerh mahallesine bitişik büyük bir semt olan Babü'l-Mühavvel'de doğan[323] Şerîf el-Murtazâ'nın doğum tarihi konusunda görüş birliği bulunmadığı görülmektedir. Hicri 352, 353 ve 355 gibi tarihler, kaynaklar tarafından verilmektedir. Bununla birlikte tarih-tabakat kaynaklarında en fazla geçen ve kabul gören tarih, 355/966'dır.[324] Bu dönem, Abbâsî halifesi el-Mutî‘ Lillâh'ın halifelik yıllarına ve Abbâsî hilâfetini tahakkümüne alan ilk Büveyhî emîri Muizzüddevle'nin ölümünden (356) bir yıl öncesine tekabül etmektedir.

Şerîf el-Murtazâ'nın künyesi; Ebû'l-Kasım Ali b. Tahir Ebû Ahmed el-Hüseyin b. Mûsâ b. Muhammed b. İbrahim b. Mûsâ el-Kâzım b. Ca‘fer es-Sadık b. Muhammed el-Bakır b. Ali Zeynülabidin b. el-Hüseyin b. Ali b. Ebi Talib'tir.[325] Nesebi, Baba

---

321 Mahmud-İbrahim, *Âlem*, 515.

322 Muhammed Harun, "Havle Dîvâni'ş-Şerîf el-Murtazâ (I)", XI, 201.

323 Naci, Abdülcebbâr, *Mevsüatü 'alâmi'l-ûlema ve'l-udebai'l-arabi ve'l-müslimin*, XIV, Dâru'l-Cîl, Tunus 2007, XVI, 445.

324 el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî, *Târîhu Medîneti's-Selâm*, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 2001, XIII, 345; el-Hânsârî, Muhammed Bâkır b. Zeynilâbidîn, *Râvdâtü'l-cennât fi ehvâli'l-ulema ve's-sâdât*, ed-Dâru'l-İslâmiyye, Beyrut 1991, IV, 284; Abdullah Efendi, el-Mirza, *Riyâdü'l-ulemâ ve hiyâdü'l-fudâlâi*, Kum 1403, IV, 14; İbn Hacer, *Lisân*, V, 529; Muhammed Ebû Bekr b. Ali, *İstidrâkât âlâ tarihi't-türâsi'l-Arabî*, (Kısmu'l-Akîde), Cidde, 1422, III, 179-180; İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 313; Zehebî, *Nubelâ*, XVII, 589.

325 en-Necâşî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Alî, *Ricâlü'n-Necâşî*, Şirketü'l-İlmî lil Matbuat, Beyrut 2010, 259; Tûsî, Ebû Ca‘fer Muhammed b. Hasan, *el-Fihrist*, Necef ts, 98; Bağdâdî, Medînetü's-selâm, XIII, 344; İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 313; İbn Cevzî, *Muntazam*, XV, 294; İbn Hacer, *Lisân*, V, 529; Seyyid Hasan, *Te'sisü'ş-Şîa (Şerîf el-Murtazâ mad.)*, Beyrut 1981, 391; Nuveyhid, Adil, *Mu‘cemu'l-müfessirîn*, Beyrut, 1983, 358.

tarafından Şiî İmâmiyye mezhebinin 7. imâmı Mûsâ Kazım (v. 183) soyuna dayandırılmaktadır.[326] Annesi ise Tâberîstan ve Cilan'ın doğusunun hâkimi olan Zeydî imâmı Hasan el-Utruş'un torunlarından Fatma bint Hüseyin b. Ahmed b. Hasan b. Ahmed b. Hasan en-Nasır es-Sağir'dir. Murtazâ'nın soyunun anne tarafından da Ali b. Ebi Talib'a kadar gittiği kabul edilmektedir. Künyesi Ebû'l-Kasım olan müellif, Seyyid, Şerîf, Murtazâ sıfat ve isimleriyle de maruf ve meşhur olmuştur.[327] *Zü'l-mecdeyn* (dünyada ve ahirette şeref sahibi), *Âlemü'l-hüdâ* (hidâyetin nişanı), *el-Kureyşî*, *el-Alevî, el-Hüseynî, el-Musevî* ve *el-Bağdadî* gibi birçok sıfatla da anılmaktadır.[328]

Nesep silsilesinden anlaşılmaktadır ki, Murtazâ'nın ailesi, anne ve baba tarafından nesep olarak dördüncü Halife Ali b. Ebi Talib'e nisbet edilmektedir.[329] O asırda Şiîler açısından Irak toplumunun iki büyük grubunu oluşturan *Alevîyyîn* ve *Talibiyyîn*'lerin dinî liderliği, yıllarca bu ailenin elindeydi. Ayrıca bu aile, Abbâsî hilâfetiyle Büveyhî emîrleri arasında bir denge unsuruydu.[330] Özellikle son dönemlere doğru güçlenen Sünnî Abbâsî halifesine karşı muhtemel herhangi bir gerginliğin tarafı olmaktan kaçınmıştır.[331] el-Ebreş adıyla da bilinen müellifin babası Şerîf Ebû Ahmed Hasan b. Mûsâ el-Musevî (ö. 400), o dönemde Şiîlerin dinî liderliğini temsil eden *Nakiblik*[332] görevini icra etmekteydi.[333] Büveyhî emîrleri, Murtazâ'nın babası Ebû Ahmed'i zaman zaman bu görevinden azlettiği de olmuştur (h. 369).[334] Hicri 380'de tekrar ataması hususunda fermanı yazıldı ve Ebû Ahmed, Talibilerin *Nakibü'l-eşraflığına*, *Mezâlim* dîvânı başkanlığına ve *Hac emîrliği*'ne tayin edildi. Ayrıca oğulları Murtazâ ile Radî de babalarının başkan yardımcılığına atandı ve kendilerine hil'at giydirildi.[335] Büveyhî

---

[326] Ebû Zeyd, *Mevsüatü 'Alâmi'l-fikri'l-İslâmi*, el-Cumhuriyetü'l-Mısriyyetü'l-Arabiyye (Vizaretu'l-Evkaf), Kahire, 2004, III, 497; Kahveci, Niyazi, *Mutezile İle Şia Arasında Siyasal Tartışma*, (Kâdı Abdülcebbâr-Şerif Murtazâ), Araştırma Yay., Ankara 2006, 66.

[327] Abdullah Efendi, *Riyâdü'l-ulemâ*, IV, 21.

[328] Bağdâdî, Medînetü's-selâm, XIII, 344; İbn Cevzî, *Muntazam*, XV, 54; Abdullah Efendi, *Riyâdü'l-ulemâ*, IV, 14, 19; Zehebî, *Nubelâ*, XVII, 588; Süyûtî, Celalüddin Abdurrahmân, *Buğyetü'l-vü'ât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*, Dâru'l-Fikr, 1979, II, 162; Naci, *Ûlema-Udeba*, XIV, 445; Cezzâr, Fikri, *Medâhilu'l-müellifîn ve'l-'alâmi'l-arabî hatta âmm 1800,* Riyad 1992, II, 783; Öz, Mustafa, "Şerîf el-Murtazâ*", DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII, 587; Kahveci, *Siyasal Tartışma*, 66.

[329] İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 313; İbn Cevzî, *Muntazam*, XV, 294; İbn Hacer, *Lisân*, V, 529; Seyyid Hasan, *Te'sisü'ş-Şîa*, 391; Nuveyhid, *Mu'cemu'l-müfessirîn,* 358.

[330] İbnü'l-Esîr, *Kâmil,* VII, 71.

[331] İbn Cevzî, *Muntazam*, XV, 119; İbn Kesîr, *Bidâye*, XII, 5.

[332] Nikabet görevi, nakipliği yapılan grubun siyasî, dinî ve toplumsal haklarını savunan; onları her türlü duruma karşı koruyan siyasî, dinî ve idari bir görevdir.(Ma'tûk, "eş-Şerîf el-Murtazâ" 42.)

[333] Abdullah Efendi, *Riyâdü'l-ulemâ*, II, 183; Hânsârî, Râvdâtü'l-cennât, IV, 284.

[334] İbn Cevzî, *Muntazam*, XIV, 288; İbn Kesîr, *Bidâye*, XI, 335.

[335] İbnü'l-Esîr, *Kâmil,* VII, 182; İbn Cevzî, *Muntazam*, XIV, 344; İbn Kesîr, *Bidâye*, XI, 330.

emîri Bahaüddevle, bu görevleriyle beraber Ebû Ahmed'i Bağdat baş kâdılığına tayin ettiyse de Abbâsî halifesi el-Kâdir Billâh bu atamaya onay vermeyince söz konusu göreve atanamamıştır.[336]

O dönemde verilen unvan ve sıfatlar toplumsal ve idari yapı içerisinde bir sosyal statüyü göstermektedir ki, belli bir takım görevlere getirilen şahıslara birtakım unvanların verildiğine şahit olmaktayız. Büveyhî emîrleri ve Abbâsî halifeleri nezdinde büyük bir itibar ve şöhrete sahip olmasından dolayı Bahauddevle tarafından Ebû Ahmed'e *et-Tâhir, Zü'l-menâkib* ve *el-Evhad* gibi unvanlar verilmiştir.[337] Ebû Ahmed 400 yılında vefat ettiğinde oğlu Murtazâ cenaze namazını kıldırdı ve evine defnedildi. Daha sonra naaşı diğer Şiî zevatlar gibi Hz. Hüseyin meşhedine nakledildi.[338]

Tarihçilerin bildirdiğine göre annesi Fatma bint. Hüseyin, her iki çocuğunu (Şerîf el-Murtazâ ve küçük kardeşi Şerîf er-Radî) henüz küçük yaşta ilim tedrisatı için İbn Muallim diye meşhur olan Şeyh Müfîd'e (v. 413) teslim eder.[339] Kelâm, fıkıh ve cedel konusunda dönemin en meşhur Şiî âlimi olan Şeyh Müfîd'in yanında fıkıh, fıkıh usûlü ve kelâm gibi ilimleri tahsil etmiştir.[340] Şerîf el-Murtazâ'nın eğitiminin ilk evresini kendisiyle geçirdiği hocasından çok etkilenmiş, Şeyh Müfîd, onun ilmî ve fikri hayatında büyük bir tesir bırakmıştır.[341] Ayrıca Şeyh Müfîd'den başka ilk tahsilini yaptığı diğer bir hocası, İbn Nebate'dir (v.405). Bununla birlikte meşhur İmâmiyye fakihi Ebû Abdullah İbn Bâbeveyh Kummî'den (v. 378) ve Şeyh Sadûk diye meşhur olan Ebû Ca'fer İbn Bâbeveyh Kummî'den (v. 381) fıkıh ilmini aldı.[342] Diğer taraftan Murtazâ, Sehl b. Ahmed ed-Dibaci (v. 380), İbn Cenika (v. 390) ve Ebû Hasan el-Cündi (v. 390) gibi Şiî muhaddislerden de hadis ilmini tahsil etmiştir.[343] Edebiyatçı olan müellifin edebi kimliğinin oluşumunda etkin rol oynayan hocalarından biri de Mu'tezilî âlim Ebû Abdullah el-Merzübânî'dir (v. 384). Kardeşi Radî ile birlikte Merzübânî'nin

---

336 İbn Cevzî, *Muntazam*, XV, 43.

337 Abdullah Efendi, *Riyâdü'l-ulemâ*, II, 183-184; Bilgin, Mustafa, *Tefsîrde Mu'tezile Ekolü*, (Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tefsîr-Hadis Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora), Bursa 1991, 180.

338 İbn Cevzî, *Muntazam*, XV, 81-82; Abdullah Efendi, *Riyâdü'l-ulemâ*, II, 184; Naci, *Ûlema-Udeba*, XVI, 445; el-Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid (mukaddime),* (Tahk. Ebû Fadl İbrahim), İran/Kum 1954, I, 6.

339 Naci, *Ûlema-Udeba*, XVI, 445.

340 Seyyid Hasan, *Te'sisü'ş-Şîa*, 391; Naci, *Ûlema-Udeba*, XVI, 447.

341 Ebû Zeyd, *Mevsüatü 'alâm,* III, 497.

342 Hânsârî, Râvdâtü'l-cennât, IV, 285, 289.

343 Bağdâdî, *Medînetu's-Selâm*, XIII, 344; İbn Hacer, *Lisân*, V, 529; Hamevî, Mu'cemü'l-üdebâ, IV, 1728; Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Mîzânu'l-i'tidal fî nakdi'r-ricâl*, Dâru'l-Marife, Beyrut ts., III, 124.

yanında dilin ve edebiyatın temel ilkelerini ihtiva eden birtakım dersler aldı.[344] Murtazâ'nın ayrıca Mu'tezile şeyhlerinden olan Kâdı Abdülcebbâr (v. 415) ve Ebû İshâk en-Nasibî'den (v. 449) de ders aldığı ifade edilmektedir.[345]

Kültürlü bir aile çevresinde, ilmî faaliyetlerin yoğun olduğu ve âlimlerin varlık gösterdiği bir ilmî atmosferde dünyaya gelen Murtazâ, ailesinin sahip olduğu dini, kültürel ve sosyal konumundan ziyadesiyle istifade etti.[346] Ailesinin siyasî ve ictimai hayattaki etkinliğini devam ettiren Murtazâ, Halife ile Büveyhî Emîr'i arasında çıkan bir problemin çözüme kavuşturulması,[347] yeni Halife'ye biat edilmesi, yeni Büveyhî emîrinin atanması, en üst düzeyde siyasî bir grubun karşılanması ve bazı siyasî-ictimai olayların istişare edilmesi gibi konularda aktif roller üstlendi. Aile unsuru ile içinde yaşadığı sosyal ve politik şartların Murtazâ'nın ilmî şahsiyetinin teşekkülünde önemli katkısı olmuştur.[348]

Babalarının 400 yılında vefatı üzerine onun daha önce üstlendiği bütün görevler, Murtazâ'ya teklif edilince o, yaşça kendisinden küçük olan kardeşi Şerîf Radi'yi teklif etti ve ilmî faaliyetlerle meşgul olmayı idari görevlere tercih etti.[349] Böylece Şiîlerin dini, siyasî ve sosyal alanlarında kurumsal anlamdaki liderliğine 397 yılında Radî atandı. Bahauddevle tarafından kendisine *Zü'l-hasbeyn* ve *Radî* ünvanları verildi.[350] Ancak 406 senesinde kardeşi Radî'nin vefatı üzerine Murtazâ, daha önce kabul etmediği[351] talibîlerin ve alevîlerin liderliğine (nakib), mezâlim dîvânı başkanlığına, hac emîrliğine ve kardeşinin sahip olduğu diğer tüm görevlere *Nakibü'n-nükaba* unvanıyla atandı.[352] Söz konusu görevlere atanma fermanı, 'ayân meclisinde âlimlerin, kâdıların, eşrafın ve birçok insanın hazır bulunduğu esnada okundu. İbn Kesîr'in ifadesine göre bu atama merasimi gerçekten görülmesi gereken muazzam bir kutlamaydı.[353] 436 yılında vefat edinceye kadar atandığı bu görevlerde otuz sene boyunca kaldı.[354]

---

344 Ebû Zeyd, *Mevsüatü 'alâm,* III, 497.
345 Ma'tûk, "eş-Şerîf el-Murtazâ" 40.
346 Ma'tûk, "eş-Şerîf el-Murtazâ", 40.
347 İbnü'l-Esîr, *Kâmil,* VII, 71, 193.
348 Ma'tûk, "eş-Şerîf el-Murtazâ", 41-42.
349 Ebû Zeyd, *Mevsüatü 'alâm,* III, 497.
350 İbnü'l-Esîr, *Kâmil,* VII, 268; İbn Kesîr, *Bidâye,* XI, 360.
351 İbn Cevzî, Muntazam, XV, 111.
352 İbn Cevzî, *Muntazam,* XV, 294; Nuveyhid, *Mu'cemu'l-müfessirîn*, 358; Öz, "Şerîf el-Murtazâ", XXXVIII, 587.
353 İbnü'l-Esîr, *Kâmil,* VII, 324; İbn Cevzî, *Muntazam,* XV, 111; İbn Kesîr, *Bidâye,* XII, 3.
354 Abdullah Efendi, *Riyâdü'l-ulemâ,* IV, 22.

Şiîlerin dinî ve siyasî lideri olması hasebiyle Bağdat'ta Sünnîler ile Şiîler arasında meydana gelen toplumsal olaylarda ve çatışmalarda Murtazâ'nın evine de saldırılar olmuş ve evi yağmalanmıştır.[355] Ancak Murtazâ, ortaya çıkan fitnelerin ve çatışmaların çözümünde Şiî toplumla Sünnî halifeler arasında aktif roller üstlendi. Örneğin; Şiîlerin yoğun yaşadığı Kerh mahallesindeki Berasa mescidinde Hz. Ali'yi ilahi vasıflarla niteleyen görevli hatip yerine halife tarafından bir başkası görevlendirilince bu yeni hatip Şiî halk tarafından taşlandı. Bunun üzerine halife, söz konusu mescitte namaz kılınmasına son verdi. Ancak toplumun ileri gelenleri Murtazâ'ya başvurdular ve halifeye bu işleri yapanların sefihler olduğunu söyleyerek özür dilediler. Bu istekleri halife tarafından kabul edildi ve söz konusu camide yeniden namaz kılınmasına ve hutbe okunmasına izin verildi.[356]

Hem Abbâsî halifeleri hem de Büveyhî emîrleri nezdinde büyük bir itibara sahip olan Ebû Ahmed ve oğlu Şerîf el-Murtazâ'nın, dinî ve toplumsal konularda olduğu gibi devlet adamlarının nikâh gibi özel hayatlarını ilgilendiren konularda da aktif ve önemli görevler üstlendikleri görülmektedir. Halife Kâdir Billâh, Bahaüddevle'nin kızı Sekine için yüz bin dinar mehir vererek evlendiğinde Ebû Ahmed, Bahaüddevle'nin vekili olarak nikâh merasiminde bulunmuştur.[357] Aynı şekilde babasının devlet erkânı nezdinde bulunan etkin rolünü üstlenen Murtazâ da Şerefüddevle'nin Alaüddevle'nin kızı ile elli bin dinar mehirle evlilik akdinin vekâletini üstlenerek gerçekleştirmiştir.[358]

Ordu komutanlarıyla son dönem Büveyhî emîrleri arasında zaman zaman ortaya çıkan anlaşmazlık sebebiyle emîrler, evlerini terk etmek zorunda kalmışlardır. Hicri 424 ve 427 senelerinde Büveyhî emîri Celalüddevle'nin ayaklanıp evini muhasara altına alan askerlerden kaçıp sığındığı yer, Şerîf el-Murtazâ'nın evi olmuştur. Bu siyasî kriz sonrasında halifenin devreye girmesi ve Murtazâ'nın çabaları sonucu taraflar arasındaki sorun çözüme kavuşturularak Celalüddevle sarayına geri dönmüştür.[359] Celalüddevle Vasıt'ı istila ettikten sonra oğlu el-Aziz'i orada vali olarak bırakıp Bağdat'a döndüğünde zaferinden dolayı Murtazâ ile beraber şair Mihyar ve diğer bazı şairler

---

355 İbn Cevzî, *Muntazam*, XV, 214; İbn Kesîr, *Bidâye*, XII, 34.
356 İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, VII, 424.
357 İbnü'l-Esîr, *Kâmil,* VII, 199; İbn Cevzî, *Muntazam,* XIV, 366; İbn Kesîr, *Bidâye*, XI, 334.
358 İbnü'l-Esîr, *Kâmil,* VII, 383; İbn Cevzî, *Muntazam,* XV, 163.
359 İbn Cevzî, *Muntazam*, XV, 235-236, 254; İbn Kesîr, *Bidâye*, XII, 39.

Celalüddevle'ye medhiyeler yazdılar. Bu gibi olaylar, onun Büveyhî emîrleri ile olan yakın ilişkisini yansıtması bakımından önem arz etmektedir.[360]

Halife Kâdir Billâh'ın vefatı üzerine Bağdat'ın ileri gelen eşrafı, kâdılar, fukaha, temsilciler ve diğer insanlar daha evvel veliaht olarak tayin edilen Kaim Biemrillâh'a bey'at etmek üzere toplandılar. Halifeye ilk bey'at eden kişi, o dönemde Şiîlerini dinî ve siyasî lideri unvanına sahip olan Şerîf el-Murtazâ'dır. Ayrıca Halife için övgü içerikli şu şiirleri de söyleyerek halifeye olan takdirlerini ifade etmiştir:

فاما مضى جبل وانقضى فمنك لنا جبل قد رسى

واما فجعنا ببدر التمام فقد بقيت منه شمس الضحى

"*Bir dağ göçüp gittiyse de, kök salmış bir dağ kaldı senden bize. Her ne kadar dolunayı kaybetmişsek de, ondan geriye güneşin ışığı kalmıştır.*"[361]

Yaşadığı asırda Murtazâ'nın ileri gelen ilim adamları ve devlet erkânı ile olan yakın ilişkisinden dolayı onun şiirleri yaşadığı dönemi yansıtan bir ayna ve önemli bir tarihi vesika niteliğini de taşımaktadır. Bazen şiirleriyle halife, vezir ve eşrafı övdüğü ve geniş bir servete sahip olduğundan dolayı herhangi bir maddi beklentisinin de olmadığı ifade edilmektedir. Nesep itibariyle "Haşimî" olma ortak paydasında Halife ile birleşen Murtazâ, halifeyi överken aslında "peygamberin amca çocukları" gibi ifadelerle haşimi oluşunu övmektedir.[362]

Murtazâ'nın itidalli şahsiyeti, büyük mali servete sahip olması, resmi görevleri, geniş malumatı, edebi yetenekleri, öğrenci yetiştirme ve eser telifi gibi faaliyetleri, onu yaşadığı çağda Bağdat'ın siyasal ve sosyal hayatında etkili bir kişilik haline getirdi.[363] Ayrıca büyük bir mali servete de sahip olan Murtazâ'nın Bağdat ile Kerbelâ arasındaki seksen köyün ve Fırat'a karışan bir nehrin suladığı geniş ve verimli arazilerine sahip olduğu, hakkında yazılan biyografi eserlerinde dile getirilmektedir.[364] Kerbelâ ile Bağdat arasında irili ufaklı seksen köy ve gayrı menkullerin devlete olan yıllık vergisinin yirmi dört bin dinar kadar bir meblağa ulaştığı ifade edilmektedir.[365] Sahip olduğu bu serveti ilmî ve sosyal faaliyetlerde harcama konusunda geri durmadı. Evini

[360] İbnü'l-Esîr, *Kâmil,* VII, 411.
[361] İbnü'l-Esîr, *Kâmil,* VII, 442; İbn Cevzî, *Muntazam,* XV, 217.
[362] Muhammed Harun, "Havle Dîvân (I)", XI, 206.
[363] Öz, "Şerîf el-Murtazâ", XXXVIII, 587.
[364] Abdullah Efendi, *Riyâdü'l-ulemâ,* IV, 30.
[365] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid (mukaddime),* I, 9; Harun, "Havle Dîvân (I)", 202.

bir ilim merkezi ve kütüphane olarak kullanma âdetini de hocası Merzübânî'den almıştır. Bunun yanı sıra evini yolcuların ağırlandığı bir misafirhane ve yoksulların yedirildiği bir aşevi olarak da kullanmıştır. Sahip olduğu maddi servetle evini bir kültür merkezi ve sosyal tesis olarak hazırlama imkânlarına sahip olmuştur. Hayatının son 30 yılında tüm ilmî faaliyetlerini, idari görevleriyle birlikte sürdürmüştür.[366]

Yaşı ilerleyince okuma, araştırma, tedrisat, ilmî toplantılar, ulema ve talebe ile daha çok buluşmak için evine inzivaya/itikâfa çekildi. Kendisine sorulan fıkhî ve diğer meselelerle ilgili sorulara cevaplar ve fetvalar vermeye çalıştı. Bu anlamda "*mesail*" (*Mesâilü't-tarablûsiyye, Mesâilü'l-halebiyye, Mesâilü'd-deylemiyye, Mesâilü't-tûsîyye*) adıyla da eserler telif etmeye başladı.[367] Şerîf el-Murtazâ, miras olarak bıraktığı çok sayıdaki eserleri ve öğrencileri yanı sıra seksen bin cilt kitap ihtiva eden büyük bir kütüphaneyi de bırakmıştır.[368] Kütüphanesindeki kitapların, taşınması için yedi yüz merkebe ihtiyaç duyulacak kadar fazla olduğu ifade edilmektedir.[369] Mevcut eserleri dışında günümüze kadar korunamamış kitapları da bulunmaktadır. İleri derecede kitap sevgisine sahip olan Murtazâ'nın o dönemde kimsenin oluşturamadığı bu geniş[370] kütüphanedeki eserleri, okuduğu, yazdığı ve kütüphanesinde bulundurmak istediği kitaplardan oluşmaktaydı.[371]

Murtazâ'nın ahir ömründe Şîa mezhebinin temel öğretilerinden biri olan imâmet hakkının Ebûbekir ve Ömer tarafından gasbedildiği ve dolayısıyla dinden çıktıkları anlayışından pişmanlık duyduğu ifade edilmektedir. Rivâyet edildiğine göre Ebû'l-Kasım b. Burhan şöyle der: *Şerîf el-Murtazâ'nın ölümüyle sonuçlanan hastalığının son zamanlarında yanına vardım. Onun yüzü duvara dönük olduğu için beni görmedi ve hayıflanarak kendi kendine şöyle söylendiğini işittim. Ebûbekir ve Ömer (Halifelik yapmak suretiyle) yönettiler ve adaletli davrandılar, merhamet edilmeyi dilediler ve merhamet edildiler. Fakat ben ise onlar Müslüman olduktan sonra dinden mi çıktılar! diyorum.* Ebû'l-Kasım b. Burhan şöyle devam eder: *Orada durdum ve kapı eşiğinden*

---

366 Naci, *Ûlema-Udeba*, XVI, 446; Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid (mukaddime),* I, 9; Bilgin, *Mu'tezile*, 180.
367 Ebû Zeyd, *Mevsüatü 'alâm,* III, 497.
368 Ebû Zeyd, *Mevsüatü 'alâm,* III, 497.
369 Hânsârî, Râvdâtü'l-cennât, IV, 286.
370 Avvâd, Korkis, *Hazâinu'l-kütübü'l-kadime fi'l-ırak (hızânetü Şerîf el-Murtazâ),* Darun li Râidi'l-Arabî, Beyrut 1986, 234.
371 Seyyid Hasan, *Te'sisü'ş-Şîa*, 391; Avvâd, *Hazâinu'l-kütüb,* 233-234.

içeri girinceye kadar bu pişmanlığını işittim.[372] Hicri 355/966 yılında doğmuş olan Murtazâ, hayatının tamamını Bağdat'ta geçirmiş, 436/1044 yılında 81 yaşında aynı şehirde vefat etmiştir. Öğrencileri Ahmed b. Ali Necâşî, Ebû Ya'lâ Muhammed b. Hasan el-Ca'ferî ve Ebû Ya'lâ Sellâr b. Abdulaziz ed-Deylemî tarafından yıkanmış ve oğlu Ebû Ca'fer Muhammed tarafından da cenaze namazı kıldırılmıştır. Önce Bağdat'taki evine defnedilen Murtazâ'nın naaşı daha sonra Kerbelâ'daki Hz. Hüseyin şehitliğine nakledilmiştir.[373]

1.2.2. Şahsiyeti

Kaynaklarda Murtazâ'nın ince yapılı (nahif) ve güzel yüzlü bir âlim olduğu ifade edilmektedir. İlim talebelerine ve ilmî faaliyetlere malını infak ettiği ve cömert bir kişiliğe sahip olduğu değişik vesilelerle söylenmektedir.[374] Bir köyünü sadece âlimlerin kırtasiye masrafları için vakf edecek kadar bir cömertliğe sahip idi. Bağdat'ta kıtlığın baş gösterdiği bazı senelerde bir yahudi açlıktan ölmemek için Murtazâ'nın ilim meclisine gelir ve kendisine astronomi ilmini öğretmesini ister. İsteğini kabul eder ve kendisine günlük burs verilmesini emreder. Bir süre yanında eğitim gören yahudi daha sonra yanında Müslümanlığı kabul ederek ayrılır.[375] Ona düşman olan ve onu kıskanan bazı kimseler tarafından cimrilik isnadı yapılmışsa da tarihi bilgiler ışığında ortaya çıkan realite, bu iddianın tam tersinedir. Öğrenciler için evini bir medreseye çevirmiş olması, bazı öğrencilerine burs bağlaması ve fakihlerin ihtiyaçları için bir köyünü vakfetmiş olması cimrilik iddiasıyla bağdaşmamaktadır.[376]

Murtazâ, kardeşi Radî'nin aksine dünyalıktan ve dünya siyasetinden olabildiğince uzak durur ve ilim/tedrisat ile meşgul olmayı tercih ederdi. Şiir konusunda kardeşi kadar bilinmemesinin nedenini, onun daha çok şer'î ilimlerle ilgilenmesi ve öğrencileri tarafından onun bu yönünün öne çıkarılması ile açıklamak mümkündür.[377] Şerîf el-Murtazâ'nın en yakın öğrencilerinden Tûsî (v. 460) ve Necâşî (v. 450) hocalarının

---

[372] Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, IV, 1730; Hânsârî, Râvdâtü'l-cennât, IV, 298; İbn Hacer, *Lisân*, V, 531; İbn Cevzî, *Muntazam*, XV, 300; Zehebî, *Nubelâ*, XVIII, 126.

[373] Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, 260; Tûsî, *el-Fihrist*, 100; Abdullah Efendi, *Riyâdü'l-ulemâ*, IV, 14; Hânsârî, Râvdâtü'l-cennât, IV, 295; İbn Hacer, *Lisân*, V, 529; Nuveyhid, *Mu'cemu'l-müfessirîn,* 358; Cezzâr, *Medahil,* 783-784; Zehebî, *Mîzân*, III, 124; Süyûtî, *Buğye*, II, 162; Ziriklî, *Teracim*, IV, 278; İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 316; Bilgin, *Mu'tezile* 180.

[374] Abdullah Efendi, *Riyâdü'l-ulemâ*, IV, 23; Hânsârî, *Râvdâtü'l-cennât*, IV, 385.

[375] Hânsârî, *Râvdâtü'l-cennât*, IV, 386; Abdullah Efendi, *Riyâdü'l-ulemâ*, IV, 385.

[376] Abdullah Efendi, *Riyâdü'l-ulemâ*, IV, 21.

[377] Harun, "Havle Dîvân(I)", 204-205.

fazilet sahibi olduğunu; yaşadığı asırda ilmi, dinî ve dünyevi açıdan yüce bir konuma sahip olduğunu dile getirmektedir.[378] Hakkında yazılan bazı biyografik eserler, Murtazâ'nın ilmî mütâlâları çok seven ve onu hiçbir şeyle değişmeyen, sürekli Kur'ân okuyan ve gece namazlarına devam eden, müttaki, ilmiyle âmil bir âlim olduğunu bildirmektedir.[379]

1.2.3. İlmî Kişiliği, Hocaları, Öğrencileri ve Eserleri

Bu kısımda müellifin ilmî kişiliği bağlamında ders aldığı hocaları ve yetiştirdiği öğrencileri konusunda muhtasar bir okuma yapılacaktır. Ayrıca ilmî hayat serüveninin bir ürünü olarak telif ettiği eserleri zikredilirken önemli bazı eserleri kısaca tanıtılacaktır. Kendisine nisbet edilmesinde sorun arz eden bazı eserleri konusunda da nisbet tartışması yapılacaktır.

1.2.3.1. İlmî Kişiliği

Şerîf el-Murtazâ, Irak ve özellikle de Bağdat tarihinin önemli bir zaman dilimine şahitlik etti. O dönemde Bağdat, İslâm dünyasının her tarafından âlimlerin, ediplerin, düşünürlerin ve filozofların rağbet ettiği önemli bir kültürel kavşaktı. Âlimlerin ve öğrencilerin eğitim faaliyetleri için Bağdat, adeta büyük bir eğitim kampüsü konumundaydı.[380] İşte Bağdat'ın bu ilmî ortamından ziyadesiyle beslendi ve hem bu ilmî atmosferden etkilendi, hem de katkıda bulundu. Fasih bir dile ve kıvrak bir zekâya sahip olan Murtazâ, ilmî olgunluğa kavuşunca özgün fikirleriyle tedrisat ve te'lifat faaliyetlerine başladı.[381] Fıkıh, kelâm, tefsîr, dil ve edebiyat gibi çeşitli disiplinlerde yazdığı özgün eserleriyle bu alanlardaki yetkinliğini ortaya koymuştur.[382] Yaşadığı asırda İmâmiyye mezhebinin fıkıh otoritesiydi.[383] Onun usûl çalışması ve bazı fıkhî meselelere getirdiği çözümleri ihtiva eden *mesail* türü eserler ortaya koyması, bunun açık bir göstergesidir.[384]

Murtazâ'nın, akademik mefkûresi ve ilmî yeterliliğiyle Şîa uleması içerisinde kitap ve sünneti en ileri düzeyde anlayan ve nassları en iyi yorumlayan kişi olduğu

---

[378] Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, 259; Tûsî, *el-Fihrist*, 99.
[379] İbn Hacer, *Lisân*, V, 530.
[380] Naci, *Ûlema-Udeba*, XVI, 445-446.
[381] Avvâd, *Hazâinu'l-kütüb,* 234.
[382] İbn Hacer *Lisân*, V, 529; Nuveyhid, *Mu'cemu'l-müfessirîn,* 358.
[383] Zehebî, *Nubelâ*, XVII, 589.
[384] Naci, *Ûlema-Udeba*, XVI, 447.

kabul edilmektedir. Mu'tezilenin dinî metinlerini yorumlamada referans aldığı aklî metodu kullandığı ve haberi vahid ile amel etmeyi kabul etmediği görülmektedir.[385] En yakın yakın öğrencisi ve Murtazâ'dan sonra dönemin en önemli âlimi olan Ebû Ca'fer et-Tûsî, hocası Murtazâ'yı şöyle tanıtmaktadır: "*Yaşadığı dönemde ulema arasında üstünlüğünde ittifak vardır. Kelâm, fıkıh ve usûlü fıkıh gibi birçok ilimde; yine Nahiv, şiir ve şiir tahlilleri, lügat ve benzeri konular ile edebiyatta otoriter/seçkin bir âlim olmuştu.*"[386] İbn Ebî Tayy'a göre O, evini Dâru'l-ilm'e çeviren ve orada ilmî münazaraların yapılabileceği bir ortamı hazırlayan ilk kimsedir.[387] Endülüs edebiyat tarihçisi Alî b. Bessâm eş-Şenterînî'den (v. 542) nakille o, "*ez-Zehîra*" kitabının sonunda müellifi şöyle değerlendirir: "*Şerîf el-Murtazâ, ittifak ve ihtilaflar arasında Irak'ın imâmı idi. Âlimler ilmî meselelerde ondan çekinirlerdi.*"[388] Gerek muhalif gereke taraftar âlimler, onun görüşünü o kadar önemserlerdi ki, eserlerinde Şîa'nın görüşünü Murtazâ'nın sözüyle aktarırlardı.[389]

Murtazâ ve kardeşi Radî'nin, ünlü nahiv âlimi İbn Cinnî ile ilmî açıdan ilişkisi olduğu görülmektedir. Bağdat'ta oturan ve hicri 392'de vefat eden İbn Cinnî'den nahiv eğitimini alan Murtazâ, daha sonraları İbn Cinnî'ye nahiv konusunda reddiye mahiyetinde bir eser kaleme aldı. İbn Cinnî'ye yazılan reddiye ile Murtazâ'nın nahiv ilmine verdiği ehemmiyeti ve bu ilimdeki yetkinliğini ortaya koyması açısından önem arz etmektedir.[390] Okumalarında Arap dilinin inceliklerini bilerek kullanan Murtazâ, yaşadığı asırda dil ve edebiyat alanında en üst düzeyde olduğu kaynaklarda ifade edilmektedir.[391] Bazı âyet ve rivâyetlerin değişik açılardan ele alındığı ve yorumlandığı *Ğuraru'l-fevâid* adlı eseri incelendiğinde tefsîr, kelâm, arap dili ve şiirini harmanlayarak nasıl bir ustalıkla kullandığı görülecektir.[392]

Şair ve edip bir âlim olan Murtazâ'nın, yaşadığı asırda âlim ve edipler mabeyninde özel bir konuma ve şöhrete sahip olduğu ifade edilmektedir. Irakta

---

385 Hânsârî, *Râvdâtü'l-cennât*, IV, 290; Ebû Zeyd, *Mevsüatü 'alâm,* III, 497.
386 Tûsî, *el-Fihrist*, 99; Süyûtî, *Buğye*, II, 162.
387 İbn Hacer, *Lisân*, V, 530.
388 Halebî, Burhânu'd-Din, *el-Keşfü'l-hasîs a'n rumiye bi vadi'l-hadîs*, Mektebetu'n-Nehdatu'l-Arabiyye, Beyrut 1987, 187; İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 313.
389 Abdullah Efendi, *Riyâdü'l-ulemâ*, IV, 20.
390 Naci, *Ûlema-Udeba*, XVI, 447.
391 Ziriklî, *Teracim*, IV, 278; Ebû Zeyd, *Mevsüatü 'alâm,* III, 498.
392 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 342, 352, 497, 518, 576, 518; II, 77-78, 148.

döneminin Şîa şeyhi ve lideri olan,[393] Kelâm, şiir, belağat, fıkıh, usûl ve tefsîr'de büyük bir konuma sahip olan[394] Yirmi bin beyti aşan bir *Dîvân*'ı da mevcuttur.[395] Ancak onun şiirleri salt hayali ve kalbi değil, aynı zamanda ilmi, fikri, tahlili ve Şiir eleştiriciliği gibi bir nitelik de taşımaktadır. Çünkü şiirin ana unsurlarından sayılan vezin ve kafiye konusunda şairleri eleştirmektedir.[396] Şair Ebû'l-Âlâ el-Me'ârrî (v. 449), Bağdat'ı ziyareti esnasında Şerîf el-Murtazâ'nın ilim meclisinde bulunur. Murtazâ'nın şair el-Mütenebbî'nin şiirine yaklaşımı, el-Meârrî'den farklı olunca bu anlamda aralarında şiir çerçevesinde fikri münazara gerçekleşir. Bu durum, onun şiirde ve edebi tahlillerde el-Mearri'ye karşı sert bir dil kullanmasına ve onu ilim meclisinden çıkarmasına sebep olmuştur.[397]

Eleştirel ve araştırmacı bir kimliğe sahip olan Murtazâ'nın yaşadığı dönemin tarihsel durumu ve kişisel bazı yetkilerle donatılmış olması, onu ulema arasında farklı bir konuma getirmiştir. Bazı araştırmacılara göre, onun fakih, usûlcü ve mütekellim bir âlim sıfatıyla şöhret bulmuş olması, onun iyi bir eleştirmen, tahlilci ve edip bir kimliğe sahip oluşunu gölgelemiştir.[398] Hocalarını ve öğrencilerini tanıttıktan sonra aşağıda sunacağımız eserleriyle Murtazâ'nın ilmî şahsiyeti daha da bir somutlaşacaktır.

1.2.3.2. Hocaları

Murtazâ yaşadığı asırda meşhur olan birçok âlimden dersler okuyarak onlara talebelik yaptı. O, gerek Sünnî gerekse Şiî birçok âlimden rivâyette bulunduğu gibi, kendisinden de Sünnî ve Şiî ulema rivâyette bulunmuştur.[399] Hayatının çeşitli merhalelerinde ilim ve edebiyata âşık birçok ulema ile yakın ilişki kurdu. el-Vezîru'l-Mağribî diye meşhur olan Hasan b. Ali (v. 418), arkadaşı ve öğrencisi olan kâdı Ali b. Hüseyin et-Tenûğî (v. 447) ve dönemin Mu'tezile imâmı Kâdı Abdülcebbâr (v. 410) gibi birçok âlimden istifade etti.[400] Müellifin ilk tahsilini ve dil eğitimini aldığı hocası,

---

393 Süyûtî, *Buğye*, II, 162.
394 Nuveyhid, *Mu'cemu'l-müfessirîn,* 358; Ma'tûk, "eş-Şerîf el-Murtazâ" 32.
395 Tûsî, *el-Fihrist*, 99; Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid (mukaddime),* I, 11.
396 eş-Şetyevî, Salih Ali Selim, "Kadayâ Nakdiyye fi Şi'ri Şerîf el-Murtazâ", *Mecelletu Camiati'd-Dimeşk*, Şam 2010, XXVI, 298-318.
397 Abdullah Efendi, *Riyâdü'l-ulemâ*, IV, 26; Naci, *Ûlema-Udeba*, XVI, 447.
398 Ma'tûk, "eş-Şerîf el-Murtazâ", 33.
399 Abdullah Efendi, *Riyâdü'l-ulemâ*, IV, 15.
400 İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ b. Murtazâ, *Tabakatü'l-Mu'tezile*, en-Neşeratü'l-İslâmiyye, Beyrut 1961, 116-117; Zehebî, *Mîzân*, III, 124; Ma'tûk, "eş-Şerîf el-Murtazâ" 44.

şair İbn Nebâte'dir (v. 405).[401] Daha sonra kelâmî ve fıkhî birikiminin oluşumunda büyük rol alan hocası Şeyh Müfîd'den (v. 413) fıkıh/fıkıh usûlü derslerini aldı. Dönemin önemli Mu'tezile âlimleri arasında sayılan ve rivâyet ilmine vukufiyeti bulunan Merzübânî'den (v.384) şiir ve edebiyat ilimlerini tahsil etti.[402]

Bununla birlikte meşhur İmâmiyye fakihi ve muhaddisi Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali b. Bâbeveyh Kummî'den (v. 378) hadis aldı.[403] Ayrıca Sehl b. Ahmed ed-Dibâcî (v. 380), İbn Cenikâ (v. 390) ve Ebû Hasan el-Cündî (v. 390) gibi Şiî muhaddislerden de hadis ilmini tahsil ettiği bilinmektedir.[404] Diğer taraftan hocası Şeyh Müfîd'in de öğrencilik yaptığı Ali b. Muhammed el-Kâtip'ten birtakım dersler almıştır.[405] Murtazâ'nın telifatı arasında hadis ilmine tahsis edilmiş müstakil bir eseri bulunmamakla birlikte el-Emâlî'sinde bazı hadisleri tetkik ettiği ve yoruma tabi tuttuğu görülmektedir.[406] Ancak burada konu uzamasın diye isimlerini zikretmediğimiz daha birçok âlimle ilişki kurmuş ve bir kısmına da öğrencilik yaparak farklı alanlarla ilgili dersler almıştır.[407] İlmî ve edebi kimliğinin oluşumunda ciddi katkıları olan önemli üç hocasını tanıtmakla yetineceğiz.

Şeyh Müfîd: Künyesi Ebû Abdullah olan *Şeyh Müfîd* ve *İbn Muallim* diye bilinen Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân b. el-Muallim'in 336/947 yılında doğduğu öğrencisi Necâşî'nin *Ricâlü'n-necâşî* isimli eserinde[408] ve bazı Tabakat eserlerinde yaygın olarak geçmektedir.[409] Ancak diğer bir öğrencisi Tûsî, hocasının 338/949 yılında Bağdat'ın kuzeydoğusundaki Ukberâ denilen yerde doğduğunu ifade etmektedir.[410] Ancak "*Şeyh Müfîd ve Şîa'da Usûlî Farklılaşma*" adıyla bir çalışma yapan Halil İbrahim Bulut'a göre, doğumu konusunda zikredilen 333, 336 ve 338 tarihleri arasında

---

401 Hânsârî, *Râvdâtü'l-cennât*, IV, 285.
402 Harun, "Havle Dîvân (I)", XI, 201.
403 Hânsârî, *Râvdâtü'l-cennât*, IV, 285, 289.
404 Bağdâdî, *Medînetü's-selâm*, XIII, 344; İbn Cevzî, *Muntazam*, XIV, 20; İbn Hacer, *Lisân*, V, 529; Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, IV, 1728; Zehebî, *Mîzân*, III, 124.
405 Abdullah Efendi, *Riyâdü'l-ulemâ*, IV, 15, 238; İbn Hacer, *Lisân*, V, 529; Naci, *Mevsüatü 'alâm,* XVI, 445; Eminî, Abdulmühsin Ahmed, *el-Ğadir fi'l-kitap ve sünne ve'l-edeb*, Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, Tahran, 1366, IV, 269-270; Bkz. Ğamidî, *Ârâü'ş-Şerîf*, 62-65.
406 Bkz. Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 126, 225, 343.
407 Bkz. el-Hatavî, Visam, *el-Menâhicü'r-rivaye 'inde'ş-Şerîf el-Murtazâ*, Dâru'l-Hadis, Kum, 1426, 36; Ğamidî, *Ârâü'ş-Şerîf*, 49-54.
408 Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, 384.
409 Hânsârî, *Râvdâtü'l-cennât*, VI, 143.
410 Tûsî, *el-Fihrist*, 158.

en isabetli tarih, Tûsî'nin tercih ettiğidir.[411] Döneminin önemli âlimleriyle beraberliği olan Müfîd, farklı mezhebî eğilimlere sahip âlimlerden ders almış ve ilmî müzakerelerde bulunmuştur. Ders aldığı hocaları arasında Şeyh Sadûk, Ebû'l-Kâsım İbn Kuleveyh, İbn Cüneyd el-İskâfî, Ebû'l-Ceyş el-Belhî, Ali b. İsa er-Rummânî, Muhammed b. İmran el-Merzubânî, Ali b. Muhammed el-Kâtip ve Ebû Abdullah el-Basrî gibi âlimler sayılmaktadır.[412]

Şeyh Müfîd, Hicri beşinci asrın mezhep (Şîa) liderliğinin (riyaset) kendisiyle son bulduğu, fıkıh, kelâm ve beyân ilimlerinde çok önemli bir İmâmiyye âlimidir.[413] Yetiştirdiği öğrencileri ve fıkıh, kelâm, tefsîr ve usûl alanlarında yazdığı eserleriyle İmâmiyye ekolünün ilmî anlamda inşa edilmesinde önemli katkılar sunmuştur. Aralarında Şerîf el-Murtazâ ve kardeşi Radî, Ebû Ca'fer et-Tûsî, Ebû's-Salah el-Halebî, Ebû'l-Feth el-Kerâcikî ve Necâşî'nin bulunduğu birçok öğrencisine fıkıh, usûl, tefsîr ve kelâm gibi ilimleri okutarak yetiştirmiştir.[414] Birçok eser telif eden Şeyh Müfîd'in büyük küçük yaklaşık olarak 200 civarında kitabı olduğu kaydedilmektedir. Önemli bazı eserleri şunlardır: Fıkıh'ta *el-Mukni'a, el-Erkân, el-Mesh âlâ ricleyn, el-Mut'a, Ahkâmü'n-nisâ* ve *Menâsikü'l-hac*; imâmet ve imâmların biyografisini içeren eserleri, *el-Îdâh*, *el-İfsâh* ve *el-İrşâd*; *Evâil'ül-makâlât* ve daha birçok kitabı biyografik eserlerde zikredilmektedir.[415] Şeyh Müfîd 413 yılının Ramazan ayında Bağdat'ta vefat etti ve namazını öğrencisi Murtazâ kıldırdı. Evinde defnedilen Şeyh Müfîd, daha sonraları Şîa'nın büyük âlimlerinin defnedildiği *Kureyş* mezarlığına nakledildi.[416]

Merzübânî: Aslen Horasanlı olan Ebû Ubeydullah Muhammed b. İmran b. Mûsâ el-Kâtib el-Merzübânî Bağdat'ta doğdu.[417] Doğum tarihi için çağdaşı İbn Nedim, 297/910 tarihini verirken[418] diğer bazı eserlerde ve hakkında yapılmış olan çalışmalarda

---

411 Bulut, Halil İbrahim, *Şeyh Müfîd ve Şîa'da Usûlî Farklılaşma*, Yeni Akademi Yay., İzmir 2005, 61-64.

412 Hânsârî, *Râvdâtü'l-cennât*, VI, 145, 148; Abdullah Efendi, *Riyâdü'l-ulemâ*, IV, 238; Bulut, *Şeyh Müfîd*, 85-104; İlhan, Avni, "Şeyh Müfîd" *DİA*, Ankara 2006, XXXI, 502-503.

413 İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 252; Tûsî, *el-Fihrist*, 158; Hânsârî, *Râvdâtü'l-cennât*, VI, 144.

414 Hânsârî, *Râvdâtü'l-cennât*, VI, 145; Naci, *Ûlema-Udeba*, XVI, 445; Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid (mukaddime)*, I, 18; Laşin, Abdulfettâh, *Belağâtü'l-Kur'ân fi asâri'l-Kadi Abdülcebbâr ve eseruhu fi dirasâti'l-belâğiyye*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Lübnan ts, 564; Bilgin, *Mu'tezile*, 181.

415 Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, 381-384; Tûsî, *el-Fihrist*, 158; Hânsârî, *Râvdâtü'l-cennât*, VI, 143, 144.

416 Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, 384; Tûsî, *el-Fihrist*, 158; Hânsârî, *Râvdâtü'l-cennât*, VI, 144.

417 Abdullah Efendi, *Riyâdü'l-ulemâ*, V, 147; İbn Hallikân, *Vefeyât*, IV, 354.

418 İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 190.

ise 296/909 tarihi kaydedilmektedir.[419] İbn Kâsım el-Beğâvî, İbn Düreyd, Ebûbekir İbnü'l-Enbârî, Niftâveyh ve dönemin diğer önemli âlimlerinden dersler okudu.[420] İlim talebelerini kollayıp koruyan, onlara kitap ve kırtasiye malzemesi temin eden, evini âlimlerin ve edebiyatçıların mekânı haline dönüştüren bir âlimdir.[421] Evinde elli ilim ehlinin geceleyebileceği kadar yatak hazırladığı rivâyet edilmektedir. Evini adeta öğrencilerin barınabileceği bir yurt ve eğitim kurumu haline getirdiği anlaşılmaktadır.[422]

Yetiştirdiği ve kendisinden rivâyette bulunan bazı önemli öğrencileri, şunlardır: Ebû Abdullah es-Saymerî, Ebû'l-Kâsım et-Tenûhî, Ebû Muhammed el-Cevherî ve Şerîf el-Murtazâ.[423] Murtazâ'nın iyi olduğu dil ve edebiyat alanlarında Merzübânî'nin katkısı, ciddi düzeydedir. Nitekim *Ğureru'l-fevâid* adlı eserindeki dil, edebiyat, şiir ve rivâyete yönelik bilgilerin çoğunun hocası Merzübânî'ye dayandığı, söz konusu kitabı tahkik eden Ebû'l-Fadl İbrahim tarafından da ifade edilmektedir.[424] Rivâyet ve edebiyat konusunda çok sayıda eser telif eden el-Merzübânî, 384/994 yılında Bağdat'ta vefat etti. Fakih Ebûbekir el-Hârizmî cenaze namazını kıldırmış ve kendi evine defnedilmiştir.[425] el-Merzübânî, geride çok sayıda öğrenci ve birçok eser bırakmıştır ki, varak sayıları ve her kitabın muhtevası hakkında bilgi veren İbn Nedim'e göre el-Merzübânî'nin bazı eserleri şunlardır: *Müfîd*, *el-Ezmine*, *Munik*, *Kitabü'd-dua*, *Kitabü'z-zühd*, *Telkihu'l-ukûl*, *Kitabü'ş-Şi'r* vb.'dir.[426]

İbn Bâbeveyh Kummî: Şiî muhaddislerin reisi ve *el-Kütübü'l-Erba*'a diye bilinen dört kitaptan birinin (*Men lâ yehduruhü'l-fakîh*) yazarı olan Şeyh Sadûk'un kardeşidir.[427] Kumm şehrinde doğmuştur. Doğum tarihiyle ilgili herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Sadece babası hakkında aktarılan bir rivâyette her iki oğlunun ğaib

---

[419] İbn Hallikân, *Vefeyât*, IV, 355; Ğamidî, Ârâü'ş-Şerîf, 63; Bulut, *Şeyh Müfîd*, 101; Yazıcı, Hüseyin, "Merzübânî" *DİA*, Ankara 2004, XXIX, 256.
[420] İbn Hallikân, *Vefeyât*, IV, 354.
[421] İbn Cevzî, *Muntazam*, XIV, 372; Laşin, *Belağatü'l-Kur'ân* 564; Naci, *Mevsüatü 'alâm,* XVI, 445.
[422] İbn Cevzî, *Muntazam*, XIV, 372.
[423] İbn Hallikân, *Vefeyât*, IV, 355; Abdullah Efendi, *Riyâdü'l-ulemâ*, V, 147; İbn Cevzî, *Muntazam*, XIV, 372.
[424] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid (Mukaddime)* I, 8, 18.
[425] İbn Cevzî, *Muntazam*, XIV, 372; İbn Hallikân, *Vefeyât*, IV, 355; Abdullah Efendi, *Riyâdü'l-ulemâ*, V, 147.
[426] Bkz. İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 190-193.
[427] İbn Bâbeveyh Şeyh Sadûk, *Risâletü'l-i'tikadi'l-imâmiyye (önsöz)*, (Çev. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara Üniversitesi, Ankara 1978, 3-4.

imâmın duasıyla doğduğu bilgisine sahibiz.[428] Şîa'nın önemli hadis ve fıkıh âlimlerinden olan Kummî, dönemin büyük bir fakihi olan babası Ebû'l-Hasan b. Bâbeveyh ve kardeşi Şeyh Sadûk başta olmak üzere dönemin büyük âlimlerine öğrencilik yaptı. Kendisinden rivâyette bulunan Murtazâ, Necâşî ve Tûsî gibi birçok âlimin yetişmesine vesile oldu.[429] Kummî, Vezir Sahib b. Abbad hakkında yazdığı bir eser (ismi zikredilmiyor), *Kitabü't-tevhid*, *Nefyü't-teşbih*, *er-Redd ale'l-vakife* gibi birtakım eserleri geride bırakarak 378/988 tarihinde vefat etti.[430]

1.2.3.3. Öğrencileri

İslâmi ilimleri geniş bir yelpazede tedris eden Şerîf el-Murtazâ, İslâmi ilimlerde özellikle de kelâm, fıkıh, edebiyat, tefsîr ve hadis sahalarında dersler verip talebeler yetiştirmiştir. Rahle-i tedrisinde kelâm ve fıkıh konusunda meşhur âlimlerin eğitim almış, öğrencilerinin masraf ve iâşelerini de bizzat kendisi karşılamıştır.[431] Sahip olduğu büyük servetini ilim, araştırma ve ilim talebesinin ihtiyaçlarını karşılama uğrunda harcamaktan geri durmamış, özellikle Şiî öğrencilerin yetişmesinde büyük katkı sunmuştur. Öğrencilerinden daha sonraları ilim ehli arasında fıkıh, kelâm, edebiyat konularında meşhur olacak âlimler çıkmıştır.[432]

İlim hayatı boyunca birçok talebe yetiştiren Murtazâ, hakkında yazılan eserlerde Ebû Ali et-Tenûhî,[433] Abdulaziz b. Yahya el-Berrâc,[434] Ebû Ya'lâ Muhammed b. Hasan el-Ca'ferî, Ebû Abdullah ed-Duristî, Ebû'l-Feth el-Cündî, Kâdı İbn Kudâme, eş-Şeyh Muhammed b. Muhammed el-Basravî, eş-Şeyh Sadûk Ebû Mansûr el-Ukberî, Ebû Ğanim el-'Asâmî, İbn Ruh, Hibetüllah b. Verrâk et-Trablusî,[435] gibi yirmiyi aşkın âlim talebesinin isimleri zikredilmektedir.[436] Diğer taraftan Ahmed b. Ali en-Necâşî (v. 450), Halep Bölgesi Halifesi Ebû's-Salâh el-Halebî (v. 447) ve daha birçok önemli âlim ve

---

[428] Abdullah Efendi, *Riyâdü'l-ulemâ,* II, 150; Hânsârî, *Râvdâtü'l-cennât*, II, 312; Ğamidî, *Ârâü'ş-Şerîf*, 62.
[429] Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, 68; Hânsârî, *Râvdâtü'l-cennât*, II, 311-312; VI, 15; Abdullah Efendi, *Riyâdü'l-ulemâ,* II, 148.
[430] Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, 68; Hânsârî, *Râvdâtü'l-cennât*, II, 311-312; VI, 15; Abdullah Efendi, *Riyâdü'l-ulemâ,* II, 148, 149, 150; Ğamidî, *Ârâü'ş-Şerîf*, 62.
[431] Seyyid Hasan, *Te'sisü'ş-Şîa*, 391.
[432] Ma'tûk, "eş-Şerîf el-Murtazâ", 45.
[433] İbn Hallikân, *Vefeyât,* IV, 159; Abdullah Efendi, *Riyâdü'l-ulemâ*, III, 402, IV, 184, V, 496.
[434] Abdullah Efendi, *Riyâdü'l-ulemâ*, III, 141-143.
[435] Abdullah Efendi, *Riyâdü'l-ulemâ*, IV, 16-17, 30; V, 477, 495.
[436] Bkz. Mehâmi, Reşid Sefar, *Tercümetü'ş-Şerîf el-Murtazâ (el-İntisâr)*, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmi, Kum 1415, s.

düşünür şahsiyetlerin yetişmesinde önemli rol oynamıştır.[437] Kısmen isimlerini zikrettiğimiz öğrencileri dışında ilim çevrelerinde âlim olarak tanınan otuzun üzerinde başka öğrencinin isimleri de zikredilmektedir.[438] Şimdi bu öğrencilerinden önemlilerini kısaca tanıtalım.

Ebû Ca'fer et-Tûsî: Künyesi Ebû Ca'fer, lakabı ise Şeyhü't-Tâife olan Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî, 385/995 yılında doğdu. 408'de yirmi üç yaşındayken Horasan'dan Bağdat'a geldi. Önceleri Şâfiî mezhebî ekseninde eğitim alan Tûsî, Bağdat'a geldiğinde Şiîliği Şeyh Müfîd'ten öğrendi. Hocası Şeyh Müfîd'in son beş yılına yetişen Tûsî, onun vefatından sonra Murtazâ'nın öğrencisi ve takipçisi oldu.[439] Murtazâ'nın, Şîa'nın ilim tarihinde daha sonraları adından söz ettirecek olan Tûsî'ye de diğer öğrencilerine verdiği gibi yirmi üç yıl boyunca değişik miktarlarda aylık maaş bağladığı rivâyet edilmektedir.[440] Tûsî, hocası Murtazâ'nın tüm kitaplarını kendisinden defalarca okuduğunu *el-Fihrist* isimli eserinde ifade etmektedir.[441]

Bu iki hocası dışında Tûsî, Hüseyin b. Ubeydullah el-Ğadâirî, İbn Ebi Ceyd Kummî, İbn Salt el-Ehvâzî, Ahmed b. İbrahim el-Kazvinî, Muhammed b. Süleyman el-Harranî ve daha birçok âlimden İslâmi ilimlerin muhtelif alanlarında dersler aldı.[442] 448/1056'da Bağdat'ta meydana gelen Sünnî-Şiî gerginliği sırasında evi ve kitaplarının yanması üzerine Necef'e taşındı. On iki yıl sonra 460/1067 yılında Necef'te vefat etti. Cenazesi ve defnini öğrencileri Hasan b. Süleykî ve Hasan b. Abdulvahid ve diğer öğrencileri üstlendi. Defnedildiği evi, daha sonraları mescide dönüştürüldü.[443] Tûsî, geride miras olarak birçok öğrenci ve eserler bıraktı. Tefsîr'de *et-Tibyân*; hadis'te Şîa'nın dört temel eserlerinden ikisi sayılan *et-Tehzîb* ve *el-İstibsâr*; fıkıh'ta *en-Nihâye* ve *el-Mebsût*; ricâl'de *el-Fihrist* ve *el-İhtiyâr*; kelâm'da *Telhisü'ş-şâfî*, *el-Mufassah fi'l-imâme* ve *el-Ğaybe* gibi burada sayamadığımız çok sayıda eseri bulunmaktadır.[444]

---

[437] Hânsârî, *Râvdâtü'l-cennât*, IV, 289; Ebû Zeyd, *Mevsüatü 'alâm,* III, 497.
[438] Bkz. Hânsârî, *Râvdâtü'l-cennât*, IV, 289, 295; Hatavî, *el-Menâhicü'r-rivaye*, 37-39; Ğamidî, *Ârâü'ş-Şerîf*, 65-69.
[439] Hânsârî, *Râvdâtü'l-cennât*, IV, 289-290, VI, 201; Tûsî, *el-Fihrist (Mukaddime)*, 10; Ğamidî, *Ârâü'ş-Şerîf*, 65.
[440] Abdullah Efendi, *Riyâdü'l-ulemâ*, IV, 30; Hânsârî, *Râvdâtü'l-cennât*, VI, 202; Naci, *Mevsüatü 'alâm,* XVI, 446; Öz, "Şerîf el-Murtazâ", XXXVIII, 587.
[441] Tûsî, *el-Fihrist*, 100.
[442] Tûsî, *el-Fihrist (Mukaddime)*, 18; Hânsârî, Râvdâtü'l-cennât, VI, 202.
[443] Hânsârî, *Râvdâtü'l-cennât*, VI, 201; Tûsî, *el-Fihrist (Mukaddime)*, 11.
[444] Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, 385; Tûsî, *el-Fihrist*, 160-161; Hânsârî, *Râvdâtü'l-cennât*, VI, 205-207; Ğamidî, *Ârâü'ş-Şerîf*, 65.

Ebû'l-Feth el-Kerâcikî: Âlim, fazilet sahibi, fakih ve muhaddis olan Ebû'l-Feth Muhammed b. Ali b. Osman el-Kerâcikî'nin doğum tarihiyle ilgili bir bilgi bulunmamakla birlikte 449/1057 senesinde vefat ettiği Tabakat eserlerinde kaydedilmektedir.[445] Dil, kelâm ve tıp alanlarında adından söz ettiren Kerâcikî, Murtazâ'nın en gözde talebelerinden biridir.[446] İlmî faaliyetler gayesiyle Bağdat, Kahire, Ramle, Halep ve Mekke gibi İslâm dünyasının önemli merkezlerini dolaşarak Sünnî-Şiî birçok âlime öğrencilik yapmıştır. Bu âlimler arasında Şeyh Müfîd, Ebû'l-Hasan Şazân Kummî, Hüseyn b. Ali el-Vâsıtî, Tûsî, Necâşî, Ebû Mansur Ahmed b. Hamza el-'Ârîdî ve Muhammed b. İsmail b. Ânnân gibi isimler bulunmaktadır.[447] Kerâcikî, İslâmi ilimlerin çeşitli alanlarında eser veren bir âlimdir. Eserleri arasında *Kenzü'l-fevâid, en-Nevâdir, Ma'denü'l-cevâhir ve Riyâdü'l-havâtir, Şerhu cümeli'l-ilm li'l-Murtazâ*, *el-İbâne, el-İstinsâr, el-Kerr ve'l-ferr fi'l-imâme* ve *Ravdâtü'l-'âbidin* gibi eserleri saymak mümkündür.[448]

Ebû Ya'lâ ed-Deylemî: Aslen Deylemli olan Ebû Ya'lâ Sellâr b. Abdulaziz ed-Deylemî, Tâberîstan bölgesindendir. Fakih ve mütekellim olan ed-Deylemî, Şeyh Müfîd ve Murtazâ'nın en önemli öğrencilerindendir.[449] Fıkıh ve Kelâm ilmindeki yetkinliğinden dolayı zaman zaman Murtazâ'nın naibi olarak dersler verdiği de kaydedilmektedir.[450] Murtazâ'nın Kâdı Abdülcebbâr'ın *el-Müğnî* eserine reddiye olarak kaleme aldığı *eş-Şâfî fi'l-imâme* eserine karşıt bir reddiye de Ebû'l-Hasan el-Basrî'den *Nakdü'ş-şâfî* adıyla yazılmıştır. Öğrencisi ed-Deylemî'ye son derece güvenen Murtazâ, Ebû'l-Hasan el-Bâsrî'nin *Nakdü'ş-şâfî* eserine bir reddiye yazmasını emretti ve o da *er-Redd ala ebi'l-hasan el-basrî fi nakdi'ş-şâfî* eserini kaleme almıştır.[451] Ğaybet döneminde Cuma namazını kılmanın haram olduğunu söyleyenlerin lideri olduğu söylenmektedir. Tûsî, kendisinden birtakım rivâyetlerde bulunmuştur.[452] Yaşadığı dönemde Şîa'nın önemli âlimlerinden biri olan ed-Deylemî'nin *Kitabü'l-merâsimi'l-âleviyye ve'l-ahkâmü'n-nebeviyye, el-Müknî' fi'l-mezheb, et-Tekrîb fi usûlî'l-fıkh, et-*

---

445 Abdullah Efendi, *Riyâdü'l-ulemâ,* V, 139-140; Hânsârî, *Râvdâtü'l-cennât*, VI, 195, 199; İbn Hacer, *Lisân*, VII, 374.
446 Abdullah Efendi, *Riyâdü'l-ulemâ*, V, 139, 488.
447 Hânsârî, *Râvdâtü'l-cennât*, VI, 196-198.
448 Abdullah Efendi, *Riyâdü'l-ulemâ*, V, 139; Hânsârî, *Râvdâtü'l-cennât*, VI, 195.
449 Hânsârî, *Râvdâtü'l-cennât*, IV, 289.
450 Abdullah Efendi, *Riyâdü'l-ulemâ*, II, 439.
451 Abdullah Efendi, *Riyâdü'l-ulemâ*, II, 441.
452 Abdullah Efendi, *Riyâdü'l-ulemâ,* II, 438-439.

Tezkire fi hakikâti'l-cevher, Tetimmetü'l-mülahhas li'l-Murtazâ, el-Ebvâb ve'l-fusûl fi'l-fıkh gibi birçok eseri bulunmaktadır.[453] Murtazâ'nın vefatından sonra 463/1070 yılında İran'ın Tebriz şehrinde vefat etti ve oraya defnedildi.[454]

1.2.3.4. Eserleri

Tarihçiler ve Ricâl yazarları, Şerîf el-Murtazâ'nın sayısı 80'i bulan çok sayıda eser telif ettiğini ifade etmektedir.[455] Çok sayıda eserini ihtiva eden özel bir fihristin talebesi Muhammed el-Basravî (v. 344) tarafından oluşturulduğu ve bu fihristin hicri 418'de bizzat Murtazâ tarafından doğrulandığı bildirilmektedir.[456] Fihristte zikredilen eserler, ilgili tarihe kadar yazılmış olan eserleri ihtiva etmektedir. Murtazâ'nın söz konusu tarihten sonra da kitap yazmış olması muhtemeldir. Yayınlanan eserlerinin yanında henüz yayınlanmamış, yazma olarak duran ve gün yüzüne çıkmayı bekleyen eserlerinin de bulunduğu araştırmacılar tarafından ifade edilmektedir.[457] Onun sahip olduğu kitapların sayısının seksen bin cilt civarında olduğu, bunların kendi kitapları ve rivâyetleri dâhil olmak üzere Sünnî ve Şiî ulema tarafından telif edilen eserlerden oluştuğu bildirilmektedir.[458]

Murtazâ, edebiyat, lügat ve şiir eleştirisi gibi ilimlere nispeten kelâm ve fıkıh gibi dini ilimler sahasında daha çok şöhret bulmuştur. Bu anlamda kaleme aldığı eserlerin çok daha erken dönemlerde basıldığı görülmektedir. Bu durum, şer'î ve itikadî konulara yönelik eserlerine diğer alanlarda yazmış olduğu eserlere oranla daha fazla ihtimâm gösterildiği sonucunu doğurmaktadır. Mesela, fıkıh konularını içeren *el-İntisâr* adlı eseri, 1858; kelâm konularını ihtiva eden *eş-Şâfî* adlı eseri de 1884 tarihinde basılmıştır. Ancak edebi dehasını ihtiva eden *Dîvân*'ı ise ancak 1958'de basılmıştır.[459] Aynı şekilde Şiîliğe yönelik bilgileri ihtiva etmeyen *Ğuraru'l-fevâid* adlı eseri 1954'te basılmıştır. Kelâm ve özellikle imâmet konuları, Murtazâ'nın en fazla üzerinde çalıştığı ve buna yönelik eserler ve risâleler telif ettiği alanlardır. Mu'tezile'nin de tesirinde kalarak

---

[453] Abdullah Efendi, *Riyâdü'l-ulemâ*, II, 438-439.
[454] Ğamidî, *Ârâü'ş-Şerîf*, 67; Abdullah Efendi, *Riyâdü'l-ulemâ*, II, 441.
[455] Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, 259-260.
[456] Mehâmi, *Tercümetü Şerîf el-Murtazâ (el-İntisâr)*, 48.
[457] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid (mukaddime)*, I, 9; Hânsârî, Râvdâtü'l-cennât, IV, 290; Ma'tûk, "eş-Şerîf el-Murtazâ", 46.
[458] Abdullah Efendi, *Riyâdü'l-ulemâ*, IV, 22.
[459] Ma'tuk, "Eş-Şerif Murtazâ", 46.

rasyonel ve eleştirel bir metod takip eden Murtazâ'nın, Şiî kelâmını yeniden revize ederek aklî temellendirmelerini oluşturduğu görülmektedir.

Burada eserlerini, müellife nisbeti kesin olanlar ve nisbeti kesin olmayanlar şeklinde genel olarak iki kategoriye ayırdık. Daha sonra Murtazâ'ya nisbeti kesin olan eserlerini de konularına göre tasnif ederek her bir başlık altında önemli bazı eserlerini kısaca tanıtacağız. Diğer taraftan birbirinden farklı konuları ihtiva eden ve dört ciltten oluşan "*Resâîl*"ini de her kısımda ayrı başlıklar açarak ilgili konuları başlıklara göre tasnif ederek tanıtmaya çalışacağız.[460]

1.2.3.4.1. Kendisine Nispeti Kesin Olan Eserleri

Murtazâ'nın tefsîr, kelâm, fıkıh ve Arap dili alanında kendisine nisbeti kesin olan bir kısım eserleri mevcuttur. Şimdi bu katergorideki eserlerini tanıtmaya çalışalım.

1.2.3.4.1.1. Tefsîrle İlgili Eserleri

Eserlerini tasnif ederken *tefsîr eserleri* yerine böyle bir başlığı tercih etmemizin nedeni, Murtazâ'nın özel bir tefsîr yazmamış olmasıdır. Ancak tefsîr yöntemini belirlemeye yönelik malzeme sağlayacak tefsîrle ilintili eser ve risâleleri bulunmaktadır. Bunlar, *Ğuraru'l-fevâid, el-Mûdih, Nefâis* ve *Resâil* adlı eserleridir. Şimdi bu eserlerini kısaca tanıtmaya çalışalım.

Ğuraru'l-fevâid ve durâru'l-kalâid (el-Emâlî):[461] Şerîf el-Murtazâ'nın birbiri ardınca farklı zaman dilimlerinde, konu ve amacı farklı olan çeşitli ilim meclislerinde talebelerine yazdırdığı bilgilerden oluşmaktadır. İlim ehline veya halka manası kapalı gelen bazı âyetleri, hadisleri, meşhur haberleri, edebiyat ve ricâl bilgisine yönelik konuları seçerek sorular sormak suretiyle konunun halledilmesi gereken işkâl yönünü tespit etmeye ve çözümlemeye çalışmaktadır. Bu açıdan söz konusu eseri, Tefsîr'den ziyade bir ilimler ontolojisi olarak kabul etmek mümkündür. Konu ettiği âyetleri, *ashâbu'l-adl* diye isimlendirdiği Mu'tezile ekolünün tefsîr yöntemiyle ele almaktadır.

---

[460] Murtazâ, *Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ I-II-III-IV*, Dâru'l-Kur'âni'l-Kerim, Kum 1405. Geniş bilgi için bkz. Tûsî, *el-Fihrist*, 99-100; Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, 259-260; Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, IV, 1728; Hânsârî, *Râvdâtü'l-cennât*, IV, 291; Zehebî, *Nubelâ*, XVII, 589; Murtazâ, "*Ğuraru'l-fevâid (mukaddime), I, 12-16.*

[461] Bkz. Abdullah Efendi, *Riyâdü'l-ulemâ*, IV, 29; Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 162, 166-167, 175, 177, II, 188-189, 283, 291-292, 308; Yasin, Hikmet Beşir, *İstidrakatu tarihi't-türasi'l-arabî,* Kısmu't-Tefsîr ve Ulumu'l-Kur'ân, Cidde 1422, II, 404; Azavi, Nimet Rahim "el-Cehdü'l-luğaviyu fi Emâli'ş-Şerîf el-Murtazâ", *el-Mecelletü'l-Mevrid*, XXIII, Bağdat 1994, 33-36; Ebû Muhammed Arcâvî, "Emâli'l-Murtazâ", *Risâletü'l-İslâm*, Kahire 1949, I-3, 269; Ma'tûk, "Diraseten Nakdiyye", 70-87.

Ancak bu ilmî meclislerde âyetlere yönelik serdettiği te'vîller, tefsîre yönelik eserleri günümüze nadir ulaşan Mu'tezile ekolünün âlimleri nezdinde bir çeşit Kur'ân tefsîri olarak kabul edilmektedir.[462] Murtazâ, eserin içinde ele aldığı bazı âyetlerin sadece tefsîrini yapmamakta; aynı zamanda Kur'ân âyetlerine yönelik muhtemel şüphe, ihtilaf ve tenakuz iddialarına cevap vermektedir.[463]

Aynı şekilde âlimlerin yorumunda ihtilaf ettikleri bazı hadisleri seçerek tenzîh doktrini ekseninde ele almaktadır.[464] Âyetlerin tefsîrinde takip ettiği yöntem gibi, hadislerin yorumlanmasında da Arap şiirinden ve nesrinden istişhad etmektedir. Muhalifler diye nitelediği Ehl-i sünnet ve Cebriye'nin yorumlarına karşı deliller sunmaktadır. Hadislerle ilgili meseleleri özellikle İbn Kuteybe, Ebû Ubeyd Kasım b. Sellam ve İbnü'l-Enbârî gibi Müşkilü'l-Kur'ân ile ilgili eserler telif eden âlimlerle tartışmaktadır.[465] Ayrıca gerek cahiliye dönemi şairleri gerekse İslâmi dönem şairlerinin şiir ile ilgili sorunlarını eleştirel bir metodla incelemektedir. Bu arada bazı şairlerin, ediplerin, âlimlerin ve bazı özel görüşlere sahip olan kişilerin hayatlarına yönelik biyografik bilgiler de vermektedir. Esasında onun bu eserinde ne sadece edebiyat ne de şiir vardır. Eseri, şiir ve edebiyatın ilimle bütünleştiği bir edebi metindir.[466]

Şerîf el-Murtazâ, el-Emâlî'de hocası Merzübâni, fazla tanınmayan ancak hocası kabul edilen Muhammed el-Kâtip ve kendinden önce yaşamış birçok âlimden (İbn Abbâs, Kutrub, el-Ferrâ, Ahfeş, el-Esma'î, Ebû Ubeyd, Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm, İbnü'l-'Arabi, Câhiz, İbn Kuteybe, Sa'leb, Müberrid, Zeccâc, Ebûbekir İbnü'l-Enbârî, Ebû Ali el-Cübbâî ve Hasan-ı Basrî) değişik münasebâtlerle birtakım nakillerde bulunmaktadır.[467] el-Emâlî'nin muhtevasına bakıldığında, Murtazâ'nın öğrencilerine bir ders oturumunda bir parça tefsîrden, bir parça edip ve şairlerin edebiyat tarihinden, biraz da halifelerin, meliklerin ve bazı mezheplerin literatüründe önem arz eden şahısların tarihine yönelik malumatlar verdiği görülmektedir. Murtazâ, bu eserinde, tefsîr, hadis, tarih, nesep, kelâm, lügat, şiir, belağat, nahiv ve edebiyat gibi çeşitli bilim dallarının bilgilerini de kullanarak konuları eleştirel ve tartışmalı bir metotla ele almaktadır.

---

462 Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 17.
463 Bkz. Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 554, 566, 474-475; II, 62, 63, 86, 87, 126-128, 164, 170, 192, 199, 201, 228, 240; Azavî, "Cehdü'l-luğavî", 34.
464 Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 318, 566.
465 Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 33, 37.
466 Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 18; Arcavî, "Emali'l-Murtazâ", 269.
467 Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 39, 430, 587, II, 26, 49, 53, 114, 171; Azavî, "Cehdü'l-luğavî", 33.

Burada kullanılan ilimlerin çeşitliliği İslâmi ilimler alanındaki yetkinliğini ve geniş bir alandaki vukufiyetini ortaya koymaktadır.[468] Burada rey ile tefsîr etme metodunu takip eden Murtazâ, herhangi bir konu hakkındaki görüşünü Arap şiiri ve kelâmıyla temellendirmektedir. Âyetleri tefsîr ederken özellikle şiirin lügat zenginliğinden ziyadesiyle faydalandığı görülmektedir.[469]

Öğrencilerine ve sevenlerine evinde değişik zamanlarda yaptığı derslerde yazılan bu ilim meclislerinin ne zaman başladığına yönelik herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Ancak Ebû Ya'lâ Muhammed b. Hasan el-Ca'feri'nin kendisine ait olan nüshanın sonunda ifade ettiğine göre; seksen ilim meclisinden oluşan bu derslerin bitiş tarihi hicri 413'tür. Kitabın sonunda *Tekmile* diye isimlendirilen bölümler ise daha sonraları Murtazâ'nın başka bir talebe topluluğuna verdiği ilmî derslerden ibarettir. Aynı metod ve içeriğe sahip olmasından dolayı Murtazâ tarafından kitabın sonuna eklenmesi istenmiştir.[470] Birçok kez basımı yapılan eserin en iyi baskısının Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim'in beş yazma nüshayı esas alan 1954 Mısır baskısıdır.[471] Müellifin yorum yöntemini tespit etmeye çalışırken esas aldığımız temel kaynak, *Ğuraru'l-fevâid* eseridir. Seksen meclisten oluşan bu eserde, 109 sûrede geçen toplam 541 âyet kullanılmıştır. Hadis açısından da önem arz eden bu meclislerde derse konu edilen toplam hadis sayısının 76 olduğu görülmektedir.[472]

el-Mûdih 'an ciheti i'câzi'l-Kur'ân (es-sarfe): Şerîf el-Murtazâ'nın en önemli çalışmalarından biri olan bu eser, isminden de anlaşılacağı üzere sarfe nazariyesini ele almaktadır.[473] Bu alanda yazılmış en kapsamlı eser olmakla beraber, sarfe ismiyle yazılmış ilk eser olma özelliğine de sahiptir.[474] Diğer eserlerinde birçok kez *es-Sarfe* adıyla meşhur olmuş bu kitabına işaret etmesi, bu ismin bizzat Murtazâ tarafından verildiğini göstermektedir.[475] Eser tahkik edilerek İran'da basılmıştır.[476] Eserde fasıllar şeklinde birçok konu başlığıyla sarfe nazariyesi ele alınmaktadır. Şerîf el-Murtazâ, kitaba sarfe'nin anlamını ve Kur'ân nazmının mu'cize olamayacağı görüşünü

[468] İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 313.
[469] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 139, 141, 209, 221, 233, 340, 485, 519, 556.
[470] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid (mukaddime)*, I, 18.
[471] Arcavi, "Emali'l-Murtazâ", 270.
[472] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 335-367.
[473] Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, 259; Tûsî, *el-Fihrist*, 99; Abdullah Efendi, *Riyâdü'l-ulemâ*, IV, 37.
[474] Murtazâ, *el-Mûdih 'an ciheti i'câzi'l-Kur'ân (es-Sarfe) (Mukaddime Muhammed Rıza el-Ensârî)*, *Mecmau'l-Buhusi'l-İslâmiyye*, İran 1424, 23;
[475] Murtazâ, *Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ*, III, 19.
[476] Murtazâ, *es-Sarfe*, 1.

açıklamakla başlamaktadır.[477] Daha sonra Mu'tezile mezhebinin bu konudaki görüşünü, sarfe nazariyesine karşı olanların delillerini ve Kâdı Abdülcebbâr'ın konu ile ilgili söylediklerini tartışmaktadır.[478] Bunlardan sonra müellif, kitabın sonuna doğru sarfe nazariyesi konusundaki görüşünü üçlü bir taksimata tabi tutarak izah etmektedir. Birincisi: Kur'ân'da kendisine bir benzerinin getirilmesi konusunda meydan okumanın gerçekleştiğinin delilleri; ikincisi: Kur'ân'a karşı muarazanın yapılmadığı; üçüncüsü: imkânsız derecesinde zorluğundan dolayı bu durumun gerçekleşmediği, şeklindedir.[479]

Nefâisü't-te'vîl (Murtazâ'dan derleme): Müellifin yazdığı özgün eserlerinden biri değildir. Müctebâ Ahmed el-Mûsevî tarafından bütün eserleri taranmak suretiyle âyetlerle ilgili muhtevaları bir araya getiren derleme bir eserdir. Şirketü'l-i'lâmî li'l-metbûât müessesesi tarafından *Tefsîru'l-Şerîf el-Murtazâ el-müsemmâ bi nefâisü't-te'vîl* ismiyle 1429 tarihinde Beyrut'ta üç cilt yayınlanmıştır. Girişte müellifin hayatı, hocaları, öğrencileri ve eserleri konusunda muhtasar bir bilgi sunulmaktadır. Sonrasında *ez-Zerî'â ilâ usûlî'ş-şerîa'* fıkıh usûlu eserinin birinci cildinin başında geçen bazı usül konuları yer almaktadır. 1. cildin 273. sayfasına kadar bu usûl konuları devam etmekte ve ardından Fâtiha sûresiyle tefsîre giriş yapılmakta; ihlas sûresiyle bitirilmektedir.[480]

Resâilü'l-Murtazâ: Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ, ismiyle dört cilt olarak yayınlanmıştır.[481] Mukaddimede kendisine özellikle müşkil ve şüpheli konularda sorulan sorulara cevap vererek bu risâleleri inşa ettiğini açıklayan Şerîf el-Murtazâ'nın Risâlelerinin muhtevası, genellikle Fıkıh ve Kelâm ağırlıklıdır. İçerisinde tefsîr başta olmak üzere çok değişik konulardaki sorulara da cevap vermektedir. Murtazâ'nın risâlelerinden Tefsîr ilmine malzeme oluşturan bazı bölümler bulunmaktadır. Bu nedenle Murtazâ'nın Kur'ân anlayışını ve tefsîr yöntemini belirlemeye çalışırken başvuru kaynaklarımızdan biri de, aşağıdaki risâleleri olmuştur.

- Ecvibetü'l-mesâili'l-Kur'âniyye[482]
- Vechü't-tekrâr fi âyeteyn[483]

---

[477] Murtazâ, *es-Sarfe*, 33-93.
[478] Murtazâ, *es-Sarfe*, 107-129, 138-153, 197-269.
[479] Murtazâ, *es-Sarfe*, 275-317.
[480] Müctebâ, Ahmed el-Mûsevî, *Nefâisü't-te'vîl (Tefsîru'l-Şerîf el-Murtazâ)*, (I-III), Şirketü'l-İ'lâmî Li'l-Metbûât, Beyrut, 1329.
[481] Tah. Seyyid Ahmed el-Hüseyni; haz. Seyyid Mehdî er-Recai, 1, 2 ve 3. Ciltler: 1405, Kum-İran; 4. Cilt, 1410, Kum-İran
[482] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, III, 83-120.

- Tefsîru âyâti'l-müteşâbihât fi'l-Kur'ân[484]
- el-Kur'ânu muhdesün ğayru mahlûkin[485]
- Keyfiyetu nüzuli'l-Kur'ân[486]
- Tehaddi'l-Kur'ân bi kavli[487] فأتوا بسورة من مثله
- Ma'rifetü vechi i'câzi'l-Kur'ân[488]

1.2.3.4.1.2. Fıkıh ve Usûlle İlgili Eserleri

Fıkıh ve usûlü'l-fikh alanında Murtazâ'nın dört ayrı kitabı bulunmaktadır: *Zeria, İntisâr, Nasiriyyât* ve *Resâil*. Şimdi bunları kısaca tanıtalım.

ez-Zerî'a ilâ usûli'ş-şerî'a:[489] Müellif, bu eserinde fıkıh usûlünün birçok konusunu (emîr, nehiy, nesh, icma, kıyas vb.) incelemekte ve Akaid usûlü ile olan farklılığını da izah etmektedir. İmâmiyye mezhebinin usûlünü açıklarken diğer taraftan başka mezheplerle olan ihtilaflı mevzulara da değinmektedir.[490] Bu kitap, Şîa'nın (İmâmiyye) ilim merkezlerinde okutulmakta ve Şîa fukahası tarafından buna büyük bir önem atfedilmektedir. Fıkıh usûlü alanında müracaat edilen temel kaynaklardan biri olarak kabul edilmektedir. Öyle ki Şîa'da içerik ve meseleleri tetkik etme açısından kitabın bir benzerinin telif edilmediği kanaatinin oluştuğu söylenmektedir. Ebû'l-Kasım Keracî'nin tahkikiyle iki cilt halinde Tahran'da basılmıştır.[491]

el-İntisâr: Fıkıh kültürümüzde süre gelen teamülün bir gereği olarak, temizlik bahsi ile başlayan ve namaz bölümüyle de devam eden el-İntisâr[492] adlı bu eser, ibadet, nikâh, muamelat ve miras konularıyla son bulmaktadır. İçerdiği konulardan da anlaşıldığı üzere fürû' fıkıhla ilgili bir eserdir.[493] Diğer taraftan lügat, belagat ve nahiv gibi ilimlerin sahasına giren birtakım mülahazaların da yapıldığı müşahede

---

483 Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, II, 73.
484 Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, III, 285-306.
485 Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, I, 152.
486 Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, I, 401.
487 Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, I, 436.
488 Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, II, 323.
489 Abdullah Efendi, *Riyâdü'l-ulemâ*, IV, 29; Salihiyye, Muhammed İsa, *Mecmau'ş-şamil li't-turâsi'l-arabiyyi'l-matbû'*, Kahire 1993, 381; Seyyid Hasan, *Te'sisü'ş-Şîa*, 392.
490 el-Murtazâ, *ez-Zerî'a ilâ usûli'ş-şerî'â*, Müessesetu İntişarât, Tahran 1363, I, 249, 250, 254, 259, 362; II, 578, 712, 744.
491 Ma'tûk, "eş-Şerîf el-Murtazâ" , 47; Ğamidî, *Ârâü'ş-Şerîf*, 77.
492 Abdullah Efendi, *Riyâdü'l-ulemâ*, IV, 38.
493 Murtazâ, *el-İntisâr*, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 1415, 84.

edilmektedir.[494] Şerîf el-Murtazâ, bu eserinde istidlali ve karşılaştırmalı bir metodla 311 kadar meseleyi konu etmektedir. İmâmiyye mezhebinin içtihadında yalnız kaldığı konular ile diğer mezheplerle ittifak ettiği konuları açıklamaktadır. Ayrıca Murtazâ, eserde İmâmiyye dışındaki mezhepler tarafından bazı fıkhî hükümlerde Şîa'nın şazz kaldığı ve Müslümanların icmasına muhalefet ettiği öne sürülen konuları tartışarak ele almaktadır.[495] Bu anlamda eser, mezhepler arasındaki ihtilafları inceleyen *Fıkhu'l-Mukarane* metodunun ilk eserlerinden de sayılmaktadır. İlk defa 1858 tarihinde İran'da basılmıştır.[496]

en-Nâsiriyyât: Eserde 207 meseleyi ele alan Murtazâ, Furu' fıkıh ile ilgili hem Şiî mezhepler arasında hem de İmâmiyye'nin diğer Sünnî mezheplerle olan ihtilaflarını karşılaştırmalı olarak incelemektedir. Murtazâ, Şîa dışındaki mezheplerin görüşlerini dile getirirken "*Bu, Ebû Hanife ve arkadaşlarının mezhebidir*" veya "*Bu Şâfiî, Malik ve Ebû Sevr'in mezhebidir*" gibi ifade formlarını kullanmaktadır.[497] Ancak İmâmiyye'nin herhangi bir konuda diğer mezheplerle ittifak ettikleri bir görüşte "*Bu görüş, sahihtir; Şîa ve diğer İslâm mezheplerinin fakihleri de bu görüştedir."* ifadesini kullanmaktadır. Diğer taraftan İmâmiyye mezhebinin diğer Sünnî mezheplerden ayrı düştüğü herhangi bir konudaki görüşünü zikrettikten sonra "*Mezhebimizin daha sahih olduğunun delili şudur...*" gibi ifadelerle fıkhu'l-mukarene uygulamasını yapmaktadır.[498] Cevâmiu'l-Fıkhîyye serisi bağlamında ilk defa İran'da 1272 yılında basılmıştır.[499]

Resâilü'l-Murtazâ: Bu risâlelerde çoğunlukla fıkıh ve kelâm ağırlıklı konular işlenmektedir. Dört ciltlik Resâilinde özellikle şu risâleleri fıkıh açısından önemlidir.

- Cevâbâtü'l-mesâili't-tibbâniyyât[500]
- Cevâbâtü'l-mesâili'l-mûsiliyyât es-sâniyye[501]
- Cevâbâtü'l-mesâili'l-mûsiliyyât es-sâlise[502]
- Cevâbâtü'l-mesâili'l-meyâfarkiyât[503]

---

494 Murtazâ, *el-İntisâr*, 100-101, 106-107, 204.
495 Murtazâ, *el-İntisâr*, 77, 78.
496 Ma'tûk, "eş-Şerîf el-Murtazâ" , 47.
497 Murtazâ, *Mesâilü'n-nâsiriyyât,* Müessesetü'l-Hüdâ, Tahran 1997, 94, 107.
498 Murtazâ, *Mesâilü'n-nâsiriyyât*, 388, 395.
499 Murtazâ, *Mesâilü'n-nâsiriyyât*, 37.
500 Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, I, 5-90. (Bu risâlede bazı fıkhî konular ve haberi vahidin bağlayıcılığıyla ilgili meseleler ele alınmaktadır.)
501 Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, I, 169-195.
502 Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, I, 201-265. (Ahval-ı Şahsiyye, miras ve daha başka fıkhî konular içermektedir.)

- Cevâbâtü'l-mesâili'r-râsiyye el-ûlâ es-sânî[504]
- Cümelü'l-ilm ve'l-'amel[505]
- Mes'eletün fi'l-icmâ'[506]

1.2.3.4.1.3. Kelâmla İlgili Eserleri

Murtazâ'nın en etkin olduğu alanlardan biri, kelâm'dır. Kelâmla ilgili olarak *Zehîra, Şafi, Tenzîh*, *Mukni* ve *Resâil* adlı eserleri mevcuttur.[507] Şimdi bunları tanıtalım.

ez-Zehîra fi'l-usûl: Müellifin tamamlanmamış olan *el-Mülahhas fi usûli'd-din* isimli eserinin tamamlayıcısı olarak kaleme alınmıştır. el-Mülahhas'ın ilk konularını tafsilatlı olarak ele alan Murtazâ, kitabın son taraflarını muhtasar ele almış ancak bazı sebeplerden dolayı tamamlayamamıştır. Bu nedenle *ez-Zehîra* eserinde *el-Mülahhas*'ın mufassal olan ilk konuları ihtisâr edilmiş; *ez-Zehîra*'nin sonraki konuları ise daha tafsilatlı ve tüm kelâm konularını içine alacak şekilde detaylandırılmıştır.[508] Şîa'nın tevhid, nübüvvet, imâmet, me'ad ve diğer kelâmî meseleler konusundaki görüşünü yansıtan en kapsamlı eserlerinden biri olduğu ifade edilmektedir.[509] Seyyid Ahmed Hüseyin'in tahkik tahkik ettiği bu eser, Müessesetü'l-Neşri'l-İslâmi tarafından 1407 tarihinde Kum şehrinde bastırılmıştır.[510]

eş-Şâfî fi'l-imâme: Şerîf el-Murtazâ'nın hocası ve dönemin Mu'tezile ekolünün İmâmı sayılan Kâdı Abdülcebbâr'ın (v. 410) *el-Müğnî* isimli eserinin imâmetle ilgili bölümlerinde Şîa'ya yönelik yaptığı eleştirilere bir cevap ve reddiye olmak üzere kaleme alınmıştır.[511] Şîa Akaidinde çok önemli bir esas olan ve Şiî düşüncenin üzerine bina edildiği imâmet teorisini deliller çerçevesinde inceleyerek eleştirel ve tartışmacı bir metotla ele almaktadır.[512] İsminden de anlaşılacağı gibi imâmetle ilgili sorunları

---

503 Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, I, 281-308. (Çeşitli ibadet konularını içermektedir.)
504 Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, II, 313-388.
505 Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, III, 5-82. (Bu risâlenin ilk on beş sayfası itikad ile alakalı olup geri kalan kısımları ise taharet, namaz, oruç, hac ve zekât gibi ibadet konularını içermektedir.)
506 Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, III, 199.
507 Ziriklî, *Teracim*, IV, 278; Öz, "Şerîf el-Murtazâ", XXXVIII, 588; Salihiyye, *Mu'cemu'ş-şamil li't-turasi'l-arabiyyi'l-matbu'*, 380-385; Yasin, *İstidrakât*, 403-407; Arslan, Hulusi, *Kelâmi Açıdan Şîa Mu'tezile İlşkisi (Şerîf el-Murtazâ Örneği)*, Nehir Yay., Malatya 2007, 50-54.
508 Murtazâ, *ez-Zehîra fi ilmi'l-kelâm (mukaddime: Seyyid Ahmed Hüseyin)*, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 1431, 5; Naci, *Mevsüatü 'alâm,* XVI, 447; Ğamidî, *Ârâü'ş-Şerîf*, 72-73.
509 Hânsârî, *Râvdâtü'l-cennât*, IV, 290; Abdullah Efendi, *Riyâdü'l-ulemâ*, IV, 29.
510 Murtazâ, *ez-Zehîra fi ilmi'l-kelâm (mukaddime: Seyyid Ahmed Hüseyin)*, 6.
511 Abdullah Efendi, *Riyâdü'l-ulemâ*, IV, 37; Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, I, 310.
512 Murtazâ, *eş-Şâfî fi'l-imâme I-IV*, Müessesetü's-Sadık, Tahran 1986, I, 34. Ma'tûk, "eş-Şerîf el-Murtazâ", 48.

hastalıklara benzeterek bu sorunları tedavi etme iddiasındadır. İmâmiyye âlimleri nezdinde itibar edilen ve başka eser yazmaya ihtiyaç bırakmayan bir kitap olarak görülmektedir.[513] Şerîf el-Murtazâ, henüz hayatta iken öğrencisi Şeyh Tûsî tarafından *Telhisu'ş-Şafi* adıyla ihtisâr edilmiştir.[514] Eserin birçok baskısı olmakla birlikte ilk defa 1884'te Tahran'da iki cilt halinde basılmıştır.[515]

Tenzîhu'l-enbiyâ: Bu eser, esasında bazı biyografik eserlerde de isimlendirildiği gibi *Tenzîhu'l-enbiyâ ve'l-eimme* ismine daha uygun düşmektedir.[516] Müellif bu eserinde peygamberlerin küçük büyük bütün günahlardan beri olduğu konusunu imâmın masumiyet düşüncesi ekseninde ele almaktadır. Konuya yönelik bazı aklî deliller ve açıklamalar sunduktan sonra Hz. Âdem'den başlayarak bazı peygamberlerle ilgili olan âyetleri tenzîh doktrini çerçevesinde yorumlamaktadır. Kitabın sonuna doğru Hz. Ali'nin ve imâmların da aynen peygamberler gibi masum olduklarını söyleyerek her bir imâm için müstakil başlık açarak bu fikrini temellendirmektedir.[517]

el-Muknî' fi'l-ğaybe: Şîadaki ğaybet inancını ele alan bir kitaptır. Hacim itibariyle küçük olmasına rağmen bu konuda yazılmış önemli eserlerden biridir.[518] Konular, "*Eğer şöyle dersen… biz deriz ki..*" gibi soru-cevap formunda ele alınarak sunulmuştur. Murtazâ, son imâm olan Mehdî Müntazar'ın ğayb oluşunun illetleri, sebepleri, bu durumu gerektiren ilahi hikmetleri ve ğaybet konusunda Şîa'ya yöneltilen soruları naklî delillere başvurmadan aklî çıkarımlar ve deliller ekseninde tartışmaktadır.[519] Ayrıca imâmın gizlenmesinin nedenleri yanı sıra bu gaybet döneminde imâma yönelik vazifelerin nasıl yapılacağını da anlatmaktadır.[520]

Resâilü'l-Murtazâ: Müellifin dört ciltten oluşan risâlelerinde kelâmî konularla ilgili birçok başlık ve risâle bulunmaktadır. Bunlardan önemli bazı risâleleri şunlardır:

- Cevâbâtü'l-mesâili'r-râziyye[521]
- Cevâbâtü'l-mesâili't-tâberîyye[522]

---

513 Tûsî, *el-Fihrist*, 99; Hânsârî, *Râvdâtü'l-cennât*, IV, 291.
514 Salihiyye, *Mu'cemu'ş-şâmil*, 381; Kahveci, *Siyasal Tartışma,* 15; Bilgin, *Mu'tezile*, 183.
515 Ma'tûk, "eş-Şerîf el-Murtazâ", 46.
516 Abdullah Efendi, *Riyâdü'l-ulemâ*, IV, 37.
517 Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbû'at, Beyrut 1988, 2-9-132.
518 Abdullah Efendi, *Riyâdü'l-ulemâ*, IV, 37.
519 Murtazâ, *el-Muknî' fi'l-ğaybe*, Müessesetü Ali Beyt li İhyâi't-Turas, Kumm 1995, 11-12.
520 Murtazâ, *el-Muknî' fi'l-ğaybe*, 83.
521 Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, I, 99-134. (Bu risâlede Murtazâ, imâmet başta olmak üzere peygamberlerin meleklerden üstünlüğü, yaratılış, ruh vb. konuları ele almaktadır.)

- Cevâbâtü'l-mesâili't-tırablusiyât es-sâniyye[523]
- Cevâbâtü'l-mesâili't-tırablusiyât es-sâlise[524]
- Ahkâmu ehli'l-ahiret[525]
- Tafdîlu'l-enbiyâ ale'l-melâike[526]
- İnkâzü'l-beşer mine'l-cebri v'l-kader[527]
- er-Risâletü'l-bâhire fi'l-'itreti'-tâhira[528]
- Risâletün fi ğaybeti'l-hücce[529]

1.2.3.4.1.4. Dil ve Edebiyatla İlgili Eseri: Divânü'ş-Şerîf el-Murtazâ

Şerîf el-Murtazâ'nın dil ve edebiyatla ilgil başta *Dîvân*'ı olmak üzere birçok eseri mevcuttur.[530] İslâmi ilimlerle ilgili eserleri daha erken dönemde basılırken, şiirlerini ve edebi dehasını ihtiva eden söz konusu *Dîvân*'ı ise Mısır'da Raşîd Safar'ın tahkikiyle 1958'de basılmıştır.[531] Dîvân, 1997'de Muhammed et-Tenûcî tarafından üç cilt halinde şerh edilmiştir. Murtazâ'nın şiir dîvânı, ihtiva ettiği beyit itibariyle büyük dîvânlar grubunda sayılmaktadır. Dîvânın ilk eski halinin 20 bin beyt civarında olduğu, ancak günümüzde ise 14 binden daha az bir beyit sayısıyla bize ulaştığı ifade edilmektedir.[532] Dîvânı tahkik edilirken bir takım hatalar içerdiğinden dolayı bazı araştırmacılar tarafından tenkit edilmiştir. Muhammed Harun, Risâletü'l-İslâm dergisinde, Dîvân'ı tahkik edenlerin aslını bozduğunu, müellifin Dîvânına almadığı ve *Tayfü'l-hayâl, eş-Şihâb fi'ş-şeybi ve'ş-şebâb* gibi diğer eserlerinde zikrettiği şiirleri de dîvâna ilave ettiklerini dile getirmektedir. Ayrıca muhakkıkların Dîvânda bazı kelimeleri de yanlış tespit ettiğini ve buna bir katkı olsun diye bu makaleyi kaleme aldığını söylemektedir. Tabii ki her şeyden önce böyle bir tasarruf, Dîvân'a yapılmaması gereken bir

---

[522] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, I, 135-165. (Bu risâlede irade, istitâ'a, şefaat ve büyük günah işleyenin durumu gibi konular ele alınmaktadır.)
[523] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, I, 309-358.
[524] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, I, 359-440. (Bu risâlenin sonuna doğru tefsîre yönelik bilgiler bulunmaktadır ki tefsîr kısmında zikredilmiştir.)
[525] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, II, 131-141.
[526] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, II, 153-174. (Murtazâ, bu risâlesinde peygamberlerin meleklerden üstün olduğunu ve bu konuda İmâmiyye Şîasının icması olduğunu ifade etmektedir. Şîa icmasına göre, peygamberler meleklerden üstün olduğu gibi İmâmlar da meleklerden üstündür. Murtazâ'ya göre imâmlar masum olduğundan dolayı Şîanın bu konudaki icması hüccettir.)
[527] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, II, 175-239.
[528] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, II, 249-258.
[529] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, II, 291-298.
[530] Süyûtî, *Buğye*, II, 162; İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 313.
[531] Ma'tûk, "eş-Şerîf el-Murtazâ" , 46.
[532] Tûsî, *el-Fihrist*, 99; Hânsârî, *Râvdâtü'l-cennât*, IV, 286; Murtazâ, *Divânü'ş-Şerîf el-Murtazâ, (şerh eden Muhammed et-Tenucî),* Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1997, I, 14.

müdahaledir. Çünkü gerek klasik dönem, gerekse modern dönem şairlerinden her biri, birçok şiirinden yalnızca Dîvânına almak istediği belirli şiirleri seçmektedir. Murtazâ'nın bizzat dîvânını oluşturduğu, bunun belirli şiirleri içerdiği ve dolayısıyla onun razı olmayacağı herhangi bir şiirinin ona ilave edilmesi etik değildir.[533]

Murtazâ'nın yukarıda da ifade edildiği gibi Dîvânı dışında edebi kimliğini ortaya koyan, başta *Ğuraru'l-fevâid* isimli eseri olmak üzere "*Tayfü'l-hayâl*", "*eş-Şihab fi'ş-şeybi ve'ş-şebab*", "*er-Red a'la İbn Cinnî fi şerhi dîvâni'l-Mütenebbî*" ve "*Şerhu Kasîdeti's-Seyyid el-Himyerî*" gibi diğer çalışmalarını saymak mümkündür.[534] Müellif, özellikle *Ğuraru'l-fevâid* eserinde yapmış olduğu şiir tahlilleriyle edebi dehasının yanında şiir eleştirmenliği kimliğini de ortaya koymaktadır.[535] Ayrıca müellifin risâlelerinde dil ve edebiyat kategorisinde değerlendirilebilecek birtakım başlıkları bulmak da mümkündür. Birkaç örnek sunalım.

- Hükmü'l-bâ fi âyeti وامسحوا برؤوسكم [536]
- Mes'eletün fi'l-istisnâ[537]
- el-Hudûd ve'l-hakâik[538]
- Ekâvîlü'l-'arab fi'l-câhiliyye[539]

1.2.3.4.2. Kendisine Nisbeti Kesin Olmayan Eserler

Müellifin yukarıdaki kendisine nispeti kesin eserleri yanında ona aidiyeti sıkıntılı olan iki eser bulunmaktadır. Birisi *Risâletü'l-muhkem ve'l-müteşâbih*, diğeri ise *Nehcü'l-belâğa*'dır. Şimdi bu eserlerin aidiyet sorununu tartışarak tanıtmaya çalışalım.

Risâletü'l-muhkem ve'l-müteşâbih: Seyyid Abdulhuseyn el-Behbehânî tarafından müellife nispet edilerek yayınlanan[540] bu eserin alt başlığında bu risâledeki bilgilerin İbrahim b. Ca'fer en-Nu'manî'nin tefsîrinden bir bölüm olarak nakledildiği ifade edilmektedir. Bu kitabın Murtazâ'ya nispet edilmesi hem içerik hem de üslup açısından kuşku uyandırmaktadır. Çünkü tefsîr ilminin iki önemli konusunu teşkil eden

---

533 Harun, "Havle Dîvâni'ş-Şerîf el-Murtazâ (III)", *Risâletü'l-İslâm*, Kahire 1960, XII, 86-87-88-94.
534 Tûsî, *el-Fihrist*, 100; Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, IV, 1729; Abdullah Efendi, *Riyâdü'l-ulemâ*, IV, 29; İbn Hacer, *Lisân*, V, 530; Hânsârî, *Râvdâtü'l-cennât*, IV, 291; Naci, *Mevsüatü 'alâm,* XVI, 447; Kahveci, *Siyasal Tartışma,* 70; Bilgin, *Mu'tezile*, 184.
535 Şetyevi, "Kadâyâ nakdiyye", XXVI, 298.
536 Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, II, 65-72.
537 Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, II, 77-82.
538 Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, II, 259-290.
539 Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, III, 221-229.
540 Murtazâ, *Risâletü'l-muhkem ve'l-müteşâbih*, Macmau'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, Kum 1428.

nesh ve müteşâbih meselelerini kapsayan bu risâledeki bilgiler[541] incelendiğinde Murtazâ'nın *ez-Zerî'a'*da ele aldığı nesh olgusu ve *Ğuraru'l-fevâid* isimli eserinde ise ele aldığı müteşâbih konusuyla ilgili bilgilerle uyumlu olmadığı görülmektedir.[542] Mesela; müellif, Kur'ân'ın tahrîf edildiğine yönelik iddiaların aksine mevcut Kur'ân'ın sahih olduğunu savunurken; söz konusu risâlede tahrîfin iddiasının varlığını kabul eden bilgiler bulunmaktadır.[543]

Diğer bir açıdan bakıldığında ise Murtazâ'nın müstakil bir konuya hasredilmiş çalışmalarına diğer eserlerinde ismini zikrederek atıfta bulunmasına rağmen, çok önemli iki müstakil meseleyi içeren bu esere hiçbir yerde atıfta bulunmaması, kitabın Murtazâ'ya nispetini zayıflatmaktadır.[544] Mesela, diğer eserlerinde konu bağlamında *Tenzîhü'l-enbiyâ* kitabına "وقد دللنا على ذلك في كتابنا المعروف بتنزيه الانبياء" diyerek atıfta bulunmaktadır.[545] Diğer taraftan sarfe nazariyesi konusunda yazdığı eserine de zaman zaman konu bağlamında atıfta bulunduğu görülmektedir.[546]

Dört cilt haline getirilen risâlelerinin üçüncü cildinde تفسير الايات المتشاهة من القران isminde 19 sayfadan oluşan bir risâlesi bulunmaktadır. Risâlenin girişinde çevresindeki ilim talibleri tarafından kendisinden Kur'ân'ın müteşâbihâtıyla ilgili bir kitap telif etmesinin istendiği ifade edilmektedir. Bu istek üzerine müellif, "Fâtiha sûresinin müteşâbihâtı" ana başlığı altında Fâtiha sûresinin her bir âyetini muhtemel farklı te'vîl vecihleriyle ele almaktadır.[547] Bu anlamdaki risâlesini telif eden Murtazâ, şayet müteşâbih gibi önemli bir konuyla alakalı daha önce yazılmış bir eseri olmuş olsaydı diğer tüm eserlerinde olduğu gibi muhakkak buna atıfta bulunurdu. Yine Murtazâ'nın en yakın öğrencilerinden olan Tûsî'nin ricâl konusunda yazdığı *el-Fihrist* ve Necâşî'nin *Ricâlü'n-Necâşî* isimli eserlerinde hocasını ve eserlerini tanıtırken bu isimle anılan bir kitaptan bahsetmeyişleri, ayrıca bu iddiamızı desteklemektedir.[548]

Nehcu'l-belâğâ: Hz. Ali'den nakledilen söz, mektup, mev'iza, ahlak, adab ve hutbeleri bir araya toplama maksadıyla telif edilen *Nehcü'l-belâğa* isimli eseri

---

[541] Murtazâ, *Risâletü'l-muhkem ve'l-müteşâbih*, 60-69; Abdullah Efendi, *Riyâdü'l-ulemâ*, IV, 47.
[542] Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 414; *Ğuraru'l-fevâid*, I, 418.
[543] Murtazâ, *Risâletü'l-muhkem ve'l-müteşâbih*, 53-56.
[544] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, III, 85-87.
[545] Murtazâ, *Mesâilü'n-nâsiriyyât*, 442; Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, I, 122, III, 85.
[546] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, III, 19.
[547] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, III, 287-305.
[548] Tûsî, *el-Fihrist*, 99-100; Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, 259-260.

derleyenin Şerîf er-Radî mi yoksa Şerîf el-Murtazâ mı olduğu konusunda ihtilaf edilmiştir. Radî tarafından derlendiği meşhur ise de Zehebî gibi bazı âlimler, onun Murtazâ tarafından derlendiğini öne sürülmüştür.[549] Ancak bu doğru değildir. Bir önceki eser hakkında da ifade ettiğimiz gibi Murtazâ'nın en yakın iki öğrencisi Tûsî ve Necâşî'nin hocalarının biyografisinde zikrettikleri kitapları arasında bu eser bulunmamaktadır.[550] Oysa Şîa nezdinde çok önemsenen bu eser, şayet müellife ait olmuş olsaydı muhakkak zikrederlerdi. Diğer yandan Radî'nin çağdaşı olan Necâşî, bu eseri Murtazâ'nın kardeşi olan Radî'ye nisbet etmektedir.[551] Çünkü Şiî literatürde *Nehcü'l-belâğa'*nın tevatürle Radî'ye nisbet edildiği neredeyse kesinlik kazanmıştır.[552] Kitap hakkında fikir beyân eden sünnî müelliflerin hemen hemen hepsi, bu eserin Hz. Ali hakkında uydurulmuş bir yalan olduğunu ve içinde sahâbe hakkında asılsız haberlerin bulunduğunu ifade etmişlerdir. Ayrıca onu derleyen ve kendisine nisbet edilen kişinin *Nehcü'l-belâğa'*yı uydurduğu söylenmiştir.[553]

İbn Hacer'e göre, eseri inceleyen kişi, onun Hz. Ali hakkında uydurulmuş rivâyetlerden oluştuğu sonucuna varacaktır.[554] Çünkü bu eser, sahâbeyi ve özellikle Ebûbekir ve Ömer'i küçük düşürücü ve rencide edici bilgilerin yanında çoğu asılsız rivâyetlerden oluşmaktadır.[555] Zehebî, *Nehcü'l-belağa* için şu tahlili yapmaktadır: "*Lafızları İmâm Ali'ye nisbet edilen Nehcü'l-belağa kitabını derleyip bir araya getiren Şerîf el-Murtazâ'dır. Rivâyetler senetsiz olarak zikredilmiştir. Bazı haberler tamamen asılsız ve batıl olmakla beraber içlerinde doğru olanlar da vardır. Aralarında hâşâ İmâmın söylemesi imkânsız olanlar da vardır. Fakat nerede insaf sahibi! Ayrıca kardeşi Radî tarafından da derlendiği söylenmektedir*."[556] Sonuçta gerek tarih eserlerinin verilerine dayanılarak, gerekse muhtevasındaki rivâyetlerin Murtazâ'nın duruşuna uygun düşmemesi kitabın ona ait olmadığını söylememizi gerekmektedir.

---

549 Zehebî, *Nubelâ*, XVII, 589.
550 Tûsî, *el-Fihrist*, 99-100; Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, 259-260.
551 Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, 380.
552 Abdullah Efendi, *Riyâdü'l-ulemâ*, IV, 17, 27; el-Halebi, *el-Keşfü'l-hasîs*, 187.
553 İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 313; Bilgin, *Mu'tezile*, 185.
554 İbn Hacer, *Lisân*, V, 529.
555 Zehebî, *Mîzân*, III, 124.
556 Zehebî, *Nubelâ*, XVII, 589; Ziriklî, *Teracim*, IV, 278.

1.2.4. Mezhebî Eğilimleri

Âlimlerin mezhebî mensubiyetlerinin belirlenmesi konusunda araştırmacıların zaman zaman yanılgıya düştükleri müşahade edilmektedir. Örneğin Râgıb el-İsfahânî'ye Şiîlik ve Mu'tezilîlik isnadının yapıldığı bilinmektedir.[557] Şüphesiz yaptığımız araştırmalarda müellifin mezhebî eğilimi konusunda da benzer bir yanılgının olduğunu gördük. Herhangi bir bilginin sahibine nisbet edilmesi veya bir âlimin mezhebî mensubiyetinin tespit edilmesi konusundaki yanılgıları iki sebebe bağlamak mümkündür. *Biri* araştırılan konunun bütüncül bir yaklaşımla değerlendirilmemesidir. *Diğeri ise* tali kaynaklar dediğimiz ikinci veya üçüncü dereceden eserlerden meselenin araştırılmasıdır. Bu itibarla Murtazâ'nın mezhebî eğilimini belirlerken her üç ekolün tabakat/ricâl kaynaklarında nisbet edilen nitelemenin doğruluğunu, müellifin kendi eserlerinden hareketle ve bütüncül bir metodla irdelemeye çalıştık.

1.2.4.1. İtikâdî Mezhebi: Şiîliği ve Mu'tezilîliği

Müellifin Mu'tezile mezhebine mensubiyeti konusu, Sünnî, Şiî ve Mu'tezilî bilginler nezdinde tartışılmaktadır. Mu'tezilîliği hususunda herhangi bir ittifakın sağlanmadığı ve ilgili ekollerin birbirlerinden farklı görüşleri serdettikleri görülmektedir. Ancak Murtazâ'nın Şiî/İmâmiyye mezhebine mensubiyeti konusunda ise herhangi bir ihtilafın bulunmadığı; aksine Sünnî, Şiî ve Mu'tezilî âlimler arasında bir görüş birliğinin var olduğu söylenebilir. Şiîler, onun Mu'tezile mezhebine mensubiyetini kabul etmezken; Mu'tezilî ve Sünnî kaynaklar ise Murtazâ'nın imâmî aynı zamanda da Mu'tezilî olduğu görüşünü ileri sürmektedirler.

Mu'tezilenin önemli tabakat eserlerinden sayılan *Tabakatü'l-mu'tezile*'nin müellifi İbnü'l-Murtazâ (v. 840)[558] ve diğer önemli bir eser olan *Fadlü'l-i'tizâl ve Tabakatü'l-Mu'tezile*'nin müellifi el-Hâkim el-Cüşemî (v. 494) Şerîf el-Murtazâ'nın İmâmiyye mezhebine mensup olduğunu kaydetmektedirler.[559] Diğer taraftan söz konusu iki tabakat eserinde müellifin imâmî oluşuyla beraber aynı zamanda Mu'tezile'nin on ikinci (12.) tabakasında sayılan Mu'tezilî âlimlerinden biri olarak kabul edildiği ifade edilmektedir. Kâdı Abdülcebbâr'ın (v. 415) ashabından olduğu, hac dönüşü Bağdat'a

---

[557] Kara, "Meşhur Ama Az Tanınan" 118-119.

[558] Cüşemî, el-Muhassin b. Muhammed, *Fedlü'l-i'tizâl ve tabakatü'l-Mu'tezile (Min kitabi şerhi'l-'uyün)*, ed-Daru't-Tunusiyye, ts, 383.

[559] İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ, *Tabakatü'l-Mu'tezile*, en-Neşeratü'l-İslâmiyye, Beyrut 1961, 117.

geldiğinde Murtazâ'nın Kâdı Abdülcebbâr ve el-Merzübânî gibi Mu'tezilî âlimlerden ders aldığı kaydedilmektedir.[560] Sünnî tabakat eserlerinde ise Murtazâ'nın hem Şiî hemde Mu'tezilî olduğu ifade edilmektedir. Murtazâ'nın Çağdaşı olan İbn Hazm (v. 456), Murtazâ'yı tanımlarken "وكان اماميا يظاهر بالاعتزال/*Mu'tezileyi destekleyen bir imâmîydi.*" ifadesini kullanmakta[561] ve onun hakkında şöyle demektedir: *"İmâmiyye, Kur'ân'ın tahrîf edildiğini iddia eder. Ancak o, davetçi ve Mu'tezile ulemasının büyüklerindendi. İmâmiyye mezhebine bağlıydı, fakat o, Kur'ân'ın değiştirildiğini, ilave ve çıkarmalar yapıldığını iddia edenleri tekfir ederdi."*[562]

İbn Hazm ve sonrasında telif edilen diğer tabakat eserlerine bakıldığında ise müellif hakkında "وكان يميل الى الاعتزال/*Mu'tezileye meyletmektedir*"[563], " المتكلم الرافضي الرافضي المتكلم المعتزلي - المعتزلي/*mütekellim, rafizi (Şiî) ve Mu'tezilîdir*"[564], "يقول بالاعتزال /*Mu'tezileliği benimsemektedir*"[565] ve "المتبحرين في الكلام و الاعتزال لكنه امامي جلد/*Kelâm ilminde ve mu'tezilîlikte derin bir âlimdir. Fakat sağlam bir Şiîdir (imâmî)*"[566] gibi birbirine yakın formdaki ifadelerle aynı tanımlamanın yapıldığı ve mezhebî eğiliminin belirtildiği görülmektedir. Değişik kaynaklardan aktardığımız ifadelerde Murtazâ'nın Mu'tezileliğine vurgu yapılırken; İbn Hallikan (v. 681), Mu'tezilî olup olmadığını belirtmeden "وكان اماميا في علم الكلام/*kelâm ilminde imâmî (Şiî)'dir."* diyerek mezhebî eğilimini tanımlamaktadır.[567]

Şîa'nın tabakat eserlerinde ise Murtazâ'nın Mu'tezile mezhebine mensubiyeti konusuna yer verilmezken; yaşadığı dönemde ilmî, dinî ve dünyevî açıdan İmâmiyye mezhebinin en büyük âlimlerinden ve dinî liderlerinden olduğu vurgulanmaktadır.[568] Şîa mezhebî üzerine birçok eseri bulunan Murtazâ'nın görüşleri, Şîa mezhebini o kadar temsil eder olmuştur ki, bazen onun görüşleri Şîa'nın genel anlayışı kabul edilerek taraftar ve muhalif müellifler tarafından referans kabul edilmiştir.[569] Mirza Abdullah,

---

[560] Cüşemî, *Fedlü'l-İ'tizal* 382; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakatü'l-Mu'tezile*, 116-117.
[561] Kurtubî, Alî b. Ahmed el-Endelüsî, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, Dâru'l-Ceyl, Beyrut ts, V, 40.
[562] Zehebî, *Nubelâ*, XVII, 590.
[563] İbn Cevzî, *Muntazam*, XV, 294.
[564] İbn Hacer, *Lisân*, V, 529; Halebî, *el Keşfü'l-Hasîs*, 187; Zehebî, *Mîzân*, III, 124.
[565] Ziriklî, Teracim, IV, 278.
[566] Zehebî, *Nubelâ*, XVII, 589.
[567] İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 313.
[568] Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, 259-260; Hânsârî, *Râvdâtü'l-cennât*, IV, 288, 294, 296.
[569] Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993, III, 446; Abdullah Efendi, *Riyâdü'l-ulemâ*, IV, 20, 27; İbn Hacer, *Fethü'l-bâri bi şerh-i*

Riyâdü'l-ulemâ ve hiyâdü'l-fudâlâi isimli eserinde Sünnî müelliflerin Murtazâ'yı Mu'tezile mezhebine nisbet etmelerini şöyle eleştirmektedir: "Aralarında büyük bir fark olmasına rağmen metodolojide Şîa ile Mu'tezile'yi birbirinden ayıramamışlardır. Bu sebeble Sünnîler (العامة), usûl açısından Şiî âlimlerin Mu'tezilî (معتزلي الاصول) olduklarını zannetmişlerdir."[570]

Bazı Şiî araştırmacılara göre, Murtazâ'ya Mu'tezilîlik isnadı, mesnedsiz bir iddiadır. Onun Kâdı Abdülcebbâr gibi bazı Mu'tezilî âlimlerden ders almasının Mu'tezilîliğine delil olarak gösterilmesi de ciddiye alınacak bir delil değildir. Çünkü *eş-Şâfî fi'l-imâme* eseriyle Mu'tezilî hocasına reddiye yazdığından dolayı ondan ders almış olması Mu'tezilî olduğuna delil teşkil etmemektedir. Ayrıca bazı Şiî âlimlerin birtakım konularda Mu'tezile ile aynı ortak noktada buluşmaları delil olarak kabul edilecekse şöyle bir netice de ortaya çıkmaktadır: Mu'tezilenin hilâfet meselesinde Sünnî ekolle aynı anlayışı benimsemesi ve füru fıkıhta Ehl-i sünnet mezheplerine tabi olması, Mu'tezilenin Şîa'dan daha çok Ehl-i sünnet'e ve diğer İslâm fırkalarına yakın olduğunu göstermektedir.[571]

Şîa ile Mu'tezile arasında temel esaslarda farklılıklar bulunduğu ve Mu'tezilî doktrinde usûlü hamse denilen beş temel esası kabul etmeyenin Mu'tezilî olarak nitelenemeyeceği kabul edildiğinde, bu iddianın Murtazâ için öne sürülemeyeceği ifade edilmektedir.[572] Ancak aklî metodu kullanması yönüyle Şîa'nın Mu'tezileden etkilendiği ve Murtazâ dâhil olmak üzere bazı Şiî âlimlerin meseleleri tahlil ederken genellikle Mu'tezile'nin aklî yöntemini kullandığı kabul edilmektedir.[573] Diğer bazılarına göre ise Şîa, tarihi itibariyle daha eski bir geçmişe sahiptir ve esaslarını Ehl-i beyt imâmları yoluyla gelen hadislere dayandırmaktadır. Mu'tezile ise tarihi itibariyle hicri ikinci asırda Vasıl b. Ata ile başlayan yeni bir mezheptir.[574]

---

sahihi'l-buhari, Dâru'l-Ma'rife, ts, VII, 82, 384; Zerkeşî, *el-Burhan*, Daru't-Türas, Kahire ts., III, 363, 430.

570 Abdullah Efendi, *Riyâdü'l-ulemâ*, IV, 56.

571 Mehami, Reşid Sefar, *Tercümetü Şerîf el-Murtazâ (ez-Zehîra fi ilmi'l-kelâm)*, 26; Rauf el-Şemrî, "İ'tizaliyetu Şerîf el-Murtazâ beyne'l-vehmi ve'l-hakikati", *Risâletü't-Tekrîb*, Tahran, 2000, Sayı. XXV, 137-164.

572 Şemrî, "İ'tizaliyetu Şerîf el-Murtazâ", 140.

573 Muvacide, Sabri İsmail, *eş-Şerîf el-Murtazâ ve menhecuhu fi't-tefsîr*, (Camiatü'l-Ürdüniyye, Yayınlanmamış Yüksek Lisâns Tezi) Ürdün 1993, 6-7; Mehami, Reşid Sefar, *Tercümetü Şerîf el-Murtazâ (ez-Zehîra fi ilmi'l-kelâm)*, 24.

574 Murtazâ, *Rasailü'ş-Şerîf (Mukaddime)*, I, 9.

Konunun başından buraya kadar olan kısmında muhtelif mezhep (Sünnî-Şiî-Mu‘tezilî) müntesiplerinin Murtazâ’nın mezhebî mensubiyetiyle ilgili anlayışlarını tesbit ettikten sonra, şimdi müellifin eserlerinden hareketle mezhebî mensubiyetinin izlerini sürmeye çalışalım. Murtazâ, âyetleri tefsîr ederken genellikle konunun girişinde mukaddime babında veya gelişme kısmında konu ile ilgili muhtemel aykırı soruları, muhalifinin dilinden sormaktadır. Ekseriyetle bu soruların muhatabı doğrudan Murtazâ olmakta ve "هذا بخلاف ما تذهبون - هذا خلاف مذهبكم/*Bu, sizin mezhebinize/anlayışınıza muhaliftir."* gibi ifade formlarıyla onun muhalif mezhebî anlayışı ifade edilmektedir. [575] Eserlerinin muhtelif yerlerinde "اصحابنا/*arkadaşlarımıza göre*" ifadesiyle kendisinin de mensup olduğu mezhebî eğilimini ve mensubiyetini ortaya koymaktadır.[576] Mesela, İmâmiyye mezhebinde ğasb edilmiş bir evde veya bir elbise ile namaz kılmanın caiz olmadığını dile getirirken "هذا صحيح وهو مذهب جميع اصحابنا و المتكلمين من اهل العدل - *Bu, sahih bir görüştür. Bizim tüm arkadaşlarımızın (İmâmiyye fukahası) ve ehl-i âdl*[577] *(Mu‘tezilî) kelâmcıların mezhebidir."* ifadesiyle Mu‘tezile ile İmâmiyye’yi birbirinden ayırmakta ve Mu‘tezile karşısında mezhebî eğilimini imâmî olarak belirtmektedir.[578]

Peygamberlerin azap gerektirmeyen seğâir’i işleyip işlememe konusunda İmâmiyye’nin işlemeyeceği konusundaki görüşü ile Mu‘tezile’nin buna muhalefetini dile getirirken "واعلم ان الخلاف بيننا و بين المعتزلة/*Bil ki, bizimle Mu‘tezile arasındaki ihtilaf*" cümlesiyle yine kendisini Mu‘tezile karşısında imâmî olarak konumlandırmaktadır.[579] Bundan dolayı müellifin, Mu‘tezile ile aynı mezhep kategorisinde değerlendirilmesinin doğru olmadığı anlaşılmaktadır. Görüldüğü gibi Murtazâ, eserlerinde herhangi bir konu ile ilgili farklı mezheplerin görüşlerini sunarken mezhebî mensubiyet anlamında kendisinin İmâmiyye ekolündan olduğunu önemle ifade etmektedir. Örnek olması itibariyle "...فلا خلاف بيننا و بين المعتزلة في/*Bu konuda bizimle Mu‘tezile arasında bir görüş*

---

[575] Murtazâ, *Tenzîhu’l-enbiyâ*, 58, 118, 145, 234; *Rasailü’ş-Şerîf*, I, 219, 392, 442; Murtazâ, *Ğuraru’l-fevâid*, I, 378, 462; II, 14, 104, 126, 211.

[576] Murtazâ, *eş-Şâfî fi’l-imâme*, I, 95, 123, 138, 148, 212, 305; Murtazâ, *Ğuraru’l-fevâid*, I, 49, 50, 61, II, 185, 281; *Mesâilü’n-nâsiriyyât*, 43, 145, 151.

[577] Mu‘tezile âlimleri, Allah’ın adalet sahibi olduğunu sadece kendilerinin ispat ettiğini iddia ederler ve bundan dolayı mezheplerine ehlü’1-adl, ashâbü’l-adl ve adliyye gibi adlar vermişlerdir. (Kılavuz, Ahmet Saim, "Adl", *DİA*, İstanbul 1988, I, 387-388.)

[578] Murtazâ, *Mesâilü’n-nâsiriyyât*, 205.

[579] Murtazâ, *Tenzîhu’l-enbiyâ*, 17.

ayrılığı yoktur." dediğinde yine aynı şekilde yukarıdaki örnekte de ifade edildiği gibi Mu'tezile karşısında kendisini Şiî (İmâmiyye) olarak tanımlamaktadır.[580]

Murtazâ'nın Mu'tezilî oluşu bir yana aksine o, Mu'tezileyi kendi mezhebine muhalif olan ekoller kategorisinde değerlendirmektedir. İmâmet konusunda Mu'tezilî olan hocası Kâdı Abdülcebbâr'a reddiye olarak yazdığı *eş-Şâfî fi'l-imâme* eserinde Hz. Peygamberden sonraki halifenin Hz. Ebûbekir olduğunu kabul edenlerin görüşü belirtilirken "وهو قول اكثر مخالفينا في الامامة من المعتزلة و اصحاب الحديث والمرجئة و من وافقهم/ *Bu, imâmet konusunda bize muhalif olan Mu'tezile, hadis ehli, mürcie ve bu konuda onlara tabi olanların çoğunun görüşüdür."* ifadesini kullanmaktadır.[581]

Ancak burada bir realiteyi de ifade etmek gerekir ki, müellif, eserlerinde kendisini her ne kadar Mu'tezilî olarak değil de; İmâmî/Şiî olarak tanımlasa da Mu'tezile'ye karşı sempati duyduğu ve Mu'tezilenin ileri gelen âlimlerine ayrı bir önem verip onların biyografileri konusunda bilgi aktardığı görülmektedir. *Ğuraru'l-fevâid* isimli eserinde ele aldığı âyet yorumlarında referans olarak en fazla müracaat ettiği müelliflerin Mu'tezile mezhebinden olduğu da bilinmektedir.[582] Daha da önemlisi Murtazâ'ya göre Mu'tezilenin savunduğu *tevhid ve adl* usûlleri, Hz. Ali'nin sözlerinden ve hutbelerinden alınmıştır. Ayrıca bu metinler üzerinde iyice düşünüldüğünde aslında kelâmcıların ayrıntısıyla ele aldıkları meselelerin özlü olarak ifade edilen bu cümlelerin tafsilatlandırılmış hali olduğu ortaya çıkmaktadır.[583] Bu durumu, belki de Murtazâ'nın yaşadığı dönemde Bağdat'ta Mu'tezile'nin ileri gelen âlimleriyle çağdaş olması ve onlardan eğitim almış olması gerçeğiyle de açıklamak mümkündür. Murtazâ, eserlerinde Mu'tezile ekolünün ilgili konu hakkındaki görüşünü aktarırken Mu'tezileyi, " المعتزلة – الموحدين – اهل التوحيد[584] و العدل" gibi isimlendirmelerle belirtmektedir.[585]

Murtazâ'nın mezhebî mensubiyetini yansıtması açısından ifade edilmesi gereken diğer bir husus ise ilgili eserlerinde İmâmiyye Şîa'sını ifade etmek için bazen " اهل

[580] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, III, 253.
[581] Murtazâ, *eş-Şâfî fi'l-imâme*, II, 208.
[582] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 166, 175-181.
[583] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 162-163.
[584] Kelâm literatüründe Mu'tezile kelâmcılarının tevhid konusunda önem verip titiz davrandıkları ve bundan dolayı kendilerinin *tevhid ehli* olduklarını ileri sürdükleri bilinmektedir. (Özler, Mevlüt, "Tevhid", *DİA*, İstanbul 2012, XLI, 18-20.)
[585] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, II, 191, 207, III, 110; Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 162, 166-167, 175, 177, II, 188-189, 283, 291-292, 308.

الحق"[586] kavramını kullanmasıdır.[587] Mesela; Maide sûresinin 28-29. âyetlerini tefsîr ederken husun-kubuh mefhumuyla bağlantılı olarak sorduğu muhtemel bazı sorulara cevap verirken kurduğu cümle yapısı, mezhebî eğilimini yansıtması açısından önem arz etmektedir. "الجواب؛ قلنا: جواب اهل الحق عن هذه الاية معروف/*Cevap: biz deriz ki ehlü'l-hak'ın bu âyet konusundaki cevabı bilinmektedir.*"[588] Başka bir yerde ise " قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ" âyetini[589] Kelâm ilminde tartışılan "Allah kulların fiillerini yaratmaz, aksine kullar kendi fiillerinin yaratıcısıdır" tezi ekseninde tefsîr ederken " الجواب؛ قلنا: قد حمل اهل الحق هذه الاية على.../*Biz deriz ki ehlü'l-hak, bu âyeti söz konusu manaya hamletmiştir.*" Sunduğumuz her iki örnekte de görüldüğü gibi *biz deriz* ile *ehlü'l-hak* ifadeleri cevap vermede bütünleşerek tek bir anlayışı ifade etmektedir.[590] Murtazâ, *ehlü'l-hak* ifadesini diğer bir eserinde ise bu kavramı sanki tarif edercesine şöyle kullanmaktadır: "اهل الحق الذين علموا ان الامامة في امير المؤمنين بالنص/*Emîru'l-Mü'minin (Hz. Ali)'in imâmetinin nass ile belirlendiğini bilen (kabul eden) ehlü'l-hak...*"[591]

Netice itibariyle eserlerinde geçen ifadelerinden hareket edildiğinde müellifin Sünnî ve Mu'tezilî tabakat eserlerinde iddia edildiği gibi Mu'tezilî olmadığı aksine İmâmiyye Şîasına mensub bir âlim olduğu ortaya çıkmaktadır. Ancak ders aldığı hocalarının bazısının Mu'tezilî olduğu veya Mu'tezilî olmayan hocalarının da Mu'tezilî hocalardan ders aldığı ve yaşadığı muhitte ileri gelen Mu'tezile âlimlerinin varlığı bilinmektedir. Bu ve benzeri nedenlerden olsa gerek müellif, nasları yorumlarken Mu'tezilenin yorumlama metodunu takip ettiği görülmektedir.[592] Diğer taraftan zat ve sıfatın ayniliği, husun-kubuh, kulların kendi fiillerini yaratması, rü'yetüllah ve tenzîh teorisi gibi meselelerde birtakım nüanslar olmakla birlikte Mu'tezile ile aynı anlayışa sahiptir.[593] Fakat Murtazâ'nın Mu'tezilîlikle itham edilmesine neden olan söz konusu meseleleri, yalnızca Murtazâ savunmamaktadır. Kummî, Tûsî ve Kâşânî gibi İmâmiyye

---

[586] Bu kavramı ilk kullanan kişinin Fazl b. Şâzân en-Nîsâbûrî (v. 260) olduğu ve bununla Şîa'yı kast ettiği ifade edilmektedir. Daha sonraları bu kavram, Kuleynî, Hilli ve diğer Şiî âlimler tarafından Şîa'nın en hakk mezhep olduğu iddiasıyla kullanılmıştır. Ancak aynı tabirin Şîa dışındaki diğer mezhep âlimlerinin de kendi mezhepleri için kullandığı bilinmektedir. (Bkz. Yavuz, Salih Sabri, "Ehl-i Hak" *DİA*, İstanbul 1994, X, 512.)

[587] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, I, 18, 60, 265, III, 189, 334; Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 196, 228; Murtazâ, *Mesâilü'n-nâsiriyyât*, 444.

[588] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 43.

[589] Saffat, 37/95-96.

[590] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 203

[591] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, III, 92.

[592] Zehebî, Muhammed Hüseyn, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, Mektebetu Vehbe, Kahire 2000, I, 286.

[593] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 49, 94.

Şîa'sını temsil eden âlimler de aynı düşünceyi paylaşmaktadır. Bu âlimlere bu fikirlerinden dolayı Mu'tezile mezhebine mensup oldukları iddia edilmemiştir. Aynı şekilde Murtazâ'nın da bu fikirlere sahip olması, onun Mu'tezilî olduğu anlamına gelmemektedir.[594]

Netice itibariyle yukarıda da delilleriyle zikrettiğimiz gibi mezhebî eğilim açısından müellifin eserleri incelendiğinde, itikadî yönden Şîa'nın İmâmiyye/İsna Aşeriyye mezhebinden olduğu anlaşılmaktadır. Her ne kadar konuları ele alış biçimi Mu'tezilî bir yöntemle olsa ve bazı itikadî meselelerde Mu'tezile gibi düşünse bile İmâmiyye mezhebinden olduğu aşikârdır. Sadece yöntem açısından aklî çıkarımda bulunması yönüyle Mu'tezile etkisinde kaldığı söylenebilir.

1.2.4.2. Amelî Mezhebi

Murtazâ'nın ameli mezhebiyle alakalı olarak farklı İslâm ekolleri arasında herhangi bir ihtilafın varlığından söz etmek mümkün değildir. İmâmiyye fıkhına yönelik muhtelif birçok eseri[595] bulunan Murtazâ, Şîa mezhebinin fakihi olarak kabul edilmektedir.[596] O, yaşadığı asırda İmâmiyye mezhebinin fıkıh ve fetva otoritesiydi.[597] Çünkü Murtazâ'nın fıkıh usûluyla alakalı yazdığı eserleriyle bazı fıkhî meselelere getirdiği çözümleri ihtiva eden *mesail* türü eserleri, onun Fıkıh'ta otoriter olduğunun açık bir göstergesidir.[598] Öğrencisi Tûsî'ye göre Şerîf el-Murtazâ, "*yaşadığı dönemde ulema arasında üstünlüğünde ittifak vardır. Kelâm, fıkıh ve usûlü fıkıh gibi birçok ilimde otoriter kabul edilen bir âlimdir.*"[599] İbn Hacer'e göre İmâmiyye mezhebinden bazıları Murtazâ'yı şöyle tanımlamaktadır: *"İmâmiyye'nin Fıkıh kültürü konusundaki kendi görüşlerini ortaya koyan, karşıtlarıyla münazara eden, zor ve kapalı noktalarını ortaya çıkaran ve mezhebin meselelerini tespit eden ilk kişisi, Murtazâ'dır."*[600]

İmâmiyye/İsnâaşeriyye Şîası'nın fıkıh mezhebi, *İmâmiyye* olarak anıldığı gibi Ca'fer es-Sadık'a nisbetle *Ca'feriyye* diye de anılmaktadır. Ancak Ca'feriyye fıkhının

---

[594] Kummî, Ebû'l-Hasan Ali b. İbrahim, *Tefsîru'l- Kummî*, Mektebetü'l-Hüda, Kum 1404, II, 397; Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi 1409, III, 168, 685; Kâşânî, Muhammed Muhsin Feyzi, *et-Tefsîru's-sâfi*, Mektebetü's-Sadr, Tahran 1416, VII, 349; VI, 190.
[595] Bkz. Fıkıhla ilgili eserleri bölümüne bakılabilir.
[596] Abdullah Efendi, *Riyâdü'l-ulemâ*, IV, 20, 27.
[597] Zehebî, *Nubelâ*, XVII, 589.
[598] Naci, *Mevsüatü 'alâm,* XVI, 447.
[599] Tûsî, *el-Fihrist*, 99; Süyûtî, *Buğye*, II, 162.
[600] İbn Hacer, *Lisân*, V, 530-531.

tek/yekpare bir sistem olmadığı ve sekiz farklı aşamadan geçerek değiştiği görülmektedir. IV. asrın ikinci yarısına kadar Şîa fıkhına hâkim olan hadisçi/ahbârîler, zayıflamış, üçüncü dönem diye nitelenen kelâmcılar dönemi başlamıştır. Şeyh Müfîd ile başlayan ve Murtazâ ile devam eden bu dönemde senedi sağlam olmayan (haber-i vâhid de buna dâhildir) hadislere itibar etmemekte, bunun yerine Şiî fakihlerin veya bütün İslâm âlimlerinin ihtilafsız olarak kabul ettikleri hükümleri "amelü't-taife, icma" adıyla benimseyip delil olarak kullanmaktadırlar.[601]

Murtazâ'nın fıkha dair eserleri (ez-Zerî'a, Nasiriyât, İntisâr) incelendiğinde onun *Ca'feriyye* ifadesini hiç kullanmadığı görülmektedir. Bunun yerine herhangi bir hüküm konusunda mezhebin görüşünü ifade ederken "الشيعة الامامية", "باجماع الامامية", "الامامية" gibi isimlendirmeleri kullanmaktadır.[602] *ez-Zerî'a'* isimli eserinde fıkhî bir meselede kullandığı şu ifadeleri örnek verilebilir: "Ashabımız *İmâmiyye topluluğu* (معشر الامامية) *zikrettiğimiz hükümde herhangi bir ihtilaf içinde değillerdir*"[603] "*İmâmiyye* zikrettiğimiz hükümde icma etmiştir."[604] Netice itibariyle Murtazâ'nın fıkhî mezhebi, *İmâmiyye/İsnâaşeriyye* veya diğer ismiyle *Ca'feriyye'*dir. Üstelik de kendisi bu mezhebin yetkin bir fakihidir.

---

601 Karaman, Hayrettin, "Ca'feriyye" *DİA*, İstanbul 1993, VII, 4-10.
602 Murtazâ, *el-İntisâr*, 88, 93, 95, 97, 103, 119, 125, 164, 169, 182; Murtazâ, *Mesâilü'n-nâsiriyyât*, 42, 67, 250, 392, 446.
603 Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 55.
604 Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 270.

İKİNCİ BÖLÜM
ŞERİF MURTAZÂ: KUR'ÂN ANLAYIŞI, TEFSİR YÖNTEMİNİN TEMELLERİ, KAYNAKLARI VE ETKİSİ

Bu bölümde Şerîf el-Murtazâ'nın Kur'ân anlayışı bağlamında, vahiy olgusuna bakışı, Şiî doktrinde kabul ve red şeklinde iki farklı yönelişi bulunan tahrîf nazariyesi sorunu ve müellifin duruşu/görüşü tespit edilmeye çalışılacaktır. Kur'ân'ın İ'câzı/eşsizliği düzleminde; temelde Mu'tezile'ye özelde ise Şîa'nın bir kısmına nisbet edilen sarfe teorisi konusunda hangi fikirlere sahip olduğu irdelenecektir. Ayrıca tefsîr anlayışının temelleri ekseninde müntesibi olduğu Şîa'dan, fikri ve metodolojik açıdan etkilendiği Mu'tezileden tevarüs eden birtakım anlayışlar, müstakil konu başlıkları şeklinde incelenecektir. Diğer taraftan âyetleri tefsîr ederken Murtazâ'nın müracaat ettiği ve yorumlama ameliyesinde malzeme olarak kullandığı temel ve tali kaynaklar da kategorize edilecektir. Son olarak müellifin Mu'tezile, Şîa ve Ehl-i sünnet tefsîrindeki yeri ve etkisi de ele alınacaktır.

2.1. ŞERÎF EL-MURTAZÂ'DA KUR'ÂN VAHYİ VE İ'CÂZ TEORİSİ

Bu kısımda Murtazâ'nın vahiyle ilgili görüşlerini ortaya koyduktan sonra, Şîa'da tartışılan tahrîf nazariyesine yönelik düşüncesini ve i'câz teorisi bağlamında duruşunu ortaya koymaya çalışacağız.

2.1.1. Vahiy Olgusu ve Kur'ân

İlk insan ve aynı zamanda ilk Peygamber Hz Âdem ile başlayan vahiy olgusu, insanlık tarihiyle eş zamanlıdır.[1] İlahi irade ile yeryüzü arasında en etkin iletişim aracı olan vahiy olgusu, tarihin her kesitinde isimlerini bildiğimiz veya bilmediğimiz birçok peygamberin şahsında somutlaşmıştır.[2] Nihayet Hz. Muhammed'e vahyedilen Kur'ân ile birlikte kıyamete kadar devam edecek olan son ilahi mesaj da gönderilmiş oldu.[3] Bu sebeple İslâmın ilk günlerinden beri Müslümanlar, ilahi vahiy zincirinin son halkasının Hz. Peygamber'le sona erdiğini kabul etmişlerdir.[4]

---

1 A'râf, 7/43, 53; Bakara, 2/30-31.
2 Nisa, 4/163.
3 Ahzâb, 33/40.
4 Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, (Çev. Alparslan Açıkgenç) Ankara Okulu Yay., Ankara, 2000, 134.

Vahiy lafzı, "وحي" fiilinin mastarı olup sözlükte; "*işaret, îmâ, kitâbet (yazı), risâle (mesaj), ilham, gizli söz ve bir başkasına iletilen (ilkâ) her şey*" gibi anlamlara gelmektedir.[5] İbn Manzûr'un Ebû İshâk'tan ve el-Ezherî'den aktardığına göre vahiy lafzının lügatteki asıl anlamı; *bir şeyi gizlice ve süratlice bildirmedir* ki, ilham, işaret, kitabet ve îmâ gibi mefhumlar bundan dolayı vahiy diye isimlendirilmiştir.[6] Kur'ân'da peygamberlere gönderilen ilahi mesaj, vahiy lafzıyla ifade edildiği gibi;[7] yere, göğe, meleklere, bal arısına ve Hz. Mûsâ'nın annesine tevdi edilen görevler, ifade edilirken de vahiy lafzı kullanılmaktadır.[8] Vahiy lafzının bu geniş mana çerçevesine bakıldığında tüm bu manaların "*gizli bildirim*" ortak paydasında buluştuğu ve birbirinden farklı mana nüansları içerdiği görülmektedir. Vahyin terim anlamı, sözlük anlamıyla ilintili olup bu bağlamda birden çok tanımı yapılmıştır. Bunlardan bir kaçını şu şekilde vermek mümkündür: "*Allah Teâlâ'nın peygamberlerine ilettiği/vahyettiği şeyden ibarettir.*"[9] "*Allah'ın enbiyâ ve evliyasına ilka ettiği kelâm-ı ilahidir.*"[10] "*Vahiy, Allah Teâlâ'nın kullarından (peygamber olarak) seçtiği kimseye beşerin alışık olmadığı gizli bir yolla ilim ve hidâyetini bildirmesidir*."[11]

Vahiy ile birlikte aşkın/müteal ve ezeli olan bir varlıktan beşeri/fani bir kalbe neliğini/mahiyetini kavrayamadığımız bir bilgi iletilmiştir. Hz. Peygamber, aldığı vahyi, vahyi alış şekillerini, meleğin insan mı yoksa aslî suretiyle mi geldiğini ve o anda girdiği durumu yanındakilere anlatmıştır. Ancak vahyin mahiyetinden söz ettiğine yönelik bir bilgiye sahip değiliz.[12] İlahi bilginin muhtevası ve neliği/mahiyeti ilk dönemlerden bu yana araştırmacıların dikkatini çekmiş ve değişik vesilelerle araştırma konusu edilmiştir.[13] Vahiy olgusuyla alakalı genel bilgileri, konuyla ilgili müstakil

---

5 Halîl b. Ahmed, el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, yy, ts., III, 320-321; İbn Manzûr, Cemaluddin Muhâmmed b. Mükrim, *Lisânu'l-'Arab*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2008, VI, 613-614; Râzî, Ebû Bekir AbdulKâdir, *Muhtâru's-sihâh*, Müessesetu'r-Risâle, Lübnan 2001, 612; Demîrci, Muhsin, *Vahiy Gerçeği*, M.Ü.İ.F. Yay., İstanbul, 2011, 31; Alper, Hülya, *İmâm Maturidi'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İz Yay., İstanbul, 2013, 99; Yavuz, Yusuf Şevki,"Vahiy", *DİA*, İstanbul 2012, XLII, 440.

6 İsfahânî, Ebü'l-Kasım Hüseyn b. Muhammed *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân*, Kahire 1324, 515; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, VI, 613.

7 En'am, 6/19, 106; A'râf, 7/203; Şura, 42/7; Nisa, 4/163; Nahl, 16/43.

8 Fussilet, 41/12; Zilzâl, 99/4-5; Enfâl, 8/11; Nahl, 16/68-69; Tâhâ, 20/38-39; Maide, 5/111.

9 İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, VI, 613-614.

10 İsfahânî, *el-Müfredât*, 515.

11 Zerkânî, Muhâmmed Abdulazim, *Menâhilu'l-irfân fi ulumi'l-Kur'ân*, Dâru'l Fikr, Beyrut ts, I, 46.

12 Beşer, Faruk, "Vahiy: Keyfiyeti, Alanı ve Devamlılığı Konusunda Bir Anlama Denemesi", *UİAD.*, 2005, III, 45, 49.

13 Kılıç, Recep, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ötüken Neşriyat, 2002; Aslan, Abdulgaffar, *Kur'ân'da Vahiy*, Ankara Okulu Yay. Ankara 2000; Duman, Zeki, *Vahiy Gerçeği*, Fecr Yay., İstanbul 1997; Kara, Ömer *Metodolojik Bir Yaklaşım Vahiy-Vakıa İlişkisi*, Bilge Adam Yay, Van 2009.

olarak telif edilmiş eserlere havale ederek Murtazâ özelinde meseleyi ele almaya çalışalım. Müellif, vahiy olgusunu ilahi iradenin beşerle olan mükâlemesini temsil eden peygamberlerle haberleşmenin geliş şekillerini ifade eden ve üçlü bir kategori sunan "وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ/*Allah bir insanla vahiy suretiyle veya perde arkasından konuşur yahut bir elçi gönderir; izniyle, dilediğini vahyeder. Doğrusu O yücedir, Hakim'dir*"[14] âyetiyle ilgili mecliste ele almaktadır. Burada temelde sorulan soru, "böyle bir şeyi kabul etmediğiniz halde, bu kelâmın zâhirî, Allah için perdenin arkasında olmasının cevazını gerektirmiyor mu" şeklindedir. Bu meclis boyunca da tartışılan mesele, "perde arkasından" ifadesinin ne anlama geldiğidir. Bunun yanında metin içinde "vahyin mahiyeti", "kelâmullah'ın vahiyle özdeşleşip özdeşleşmeyeceği", "vahiy meleğinin vahyi getirmesi" gibi konular da ele alınmaktadır.[15]

Murtazâ, âyetteki "وَحْيًا/vahiy" kelimesinin neye tekabül ettiğini sorgulamakta; vahyin, içimizden birinin arkadaşına hitab ettiğindeki gibi sözlü olarak ifade ettiği şekliyle doğrudan sesle yapılan bir kelâmı (ifsah) değil, aksine kalbe ilka olunan (zihne doğan) şeyi karşıladığını söylemektedir. Bunu söylerken de sözlük anlamı olarak vahyin sözsüz ima ve tenbihi karşılamasıyla iddiasını desteklemektedir. Ebû Ali el-Cübbâî'nin Allah'ın emîr ve nehiylerini kullarına konuştuğu şeyin zihnî ya da menamî (uyku) bir benzeri olduğu görüşünü kendisini destekleyen bir unsur olarak sunmakta, birkaç paragraf sonra da Ebû Ali'nin zikrettiği görüşün doğru olduğunu vurgulamaktadır. Mücâhid b. Cebr'den yaptığı bir rivâyetle vahyen bölümünü Davud'un vahiy almasıyla örneklemekte; Davud'un kalbine ilka (vahy) edildiğini, buradan hareketle onun da Zebûr'u yazdığını söylemektedir. Sonuçta Murtazâ "vahyen" ifadesini temelde "kalbe ilka olunan şey" ile sınırlamaktadır.[16]

Âyetteki "مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ" ifadesiyle de Allah'ın perde arkasından konuşmasının keyfiyetini tartışmaktadır. Öncelikle şöyle bir cevap geliştirir: "Âyette sadece hicab zikredilmiş; ayrıntı verilmemiştir. Âyette hicabın Allah için mi, kelâmın mahalli için mi yoksa kelâmı dinleyen için mi olduğuna dair bir şey yoktur. Bunlardan biri açıkça âyet metninde geçmediğinden, buradaki hicab, Allah dışındaki perde olması caiz olan bir

---

[14] Şura, 42/51.
[15] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 177-9.
[16] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 177.

şeyle ilişkilendirilebilir. Örneğin Allah Teâlâ bu sözüyle (min verâi hicâb) dinleyenlerde ne olduğuna dair detaylı bilgi bulunmayan, onlara kapalı bir cisimde kelâmını yarattı. Muhatap bu kelâmı dinliyor; ama mahallini ayrıntılı/net olarak anlayamıyor. İşte tasvir edilen bu durum, için şöyle denir: "O, perde arkasından konuşulan şeydir" Murtazâ'nın burada vurgulamak istediği unsur, kelâmullahın "mahalli"nin ne olduğunun; sesin nereden geldiğinin tespit edilememesidir. Murtazâ, Allah'ın "min verai hicab" lafzıyla, bir perdenin arkasından kullarıyla konuştuğunu kasdetmiş olmasının, caiz olamayacağını, hicabın sadece sınırlı varlıklar için geçerli olmasıyla temellendirmektedir. Bu yüzden de o, "min verai hicabın" ibaresiyle Allah'ın kelâmının, konuşmayı murad ettiği kişiler hariç bütün mahlûkattan perdelemiş olmasının kastedildiğini beyân etmekte; Hz. Mûsâ ile olan mükâlemeyle konuyu örneklemektedir. Mûsâ, Allah ile bir defasında tek başına; bir defasında da 70 kişiyle konuşmuştur. Birincisine göre, Allah, Mûsâ ile konuşmuş; kelâmını öteki tüm mahlûkatta gizlemiş; ikincisine göre ise Allah Mûsâ ve yetmiş kişi ile konuşmuş kelâmını bunların dışındaki mahlûkattan perdelemiştir. Buna göre de "min verai hicabın" anlamı, insanlardan gizlenen kelâm olmaktadır.[17] Sonuç olarak diyebiliriz ki, Murtazâ âyetteki "min verai hicabın" lâfzî anlamda Allah'ın bir perde arkasına geçerek konuşmasını değil; nereden geldiği ve nasıl olduğu belli olmayan bir kelâmla konuştuğunu; bu kelâmı da sadece murad ettiği kimselerin duyduğunu vurgulamaktadır. Murtazâ'nın bu yorumu, Allah'ın perde arkasından konuşmasının cisimliği çağrıştırdığından Allah'ın cisimden münezzeh olduğu tenzîh doktrinine dayanmaktadır.

Âyetin üçüncü kısmında (أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ) Murtazâ, açık bir şekilde meleklerin kitap ve kelâmı nebilere getirmelerinin anlaşıldığına vurgu yapmakta; Hz. Muhammed'e ve öteki peygamberlere melekler vasıtasıyla vahyin inzaliyle örneklemektedir. Bu üçüncü tiplemeyi de "Allah'ın Mûsâ'yla konuştuğu yolun dışında kullarıyla konuştuğu bir çeşit kelâmdır. Bu, âyetin ilk kısmında işaret edilen (kalbe ilka şeklindeki) vahiy türünün dışında bir şeydir. Orada doğrudan kalbe ilka vardır; sesli bir söz yoktur; burada ise meleğin açık bir şekilde konuşması vardır.[18]

Sonuç olarak Murtazâ, vahyin geliş şekillerinden birincisini vahiy yoluyla; yani doğrudan kalbe/zihne ilka edilmesi; ikincisini ötekilerden gizlemek suretiyle sadece

[17] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 177-179.
[18] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 178.

murad ettiği kişilere (nebiler) doğrudan sesli bir şekilde aktarılması; üçüncüsünü ise meleğin lafızla/sesle yine sadece nebiye bildirmesi olarak anlamlandırmaktadır.

Şiî doktrinde peygamberî vahiy ile imâmî bilgi arasında genellikle bir ilişki bağının kurulduğu görülmektedir. Şîa'da dört temel kitaptan birinin müellifi olan ve Şîa nezdinde büyük hadis âlimi kabul edilen el-Küleynî, *Usûlü'l-Kâfî* (kutubü erbaâ'dan) isimli eserinde *Peygamber-İmâm* ilişkisini şöyle ele almaktadır: *Allah Teâlâ'nın iki ilmî vardır ve bunlardan birini meleklere, nebilere ve resullere açmıştır ki, bu ilimlerin tamamını imâmlar da bilmektedir. Kendisine gizlediği diğer ilme gelince ondan her neyi izhar etmişse imâmlara da öğretmiştir.*[19] İmâm'ın ğaybı bilip bilmediği sorulduğunda ise şayet imâm herhangi bir şeyi öğrenmek isterse Allah ona öğretir, demiştir. el-Küleynî başka rivâyetlerde benzer ifadelerle imâmın bir şeyi öğrenmek istediği anda o şeyin ona öğretildiğini aktarmaktadır.[20] İmâmların geçmiş ve gelecek bilgisine sahip olduğunu ve bu sebeple kendilerinden hiçbir şeyin gizli kalmadığını ifade etmektedir.[21] Allah Teâlâ'nın nebisine her neyi öğretmişse o şeyin emîru'l-mü'minin'e öğretilmesini de emrettiğini, nübüvvet makamı ve bazı özel hükümler (nikâh gibi) dışında imâmların peygamberlere ilimde ortak olduğunu benimsemektedir.[22]

Şîa'da dört temel kitaptan diğer birinin müellifi olan İbn Bâbeveyh (Şeyh Sadûk) ise bu konudaki Şîa'nın da genel düşüncesini yansıtan şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır: "İmâmlardan (on iki) -selam üzerlerine olsun- gelen sahih haberler hakkındaki inancımız şudur: Bu haberler, Allah'ın Kitabına muvafık olup ondan ayrı değildir. Çünkü o haberler, Allah'tan vahiy yoluyla elde edilmiştir. Eğer onlar, Allah'tan başka bir varlıktan gelseydi, mutlaka birbirine zıtlık teşkil eden bir ihtilaf olurdu.[23] İmâmların delil ve mu'cizeleri vardır. Onları sevmek imân; onlara buğz etmek küfürdür. Onların emri Allah' ın emri; nehiyleri de Allah'ın nehyidir. Onlara itâat Allah'a itâat; onlara itâatsızlık ise Allah'a karşı gelmedir. Onların dostları Allah'ın dostu; düşmanları ise Allah'ın düşmanlarıdır."[24]

---

[19] Küleynî, Muhammed b. Yakup, *Usûlü'l-kâfî,* Menşuratü'l-Fecr, Beyrut 2007, I, 151.
[20] Küleynî, *Usûlü'l-kâfî,* I, 153.
[21] Küleynî, *Usûlü'l-kâfî,* I, 155, 166.
[22] Küleynî, *Usûlü'l-kâfî,* I, 156.
[23] Şeyh Sadûk, Muhammed b. Ali b.Hüseyn, *el-İ'tikadât*, Mü'temeru'l-Âlemî, Kum 1413, 117.
[24] Şeyh Sadâk, *el-İ'tikadât*, 94.

Murtazâ'ya göre ise kendisine vahiy gelmeden önce Peygamberin şer'î herhangi bir konuyu bilmemesi mümkündür. Ancak vahiy geldikten sonra şer'î hükümlerle alakalı bir bilgisizlik halinin olması düşünülemez. Aynı şekilde imâm da imâmet görevinden sonra herhangi bir konunun şer'î hükmünü bilememesi mümkün değildir.[25] Peygamberlerden sonra gelen imâmları ve onların imâm olan çocuklarını tanımayan kimse, onlardan nakledilen veya onlardan alınan şeylere vakıf olamaz. Bu durumda şeriatın çoğunu bilemeyecek ve maksattan saparak hakkı tam olarak anlayamayacaktır.[26] Esasında Murtazâ'ya göre Hz. Peygamberden sonra gelen imâmların sözleri aynen peygamberin sözü mesabesindedir. Dolayısıyla vahiy gibi kabul edilip doğruluğu veya yanlışlığı tartışılamaz.[27]

Şîa'nın nübüvvet hariç neredeyse her konuda imâmları peygamberlerle kıyaslama düşüncesini, küçük bazı farklılıklarla birlikte Murtazâ'da da görmek mümkündür. O'na göre mesela; peygamberler nübüvvet öncesi ve sonrasında küçük-büyük tüm günahlardan masum olduğu gibi imâmlar da bu anlamda masumdurlar.[28] Aynı şekilde nebiler meleklerden üstün olduğu gibi imâmlar da meleklerden üstündürler.[29] Nass ile tayin edildiği iddia edilen İmâmların ğaybı bilip bilmemesi veya bir şey vuku bulmadan önce imâmın ondan haber vermesi konusunda ise Murtazâ, Şîa'nın genel eğiliminden biraz daha farklı düşünmektedir. İmâmın ğaybı bilme zorunluluğunu, imâmda bulunması gereken bir şart olarak görmemektedir. Gaybı bilme bir mu'cizedir ve bazen imâmların elinde de mu'cizenin zâhir olmasının mümkün olabileceğini söylemektedir.[30]

Hicri dördüncü asırda Şîa'nın otoriterlerinden olan Şeyh Sadûk (381/991), Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e bir bütün olarak nazil olduğunu ve Cebrail'in de olayların gerektirdiği zaman diliminde bu ilahi vahyi ortaya çıkardığını iddia etmektedir. İbn Bâbeveyh, bu görüşünü bu konuda rivâyet edilen haberlere dayandırdığı anlaşılmaktadır.[31] Ancak müellif, bu görüşe karşı çıkmakta ve kaynak olarak kullanılan haberlerin kesin bilgi ifade etmeyen haber-i vâhid olduğunu söyleyerek bu haberlere itibar etmemektedir. Buna karşı Kur'ân'ın parça parça nazil olduğunu bildiren daha

---

25 Murtazâ, *eş-Şâfî fi'l-imâme*, II, 30-31.
26 Murtazâ, *eş-Şâfî fi'l-imâme*, I, 183, 186.
27 Murtazâ, *eş-Şâfî fi'l-imâme*, I, 172.
28 Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 15, 22, 183.
29 Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, I, 109.
30 Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, I, 282.
31 Şeyh Sadûk, *el-İ'tikadât*, 82; Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, I, 401-402.

fazla sayıda meşhur haber bulunduğunu, âyetlerin bir kısmının Mekke'de ve diğer bir kısmının ise Medine'de nazil olmasından dolayı âyetler arasında mekkî-medenî ayrımına gidildiğini ifade etmektedir. Murtazâ'ya göre, Peygamber'in (sav.) zihâr gibi meydana gelen bazı meseleler karşısında tavakkuf ettiği (sessiz kaldığı), bu konuda "bana henüz bir şey nazil olmadı" dediği ve inecek olan vahyi beklediği bilinmektedir. Şayet Kur'ân bir bütün olarak kendisine nazil olmuş olsaydı bu ve benzeri olaylar karşısında beklemeden hükmünü vermesi gerekirdi.[32]

Kur'ân'ın bir bütün olarak indirilmediğinin ve aksine parça parça indirildiğinin delilinin, yine bizzat Kur'ân'ın " وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا/*İnkâr edenler: Kur'ân ona bir defada topluca indirilmeli değil miydi? dediler. Biz onu senin kalbine iyice yerleştirmek için böyle yaptık (parça parça indirdik) ve onu tane tane (ayırarak) okuduk.*"[33] âyeti olduğunu ifade eden Murtazâ'ya göre, şayet Kur'ân bir bütün olarak indirilmiş olsaydı, onların "لَوْلَا" ile ifade edilen isteklerinin (Kur'ân bir bütün olarak indirilmeli değil miydi?) cevabının, " كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا" (Biz onu böyle/ parça parça indirdik…) şeklinde olmaması; aksine söz konusu isteğin cevabının, "قد أنزل على ما اقترحتم/*Kur'ân, istediğiniz şekilde nazil olmuştur*" şeklinde olması gerekirdi. Zaten âyette geçen ve Kur'ân'ın inişini ifade eden "تَرْتِيلًا" lafzı da *bir şeyin ardı sıra gelmesi* manasındadır.[34]

Murtazâ, Kur'ân'ın Ramazan ayında indirildiğini ifade eden " شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ/*Ramazan ayı, Kur'ân'ın indirildiği aydır.*"[35] âyeti bağlamında Kur'ân'ın inişiyle alakalı olarak ayrıca iki farklı görüşü zikreder. *Birincisine göre,* Kur'ân bu ayda bir bütün olarak dünya semasına indirildi ve daha sonra ihtiyaca binaen parça parça nazil oldu.[36] *Diğer görüşe göre ise "*أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ*"* ifadesinden kast edilen husus, 'Kur'ân oruç ibadeti konusundaki vucubiyet hükmünü indirdi' manasıdır. Müellife göre, bu konuda en sağlıklı açıklama, "الْقُرْآن" lafzının umum ve istiğrak manasında olmayıp, cins anlamında kabul edilmesidir. Yani *ramazan ayında Kur'ân indirildi*, kelâmından kast edilen mana, umumi olarak Kur'ân'ın bütünü değil; Kur'ân cinsinden bir parçanın

---

32 Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, I, 403.
33 Furkan, 25/32.
34 Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, I, 404.
35 Bakara, 2/185.
36 Şeyh Sadûk, *el-İ'tikadât*, 82.

nazil olmasıdır.[37] Arap kelâmında da "فلان يأكل اللحم/*falan et yiyor*" veya "يشرب الخمر/*içki içiyor*" denildiğinde bu ifadelerden kast edilen anlam, kelâmın umum veya husus manası değildir. Yiyecek cinsinden bir parça yedi, içecek cinsinden bir parçayı içti şeklindeki cins anlamıdır. Aksi takdirde "*et olarak ne varsa hepsini yedi veya içki olarak ne varsa hepsini içti*" anlamına gelir ki, metinden amaçlanan mana da bu değildir. Aynı şekilde "كنت أقرأ اليوم القرأن/*Bu gün Kur'ân okudum*" denildiğinde kast edilen mana, Kur'ân'ın tamamı olmayıp Kur'ân cinsi itibariyle bir parçasının okunduğudur.[38] Bütün bunlardan hareketle Murtazâ, Kur'ân'ın bir bütün olarak peygambere nazil olmadığını; parça parça nazil olduğunu ortaya koymaktadır.

Mu'tezilenin hararetle savunduğu Kur'ân'ın mahlûk olduğu teorisi konusunda müellifin, kısmen farklı düşündüğü görülmektedir. Ona göre, "*Kur'ân Allah'ın kelâmı olup Peygamberini tasdik etmek üzere Allah'ın oluşturduğu ve indirdiği bir kitaptır.*" Dolayısıyla Allah'ın kelâmı olan Kur'ân için "مخلوق" lafzının yerine "مفعول" lafzının kullanılmasının daha doğru olduğu kanaatindedir. Çünkü mahlûk lafzı, herhangi bir kelâm için kullanıldığında uydurulmuş söz manasını da çağrıştırmaktadır ki, bununla Kur'ân'ın nitelendirilmesi uygun değildir.[39]

Netice itibariyle Murtazâ, sistematik bir şekilde vahyin ıstılahî manasını sunmamış olsa da lügat anlamıyla ilgili verdiği "*uyarma, haber verme, akla ve zihne ilkâ etme*" gibi manaları aynı şekilde ıstılahî mana için de kullandığı görülmektedir. Vahyin geliş şekillerini veren âyeti yorumunda Allah'ın kelâmını ya söze dökülmeden doğrudan kalbe ilka; ya gizli bir yolla doğrudan sözlü olarak peygambere aktarma; ya da melek vasıtasıyla sözlü olarak aktarma şeklinde üç şekilde geldiğini benimsemektedir. Diğer taraftan Kur'ân'ın bir defada nazil olmadığı aksine tedricen parça parça nazil olduğunu ifade etmektedir. Kur'ân'ın mana ve lafız birlikteliğiyle Allah tarafından oluşturulduğunu dolayısıyla bu anlamda Kur'ân için "mahlûk" lafzı yerine "mef'ulün/oluşturulmuş" lafzının kullanılmasının daha doğru olduğunu bildirmektedir. Genel Şiî anlayışta İmâm'ın konumu ise Peygamber (sav.) ile neredeyse eşit bir düzeydedir. Sünnî düşüncede Allah haricinde peygamberler dâhil hiç kimsenin

---

37 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 217; Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, I, 404.
38 Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, I, 404-405; Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 218.
39 Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, I, 301.

ğaybı bilemeyeceği anlayışı karşısında imâmların ğaybı bildiği ifade edilmektedir. Murtazâ ise bunun mümkün olabileceği ama zorunlu olmadığı fikrini öne sürmektedir.

2.1.2. Kur'ân'ın Otantik Oluşu ve Tahrîf Nazariyesi

İlahi vahiy geleneğinin son kitabı olan Kur'ân, tüm insanlık âlemine yol gösterici ve hakk ile batılı ayırmanın açık delilleri olarak indirilen,[40] sesini duyurabildiği herkesi uyarmak için vahyolunan,[41] müminler için şifa ve rahmet kaynağı ve zâlimler için ise yalnızca ziyanlarını artıran ilahi bir kitaptır.[42] Onu vahyeden ilahi irade, muhtemel müdahale ve saldırılara karşı sonsuza dek onun korunma teminatını ve garantisini de üstlenmiştir: "*Kur'ân'ı kesinlikle biz indirdik; elbette onu yine biz koruyacağız.*"[43] Korunan bu ilahi kitabın muhtevasına hiçbir şekilde batılın girmeye yol bulamayacağını da yine kendisi ifade etmektedir: "*Kendilerine Kitap geldiğinde onu inkâr edenler (şüphesiz bunun sonucuna katlanacaklardır). Hâlbuki o, eşsiz bir kitaptır. Ona önünden de ardından da batıl gelemez. O, hikmet sahibi, çok övülen Allah'tan indirilmiştir.*"[44]

Kur'ân metninin Hz. Peygamber'e indirildiği gün gibi herhangi bir tağyir ve tahrîfe uğramadan günümüze kadar mevsukiyetini koruduğu konusunda İslâm ümmetinin icması bulunmaktadır. Ancak bu ittifak edilen gerçekliğe aykırı fikirlerin odağı haline gelen ve imâmet eksenli şekillenen sözde Hz. Ali taraftarları, tarihsel süreçte farklı bir anlayış geliştirdiler. O günün meşru iktidarına siyasî bir muhalefet olarak ortaya çıkan ve daha sonraları kendi mezhep sistemlerini tesis eden Şiî ekolün, bu farklılığının dinî referanslarını şer'î nasslarda bulma arayışına girdiği görülmektedir.[45] Nass ile tayin edildiği iddia edilen halifelik hakkının Ehl-i beyt'e/Hz. Ali'ye ait olduğuna ve bu hakkın muhalifleri tarafından gasb edildiğine inanan Şiî gelenek, buradan hareketle Kur'ân'da ve Sünnette bu inancın temellendirilmesine yönelik âyet ve hadis tespit etmeye çalıştı. İşte Ehl-i beyt'e yüklenilen çok yönlü dinî konumun ve dolayısıyla Hz. Ali'nin imâmetinin Kur'ân'da aranma çabası, beraberinde söz konusu tahrîf nazariyesini doğurmuştur.

---

40 Bakara, 2/185.
41 En'am 6/19,
42 İsra, 17/82.
43 Hicr, 15/9.
44 Fussilet, 41/41-42.
45 Bkz. Nevbahtî, Hasan b. Mûsâ, *Firaku'ş-Şîa*, el-Matbaatu'l-Haydariyye, Necef 1936, 2-20.

Şiî düşüncenin, Sünnîlikle olan ihtilafı zannedildiği gibi furuata yönelik olmadığı, aksine bu farklılığın usûlî ve itikadî konular gibi daha derinlerde olduğu bilinmektedir.[46] Şîa/İmâmiyye mezhebinde Kur'ân'ın tahrîf edilip edilmediği konusunda tam bir konsensüsün sağlandığı söylenemez. Nitelik farklılıklarıyla beraber Kur'ân'ın tahrîf edildiğini savunan ahbârî (hadisçi) anlayışın yanında, Kur'ân'ın mevsukiyetine inanan ve hiçbir şekilde tahrîf edilmediğini kabul eden usûlî anlayış da bulunmaktadır. Ancak İmâmiyye mezhebî içerisinde Kur'ân konusundaki farklı iki ekolün anlayışının tespiti, kolay olmamakla birlikte tarihsel süreçte nasıl bir seyir izlediğinin ortaya konulması, meseleyi anlaşılır hale getirecektir. Öncelikle Şîa nezdinde muteber kabul edilen ana kaynaklardan hareketle meselenin incelenmesi ve ortaya konulması, isabetli olacaktır.[47]

Hadis ve tefsîr konusunda asıl kabul edilen ve Şiî doktrinde "Kütübü'l-erbaa" denilen dört temel eserlerinden biri sayılan *el-Usûl mine'l-kâfi* eserinin müellifi Yakup el-Küleynî (v. 328), bu konuda en muteber kişi kabul edilmektedir.[48] O, Kur'ân'da sahâbeyi eleştiren kısımların ve Ehl-i beyt'i ifade eden "في ولاية علي و الأئمة – في ال محمد - علي" gibi ibarelerin hazfedildiğini iddia etmektedir.[49] Yine Cebrail'in Hz. Peygamber'e getirdiği Kur'ân'ın on yedi bin âyet olduğu ve dolayısıyla elimizdeki mevcut olan Kur'ân'ın ise asıl Kur'ân'ın üçte biri kadar olduğu şeklindeki rivâyetleri aktarmaktadır.[50] O rivâyetlerden biri şöyledir: *Her kim Kur'ân'ın tamamının indirildiği gibi toplandığını iddia ederse, o yalancıdır. Çünkü Allah'ın indirdiği şekliyle Kur'ân'ı cem' eden ve ezberleyen sadece Ali ve kendisinden sonra gelen imâmlardır.*[51]

Ali b. İbrahim Kummî (v. 307) ve Muhammed b. Mes'ûd 'Ayyâşî'nin (v. 320) tefsîrlerinde Kur'ân'ın lâfzen ve manen tahrîf edildiğine yönelik Ca'fer es-Sâdık gibi imâmlara isnad edilerek aktarılan birçok rivâyeti bulmak mümkündür.[52] Ayrıca âyetin kimler hakkında nazil olduğu veya kast edilen mananın ne olduğu gibi sorulara verilen yanıtlara bakıldığında, Kur'ân'ın tamamının sanki Ehl-i beyt ve İmâmlar hakkında nazil

---

46 Malullah, Muhammed, *eş-Şîa ve tahrîfu'l-Kur'ân*, Mektebetü İbn Teymiyye, yy., 1409, 5.

47 Yakup el-Küleynî (v. 328)'nin *el-Usûl mine'l-Kâfî*, Şeyh Sadûk diye meşhur olan Ebû Ca'fer İbn Bâbeveyh Kummî (v. 381)'nin *Men la yahduru'l-fakih*, Ebû Ca'fer et-Tûsî (v. 460)'nin "*Tehzibü'l-ahkâm*" ve "*el-İstibsar*" isimli eserleri Şîa nezdinde en sahih kaynaklar kabul edilmektedir. Bu üç müellife ait eserler, Şiî terminolojide *Kütübü'l-erbaa* veya *Sihahü'l-erbaa* diye anılmaktadır.

48 Zâhir, İhsan İlahi, *eş-Şîa ve'l-Kur'ân*, İdaretü Tercümani's-Sünne, Lahor/Pakistan 1984, 28.

49 Küleynî, Muhammed b. Yakup, *Usûlü'l-kâfî,* Tahran 1389, I, 421, II, 366-390.

50 Küleynî, *Usûlü'l-kâfî,* IV, 456.

51 Küleynî, *Usûlü'l-kâfî,* I, 441.

52 Kummî, *Tefsîru'l- Kummî,* I, 215.

olduğu ve Şîa'ya ait bir kitap olduğu izlenimini vermektedir.[53] Kur'ân'ın te'vîl ve tefsîr açısından tahrîf edilmesi diye niteleyebileceğimiz bu yaklaşımın örneklerini bulmak için sadece bu eserlerin herhangi bir yerini açıp bakmak yeterli olacaktır. Ayrıca Kur'ân'da olumsuz anlamda kullanılan kimi ifade ve manaları da başta ilk üç halife olmak üzere ve diğer bazı sahâbîlere (maalesef) hamlettiklerini görmekteyiz.[54]

Mesela Kummî'nin aktardığı bir rivâyete göre, " كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ/*Siz, insanların iyiliği için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz; iyiliği emreder; kötülükten meneder ve Allah'a inanırsınız.*"[55] âyetini okuyan kişiye Ebû Abdullah, bu âyetin bu şekilde nazil olmadığını '*en hayırlı ümmet*, Hz. Ali'yi, Hasan'ı ve Hüseyin'i nasıl öldürebilir?' diyerek karşı çıkmakta ve bu âyetin aslının "كنتم خير **أئمة** أخرجت للناس/*insanların içinden çıkarılmış en hayırlı imâmlarsınız*" şeklinde olduğunu iddia etmektedir.[56] Ancak Kummî'nin tefsîrinde Kur'ân'ın Allah tarafından korunmuş olduğunu ifade eden Hicr sûresi 9. âyetinin tefsîr edilmeden 16. âyetten devam edilmesi, manidardır.[57]

Rivâyetçi kültürle yetişmiş olan diğer bir Şiî âlim Feyz-i Kâşânî'dir (v. 1091). Tefsîrindeki rivâyetlerin önemli bir bölümünü Kummî, 'Âyyaşî ve Küleynî gibi ahbârî kültürün önde gelenlerin tefsîrlerinden nakletmiştir. Bu anlamda başta ilk üç halife olmak üzere diğer bazı sahâbelere lanet ve hakaret içerikli rivâyetler ile Kur'ân'ın tahrîf edildiğine yönelik rivâyetleri aktarmakta hiç bir beis görmemektedir. Kur'ân'da neredeyse tüm olumsuz nitelemelerin (küfür, nifak şeytan, tuğyan…), "فلان - فلان الثاني - فلان الاول" gibi ifade formlarıyla şifrelenerek ve daha çok ilk üç halife için kullanıldığı görülmektedir.[58] Söz konusu ahbârî tefsîrlerde tahrîfi savunan Şiî anlayışa göre, sahih/otantik Kur'ân, imâmlar vasıtasıyla kayıp olan son imâm Muhammed el-Mehdî Murtazâ'ya teslim edilmiştir. Son imâm olan el-Mehdî'nin ğaybeti sona erince ondaki sahih/otantik Kur'ân da ortaya çıkacaktır.[59]

---

53 Çalışkan, İsmail, *Siyasal Tefsîrin Oluşum Süreci*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2012, 87-88.

54 'Ayyâşî, Muhammed b. Mes'ud, *Tefsîru'l-'Ayyâşî*, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Tahran ts, I, 57-63-102-162-205; Kummî, *Tefsîru'l- Kummî*, II, 126-136-142-161.

55 Al-i İmran, 3/110.

56 Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, I, 10.

57 Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, I, 373.

58 Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, II, 223, 257; Kâşânî, *et-Tefsîru's-sâfî,* I, 240-242-318-459.

59 Kâşânî, *et-Tefsîru's-sâfî,* I, 40.

Diğer taraftan Feyzî Kâşânî, Kur'ân'ın tahrîf edildiği neticesini oluşturabilecek ahbârî haberleri, eserinde aktardıktan sonra hiçbir değerlendirmede bulunmadan bu rivâyetleri sanki görmezlikten gelerek "*Kur'ân'ı kesinlikle biz indirdik; elbette onu yine biz koruyacağız,"*[60] âyetinin tefsîrinde tahrîfi reddeden bir yaklaşım ortaya koymaktadır. İfadesi aynen şöyledir: "لحافظون من التحريف و الزيادة و النقصان/*Kesinlikle biz onu tahrîften, ziyadelik ve noksanlıktan koruyacağız.*"[61]

Başka bir yerde ise şöyle demektedir: *"Bütün bu tahrîfe yönelik rivâyetlerle beraber şu sorun ortaya çıkmaktadır: Bu nazariyenin kabulünün farz edilmesi durumunda Kur'ân konusunda hiçbir itimadımız kalmayacaktır. Dolayısıyla buna göre her bir âyetin tahrîf edilip değiştirilmesi veya Allah'ın indirdiğinin dışında olması muhtemel hale gelecektir. Böylelikle bizim için Kur'ân'ın hücciyeti kalkacak ve ona sımsıkı sarılmayı tavsiye eden peygamberî öğüdün de bir manası olmayacaktır. Yine aynı şekilde "Hâlbuki o, eşsiz bir kitaptır. Ona önünden de ardından da batıl gelemez."*[62] *"Kur'ân'ı kesinlikle biz indirdik; elbette onu yine biz koruyacağız."*[63] *âyetlerine rağmen Kur'ân'a nasıl tahrîf ve tağyir girebilir? Eğer Kur'ân tahrîf edilmişse, Hz. peygamber ve imâmlardan mervi olan bir haberin sahih veya merdud olduğunun tespiti için Kur'ân'a arz edilmesi gerektiğini bildiren rivâyetlerin ne anlamı kalacaktır? tahrîf iddiasına yönelik haberler Allah'ın kitabına muhaliftir ve onu yalanlamadır. Dolayısıyla bunun reddedilmesi, bozukluğuna hükmedilmesi veya te'vîl edilmesi gerekmektedir."*[64]

İlk üç asırda imâmlardan aktarıldığı iddia edilen rivâyetlerle imâmiyye mezhebinin temel esasları oluşturulmuştur. Bu dönemde aktarılan rivâyet kültüründe Kur'ân'ın tahrîf edildiği anlayışıyla ve ilk üç halife ile diğer bazı sahâbeler hakkında küçük düşürücü ifadelerle tefsîr yapıldığı görülmektedir. Kur'ân'ın tahrîf edildiğine yönelik ahbârî kültürde aktarılan rivâyetlerin fazlalığından dolayı tevatürün gerçekleştiğini ifade edenler dahi olmuştur.[65] Şiî/ahbârî eğilime sahip raviler tarafından nakledilen ve Allah'ın kitabında zâhiren lâfzî tahrîfin yapıldığının iddia edilmesine

---

60 Hicr, 15/9.
61 Kâşânî, *et-Tefsîru's-sâfî*, III, 102.
62 Fussilet, 41/41-42.
63 Hicr, 15/9.
64 Kâşânî, *et-Tefsîru's-sâfî*, I, 51.
65 Kummî, *Tefsîru'l- Kummî*, II, 223, 257; Zâhir, *eş-Şîa ve'l-Kur'ân*, 43-50-51-57; Malullah, *eş-Şîa ve Tahrîfu'l-Kur'ân*, 104.

yönelik rivâyetler, gerek erken dönem muhakkik Şiî âlimleri, gerekse modern dönem araştırmacıları tarafından eleştirilmiştir. Şîa âlimi Resul Ca'fereyan'a göre Şiîler, genel anlamda bu kitaplarda aktarılan rivâyetlerin tamamının sahih olduğuna inanmamaktadır. Özellikle Kummî'nin kendi tefsîrinde naklettiği rivâyetlerin, güvenilirliği kabul edilmeyen ve şiddetle eleştirilen İbn Carut denen kişinin tefsîri ile karıştırılarak alındığını söylemektedir.[66]

Küleynî'nin yirmi üç sene zarfında telif ettiği *el-Kâfî* isimli eserinde zikrettiği rivâyetler değerlendirildiğinde, bunların bir bölümünün senet açısından zayıf veya mürsel haberler olduğu ve diğer bir bölümünün ise metin açısından sorunlu ve Kur'ân'a aykırılık teşkil eden haberler nevinden olduğu kabul edilmektedir. Tahrîf nazariyesine yönelik haberlerin çoğunun senedinde "aşırılık" ve "mezhebî bozma" ile itham edilen zayıf ravilerin bulunduğu ifade edilmektedir. Tahrîf ile ilgili rivâyetlerin sayısının üç yüz civarında olduğu ve bunların yüz doksan kadarı müfessir Necâşî'nin *dâ'ifu'l-hadis ve fâsidü'l-mezhep* diye nitelediği es-Seyyârî adlı kişinin tarikiyle gelmiştir.[67]

Kur'ân gibi ilahi irade tarafından korunmuşluğu garanti altına alınan ve onu olduğu gibi kabul etmenin ise imanın bir gereği olan bir kitabın tahrîf edildiğini iddia edenlere karşı ilgili araştırmacıların yaptığı değerlendirme ve kullandığı üslubun yerinde olmadığı kanaatindeyiz. Çünkü söz konusu iddiayı ve halifelere yönelik ağza alınmayacak ifadeleri içeren rivâyetlerin sahibi olan Kummî, Küleynî ve Kâşânî gibi Şiî âlimlere rahmet ve mağfiret dilenerek nakillerinin değerlendirilmesi samimiyet şüphesini uyandırmaktadır. Esasında imâmet teorisinin dayandığı temel referanslar, tahrîf edilmiş yorumlardan oluştuğundan dolayı bu tahrîf edilmiş yorumların lâfzî düzeyde dile getirilmesi, Şiî düşünürler tarafından bu iddianın vahameti ve ciddiyeti konusunda gevşeklik yaratmıştır.

İmâmiyye mezhebinde hicri ilk üç asırda neredeyse itikadî bir meseleye dönüşen tahrîf nazariyesine yönelik ciddi bir muhalif tavır oluşmamıştır. Bu anlayışa karşı ilk muhalif söylem geliştiren şahıs, Şeyh Sadûk lakabıyla bilinen Ebû Ca'fer İbn Bâbeveyh Kummî'dir (v. 381). O, bu düşüncesini, on iki imâmdan nakledilen herhangi bir Şiî rivâyete dayandırmadan şu şekilde ortaya koymuştur:[68] "*Kur'ân konusundaki*

---

66 Ca'feriyan, Resul, *Ukzubetu tahrîfi'l-Kur'ân Beyne Şia ve's-Sünne*, yy. 1413, 71-72.
67 Ca'feriyan, *Ukzubetu tahrîf,* 55-57.
68 Zâhir, *eş-Şîa ve'l-Kur'ân*, 61.

inancımız; Kur'ân Allahın kelâmı, vahyi, indirmesi, sözü ve kitabıdır. Ona önünden de ardından da batıl gelemez. O, hikmet sahibi, çok övülen Allah'tan indirilmiştir.[69] *Şüphesiz Kur'ân, hakk ile bâtılı ayıran bir sözdür. O, asla bir şaka değildir.*[70] *Kur'ân'ı oluşturan, indiren, koruyan, Rabb olan ve Kur'ân aracılığıyla kullarıyla konuşan zat, Allah'tır. İnancımıza göre Kur'ân, Yüce Allah'ın nebisi Muhammed'e (sav) indirdiği ve iki kapak arasında bulanan kitaptır. İnsanların elinde olandır ve bundan daha fazlası da değildir. Umum insanların yanında sûrelerin sayısı, yüz on dört iken, bize göre "ed-Duha" ve "elem neşrah" sûreleri ile "elemtera" (Fil) ve Li ilafi (Kureyş) sûreleri tek bir sûredirler. Kim bizim mevcudun dışında Kur'ân'ın bundan daha fazla olduğu sözünü bize nispet ederse o, gerçekten yalancıdır.*"[71]

Özellikle 381'de vefat eden Sadûk ile başlayan sorgulayıcı ve akılcı yöntemin, öğrencisi Müfîd ve Murtazâ ile sistemleştiği bilinmektedir. Müfîd öncesi konuyla alakalı eserlerde mevzular ahbâr ile açıklanmaya çalışılırken, Müfîd tamamen rasyonel bir yol takip ederek imâmların ahbârını değerlendirmiştir. İmâmi anlayış açısından Müfîd, akılcı İmâmiyye kelâmının dolayısıyla usûlî geleneğin başlayıp ahbârın anlaşılmasında aklın kullanılmasına ön ayak olmuştur. Murtazâ ile devam eden bu anlayışın, tahrîf nazariyesini şiddetle reddeden bir karşı hareket olarak günümüze kadar güçlenerek devam etmiştir.[72] Usûli ekole mensup âlimler, tahrîf nazariyesine yönelik rivâyetlerin bir kısmının haber-i vâhid olduğundan kesin bilgi ve hüccet değeri taşımadığını; diğer bir kısmının ise gulât-ı Şîa'dan nakledildiğini ifade etmektedirler.[73] Şerîf el-Murtazâ, tefsîre yönelik malzemenin yoğun bulunduğu *Ğuraru'l-fevâid* isimli eserinde tahrîf iddiasını kabul etmediğini açıkça söylememiştir. Söz konusu eserinin hiçbir yerinde bu teoriye yönelik herhangi bir bilgi vermemekte ve Kur'ân âyetlerini belli kıstaslar dâhilinde tefsîr etmekle bir nevi tahrîf anlayışını yok saymaktadır. Ancak, bununla beraber onun bu nazariyeyi doğrudan muhatap alarak reddettiğine dair bilgilerin *Mesâilu't-tırablusiyyât* risâlesinde geçtiği kaynaklarda ifade edilmektedir.[74] Konu ile alakalı aktarılan bilgiler, dört cilt halinde bir araya getirilen risâlelerinde

---

69 Fussilet, 41/41-42.
70 Tarık, 86/13-14.
71 Şeyh Sadûk, *el-İ'tikad*, 92-93.
72 Bulut, *Şeyh Müfîd*, 181-182; Bozan, Metin, *İmâmiye Şiasının İmâmet Tasavvuru (4. ve 6. Asırlar)*, İlahiyat Yay. Ankara 2007, 37.
73 Ca'feriyan, *Ukzubetu tahrîf,* 117-121.
74 Tûsî, *et-Tibyan*, I, 3; Tabersî, Fazl b. Hasan, *Mecme'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1997, I, 17; Ca'feriyan, *Ukzubetu tahrîf,* 94-95.

Mesâilu't-tırablusiyyât II-III başlıklarında bulamadığımız gibi, *Mesâilu't-tırablusiyyât* I başlığını da ilgili kitapta bulamadık.[75]

Kur'ân'ın noksan olduğu ve tahrîf edildiği iddiaları karşısında Murtazâ, Kur'ân'ın sahih bir şekilde nakledildiğinin bilgisini *mesâilu't-tırablusiyyât* eserinde açıkça beyân ettiğini *ez-Zehîra* eserinde ifade etmektedir.[76] *ez-Zehîra* eserini tahkik eden Seyyid Ahmed Hüseynî'ye göre, tahrîf nazariyesi ile ilgili bilgiler, muhtemelen *Mesâilu't-tırablusiyyât* I isimli eserinde geçmektedir. Ancak söz konusu kitabın yazma eserleri arasında da bulunmadığını ifade etmektedir.[77] Gerek Şiî araştırmacıların incelemelerinde, gerekse Türkiye'de konuya yönelik yapılan araştırmalarda müellifin tahrîf nazariyesi konusundaki görüşleri, genellikle öğrencisi Şeyh Tûsî veya kendisinden bir asır sonra gelen Tabersî'den (v. 548) aktarılmaktadır. Murtazâ'nın eserleri üzerinde yaptığımız okumalarda tahrîf nazariyesine yönelik bilginin "*Kur'ân'ın Hz. Muhammed'in peygamberliğine delaleti*" konusu bağlamında *ez-Zehîra* isimli eserinde bulunduğunu tespit ettik.

Kur'ân Naklînin sıhhati meselesini *Mesâilu't-tırablusiyyât* eserinde açıkladığını ifade eden Murtazâ, konuyla ilgili yeterli olacak düzeyde görüşlerini muhtasar olarak *ez-Zehîra*'da da yer vermektedir. "Ona göre Kur'ân, noksansızdır; tebdil edilmemiştir; tağyir edilmemiştir. Bugün elimizdeki Kur'ân, Resulullah'ın elinde zuhur eden Kur'ân'dır. Kur'ân'ın naklînin sahih olduğunu bilmek; beldeleri, büyük ve önemli olayları, yazılmış meşhur kitapları, tedvin edilmiş Arap şiirlerini bilmek gibidir. (Yani bunlar, nasıl ki tevatüren gelmişse Kur'ân'da tevatüren gelmiştir.) Kur'ân'ın naklîne ve korunmasına çok büyük önem verilmiş ve bu anlamda tüm şartlar ve sebepler bir arada toplanarak az önce zikrettiğimiz ilimlerin ulaşamadığı sınıra ulaşmıştır. Çünkü Kur'ân, Peygamberliğin mu'cizesi, şer'î ilimlerin ve dinî hükümlerin kaynağıdır. Müslüman âlimler Kur'ân'ın korunması ve himayesinde öyle bir seviyeye ulaştılar ki, kendisinde ihtilaf edilen i'râbı, kıraati, harfleri ve âyetlerine varıncaya kadar her şeyi öğrenerek ortaya koydular. Bu kadar samimi bir ihtimâm ve sıkı bir muhafazaya rağmen Kur'ân'ın değiştirilmesi ya da eksiltilmesi nasıl mümkün olabilir?"[78]

---

[75] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, I, 309-359.
[76] Murtazâ, *ez-Zehîra*, 361.
[77] Murtazâ, *ez-Zehîra*, 361.
[78] Murtazâ, *ez-Zehîra*, 362; Tabersî, *Mecme'u'l-beyân*, I, 16.

"Kur'ân'ın sahih bir şekilde nakledildiğinin diğer bir delili ise şudur: Kur'ân'ı tafsili olarak bilmek veya buna bağlı bazı Kur'ân ilimlerini bilmek, Kur'ân'ın tamamının sahih olduğunu bilmek gibidir. Kur'ân'ın sahih bir şekilde naklînin bilinmesi, tasnif edilmiş Sibeveyh ve Müzenî'nin kitaplarını zorunlu olarak bilinmesi gibidir. İlim ehli, bu iki eserin tamamını bilme konusunda öyle bir seviyededir ki, Sibeveyh'in kitabına nahiv ilmine dair ondan olmayan bir bölüm sokuşturulmuş olsa, mutlaka tanınır, ayırt edilir ve kitabının aslından olmayan bir ilave olduğu ifade edilirdi. Aynı durum Müzenî'nin kitabı için de geçerlidir. Müslümanlar tarafından Kur'ân'ın naklî ve korunmasına verilen önem, Sibeveyh'in kitabı ve şairlerin dîvânlarının korunmasına verilen önemden çok daha ileri düzeydedir."[79]

Murtazâ'ya göre, "*Kur'ân, Allah Resulü (sav) döneminde elimizde olduğu gibi toplanmış (cem') ve telif edilmiştir. Kur'ân'ın bu dönemde toplanmış olduğunun delili ise tamamının bu dönemde okunuyor ve ezberleniyor olmasıdır. Öyle ki, Hz. Peygamber bir grup sahâbeyi Kur'ân'ı ezberlemekle görevlendirmişti. Hz. Peygambere arz edilerek okunan Kur'ân, İbn Mes'ûd gibi sahâbîlerden bir grup tarafından, Hz. Peygamber'in huzurunda birkaç kez hatmedilmiştir. Bütün bu söylediklerimiz, biraz düşünmeyle, Kur'ân'ın paramparça ve dağınık değil, aksine tertip edilmiş bir kitap olduğunu ortaya koyacaktır. Haşeviyye'nin ve İmâmiyye'den bazı kimselerin Kur'ân'ın* tahrîf *edilmediği gerçeğine muhalefet etmesi, kayda değer kabul edilemez. Çünkü bu konudaki ihtilaf, bir grup hadis ehlinin sahih zannettikleri bir takım zayıf haberlere dayanmaktadır. Bu tür zayıf haberlerle, sağlamlığı ve sahihliği kat'i bir şekilde bilinen Kur'ân'dan dönülemez."*[80] Diğer taraftan Murtazâ, Kur'ân'ın sahih (otantik) oluşunun tevatürle olduğunu ifade etmektedir.[81]

Yine Hz. Osman'ın böyle bir şeye cüret edemeyeceğini ortaya koyan Murtazâ'ya göre, Kur'ân'daki noksanlığın Hz. Peygamber döneminde olduğunu iddia edenler de apaçık bir cehalet içerisindedirler. Çünkü ümmetine tebliğ edilsin ve öğretilerinin gereği yerine getirilsin diye Kur'ân indirildi. Gereğinin yerine getirilmesinin emredilmediği bir

---

[79] Murtazâ, *ez-Zehîra*, 362; Tabersî, *Mecme'u'l-beyân*, I, 17; Ca'feriyan, *Ukzubetu tahrîf,* 94-95.

[80] Murtazâ, *ez-Zehîra*, 363; Tûsî, *et-Tibyan*, I, 3; Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, I, 17; el-Alusî, Şihabuddin Seyyid Mahmud, *Ruhu'l-me'ânî*, İhyau't-Turasi'l-Arabi, Beyrut ts, I, 24; Ca'feriyan, *Ukzubetu tahrîf,* 94-95; Zâhir, *eş-Şîa ve'l-Kur'ân*, 62; Malullah, *eş-Şîa ve tahrîfu'l-Kur'ân*, 113.

[81] Murtazâ, *es-Sarfe*, 280.

şeyin indirilmesi imkânsız ve abestir.[82] Diğer taraftan Peygamber (sav.), Kur'ân'ın tamamını tebliğ etti ama o henüz hayatta iken bir grup insanın değişik amaçlarla bazı yerlerinde noksanlık yaptığını iddia etmek de mümkün değildir. Sahâbîler tarafından Hz. Peygamber'e her vakit Kur'ân arz ediliyordu ve bazı sahâbîler Kur'ân'ı defalarca hatmetmişlerdi. Uzun bir zaman geçmesine ve Kur'ân'ın her daim ona arz edilmesine rağmen ondan bir şeyin gizlenip noksanlaştırılmasının Hz. Peygamber'e kapalı kalması nasıl mümkün olur?[83] Sonuç itibariyle müellif, Hz. Peygamberden Hz. Osman'ın istinsahına kadar Kur'ân'ın otantik olarak nakledildiğini, elimizdeki Kur'ân'ın aynı Kur'ân olduğunu; onda tahrîf, tağyir ve tebdilin bulunmadığını; İmâmiyyeyi de karşısına alarak net bir şekilde ortaya koymaktadır.

Tahrîften korunmuş olan Kur'ân'ın cem'i bağlamında değerlendirilen ve önem arz eden diğer bir husus ise sûrelerin isimlendirmesi konusudur. Murtazâ'ya göre, Kur'ân sûrelerinin "Bakara" gibi adlarla isimlendirme usûlü, -Kur'ân'ın kendi dilleriyle nazil olmasına rağmen- Araplarda mevcut olan bir adet değildi. İsimler, bizzat isim olma itibariyle alçalma ve hakaret etme anlamını içerme özelliğine sahip değildir. İsimlendirme olayında belli adları örnek alma veya o adlara bağlılık gösterme zorunluluğu bulunmadığından, bazı sanat erbabının, alet ve edevatına bilinmeyen isimler koyması mümkündür. Konulan herhangi bir ismin müsemması, o dilin lügatinde bilinmezse bile o ismin, söz konusu edilen eşyaya isim olarak verilmesi yadırganmamalıdır. Ona göre bu durum, birinin çocuğuna o zamana kadar hiç konulmamış ve bilinmeyen bir isim koyması gibidir.[84]

Tahrîf nazariyesine karşı çıkan Murtazâ'yı, talebesi Tûsî (v. 460) hocasının adını zikrederek ve görüşü de ona nispet ederek takip etmiştir. Tûsî tefsîrinin mukaddimesinde bu konuyu şöyle ele almaktadır: "Kur'ân, Hz. Peygamber'in peygamberliğini tasdik eden en büyük mü'cizedir. Kur'ân'da ziyade ve noksanlığın mevcudiyeti hakkında ileri sürülen iddialar, ona yakıştırılması uygun olmayan şeylerdir. Çünkü ondaki ziyadelik iddiası, ittifakla reddedilmiştir. Kur'ân'da noksanlık iddiası, Müslümanların sahip oldukları Kur'ân anlayışında zâhir olan durumun hilafınadır. Murtazâ'nın da desteklediği bu görüş, bize göre en sahih ve kitaba en layık olanıdır." [85]

---

82 Murtazâ, *ez-Zehîra*, 363.
83 Murtazâ, *ez-Zehîra*, 364.
84 Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, III, 297.
85 Tûsî, *et-Tibyan*, I, 3.

Tûsî'ye göre; rivâyetlerin zâhirî de bu iken, Şîa (hasse) ve Ehl-i sünnet (amme)[86] tarafından Kur'ân âyetlerinde eksiklik olduğuna dair birçok rivâyet ahad yolla aktarılmıştır. Kesin bilgi ifade etmeyen ve zorunlu amel etmeyi gerektirmeyen bu anlamdaki ahad tarikiyle gelen rivâyetleri reddetmek ve onlarla meşgul olmayı terk etmek zorunludur. İki kapak (deffeteyn) arasında bulunan Kur'ân'ın sahih/doğru olduğu bilinmektedir ve İslâm ümmetinden hiç kimse bu gerçeği reddedemez.[87]

Alûsî, Râzî ve Süyûtî gibi Sünnî anlayışa sahip olan âlimlerin Kur'ân'ın cem'i ile alakalı eserlerinde bazı rivâyetleri zikretmiş olmalarının tahrîf nazariyesinin kabulü anlamına geleceği şeklinde yorumlanarak Şîa tarafından bu rivâyetlerin istismar edildiği görülmektedir.[88] Dolayısıyla Sünnî kaynaklarda söz konusu meseleye malzeme oluşturabilecek bilgilere ve özellikle nesh konusu bağlamında aktarılan bazı rivâyetlere ihtiyatla yaklaşılması ve bunların yeniden incelemeye tabi tutularak değerlendirilmesi gerekmektedir.

Murtazâ ve Tûsî'nin usûlî anlayışını sürdüren Fadl b. Hasan Tabersî'dir (v. 548). O, tefsîrinin mukaddimesinde söz konusu mesele ile alakalı olarak kendisinin de benimsediği Murtazâ'ın görüşünü vermekle beraber şu açıklamayı yapmaktadır: "Kur'ân'da ziyade ve noksanlığın mevcudiyeti hakkında ileri sürülen iddialar, Kur'ân'a yakıştırılması ve açıklanması uygun olmayan şeylerdir. Çünkü onda ziyadelik iddiası, ittifakla reddedilmiştir. Kur'ân'da bazı şeylerin noksan olduğu konusuna gelince, arkadaşlarımızdan bir grup ve haşeviye-i ammeden bir grup tarafından Kur'ân'da tağyir, ziyadelik ve noksanlık bulunduğu hakkında rivâyetler nakledilmiştir. Murtazâ'nın desteklediği, arkadaşlarımızın da sahih olan görüşü, bunun hilafıdır; yani tahrîfin reddedilmesidir."[89]

Şeyh Sadûk sonrasında hemen hemen Şîa tarihinin her döneminde ahbârî anlayışı savunan âlimler var olduğu gibi, usûlî anlayışı benimseyen âlimler de var olmuştur. Usûlî anlayışı benimseyenler, genellikle tahrîf nazariyesine karşı bir duruş sergilemişlerdir. Nitekim Şîa'nın çağdaş müfessirlerinden olan ve 1982'de vefat eden

---

86 Burada Ehl-i Sünnetten Tahrîf nazariyesine malzeme oluşturan rivâyetlerin nakledilmesinden kastettiği, "lafzı mensûh olup manası devam eden veya hem manası hem de lafzı neshedilen ayetler" şeklinde Ulumu'l-Kur'ân literatüründe rivâyet edilen bilgilerdir.

87 Tûsî, *et-Tibyan*, I, 3.

88 Kummî, *Tefsîru'l- Kummî*, I, 22; Alûsî, *Ruhu'l-me'ânî*, I, 23-24; Ca'feriyan, *Ukzubetu tahrîf,* 58-59.

89 Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, I, 16.

Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâî, tefsîrinin XII. Cildinde *Kur'ân tahrîften korunmuştur* başlığı altında yedi alt başlık açarak konuyu irdelemeye çalışmaktadır.[90] Kur'ân'da tahrîf ve tağyirin var olduğu iddiasına yalnızca Şiî rivâyetler değil, aynı şekilde bazı Sünnî âlimlerden gelen rivâyetler de malzeme oluşturmaktadır. Kur'ân'da tahrîf iddiasını reddeden önceki âlimler gibi Tabâtabâî de bu anlayışı şiddetle reddetmektedir.[91]

Ona göre, hâlihazırda insanlar arasında bulunan Kur'ân, eğer Hz. Ali'nin cem' ettiği Kur'ân'dan bir farklılık oluşturduğu iddia ediliyorsa, bu olsa olsa tertibinden dolayı manaya zarar vermeyecek şekilde bazı sûreler ve âyetlerin tertibine yönelik bir farklılıktır.[92] Tabâtabâî, Kur'ân'ın te'lifi ve tek bir nüsha halinde toplanması olayının, Hz. Peygamberin vefatından sonra olduğu konusunda bir kesinlik olduğunu söylemektedir.[93] Kur'ân'ın Resulüllah'ın döneminde bugünkü anlamda toplanma imkânı yoktu. Hz. peygamber vefat ettiğinde Kur'ân sahifeleri sahâbeler arasında dağınık bir şekilde bulunuyordu. Kur'ân'nın bir kitap şeklinde telif edilmesi ve Mushaf olarak bir araya getirilmesi ise kesinlikle Resulüllah'ın vefatından sonra Hz. Ebûbekir döneminde olmuştur.[94]

Netice itibariyle müellifin hocaları arasında sayılan Şeyh Sadûk ve Şeyh Müfîd'le başlayan tahrîfe nazariyesine karşı reaksiyonik duruşun, Murtazâ ile daha sistematik bir boyutta devam ettirildiğini görmekteyiz. Murtazâ sonrası Şiî/usûlî uleması, halihazırda bulunan Kur'ân'ın sahih olduğunu ve tahrîf iddiasından beri olduğunu izah ederken Murtazâ'yı kaynak göstererek bunu netleştirdikleri; ondan ciddi düzeyde etkilendikleri ortaya çıkmaktadır. Kısacası Murtazâ, Kur'ân'ın bugünkü haliyle eksiksiz-fazlasız bir şekilde tevatüren menkul olduğunu kabul etmektedir.

2.1.3. Şerîf el-Murtazâ'da İ'câz Teorisi

İ'câz konusu, Kur'ân'ı anlama faaliyeti bağlamında çok erken dönemden itibaren ulemanın dikkatini çekmiş ve bu anlamda geniş bir literatür meydana getirilmiştir. Kur'ân'ın bizatihi mu'ciz ve harikulade bir eser olduğunu kabul eden ekser ulema

---

90 Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Hüseyn, *el-Mîzân fî tefsîri'l-Kur'ân*, Müessesetü İhyai Kütübi'l-İslâmiyye, yy. ts., XII, 352.
91 Tabâtabâî, *el-Mîzân fi tefsîri'l-Kur'ân*, XII, 352-372.
92 Tabâtabâî, *el-Mîzân fi tefsîri'l-Kur'ân*, XII, 355.
93 Tabâtabâî, *el-Mîzân fi tefsîri'l-Kur'ân*, XII, 363.
94 Tabâtabâî, *el-Kur'ân fi'l-İslâm*, Mesâdiru't-Tefsîr, yy., ts., 134.

karşısında, Kur'ân metninin harikuladelik düzeyinde bir İ'câz'a sahip olmadığını iddia eden âlimler de vardır.[95] Bu ikinci anlayışa göre Kur'ân'ın, muhataplarını aciz bırakmanın bir yönü olan ve *sarfe* diye kavramsallaşan nazariyedir ki, "*fesahati, nazmı ve üslubu konusunda Allah Teâlâ'nın Arap ediplerini Kur'ân'ın bir benzerini getirmekten aciz bırakmasını*" ifade etmektedir. Müellifin i'câz (sarfe) teorisini ortaya koymadan önce i'câz ve sarfe lafızlarının etimolojik ve kavramsal anlamlarını kısaca belirlemek, konuyu daha anlaşılır hale getirecektir.

İ'câz kavramı, Arap dilinde "عَجَزَ" kökünden türetilen if'âl kalıbının masdarı olup, "*bir şeye güç yetirememek, yapamamak, birini aciz bırakmak, yapmasına engel olmak ve zayıf düşürtmek*" gibi anlamlara gelmektedir.[96] el-Halebî'nin bildirdiğine göre aslı itibariyle "*insanın gecikmesi*" anlamında olan acz lafzı, daha sonraları isti'âre yoluyla "*bir başkasının herhangi bir şeyi yapamama dolayısıyla gecikmesi ve kudretin zıddı*" anlamında kullanılmıştır.[97] Tefsîr ilminin terminolojisinde ve cumhur ulemanın benimsediği anlayışa göre ise i'câz, "*Kur'ân'ın lafız ve mana açısından sahip olduğu yüce nitelikleri itibariyle meydan okuması karşısında yaratılmışların (ins-cin) onun bir benzerini (mislini) getirmekten aciz kalmalarıdır.*"[98]

Sarfe kavramı ise lügat anlamı itibariyle, *bir şeyi yöneldiği taraftan çevirmek, engel olmak, bir yöne doğru yönelen insanı arzu ettiği yönden başka bir yöne çevirmek* gibi anlamlara gelmektedir.[99] Sarfe kelimesinin ıstılahî anlamı ise *Kur'ân'ın belâgi yapısı, beşerî gücün düzeyini aşmamakla birlikte Allah Teâlâ'nın Arapları Kur'ân'a karşı muaraza etmekten engellemesidir*. Bu anlayışa göre, Arap ediplerinin ihtiyaç duydukları ilimlerin Allah tarafından kendilerinden çekilip alınması ve dolayısıyla Kur'ân'la muarazanın engellenmiş olması mu'cizedir. Yoksa bizatihi Kur'ân'ın

---

95 Hâtib, Abdulkerim, *İ'câzü'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 1974, 364.

96 İbn Manzûr, II, 1099-1100; Yavuz, Yusuf Şevki, "İ'câzü'l-Kur'ân", *DİA*, İstanbul 2000, XXI, 403.

97 Semîn Halebî, Şihâbuddin Ahmed, *Umdetu'l-huffâz fi tefsîri eşrefi'l-elfâz,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993, III, 31.

98 Zerkânî, *Menâhil,* II, 238; el-Bûtî, Said Ramazan, *Min revâi'l-Kur'ân*, Mektebetü'l-Fârâbî, Dımeşk 1975, 125.

99 İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, III, 1040-1043; Halebî, *Umdetu'l-huffaz,* II, 332; Hacımüftüoğlu, Nasrullah, *Kur'ân'ın Belâğatı ve İ'câzı Üzerine*, Ekev Yay., Erzurum 2001, 119, 127; et-Türkî, İbrahim b. Mansur, "el-Kavl bi's-sarfe fi i'câzi'l-Kur'âni'l-Kerim" *Mecelletü Camiati Ümmi'l-Kura*, Mekke 2009, II. Sayı, 157; Yavuz, "Sarfe", *DİA*, Ankara 2009, XXXVI, 140.

kendisinden kaynaklanan bir mu'cizelik değildir. Şayet bu sarfe olmamış olsaydı Arap edipleri Kur'ân'ın bir benzerini ortaya koyabilecek yetkinliğe sahip idiler.[100]

Sarfe nazariyesinin kendi içerisinde bazı yaklaşım farklılıkları olsa da[101] bu görüşün, ilk defa Basra Mu'tezile ekolünün önemli kelâmcılarından ve Nazzâmiyye kolunun kurucusu olan Ebû İshâk İbrahim en-Nazzâm (v. 231) tarafından dile getirildiği ve bir teori şeklinde ortaya konduğu kaynaklarda ifade edilmektedir. Sarfe teorisinin, Eş'arî Ebû İshâk el-İsferâinî (v. 408), Murtazâ (v. 436) ve İbn Sinan el-Hafâcî (v. 466) gibi değişik ekollere mensup bazı âlimler tarafından da benimsendiği görülmektedir.[102] Ancak bu teori, başta el-Hattabî (v. 388)[103], el-Bâkillânî (v. 403), Kâdı Abdülcebbâr (v. 415),[104] Abdulkâhir el-Cürcânî (v. 471)[105] İbn Kesîr (v. 774)[106] olmak üzere daha birçok âlim ve araştırmacı tarafından şiddetle eleştirilmiş ve reddedilmiştir. Konuyla ilgili genel anlamda ayrıntılı malumatı bu mesele bağlamında söz konusu ettiğimiz eserlere havale ederek, müellifin sarfe teorisini irdelemeye ve tespit etmeye çalışalım.

Burada ilmî etik açısında bir hususu belirtmeden geçmenin doğru olmayacağı kanaatindeyiz. Araştırmamızda ulaşabildiğimiz kadarıyla Murtazâ'nın sarfe teorisi konusundaki görüşünün, konu ile alakalı müstakil telif ettiği *el-Mûdih 'an ciheti i'cazi'l-Kur'ân* veya *ez-Zehîra* isimli eserlerinde ortaya koyduğu gibi iyi yansıtılmadığı veya kısmen eksik yansıtıldığı görülmektedir. Bunun sebebi incelendiğinde Murtazâ'nın ilgili görüşünün, müellifin söz konusu eserleri dururken ikinci veya üçüncü tâli kaynaklardan aktarıldığı ortaya çıkmaktadır.[107] Murtazâ'nın, konu ile alakalı eserlerinde meselenin ayrıntılı yönünü bir tarafa bırakırsak, sarfe teorisini temelde üç kategori ekseninde tartıştığı görülmektedir. Biz de konuyu tespit ettiğimiz bu üçlü kategoriye indirerek bu çerçevede onun görüşünü belirlemeye çalıştık.

---

[100] Zerkânî, *Menâhil*, II, 301; Hâtib, *İ'câzü'l-Kur'ân*, 364-365; et-Türkî, "el-Kavl bi's-sarfe fi i'câzi'l-Kur'âni'l-Kerim" 161.

[101] Hâtib, *İ'câzü'l-Kur'ân*, 368-372; et-Türkî, "el-Kavl bi's-sarfe fi i'câzi'l-Kur'âni'l-Kerim" 162-169.

[102] Murtazâ, *es-Sarfe*, 12; Zerkânî, *Menâhil*, II, 301.

[103] Hâttâbî, Hamd b. Muhammed, *Beyânu i'câzi'l-Kur'ân*, (üç risâle birlikte), Dâru'l-Me'arif, Kahire 1976, 22-71.

[104] Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu usûlî'l-hamse*, Mektebetü Vehbe, Kahire 2006, 586-594.

[105] Cürcânî, Ebû Bekir Abdulkahir, *er-Risâletü'ş-şâfiye*, (üç risâle birlikte), Dâru'l-Me'arif, Kahire 1976, 117-155.

[106] İbn Kesîr, İsmail b. Kesîr ed-Dımeşkî, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-'azîm*, Mektebetü Avladü'ş-Şeyh Li Türas, Kahire 2000, I, 314. (İbn Kesîr göre, Hz. Peygamber döneminden bu zaman değin hiç kimse muaraza etmedi ve etmesi de mümkün değildir. Kur'ân her şeyi yaratan Allah'ın kelâmıdır. Yaratanın kelâmı, yaratılanın kelâmına nasıl benzer! Kur'ân üzerinde iyi düşünen kimse, mana ve lafız açısından gizli açık birçok i'câz yönünü bulabilir.)

[107] Hâtib, *İ'câzü'l-Kur'ân*, 365; Türkî, "el-Kavl bi's-Sarfe fi İ'câzi'l-Kur'âni'l-Kerim" 161.

- Kur'ân ile meydan okumanın sübutu
- Kur'ân'a karşı muarazanın meydana gelip gelmemesi
- Kur'ân'ın i'câz yönü

Ancak konun alt başlıklarını oluştururken ilk iki kısmı tek başlık altında ele almayı uygun gördük.

2.1.3.1. Kur'ân ile Meydan Okumanın Sübutu ve Karşı Muarazanın Vukuu

Murtazâ'ya göre Kur'ân, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin sıhhatini gösteren ve ona olan güveni en açık bir tarzda ortaya koyan bir delildir.[108] Kur'ân'ın Allah'ın kelâmı veya bazılarına göre kelâmının hikâyesi ya da kelâmının ifhamı olduğu Hz. Peygamber'in haber vermesiyle anlaşılmıştır.[109] Düşünen her akıl, Hz. Muhammed'in Mekke'de ortaya çıkıp peygamberlik davasında bulunduğunu anlar. O, bizim menfaatimiz hususunda bizi uyaran ve Allah tarafından gönderilmiş bir elçi olduğunu iddia ederek kendisine indirilmiş olan Kur'ân'la tüm Araplara meydan okumuştur.[110] Ancak asırların geçmesine rağmen Kur'ân'ın "*bir sûresinin benzerini getirin*"[111] meydan okuyuşuna karşı Arap edipleri muarazaya kalkışamadılar. Arapların Kur'ân karşısında muaraza edememe durumları Murtazâ'ya göre iki açıdan biriyle değerlendirilebilir: *birincisi*; Yapısal açıdan Kur'ân, bizzat sahip olduğu fesahat ve belağatıyla harikuladedir. Diğer taraftan Kur'ân, Allah'ın fiili olması ve Peygamberi tasdik etmesi itibariyle bizzat mu'ciz bir ilimdir. Bu gerekçelere binaen Arap edipleri Kur'ân ile muaraza edemediler.[112] *İkincisi*: Allah, Arap ediplerinin Kur'ân ile muarazaya girişme niyetlerini ve yetilerini engelledi. Şayet Allah onların muaraza edecek kuvvelerini işlevsizliğe uğratmamış olsaydı, onlar, Kur'ân'ın benzerini oluşturma konusunda muaraza edeceklerdi.[113]

Murtazâ'ya göre, bu iki şıktan hangisi kabul edilirse edilsin nübüvvetin sıhhatine delil teşkil edecektir. Dolayısıyla bu açıdan meselenin ayrıntılı bir şekilde bilinmesine

---

[108] Murtazâ, *ez-Zehîra*, 360.
[109] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, IV, 293.
[110] Murtazâ, *es-Sarfe*, 275-276.
[111] Bakara, 2/23-24.
[112] Yukarıda ifade ettiğimiz gibi bu şekildeki bir yaklaşım, cumhur ulemanın benimsediği ve Kur'ân'ın bizatihi yapısı itibariyle mu'ciz bir kitap olduğu şeklindedir.
[113] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, III, 19; Murtazâ, *ez-Zehîra*, 361.

de ihtiyaç bulunmamaktadır.[114] Müellifin dile getirdiği bu iki bakış açısının netice itibariyle aynı hedefi amaçladıkları ortaya çıkmaktadır. Müfessir İbn Kesîr, bazı mütekellimlerin Kur'ân'ın i'câz yönünü hem Ehl-i sünnetin i'câz görüşünü hem de Mu'tezile'nin sarfe nazariyesini kapsayacak şekilde bir metod takip ettiklerini dile getirmektedir. *Birincisi*; "eğer Kur'ân, bizatihi mu'ciz ise ve beşer onun bir benzerini hiçbir şekilde oluşturabilecek güce sahip değilse; o halde ona muaraza da vuku bulmamıştır. Dolayısıyla davasının doğruluğunu iddia eden müddeînin istenilen amacı da gerçekleşmiştir." *İkincisi*; eğer onun bir benzerini oluşturmak suretiyle muaraza imkânına sahip idi de tüm düşmanlıklarına rağmen bunu yapamadılar ise bu kitabın Allah'tan geldiğine bir delildir. Bu durumda benzerini oluşturabilme imkânına sahip olduğu halde Allah onları engelledi." İbn Kesîr, Kur'ân bizatihi mu'ciz bir kitap olduğundan dolayı bu ikinci yöntemin kabul edilebilir olmadığını ifade etmektedir.[115]

Şayet nübüvvet davası hak olmamış olsaydı Allah, yalan söyleyeni tasdik etmez ve onun için alışılmışın dışında bir harikuladelik (mu'cize) de yaratmazdı.[116] Hz. Muhammed, şüphesiz tüm insanları peygamberliğine ve yeni getirdiği dine uymaya, daha önce sahip oldukları inançlarını da terk etmeye davet etti. Böyle bir çağrıda bulunan birinin, çağrısını destekleyecek bir delile/hüccete sahip olması da gerekirdi. Hz. Muhammed'in Kur'ân gibi bir hücceti olmamış olsaydı, o günün toplumu kendisinden davasının doğruluğuna mu'cize dışında bir delil isteyeceklerdi. Arapların bu anlamda bir istekleri olmadığına göre Hz. Muhammed'in onlara Kur'ân ile meydan okuduğu anlaşılmaktadır. Şayet O, Kur'ân ile meydan okumamış olsaydı, Arapların fusahaları ve şairleri onun davasına nasıl icabet edeceklerdi?[117]

Müellife göre, Kur'ân'ın bir benzerinin getirme isteği ile Araplara karşı tehâddinin (meydan okuma) yapıldığı bilinen bir gerçektir. Meydan okumanın gerçekleşmiş olduğunun en önemli delillerinden birisi, şüphesiz bizzat Kur'ân'ın kendisinde var olan tehâddi âyetleridir.[118] Kur'ân'ın meydan okuması, ilk olarak tamamının daha sonra on surenin ve ardından meydan okuma daha da şiddetlenerek niteliği, uzunluğu ve kısalığı dikkate alınmaksızın yalnızca bir surenin benzerinin

---

[114] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, II, 324.
[115] İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-'azîm*, I, 316.
[116] Murtazâ, *ez-Zehîra*, 361-364-369.
[117] Murtazâ, *ez-Zehîra*, 365.
[118] İsra, 17/88; Hûd, 11/13; Yunus, 10/38; Bakara, 2/23.

getirilmesi şeklinde gerçekleşmiştir.[119] Bu âyetler, Hz. Muhammed döneminde okunan âyetler olduğuna göre, meydan okumanın fiilen vuku bulduğuna dair yeterli derecede hüccet olmaktadır.[120]

Bu anlamda müellifle aynı düşünen Fahrüddin er-Râzî (v. 606) de Kur'ân'ın bir benzerini getirme konusunda yapılan meydan okumanın değişik formlarda gelen âyetlerle ve şiddetini artırarak yapıldığını ifade etmektedir. Râzî'ye göre söz konusu âyetlerle yapılan bu meydan okuma, şuna benzer ki; bir adam tasnif ettiği eseri için bir benzerini bana getir, diye arkadaşından ister. Sonra bunun yarısını, daha sonra bunun üçte birini, en sonunda ise yalnızca bir meselesinin benzerini getir, diyerek meydan okur. er-Râzî'ye göre, bu durum, aynı zamanda meydan okumanın nihai sınırını bildirir. Kur'ân'ın meydan okumasına karşı muarazanın vukuuna gelince, Murtazâ'ya göre önemli herhangi bir olay, vuku bulduğunda olayın ilgililer nezdinde yayılması, nakledilmesi ve bilinmesi bir zorunluluktur. Muarazanın vukuu konusunda herhangi bir bilgi aktarılmamışsa, bu durumda vukuunun yokluğuna hükmedilir. Şayet Kur'ân'a karşı muaraza edilmiş olsaydı, muarızları açısından Kur'ân'ın naklîni gerektiren güçlü gerekçe ve şiddetli ihtiyaçtan daha ziyade bu durumun nakledilmesi gerekirdi.[121]

el-Murtaza der ki; Muarazanın oluşumuna itici bir güç/unsur olarak tüm şartlar ve gerekçeler Arap ediplerini teşvik ettiği bu durumda muaraza gerçekleşmiş olsaydı bunun duyulması kaçınılmaz olurdu.[122] O'na göre, "*muarazanın naklîne yönelik imkânların sağlanmamasından ve Muhammed'in (sav.) etrafındaki çok sayıda Müslüman korkusundan dolayı muarazanın naklî engellendi*" şeklindeki bir iddianın kabul edilmesi de mümkün değildir. Çünkü korku, sadece ona olan desteği engelleyebilir, yoksa her yönüyle naklîn engellenmesini gerektirmez. Mesela, Ümeyye oğullarının korkusundan dolayı Hz. Ali'nin faziletine yönelik nakiller kesintiye uğramamıştır. Kur'ân'a karşı Arapların muarazası gerçekleşmiş olsaydı, bütün engellemelere rağmen İslâm düşmanlarının bu olayı kendi aralarında gizlice nakletmeleri gerekirdi.[123] Diğer taraftan Müslümanların düşmanlarına korku salacak kadar bir niceliğe kavuşması ise ancak hicretten sonra mümkün olmuştur. Şayet

---

[119] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, I, 439.
[120] Murtazâ, *es-Sarfe*, 282; Murtazâ, *ez-Zehîra*, 366.
[121] Murtazâ, *ez-Zehîra*, 366-367.
[122] Murtazâ, *es-Sarfe*, 285.
[123] Murtazâ, *es-Sarfe*, 289.

Peygamber'in (sav.) Mekke'de kaldığı süre zarfında muaraza vuku bulmuş olsaydı -ki burada şartlar da uygundu- bunun nakledilmesi pekâlâ mümkündü. Nakledilen ve dünyaya yayılan bir bilginin daha sonra Müslümanların güçlenmesiyle kesintiye uğrayarak kaybolması da mümkün değildir.[124]

Murtazâ'ya göre bu izahatlar, Kur'ân'ın meydan okumasına karşı Arap edipleri tarafından muarazanın gerçekleştirilmediğine en önemli delildir. Şayet korku, muarazanın naklîne engel olmuş olsaydı, İslâm'a ve Müslümanlara yönelik yapılan iftira, eleştiri ve dil uzatmaların naklîne de engel olunurdu.[125] Bütün şartlar ve sebepler, muaraza yapmayı önemle gerektirdiği halde peygamberin düşmanları tarafından muarazanın gerçekleştirilmemiş olması, bunun imkânsız derecesinde zor olduğunun bir delilidir.[126] Kur'ân'ın meydan okumasına karşı, Mekkeli müşriklerin daha basit ve kolay gibi görünen muaraza yöntemini terk edip daha zor ve meşakkatli olan savaş yolunu tercih etmeleri, aynı şekilde muarazanın imkânsızlığına bir başka delildir.[127] Yine Murtazâ'ya göre, Kur'ân'ın Arap ediplerine ve şairlerine meydan okuması karşısında muaraza ile savaşmanın birlikte yapılma imkânı var iken; savaş yönteminin defalarca tecrübe edilmesine rağmen, Arap ediplerinin Kur'ân'ın mislini getirme konusunda muarazaya yanaşmamaları söz konusu görüşümüzü (muarazanın zorluğu/imkânsızlığı) desteklemektedir.[128]

Tarihsel süreçte zaman zaman Kur'ân'ın herhangi bir sûresinin benzerini getirme konusunda muaraza denemelerine girildiği de olmuştur. Zira Murtazâ, birinin kendisine "*siz Müslümanlar, Kur'ân'ın küçük veya büyük herhangi bir sûresinin benzerini getirdiğinde bu meydan okumanın kendi lehine olacağını kabul ediyorsunuz*" dediğini ifade etmektedir. Bunun üzerine bu kişinin Kevser sûresine karşı şu şekilde iki farklı sûre denemesine giriştiğini aktarmaktadır:

Birincisi: "لقد أتيناك المفخر، فتهجّد به وأشهر، واصبر فعدوّك الاصغر"

İkincisi: "لقد أنذناك المحشر، وشددنا أزرك بحذر، فاصبر على الطاعة تؤجر"[129]

---

[124] Murtazâ, *ez-Zehîra*, 367; Murtazâ, *es-Sarfe*, 289.
[125] Murtazâ, *es-Sarfe*, 290; Murtazâ, *ez-Zehîra*, 368.
[126] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, I, 437.
[127] Murtazâ, *es-Sarfe*, 201-202; Murtazâ, *ez-Zehîra*, 369-370.
[128] Murtazâ, *ez-Zehîra*, 372; Murtazâ, *es-Sarfe*, 321.
[129] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, I, 436.

Murtazâ'ya göre sûredeki manalar, farklı lafızlarla değiştirildiğinde muaraza kabul edilemez. Geçmişte Kur'ân'a karşı muaraza edilemediği gibi gelecekte de edilemeyecektir. Çünkü şayet benzerinin getirilmesi mümkün olsaydı veya Allah tarafından mennedilmemiş olsaydı ilk arap şairleri, belağatçıları ve fusahaları sonrakilerden çok daha donanımlı ve güçlü olduklarında Kur'ân'ın bir benzerini getireceklerdi. Son derece ihtiyaç duymalarına rağmen Kur'ân'a karşı herhangi bir sûre denemesine girişemediklerine göre kendilerinden sonra gelenlerin ise bu konuda çok daha 'âciz olduklarını göstermektedir. Diğer taraftan birazcık fasahat ve belağata sahip olan biri yukarıdaki metinlerin fasih ve beliğ olmadıkları gibi mana açısından da dakik ve yüksek bir derecede olmadığını anlayacaktır. Mesela; alternatif sûre denemesinde "الاصغر" lafzı, Kevser sûresinde geçen "الابتر" lafzı yerine kullanılmıştır ki fasahat ve mana inceliği açısından kıyas bile edilemez. Zira ebter lafzı, *nesli olmayan, çocuklarıyla zikri anılmayan, delil getiremeyen ve umudu kesilen* gibi anlamlara gelirken benzer fasahat ve mana zenginliğinin "الاصغر" lafzında bulunmamaktadır. Dolayısıyla yüksek bir fasahat ve belağatı içinde barındıran Kur'ân'a karşı bu metinlerle nasıl muaraza ve mukabele edilebilir, bu mümkün değildir.[130]

Sonuç itibariyle Murtazâ'ya göre Kur'ân, Arap ediplerine meydan okumuştur ki, bu durum birçok âyetle de sabittir. Ancak Kur'ân'ın bu meydan okumasına karşı Arap edipleri, onun bir benzerini oluşturma konusunda herhangi bir muarazaya yeltenememişlerdir. Ona göre bu yeltenememe hali, ister Kur'ân'ın bizatihi mu'ciz bir eser oluşundan ileri gelsin; isterse Arap ediplerinin karşı koymaya (Kur'ân'ın benzerini oluşturma) yetecek yetilerinin ilahi irade tarafından dumura uğratılmış olsun fark etmez.

2.1.3.2. Kur'ân'ın İ'câz Yönü: Sarfe

Murtazâya göre nasıl ki, *başkasına güç yetirebilene* "مُقدِر" veya *bir başkasına ikramda bulunana* "مُكرِم" deniliyorsa; aynı şekilde *başkasını aciz bırakan kimseye/şeye* de "معجز" denilmektedir.[131] Lafzın bu luğavi manasından ziyade bilinen örfi ve ıstılahi manası dikkate alınmaktadır ki, Kur'ân'ın i'câz yönü nasıl olursa olsun, *Kur'ân'ın bir benzerinin oluşturulmasının kullara imkânsızlığı* manasında kullanılmıştır.[132] O'na göre,

[130] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, I, 437-438.
[131] Murtazâ, *es-Sarfe*, 67.
[132] Murtazâ, *es-Sarfe*, 68.

söz konusu kavramın yani mu‘ciz olan bir şeyin delil olabilmesi için üç temel şarta sahip olması gerekmektedir:

- O şeyin, Allah’ın fiili olması gerekir.

- Süregelen mutad (olağan) durumu bozması ve kimin (Peygamber) hakkında ortaya konulmuşsa ona mahsus olması gerekir.

- Davasını tasdik etmek amacıyla müddeiye (Peygamber) ait olması gerekir.[133] Murtazâ, Kur’ân’ın i‘câzı bağlamında mu‘ciz olan bir şeyin muhatapları nezdinde ne anlam ifade ettiğini ve muhatapların bu mu‘cize karşısındaki durumlarını temelde iki kategoride değerlendirmektedir:

1. Kâdim olan Allah’ın mu‘ciz olan durumun kendi kudretinde olduğunu nitelemesidir. Ölülerin diriltilmesi, körün ve alacalının iyileştirilmesi ve cisimlerin yoktan var edilmesi gibi durumlar, buna örnektir. Mu‘cizenin bu çeşidi, her muhdes olan varlığın gücü haricinde olduğundan cinlerin veya meleklerin buna karşı bir muarazaya kalkışması mümkün değildir.

2. Bizatihi değil cinsi itibariyle beşerin gücü dâhilinde olan, ancak hiç kimsenin buna takat getiremeyeceği herhangi bir delille anlaşılabilen durumdur. Mesela Allah Teâlâ’nın peygamberini bir mu‘cize ile desteklemek gayesiyle elçisinin diliyle bunu bildirmesi veya söz konusu mu‘cizeyi kendi kudretine bağlamasıdır. İnsanların veya cinlerin yahut meleklerin bu anlamdaki bir mu‘cizeye (Kur’ân) karşı muarazaya kalkışmaları mümkün değildir.[134] Aslında burada Murtazâ, Kur’ân’ın sahip olduğu nitelik (dilsel yapısı) açısından insanların benzerini oluşturabilecek güçte olduğunu, ancak Allah Teâlâ’nın buna engel olduğunu (sarfe) ihsas ettirmektedir.

Hz. Peygamber’in nübüvvetinin doğruluğuna Kur’ân’ın delil olması ve Arap ediplerini aciz bırakması yönü, konunun başlangıcında da ifade edildiği gibi tefsîr literatüründe tartışma konusu edilmiştir. Kur’ân’ın i‘câz yönünün ne olduğu konusu, ilgili ulema tarafından incelenmiş ve bu konuda birbirinden farklı birçok görüş zikredilmiştir. Murtazâ, bu görüşleri şu şekilde kategorize ederek ele almaktadır:

1- Kur’ân’ın nübüvvet davası için delil/mu‘cize oluşu şu itibarladır ki; şayet Allah, Arapları muaraza etmekten men etmemiş olsaydı ya da Kur’ân’ın bir benzerini

[133] Murtazâ, *es-Sarfe,* 141; Murtazâ, *ez-Zehîra,* 328.
[134] Murtazâ, *ez-Zehîra,* 389.

getirebilmeyi sağlayacak ilimlerini çekip almamış olsaydı, Arap edipleri, Kur'ân'ın bir benzerini oluşturabilecek bir yetkinliğe sahip idiler. Dolayısıyla bu anlayışa göre Kur'ân'ın i'câz yönü, *sarfe* diye nitelenen nazariyedir ki, Allah Teâlâ'nın Arapları Kur'ân ile muaraza etmekten men etmiş olmasıdır. Murtazâ, kendisinin de bu görüşü benimsediğini ve *el-mûdih ân ciheti i'câzi'l-Kur'ân* isimli eserinde bu görüşü ayrıntılı bir şekilde savunduğunu ifade etmektedir. Ona göre sarfe nazariyesinin sistematik/ayrıntılı olmamakla birlikte Ebû İshâk en-Nazzam tarafından da kabul edildiği rivâyet edilmektedir.[135]

2- Sarfe nazariyesinin alternatifi olan ikinci anlayışa göre ise Kur'ân, sahip olduğu fesahat ve belağatıyla mu'cizedir. Bu anlamda Kur'ân, belağatları ve fesahatleriyle en ileri düzeyde olan Arap ediplerini geride bırakarak, bu konudaki benzersizliğini ve harikuladeliğini ortaya koymuştur. Bu itibarla Kur'ân'ın bir benzerinin meydana getirilmesi beşerin gücü dâhilinde olmayıp imkânsız derecesinde bir durumdur.[136] Murtazâ'nın katılmadığı bu anlayış, cumhur ulemanın benimsediği görüştür.

3- Kur'ân, alışılmışın ötesinde sahip olduğu *nazmı* itibariyle mu'cizedir.[137]

4- Kur'ân, ğaybi haberleri ihtiva etmesi yönüyle mu'cizedir.

Kur'ân'ın i'câz yönünün sadece bu ğaybi haberler olduğunu savunanlara, Murtazâ, itirazda bulunarak bunun i'câz yönlerinden yalnızca bir yön olduğunu ifade etmektedir. Ğayb ile alakalı âyetler, Kur'ân'ın Allah'tan gelen bir kitap olduğuna ve nübüvvetin sıdkına bir delildir. Ancak müellife göre; i'câz konusunda ğayb âyetlerinde vurgulanan yön ile Arap ediplerine meydan okunduğu iddia edilemez.[138] Kur'ân âyetlerinin ekserisinin bu ğaybi haberlerden hâli oluşu; o dönemin edebi geleneğinde böyle bir tehâddi anlayışının olmayışı; geçmişe yönelik haberlerin tam bir ğayb niteliğine sahip olmayışı; geleceğe yönelik haberlerin ise vuku bulmadan nübüvvete delil teşkil etmeyeceği gibi nedenlerden dolayı Murtazâ, i'câzın sadece buna hasredilmesi anlayışını reddetmektedir.[139] Diğer taraftan müellife göre; âyetlerde ifade

---

[135] Murtazâ, *ez-Zehîra*, 378.
[136] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, I, 10.
[137] Murtazâ, *ez-Zehîra*, 402.
[138] Murtazâ, *es-Sarfe*, 116.
[139] Murtazâ, *es-Sarfe*, 17-19.

edilen meydan okuma biçimin, niteliği belirlenmemiş bir sûre ile yapılmış olduğuna göre herhangi bir sûrenin buna konu edilmesi muhtemeldir.[140]

5- Kur'ân gibi içinde kıssa ve haberlerin de serdedildiği uzun bir eser, âdeten benzeri bulunmayan bir tarzda zıtlıktan ve ihtilaftan uzak oluşu yönüyle bir mu'cizedir. Kur'ân'ın bu anlamdaki bir ihtilaftan beri olması, Allah'ın fiili ve kelâmı olduğuna delildir.[141]

Murtazâ'ya göre Kur'ân'da herhangi bir işkâlın veya zıtlığın bulunmayışı doğrudur. Ancak Kur'ân'ın bu niteliğe sahip olması onun fâziletinin büyüklüğüne ve konumunun yüceliğine delalet eder. Yoksa bu niteliği ile i'câz derecesinde bir harikülâdeliğe sahip olması sonucunun çıkarılması, delili olmayan uzak bir ihtimaldir. Çünkü herhangi bir kelâmın ihtilaf ve zıtlıktan hali olması imkânsız bir durum değildir.[142] Dolayısıyla müellife göre "*Eğer o Allah'tan başkasından gelseydi, onda çok tutarsızlıklar bulurlardı*"[143] âyeti Kur'ân konusundaki bilgimizin bir yönünü oluşturur ki, şayet Kur'ân, Allah'tan başkasından gelmiş olsaydı tenakuz ve ihtilaftan geçilmezdi. Ancak Murtazâ, bu durumun i'câz yönü olarak kabul edilmesinin doğru olmadığını, meydan okumaya konu edilen i'câz ve harikülâdeliğin bundan başka bir şey olduğunu ifade etmektedir.[144]

Kur'ân'ın i'câz yönünün sarfe olduğunu belirten Murtazâ, sarfe haricinde kalan ve yukarıda zikredilen diğer görüşlerin ise Kur'ân'ın i'câz yönlerinden bir yön olarak değerlendirilemeyeceğini ifade etmektedir. Kur'ân, fasih bir kelâmdır. Ancak Kur'ân'ın fesahati, fasih Arap şiiri ve kelâmı karşısında harikulade vasfıyla nitelenebilecek bir düzeyde değildir. Daha da ileri giden Murtazâ, Arap şiirinin ilk tabakasından sayılan şairlerin şiirleriyle kıyaslandığında dilsel yapısı itibariyle Kur'ân'ın Arap ediplerini aciz bırakacak ölçüde harikulade bir fesahate sahip olmadığını iddia etmektedir. Bununla birlikte fesahat açısından Kur'ân'ın kısa sûreleri ile en fasih Arap kelâmı ve şiiri arasındaki fesahat farkının, *mutad* ile *harikulade* kavramları arasındaki ilişki farkı kadar olmadığını savunmaktadır.[145] Murtazâ'ya göre fesahat açısından mu'ciz olmayan

---

[140] Murtazâ, *ez-Zehîra*, 402.
[141] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, II, 324; Murtazâ, *es-Sarfe*, 124; Murtazâ, *ez-Zehîra*, 403-404.
[142] Murtazâ, *es-Sarfe*, 125.
[143] Bakara, 82.
[144] Murtazâ, *es-Sarfe*, 126; Murtazâ, *ez-Zehîra*, 404.
[145] Murtazâ, *ez-Zehîra*, 379; Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, II, 324.

Kur'ân, nazım yönünden de mu'ciz değildir. Çünkü şayet ilahi irade tarafından engellenmemiş (sarfe) olsaydı, Arap dilini kullanabilen ve sözün bir kısmını diğerine takdim-te'hir edebilen herkes fesahat olmaksızın Kur'ân'ın herhangi bir sûresinin nazmını oluşturabilecekti. Fakat sadece nazm ile oluşturulacak olan bir kelâm, fesahatten yoksun olduğu gibi anlamlı bir manası da bulunmayacaktı.[146] Zira Kur'ân'ın Arap ediplerine meydan okuması, ne sadece nazm ne de sadece fesahat açısındandı. Fesahat ve nazmın birlikteliğinden oluşan bir tehaddiyle gerçekleşmişti.[147]

Şayet Araplar, fesahatten yoksun ama manzum bir şiirle Kur'ân'ın tehaddisine karşı muaraza etmiş olsaydılar, bu durumda Allah tarafından çağrıldıkları şeyin gereğini yerine getirmemiş olacaklardı. Çünkü Kur'ân'ın indiği dönemde Arap ediplerinin kendi aralarında cari olan meydan okumaları, fesahat ve nazmın birlikte icra edilmesi şeklindeydi. Bu sebepledir ki, edipler arasındaki meydan okumalarda hiçbir zaman hatip, şair'e; şair de, hatibe karşı olmamıştır.[148] Kur'ân'ın nazm-fesahat birlikteliğini içeren bu çağrısı cari olan adetleri üzere ve bilinen bir meydan okuma olduğundan dolayı bu anlamda bir sorgulama ihtiyacının hissedilmediği anlaşılmaktadır. Aksi halde, yani Kur'ân'ın meydan okumasından kast edilenin ne olduğu konusunda Arapların bir şüphesi olsaydı; elbette onlar, bunu Hz. Peygamber'e sorarlardı.[149] Bundan dolayı Araplar arasında yaygın olarak bilinen bir uygulamadır ki, iki şair arasındaki üstünlük ölçütü sadece nazm değildir; nazm ile beraber kelâmın sahip olduğu fesahattir.[150]

Sarfe teorisini benimseyen Murtazâ, aynı zamanda Kur'ân'ın belağat ve fesahat açısından yüksek seviyede olduğunu da kabul etmektedir.[151] Ancak Kur'ân'ın belağatı ve fesahatı, bütün Arap şiirlerinden ve kelâmlarından daha fasih olsa bile, ikisi arasındaki fesahat farklılığı, mu'ciz ile mümkin veya olağan ile olağan dışılık arasındaki nitelik farklılığı kadar değildir.[152] Yine Murtazâ'ya göre en fasih Arap kelâmı ile Kur'ân'ın bazı kısa sûreleri arasındaki fesahat farklılığı, "cahiliye şiiri" ile "mühdesun

---

146 Murtazâ, *es-Sarfe,* 46-48.
147 Murtazâ, *ez-Zehîra,* s.381; Murtazâ, *es-Sarfe,* 42, 104.
148 Murtazâ, *es-Sarfe,* 39.
149 Murtazâ, *es-Sarfe,* 115.
150 Murtazâ, *ez-Zehîra,* 380; Murtazâ, *es-Sarfe,* 40-41, 114.
151 Murtazâ, *es-Sarfe*, 88. (Velid b. Muğire gibi ileri gelen bazı müşriklerin Kur'ân'ın fesahati karşısındaki hayretvari takdirleri ve bazı meşhur şairlerin Kur'ân'ın fesahatine boyun eğip Müslüman olmaları Kur'ân'ın fesahat ve belağatının yüksek düzeyliğine delil olduğu Murtazâ tarafından da kabul edilmektedir.)
152 Murtazâ, *ez-Zehîra,* 384-385.

şiiri" arasındaki fark kadar bile hissedilmemektedir.[153] Bu nedenle başta Murtazâ olmak üzere sarfe teorisini benimseyenler, bu anlayıştan hareketle Kur'ân'ın dilsel yapısının, muhatapları olan Arap ediplerini aciz bırakacak bir düzeyde bulunmadığını iddia etmektedir.

Murtazâ, sarfe teorisini daha net bir ifade ile şu şekilde tasvir etmektedir: "*Allah, fesahati, nazmı ve üslubu konusunda Arapları Kur'ân'a müsavi veya onun benzeri bir kelâmı getirmekten alıkoymuştur. Muarazaya niyetlenen herhangi bir Arap edibinin Kur'ân'ın bir benzerini getirmesini sağlayacak ilmî de Allah kendisinden çekip almıştır. Şayet Allah, Arapları Kur'ân'a muaraza etmekten engellememiş (sarf) olsaydı, fesahat ve belağat sahibi Arap edipleri, Kur'ân'ın bir benzerini getirebilecek yeterliliğe sahip idiler. Çünkü Arap şiiri ve kelâmındaki fesahat, Kur'ân ile muaraza etmeye kifâyet edecek düzeydedir.*"[154]

Mu'tezilî âlim Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin (v. 319) bir grup Mu'tezilî âlimden aktardığı ve kendisinin de desteklediği anlayış, müellifin savunduğu sarfe nazariyesinin aksine Kur'ân'ın bizatihi mu'ciz olduğu şeklindedir. Bu Mu'tezilî âlimlerden aktarılan sarfe karşıtı anlayışa göre; nazm ve fesahat yönünden Kur'ân'ın bir benzerinin yaratılmışlar (ins-cin) tarafından oluşturulabilme varsayımı, cisimlerin yaratılmasından veya sağırın iyileştirilmesinden daha imkânsızdır. Mu'tezilî âlimler topluluğunun görüşünü el-Belhî kanalıyla aktaran Murtazâ, bu görüşün batıl bir anlayış olduğunu ifade ederek meseleyi tartışmaktadır. Kur'ân'ın ibareleri (kelâmı), herkesin bildiği hece harflerinden oluşmaktadır ki, harflerle kelâmını oluşturabilen herkes, aynı zamanda Kur'ân'ın bir benzerini oluşturabilme imkânına da sahiptir.[155]

Kur'ân'ın mu'ciz yönünün sarfe teorisi ile olması gerektiğini ısrarla savunan Murtazâ, aksi bir durumun düşünülmesi halinde, zihne gelmesi muhtemel birtakım çıkmazların baş gösterebileceğini iddia etmektedir. Mesela bu durumda peygamberlik iddiasında bulunan Hz. Muhammed'e bazı cinlerin Kur'ân'ı ilka etmiş olması ve onunla süregelen âdetimizi yerle bir ederek harikuladelik meydana getirmiş olması mümkündür![156] Cinlerin dildeki fesahat düzeyleri tam olarak ihata edilemediğinden, Arapların fesahatinden daha ileri düzeyde olup olmadığı da tespit edilemez. Bu

[153] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, II, 326.
[154] Murtazâ, *ez-Zehîra*, 380-381.
[155] Murtazâ, *es-Sarfe*, 107-110; Murtazâ, *ez-Zehîra*, 400.
[156] Murtazâ, *es-Sarfe*, 137-148; Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, II, 325.

durumda söz konusu iddia ile Kur'ân'ın Allah tarafından peygamberini desteklemek üzere indirilmiş bir kitap olduğu konusunda tam bir güvenirlik hali de oluşmaz.[157]

Müellife göre sarfe teorisinin benimsenmemesi halinde şu şekilde bir şüphenin de öne sürülmesi mümkündür: Hz. Muhammed kendisine indirilen Kur'ân'ın kendi kelâmı olduğunu iddia etmedi. Ancak, bir meleğin kendisine bu Kur'ân'ı indirdiğini ifade etti. Söz konusu meleğin Rabbine (hâşâ) yalan iftirasında bulunarak indirdiği Kur'ân'ın Rabbinin kelâmı değil, kendi kelâmı olması da muhtemeldir. Ancak böyle bir durumda yani Kur'ân ve nübüvvetin sıhhati bilinmeden önce meleklerin masum varlıklar olduğu bilgisine de sahip olmak mümkün değildir.[158] Murtazâ, sarfe nazariyenin benimsenmesi halinde yukarıda öne sürülen muhtemel birtakım sorunların da geçersiz olacağını ifade etmektedir. Çünkü yaratılmışlardan hiç kimse, bir başkasının kalbindeki ilmî üzerinde olumlu veya olumsuz anlamda bir tasarrufta bulunamaz. Kur'ân'a karşı muaraza etmenin ve ona müdahale etmenin imkânsızlığı konusunda insan, cin ve melek arasında herhangi bir fark yoktur. Dolayısıyla buna müdahale edebilen ve kalplerindeki ilmî çekip alabilen tek varlık, yalnızca kudret sahibi Allah olabilir.[159]

Sonuç itibariyle; Murtazâ'ya göre âyetle sabit olan Kur'ân'ın ısrarlı meydan okuyuşuna karşı Arap edipleri, herhangi bir muaraza girişiminde bulunamamışlardır. Kur'ân'ın bu meydan okuması, nazm ve fesahat birlikteliği ile olmuştur ki, o dönemde câri olan yöntem de bu idi. Ediplerin bu anlamda bir muarazaya yeltenememeleri, Kur'ân'ın bizatihi mu'ciz bir kelâm oluşundan dolayı değildir. Çünkü Kur'ân'ın mu'ciz yönü sarfe nazariyesidir. Bu anlayışa göre; "*Kur'ân ile muaraza etmeye niyetlenen kişinin bu niyetini gerçekleştirmek için sahip olduğu ilimlerini Allah, kalplerinden çekip almış ve bundan dolayı Kur'ân'la muaraza edememişlerdir. Eğer Allahın müdahalesi (sarfe) olmamış olsaydı, Arap edipleri Kur'ân'ın bir benzerini meydana getirebileceklerdi*." Diğer taraftan belağat ve fesahatın zirvesinde bir kitap olduğunu da kabul eden Murtazâ'ya göre Kur'ân'ın bu niteliği, Arap ediplerini aciz bırakacak düzeyde harikulade bir mu'cizliğe sahip değildir.

---

[157] Murtazâ, *ez-Zehîra*, 385.
[158] Murtazâ, *es-Sarfe*, 138; Murtazâ, *ez-Zehîra*, 386.
[159] Murtazâ, *ez-Zehîra*, 393.

2.2. ŞERÎF EL-MURTAZÂ'NIN TEFSÎR NOSYONU VE BUNA İLİŞKİN KAYNAKLARI

Bu kısımda tam bir tefsîr eseri olmayan müellifin tefsir nosyonunu, müfessir sayılıp sayılmayacağı ve tefsîre ilişkin malzemeyi içeren eserlerini inceleyeceğiz.

2.2.1. Müfessirliği Meselesi

Murtazâ, Tefsîr geleneğimizde bildik anlamda doğrudan Kur'ân tefsîri şeklinde herhangi bir eser telif etmemiştir. Ancak başta *Ğuraru'l-fevâid*'i *(el-Emâlî)* olmak üzere diğer bazı eserlerinde belirli bazı âyetleri parçacı bir yöntemle ele alıp tefsîr ettiği görülmektedir. Yazmış olduğu her bir eserin kendi içinde bir gayesi ve bu gayeye yönelik de bir telif sistematiği bulunmaktadır. Gerek *Ğuraru'l-fevâid*'i gerekse öteki eserleri bilindik anlamda bir tefsîr kaynağı olmayıp ikincil bir tefsîr kaynağı olma hüviyetine sahiptir. Dolayısıyla bütün eserlerinde tefsîr kategorisine alınabilecek bilgilerden hareketle tefsîrciliğinin belirlenmesi zorunlu hale gelmektedir.

Murtazâ'nın *el-Emâlî*'de ders meclisleri şeklinde konu başlıklarına taşıdığı bazı âyetleri tefsîr ederken Mu'tezilî ve imâmî kelâmının ortak paydası olan tenzîh doktrini ekseninde ve savunmacı-polemik bir üslupla âyetleri ele aldığı görülmektedir. *Resâilü'l-Murtazâ* eserinin üçüncü cildinde on sayfada ele aldığı Fâtiha sûresi dışında müstakil olarak bir sûrenin veya Kur'ân'ın bir bölümünün tefsîrine yönelik herhangi bir eseri veya risâlesi bulunmamaktadır. Hayatının tanıtıldığı tarih ve biyografik türü eserlerde müfessirliğine yönelik herhangi bir vurgunun yapılmadığı da görülmektedir. En yakın öğrencisi Tûsî, hocasının ihtisas alanını tanıtırken "*kelâm, fıkıh, usûl fıkıh, edebiyat, nahiv, şiir, şiir yorumculuğu ve lügat*" gibi ilimleri saymaktadır.[160] Diğer bir öğrencisi Necâşî ise onu "*mütekellim, şair, edip, çok hadis dinleyen, zamanında ilimde dengi pek bulunmayan kişi*" olarak tanıtmaktadır.[161] Bir başka Şiî tabakat eserinde de benzer bilgiler verilmektedir.[162]

Sünnî tabakat eserlerine bakıldığında ise Tûsî'nin zikrettiği *kelâm, fıkıh, usûl fıkıh, edebiyat, nahiv, şiir, şiir yorumculuğu ve lügat* gibi ihtisas alanları sayılmakta ve

[160] Tûsî, *el-Fihrist*, 99.
[161] Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, 259.
[162] Abdullah Efendi, *Riyâdü'l-ulemâ*, IV, 21.

onun müfessirliğine yönelik herhangi bir ifade kullanılmamaktadır.[163] Ancak tefsîre yönelik eserleri günümüze kadar çok az ulaşan Mu'tezile ekolünün âlimleri nezdinde müellifin el-Emâlî eseri, bir çeşit Kur'ân tefsîri olarak kabul edilmektedir.[164] Nitekim Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* eserinde Mu'tezilenin Kur'ân tefsîrindeki konumunu inceledikten sonra "*Mu'tezilenin önemli tefsîr kitapları*" alt başlığını atmaktadır. Bu kısımda Mu'tezile tefsîri bağlamında ilk olarak zikrettiği ve tanıttığı eser, Kâdı Abdülcebbâr'ın *Tenzîhü'l-Kur'ân ani'l-metâi'n* tefsîridir. İkinci olarak da Murtazâ'nın *Ğuraru'l-fevâid (el-Emâlî)* eserini tanıtmaktadır.[165]

Netice itibariyle müellif, tefsîr literatürümüzde bilindik anlamda bir müfessir olmamakla birlikte değişik eserlerinde herhangi bir konu bağlamında birtakım âyetleri belli bir amaç çerçevesinde inceleyerek yorumladığı görülmektedir. Dolayısıyla bu parça âyet yorumlarından hareketle yorum metodolojisi ve müfessir kimliğinin mahiyeti tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu bağlamda tefsîre ilişkin malzeme sağlaması itibariyle bazı eserlerinin kısaca tanıtılması, Murtazâ'nın söz konusu müfessir kimliğinin nasıllığı konusunda önem arz etmektedir.

2.2.2. Tefsîr Birikimini Sergilediği Eserleri

Murtazâ'nın tefsîr metodolojisini tespit etmeye çalışırken en önemli temel kaynaklarımızdan biri, birinci bölümde ayrıntılı olarak tanıttığımız *Ğuraru'l-fevâid* adlı eseridir. Tefsîre malzeme sağlaması ve Murtazâ'nın tefsîr birikimini yansıtması açısından en önemli çalışmalarından bir diğeri ise *el-Mûdih 'an ciheti i'câzi'l-Kur'ân (es-Sarfe)* isimli eseridir. Kitabın isminden de anlaşılacağı üzere tefsîr ilminde i'câz konusu bağlamında ifade edilen sarfe nazariyesini ele almaktadır.[166] Bu alanda yazılmış en kapsamlı eserlerden biri olmakla birlikte sarfe ismiyle yazılmış ilk eser olma özelliğine de sahiptir.[167] Murtazâ'nın i'câz konusundaki görüşlerini inşa ederken birinci derecede yararlandığımız kaynağını teşkil etmiştir.

Kur'ân anlayışını ve tefsîr yöntemini belirlemeye çalışırken başvuru kaynaklarımızdan biri de şüphesiz dört cilt halinde bir araya getirilen risâleleri olmuştur.

---

[163] Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, IV, 1728; Süyûtî, *Buğye*, II, 163; İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 313; Zehebî, *Nubelâ*, XVII, 589; İbn Hacer, *Lisân*, V, 529.
[164] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 17.
[165] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I, 316, 328, 341.
[166] Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, 259; Tûsî, *el-Fihrist*, 99; Abdullah Efendi, *Riyâdü'l-ulemâ*, IV, 37.
[167] Murtazâ, *es-Sarfe*, 23;

Bu eserler arasında tefsîr bilgisi sunan belli başlı bazı risâleleri ise şunlardır. *Ecvibetü'l-mesâili'l-Kur'âniyye,*[168] *vechü't-tekrâr fi âyeteyn,*[169] *tefsîru ayâti'l-müteşâbihât fi'l-kur'ân,*[170] *el-Kur'ân muhdesün ğayru mahlûkin,*[171] *keyfiyetu nüzuli'l-Kur'ân,*[172] *tehaddi'l-Kur'ân bi kavli*[173] "فأتوا بسورة من مثله" ve *ma'rifetü vechi i'câzi'l-Kur'ân*[174] gibi risâlelerdir. Bu anlamda zikredilebilecek diğer bir eser ise üç cilt halinde basılan *Nefaisü't-Te'vîl (Tefsîru'l-Şerîf el-Murtazâ)* isimli eserdir. Müellifin yazdığı özgün eserlerinden biri olmayıp Müctebâ Ahmed el-Mûsevî tarafından bütün eserleri taranmak suretiyle âyetlerle ilgili muhtevaları bir araya getirerek inşa edilen derleme bir eserdir. Burada Murtazâ'nın farklı eserlerinde geçen âyetler, herhangi bir yoruma tabi tutulmadan sûrelerin kronolojik sıralamasına göre dizayn edilerek oluşturulmuştur. Bu dört temel kaynak, tefsîr yöntemini belirleme konusunda temel teşkil etmekle birlikte ihtiyaç olduğu ölçüde kelâm ve fıkıh alanındaki öteki eserlerinden de faydalanılmıştır.

2.3. ŞERÎF EL-MURTAZÂ'NIN TEFSÎR ANLAYIŞININ TEMELLERİ

Müellifin yaşadığı dönemde Bağdat ve çevresi, siyasî olduğu kadar ilmî ve kültürel açıdan da merkezi bir konumdaydı. Bağdat, her mezhepten âlimin bulunduğu ve zaman zaman farklı mezhep müntesipleri arasında ilmî ve kültürel alışverişin yapıldığı kavşak noktasıydı. Dolayısıyla herhangi bir mezhebe sahip olan kişinin farklı bir mezhebî eğilime sahip bir hocadan ders alması mümkündü. Mezhebî eğilim açısından Şiî/İmâmî olan Murtazâ, başta döneminin İmâmiyye şeyhi olan el-Müfîd, İbn Nebâte, Kummî (Sadûk'un kardeşi) ve Şeyh Sadûk gibi Şiî âlimlerden çeşitli dersler aldı. Şiî kitabîyatın ciddi anlamda telif edildiği ve yeni bir dönüşümün yaşandığı bu dönemde önemli bazı Şiî âlimlerin Mu'tezilî hocalardan dersler alarak yetiştikleri de bilinmektedir. Bu durum, gerek kelâmî meselelerde (imâmet hariç) gerekse metodolojide Şîa'nın Mu'tezileden etkilendiğinin arka planı hakkında bir fikir vermektedir. Aynı şekilde Merzûbânî ve Kâdı Abdülcebbâr gibi Mu'tezilî hocalardan birtakım dersler aldı ve her iki damardan da beslenerek yetişti. Kendisini her zaman imâmî olarak tanımlayan Murtazâ, Mu'tezile'den önemli ölçüde etkilendiğinin

---

[168] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf,* III, 83-120.
[169] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf,* II, 73.
[170] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf,* III, 285-306.
[171] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf,* I, 152.
[172] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf,* I, 401.
[173] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf,* I, 436.
[174] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf,* II, 323.

emarelerini, âyetleri yorumlama yönteminde görmek mümkündür. Şimdi hem Şîa'dan hem de Mu'tezileden tefsîr anlayışının temel dinamiklerini ve bunlardan ne oranda etkilendiğini ortaya koymaya çalışacağız.

2.3.1. Şîa'nın Tefsîr Temelleri ve Bunların Şerîf el-Murtazâ'ya Etkisi

Genel anlamda Şîa'da imâmet olgusu ve buna bağlı olarak ismet, ğaybet, ric'at ve takiyye gibi prensipler İmâmiyyenin tefsîr anlayışında etkindir. Ancak bu imâmet anlayışının Murtazâ'nın âyet yorumundaki etkinlik oranın ne ölçüde olduğu konusunun incelenmesi gerekmektedir. Şîa'nın yorum pratiğinde etkin olan diğer öğeler ise tahrîf nazariyesi bağlamında yedi harf/kıraat meselesi ve zâhir-batın ayrımıdır. Şimdi Şîa tefsîrinde önem arz eden bu unsurların müellifin yorum metodolojisinde ne anlam ifade ettiğini; daha doğrusu etkin olup olmadığını ayrı başlıklar halinde irdelemeye çalışalım.

2.3.1.1. Şiî Tefsîr'de İmâmın Hüccet Kabul Edilmesinde Murtazâ'nın Duruşu

Şiî düşünce, temelde hilâfet ve imâmet olgusunun istismarı üzerine inşa edilen bir siyasal muhalefete dayanmaktadır. Bu anlayışın temel hareket noktası, Hz. Peygamber'in vefatından sonra halifenin Hz. Peygamber'in Ehl-i beytinden olması hasebiyle Hz. Ali'ye ondan da evlatlarına ait olması gerektiği şeklinde özetlemek mümkündür. Şîa'nın doğuşu, dinî olmaktan ziyade siyasî görüş ayrılıklarına dayanan ve İslâm tarihinde ilk bölünmenin örneğini teşkil eden bir olaydır. Ancak hicri birinci asrın son çeyreğine kadar Şiîlik anlamında mezhebî bir farklılaşmanın var olduğunu söylemek pek mümkün değildir. Yapılan araştırmalar göre, daha sonraları kavramsallaşan Şiîliğin, hicri ikinci asrın ilk çeyreğinde ortaya çıktığı görülmektedir.[175] Murtazâ, Şiî ulema içerisinde imâmet konusunda en fazla konuşan ve bu teorinin naklî temellerinden ziyade aklî temellerini inşa etmeye çalışan kişidir. Ona göre; İmâmet kurumu, insanların salaha yakınlaştırılması ve fesattan uzaklaştırılması için tarihsel sürecin her aşamasında, saygıdeğer liderlerin varlığıyla beraber bir zorunluluktur. İmâmet teorisinde temel kabul edilen prensip, imâmın masum olmasıdır.[176] Eğer imâm,

---

[175] Öztürk, Mustafa, "Mübhematü'l-Kur'ân ve İmâmiyye Şîası", *Dinî Araştırmalar Dergisi*, III/VIII, 2000, 127; Yıldız, Sakıb, "Şîa'nın Kur'ân'ı Kerim ve Tefsîri Hakkındaki Görüşleri", *AÜİFD*., 1989, V, 47; Bozan, Metin, *İmâmiye Şîasının İmâmet Tasavvuru*, İlahiyat Yay. Ankara 2007, 32; Aydınlı, Osman, *Mu'tezilî İmâmet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, Araştırma Yay., Ankara 2003, 21-25; Kahveci, *Siyasal Tartışma*, 48-49.

[176] İmâm, kudsi özelliğe sahip olan kesin bilgi ve nass ile hüküm vermektedir ki, sonraki imâmın önceki imâma muhalif bir şey söylemesi mümkün değildir. Aksi halde ikisinden birinin hata yapmış olmasını gerektirir ki, imâmın hata etmesi de caiz değildir. (Murtazâ, *Nâsiriyyât*, 445.)

masum değilse, o zaman masum olan imâma kavuşuncaya kadar sürekli ona ihtiyaç duyulacaktır. Ona göre imâmın masumiyeti gerçeği Şiî doktrinde kesin kabul edilince, Hz. Peygamber'den sonra bu anlamda imâmet iddiasında bulunanlar (ilk üç halife) arasında Hz. Ali'den başka masumiyet sıfatını taşıyan imâm kesinlikle bulunmamıştır.[177]

İlk üç halifenin hilâfetini meşru olarak kabul etmemekte ve bu makamı Ali'den gasb ettiklerinden dolayı dinin asıllarından biri olan imâmet prensibini çiğnemiş olduklarını ifade etmektedir. Çünkü ona göre imâmet prensibi; tevhid, adalet ve nübüvvet gibi iman edilmesi gereken dinin asıllarındandır. O, Hz. Ali'nin imâmetinin gasb edilmesinin veya imâmete muhalefet edilmesinin de küfür olduğu kanaatindedir.[178] Şiî/İmâmiyye mezhebinde peygamberler, gerek nübüvvet öncesinde gerekse nübüvvet sonrasında küçük ve büyük tüm günahlardan beridir. Peygamberler konusunda kabul edilen bu masumiyet teorisi aynen başta Hz. Ali olmak üzere diğer imâmlar için de kabul edilmektedir. Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ* isimli eserinde konuya yönelik bazı aklî deliller ve izahatlar sunduktan sonra Hz. Âdem'den başlayarak bazı peygamberleri ve Hz. Ali'nin durumunu müstakil başlıklar açarak ele almaktadır.[179]

İmâmın durumu bağlamında Tevbe sûresinin 100. âyetini ele alan Murtazâ'ya göre *"Bu âyet, peygambere iman edip İslâm'a ilk girenler hakkında olduğunu kabul etsek bile ihlâslı olma kaydının şart koşulması gerekmektedir. Ayrıca bu âyetin kapsamına girenlerin nasslar karşısındaki zâhir ve batın durumlarının bir olması*

---

[177] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, III, 20.

[178] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, III, 271.

[179] Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 2-9, 132; "İmâmların masumiyetine yönelik delil olarak iddia edilen nassslardan biri, "إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا/*Ey Ehl-i beyt! Allah sizden, sadece günahı gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor."* (Ahzâb, 33/33.) ayetidir. Murtazâ'ya göre bu ayet, tüm Ehl-i beyt'e has olup onların masumiyetini, sözlerinin hüccet olduğunu, Hz. Ali, Hasan, Hüseyin ve devamında gelen imâmların imâmetine delalet ettiğini ortaya koymaktadır. (Murtazâ, *eş-Şâfî fi'l-imâme*, III, 134.) Oysa ayetin bağlamına bakıldığında hitap edilen Hz. Peygamber'in hanımlarıdır. Ayeti kendi bağlamından koparark "Ehl-i beyt" kavramını sadece Hz. Ali, Fatma, Hasan ve Hüseyin'i kapsadığını, peygamber hanımlarının buna dâhil olmadığını söylemek ayetin manasını daraltmaktır. Ayrıca ayette masumiyet düşüncesinin aksine onların yapmaları gereken yükümlülükler bildirilmektedir. Ayetin baş tarafı ve bir önceki ayet bir bütün olarak düşünüldüğünde şart-sonuç ilişkisi olduğu ve şu yükümlülüklerin yerine getirilmesi durumunda Allah'ın sizden günahı (rics) gidermek istediği vurgulanmaktadır. Eğer "*Allah sizden, sadece günahı gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor*" sözünden günahlardan beri olma diye ifade edilen masumiyet teorisi çıkarılacaksa her abdest alan Müslümanın günahsız olması gerekecekti. Çünkü abdest alanlar hakkında "Fakat o, sizi tertemiz kılmak ve size (ihsan ettiği) nimetini tamamlamak ister." (Maide, 5/6.) buyrulmaktadır. (Mevdudi, Ebû'l-A'lâ, *Tefhimu'l-Kur'ân*, İnsan Yay., İstanbul, 1997, IV, 415; Baran, İlhan, *İmâmet Nazariyesi Bağlamında Şîa'nın Sünni Kaynaklardaki Referansları*, (DÜSBE. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2011), 24-34."

gerekir. Allah, görünürde Müslümanlığını gösteren fakat içlerinde bunun zıddını gizleyenlere cennetini ve rızasını hazırlamamıştır."[180] Murtazâ'nın bu ifadelerine bakıldığında onun, Hz. Ali'ye biat etmeyip Hz. Ebûbekir'e biat edenler ve başta Ebûbekir, Ömer olmak üzere birçok sahâbeyi nifakla ve hakikati gizlemekle itham ettiği görülmektedir. Yine O'na göre, vefatından sonra peygamberin imâmete tayin ettiği ve halifeliğine razı olduğu kişiye (Ali) muhalefet etmek, istikametten büyük bir sapmadır.[181] Ali'nin imâmetinin nass ile sabit olduğunu inkâr eden kişi, Allah ve Resulünü inkâr etmiş gibidir ki, bu halde ölenin küfür üzerine öleceğini iddia etmektedir.[182] Şîa'nın bazı sahâbeleri küfürle itham etmelerinin ve kendileri dışındaki diğer İslâmi gruplara ve özellikle de Sünnî dünyaya karşı tarih boyunca mesafeli duruşlarının arka planında bu anlamdaki dinî referanslar olduğu görülmektedir. Yönetimle ilgili siyasî bir kavram olan imâmet'in teorik düzlemdeki inşasında inanç merkezli hareket edilmesi neticesinde, bu tür itikadî sorunların ortaya çıkması kaçınılmaz olmuştur.

Genelde Şîa mezhebî özelde ise Murtazâ, Hz. Peygamber'in Gadîr-i Hum olayında ve Tebük gazvesinde Hz. Ali için söylediği ifadeleri imâmet olgusunu temellendirmede temel nass olarak kabul etmektedir.[183] Bir peygamber olan Hz. Harun, Hz. Mûsâ'nın tebliğ çalışmalarına yardımcı olmak üzere Allah tarafından nebi olarak görevlendirilmiştir. Peygamber olarak gönderilen iki kişiden birinin diğerinin yerine geçmesi ve o dönünceye kadar onun bu vazifeyi ifa etmesi normaldir. Ancak spesifik bir olay olan Hz. Ali'nin Tebük gazvesindeki durumunun, daha sonraları süreklilik açısından Hz. Harun ile kıyaslanması ve bu olayın onun halifeliğe tayin edildiğinin delili görülmesi, mezhebî önyargıların zorlama bir sonucudur.

---

[180] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, III, 88-91; Murtazâ, *eş-Şâfî fi'l-imâme*, IV, 22.
[181] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, III, 92.
[182] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, I, 336.
[183] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, III, 20; Hz. Peygamber'in Tebük gazvesine çıkarken Medine'de yerine Hz. Ali'yi bırakmış olması ve bunu Hz. Mûsâ ile Harun'un durumuna benzetmiş olması, Şîa tarafından Hz. Ali'nin hilâfet önceliğine delil olarak kabul edilmiştir. Murtazâ, Kâdı Abdülcebbâr'ın "el-Müğnî" eserinde imâmet için dile getirdiği görüşlere reddiye babında imâmet meselesini tartışmaktadır. Bu anlamda en önemli delillerden biri olarak gösterilen ayet şudur: " وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ/*Mûsâ, kardeşi Harun'a dedi ki: Kavmimin içinde benim yerime geç, onları ıslah et, bozguncuların yoluna uyma.*" (A'râf, 7/142.) Şayet Hz. Harun, Hz. Mûsâ'dan sonra kalmış olsaydı, onun ümmetine olan hilâfet görevini devam ettirecekti. Çünkü hayatta iken onun yerine kavmine halifelik yapanın vefatından sonra da ona halifelik yapması vacip olmaktadır. (Murtazâ, *eş-Şâfî fi'l-imâme*, III, 8.)

Murtazâ'ya göre Hz. Ali'nin imâmetinin nass ile tayin edildiğinin diğer bir delili ise "النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ/*Peygamber, müminlere kendi canlarından daha öndedir,"*[184] âyetidir. Bu âyet ile Hz. Peygamberin ümmetin işlerini yönetmede ve idare etmede en yetkili kişi olduğu, dolayısıyla Allah, ümmetine ona itaat etmeyi ve bağlılık göstermeyi emretmektedir. Ancak Murtazâ, bu âyetten hareketle Hz. Peygamber'in " فمن كنت مولاه فعلي مولاه/*Ben kimin mevlası isem Ali de onun mevlasıdır,"*[185] sözünde geçen "mevla" lafzının başka manaları olmakla birlikte söz konusu âyette bulunan "evla" lafzıyla da muhtemel mana yakınlığına sahip olduğunu ifade etmektedir.[186] Dolayısıyla Murtazâ'ya göre mana şöyle olmaktadır: Ben kimin için canından daha önde isem, Ali de onun için canından daha öndedir. Bu durumda bize canımızdan daha evla olma hali ise ancak ona itaatin vucübiyetiyle mümkündür. Kendisine itaat edilmesi vacip olan kişinin imâmet ve halifeliğe tayin edilmesinin gerekli olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.[187] Bu değerlendirmeye bakıldığında birbirinden farklı şartlarda ve bağımsız mana bağlantılarıyla ortaya konulmuş ifadeler, aynı anda irad edilen nasslarmış gibi sunulmaktadır. Dahası âyet ve hadiste aynı kelime köküne sahip olarak kullanılan lafızların[188] bulundukları metinde ifade ettikleri anlam dünyalarından koparılarak ortak bir olgunun tespiti için sanki iki metnin aynı mesajı verdiği izlenimini oluşturmaktadır. Doğrusu kendi mezhebî anlayışının sahihliliğini ortaya koymak için parçacı bir yaklaşımla dinî nasslardan referans temin etme talihsizliği, tarih boyunca değişik fikri akımlar tarafından her zaman yapılagelmiştir.

Şiî doktrinde ilk İmâm olarak kabul edilen Ali'nin Ebûbekir ve sonraki halifelere biat etmesi ve yine onların ifadesiyle Hz. Harun gibi kavminin doğru yoldan sapmasına karşı sessiz durması[189] sözde bir takım sebeplere bağlanmaktadır.[190] Ancak tüm bu izahatlar, ne tarihi realiteye ne de cesareti ile nam salmış olan Hz. Ali'nin şahsına uymaktadır. İlk halifenin seçiminde Hz. Ebûbekir, bu göreve kendisi talip olmamış ve

---

184 Ahzâb, 33/6.
185 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 281, 368.
186 Murtazâ, *eş-Şâfî fi'l-imâme*, II, 258; Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, III, 253.
187 Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, III, 254.
188 Râzî, *Muhtâru's-Sihah*, 631-632.
189 Şîa'nın sapma diye niteledikleri durum, onlara göre nass ile tayin edilmiş olan Hz. Ali'nin halifeliğinin kabul edilmeyip Hz. Ebûbekire biat edilmesidir.
190 1- Hz. Peygamber, kendisinden sonra hilâfet hakkının gasb edilip ümmetin Hz. Ali'ye ihanet edeceğini ve dinin maslahatı için buna sabredip katlanmasını da Hz. Ali'ye bildirmiştir. 2- Hz. Ali, kabile milliyetçiliği ve asabiyetle toplumun dinden irtidat etmesinden korkmuştur. 3- Kendisine, ailesine ve taraftarlarına bir kötülük yapılmasından korktuğundan dolayı karşı koyma ve mücadele yoluna başvurmamıştır. (Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, III, 246-317; I, 346.)

Hz. Peygamber'in vefatını müteakip gelişen olaylar, istişareyle ilk halifenin seçilmesini hızlandırmıştır. Şîa'nın iddia ettiği gibi nass ile tayin edilmiş olsaydı, dinî için savaş meydanında korkmadan çarpışan başta Hz. Ali olmak üzere orada bulunan sahâbelerin, ölüm korkusuyla dinî bir esasın çiğnenmesine iddia edildiği gibi ses çıkarmaması, o dönemin sosyal gerçekliğine de uymamaktadır.[191] Nass ile tayin edildiği iddia edilen İmâmların ğaybı bilip bilmemesi veya bir şey vuku bulmadan önce imâmın ondan haber vermesi konusunda Murtazâ, ihtiyatlı davranmaktadır. İmâmın ğaybı bilme zorunluluğunu, kendisinde bulunması gereken bir şart olarak görmemektedir. Gaybı bilme bir mu'cizedir ve bazen imâmların elinde de mu'cizenin zâhir olması mümkündür. Ona göre Allah, İmâmları bazı ğaybi haberlere muttali kılmış ve buna yönelik haberler de Şîa nezdinde meşhur olmuştur.[192]

Murtazâ'ya göre, *"Şîa'da kabul edilen on iki imâm, konumları itibariyle Hz. Peygamber ve Ali'den sonra beşeriyetin en faziletlileridir. Çünkü onları tanımak iman ve İslâm'ın bir gereği olarak Allah'ı tanımak gibidir. Onları tanimâmak veya onlar hakkında bir şüpheye girmek Allah'ı tanimâmak gibidir ki, bu küfürdür ve imandan çıkmadır. Hz. Âdem'den İsa'ya (a.s) kadar geçen peygamberlerin nübüvvetlerini tanımak, sorumluluklarımız arasında bulunmadığından dolayı bize vacip değildir."*[193] Dolayısıyla Şîa nezdinde imâmları tanımak, geçmiş peygamberleri tanımaktan önce gelmektedir. İmâm'ı tanımak imanın bir parçası olduğundan, orada bir kusur bulunması halinde kişi imandan çıkar ve küfre girer. Murtazâ, İmâmiyye Şîa'sının icmasının bu yönde olduğunu ve bu konuda herhangi bir ihtilafın da bulunmadığını ifade etmektedir.[194] Diğer taraftan nasıl ki her bir peygamber fert olarak her bir melekten üstün ise imâmlar da aynı şekilde meleklerden üstündür.[195]

Bu bakış açısının bir neticesi olarak " يَاأَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ/*Ey Resûl! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan O'nun elçiliğini yapmamış olursun,"*[196] âyetinde tebliğ edilmesi gereken şeyin "*ben kimin mevlasıysam Ali de onun mevlasıdır*" sözünde ifade edilen Hz. Ali'nin imâmetidir. Dolayısıyla Murtazâ'ya göre söz konusu âyet, Ali'nin imâmetinin ve ona tabi olmanın

[191] Kapar, Mehmet Ali, *İslâmın İlk Döneminde Bey'at ve Seçim Sistemi*, Beyân Yay., İstanbul 1998, 40.
[192] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, I, 282.
[193] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, II, 251.
[194] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, II, 252; III, 321.
[195] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, I, 109, II, 156.
[196] Maide, 5/67.

vucubiyetine delildir.[197] Hz. Ali'nin nass ile tayin edilmiş imâm olduğu iddiasının Kur'ân âyetleriyle temellendirme çabası, görüldüğü gibi Murtazâ'da da vardır.[198] Mesela O, "إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ/*Sizin dostunuz (veliniz) ancak Allah'tır, Resulüdür, iman edenlerdir; onlar ki Allah'ın emîrlerine boyun eğerek namazı kılar, zekâtı verirler,*"[199] âyetinde zikredilen وَلِيُّكُمْ lafzının "idarenizi/tedbirinizi gerçekleştiren ve işlerinizi yoluna koyan" anlamında olduğunu ve dolayısıyla bu özelliğe sahip olan birine itaat etmenin size vacip olduğunu ifade etmektedir.[200] Bu âyette bulunan "وَالَّذِينَ آمَنُوا" ifadesinden kastedilen manayı Emîru'l-Mü'minin Hz. Ali olduğu şeklinde yorumlamaktadır. Bu iki vasfın sadece onda bulunduğunu ve bu durumun onun imâmlığına delil teşkil ettiğini iddia etmektedir.[201]

Şîa'da ve Murtazâ'da imâmet ve imâm anlayışını kısaca verdikten sonra imâmet anlayışının tefsîr üzerindeki etkisini vermeye çalışalım.

İmâmet anlayışının tefsîre yansımasını en net şekilde Kâşânî, Âyyâşî ve Kummî gibi ilk dönem Şiî tefsîrlerinde görmek mümkündür. Âyetler sanki Hz. Ali ve on iki imâm esas alınarak nazil olmuş gibidir.[202] İmâmlar gerek Hz. Peygamber gerekse diğer Peygamberlerin sahip oldukları bilgilerin tamamına sahiptirler.[203] Şiî anlayışa göre Allah Teâlâ, Hz. Peygambere tenzil ve te'vîli öğretti; o da bunu Ali'ye öğretti. Vahiy kaynaklı olan Kur'ân'ın te'vîli, silsile yoluyla diğer tüm imâmlara geçmiştir.[204] İmâmlar, ilimde, kullukta ve cesarette eşit[205] olup Hz. Peygamber'den sonra Kur'ân'ın te'vîlini en iyi bilen ve ilimde râsih olan kimselerdir.[206] Ca'fer Sâdık'a isnad edilen bir rivâyete göre; *Kur'ân'ın indirildiği gibi cem' ettiğini iddia eden yalancıdır. Çünkü indirildiği gibi Kur'ân'ı cem' eden, ezberleyen ve zâhirîni/batınını bilen, Hz. Ali ve kendisinden sonra gelen imâmlardır.*[207]

Dolayısıyla Kur'ân'ı doğru anlama ancak masum imâmlardan gelen rivâyetlerle mümkün olup rey ile tefsîr etmek ise bu anlamda caiz değildir. Ebû Abdullah'dan

---

[197] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, IV, 129-131; III, 19-20; Kummî, *Tefsîru'l- Kummî*, I, 173-174.
[198] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, III, 87-90.
[199] Maide, 5/55.
[200] Murtazâ, *eş-Şâfî fi'l-imâme*, II, 217.
[201] Murtazâ, *eş-Şâfî fi'l-imâme*, I, 133.
[202] 'Ayyâşî, *Tefsîru'l-'Ayyâşî*, II, 83, 221, 257, 301; Kummî, *Tefsîru'l- Kummî*, I, 84, 201, 286, 301, 329.
[203] Küleynî, *Usûlü'l-kâfî*, I, 151.
[204] 'Ayyâşî, *Tefsîru'l-'Ayyâşî*, I, 17.
[205] Küleynî, *Usûlü'l-kâfî*, I, 164.
[206] Küleynî, *Usûlü'l-kâfî*, I, 126.
[207] Küleynî, *Usûlü'l-kâfî*, I, 135-136.

(Ca'fer es-Sâdık) rivâyet edildiğine göre O, "*Kim Kur'ân'ı kendi reyine göre tefsîr eder de isabet ederse sevap verilmez; eğer hata ederse günahı kendisinedir*,"[208] demiştir. Kur'ân'ın rey ile tefsîr edilip edilmemesi konusunda Tûsî, ahbârî (rivâyetçi/hadisçi) anlayıştan farklı bir duruş sergilemekte, şöyle demektedir: *"Mezhepdaşlarımızdan gelen rivâyetlere göre; Kur'ân'ın tefsîri, sadece Hz. Peygamber'den ve sözleri Hz. Peygamber'in sözü gibi hüccet kabul edilen imâmlardan gelen sahih rivâyetlerle mümkündür. Dolayısıyla rey ile tefsîr caiz değildir."* Ancak Tûsî'ye göre zâhiren rey ile tefsîri caiz görmeyen rivâyetlerin terk edilmesi gerekir. Çünkü Peygamber'in sözüyle âyetlerin birbiriyle çelişmemesi gerekir ki, bu konuda gelen birçok âyet, düşünmeyi,[209] anlamayı ve istinbatta[210] bulunmayı istemektedir.[211]

Şiî/İmâmî doktrinde özellikle ahbârî kültürde imâmlar (الأئمة), Kur'ân tefsîrinin her yerine hâkimdir. Sözlerinin bağlayıcı oluşunda ve nassları anlama konusunda peygamberlerle eşit tutulan imâmların yorumlarının bağlayıcılığı tartışmasızdır. Mesela dört temel eserden birinin sahibi olan Küleynî, Kur'ân'da " وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ/*İnanmayan bir topluma deliller ve uyarılar fayda sağlamaz*"[212] ve " كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كُلِّهَا/*Onlar, bütün âyetlerimizi yalanladılar,*"[213] gibi âyetlerde geçen "آيَاتِ" lafzıyla imâmların ve "النُّذُر" lafzıyla da Peygamberlerin kastedildiğini bildiren rivâyetleri imâmlardan aktarmaktadır.[214] Diğer taraftan Kur'ân'da "فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ/*bilenlere sorun,*"[215] âyetindeki zikir ehlinden murad edilen imâmlardır ve " وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ/*Doğrusu Kur'ân, sana ve kavmine bir öğüttür,*"[216] âyetinde, "*biz onun kavmiyiz ve sorulması gereken zikir ehli bizleriz.*" şeklindeki rivâyetler yine imâmlara isnad edilerek aktarılmaktadır.[217]

Hz. Peygamberden sonra meşru imâmı ve onun çocuklarını (on iki imâm) tanımayan kişi, dolayısıyla imâmlardan nakledilen ve alınan şer'î bilgiye de vakıf olamaz.[218] İmâmın sözü veya herhangi bir konudaki izahatı, hüccet kabul edilmektedir

---

[208] 'Ayyâşî, *Tefsîru'l-'Ayyâşî*, I, 17.
[209] Muhammed, 47/24.
[210] Nisa, 4/82.
[211] Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, I, 4-5.
[212] Yunus, 10/101.
[213] Kamer, 54/42.
[214] Küleynî, *Usûlü'l-kâfî*, I, 123.
[215] Nahl,16/43.
[216] Zuhruf, 43/44.
[217] Küleynî, *Usûlü'l-kâfî*, I, 125, 128; Kummî, *Tefsîru'l- Kummî*, II, 68.
[218] Murtazâ, *eş-Şâfî fi'l-imâme*, I, 183.

ki,[219] Murtazâ'ya göre şeriata yönelik imâmlardan nakledilen beyânatlar olmamış olsaydı hakikat gereği gibi anlaşılamayacaktı.[220] Haber-i vâhidi dinde hüccet olarak kabul etmeyen Murtazâ'nın, kendi ifadesiyle *her dönemde yeryüzünde masum imâmların varlığı* meselesi söz konusu olunca haber-i vâhide sarıldığı görülmektedir. Mesela; İmâmlardan her birinin imâmlığına yönelik nassın var olduğunu söylemekte ve bunu öğrenmek isteyen kimsenin, Şîa'nın hadis kitaplarında varid olan hadislere bakmasının yeterli olacağını ifade etmektedir. Ona göre söz konusu rivâyetler, haber-i vâhid olmasından dolayı eleştirilemez. Çünkü Şîa tarafından imâmların tespitinin nassla olduğu tevatürle kabul edilmektedir.[221] Peygamber'den nakledilen rivâyetler ile imâmlara isnad edilerek aktarılan bilgilerin eşit değerde olduğunu benimseyen müellif, imâmın ğaybeti konusunda şer'î delilin varlığını zikrederken peygamberden ve imâmlardan nakledilen rivâyetleri aynı değerde müstakil birer delil olarak kabul etmektedir.[222]

İmâmlardan aktarıldığı iddia edilen rivâyetlerle âyetleri tefsîr eden Şiî müefessir el-'Âyyâşî, "وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا/*Toptan Allah'ın ipine sarılın, ayrılmayın*"[223] âyetini şöyle tefsîr etmektedir: Ca'fer es-Sâdık'tan rivâyet edildiğine göre sarılması emredilen Allah'ın ipi Ehl-i beyt'tir. Aktarılan diğer bir rivâyete göre *hablu'l-metin* Ali'dir.[224] Başka bir yerde "يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ/*Ey İnananlar! Hep birden barışa girin, şeytana ayak uydurmayın*"[225] âyetinin tefsîrine yönelik İmâmlardan şöyle bir rivâyeti aktarmaktadır: "Ebû Besira şöyle der: İmâm Ca'fer es-Sadık, "السِّلْمِ" nedir bilir misiniz diye sordu ve bunun üzerine ben de siz daha iyi bilirsiniz dedim. O da bundan kast edilen Ali'nin, imâmların ve sonrasında gelen vâsilerin velâyetidir, dedi. "خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ" ise falan falan'ın yani Ebûbekir ve Ömer'in velâyetidir, dedi.[226]

Şîa'nın tefsîr anlayışında İmâmların etkin bir konuma sahip olduğunu gösteren diğer bir örnek; "يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ/*Ey inananlar! Allah'tan sakının ve*

---

[219] Murtazâ, *eş-Şâfî fi'l-imâme*, I, 101.
[220] Murtazâ, *eş-Şâfî fi'l-imâme*, I, 186.
[221] Murtazâ, *eş-Şâfî fi'l-imâme*, III, 145-146.
[222] Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 237.
[223] Al-i İmran, 3/103
[224] 'Ayyâşî, *Tefsîru'l-'Ayyâşî*, I, 194.
[225] Bakara 208.
[226] 'Ayyâşî, *Tefsîru'l-'Ayyâşî*, I, 102.

doğrularla beraber olun"[227] âyetidir. Bu âyetin tefsîriyle ilgili Kâşânî, beşinci imâm Muhammed Bâkır ve sekizinci imâm Ali Rızâ'dan şu rivâyeti aktarmaktadır: "*es-sâdikin* ifadesinden murad edilen anlam Ehl-i beyt ve imâmlardır."[228] Şiî müfessirler âyetlerin tefsîrinde imâmlardan nakledilen rivâyetlere yer verirken Murtazâ'nın bu anlamda âyetleri tefsîr ederken imâmlardan aktarılan rivâyetlere referansta bulunmadığı görülmektedir.

Netice itibariyle yukarıda betimlemeye çalıştığımız üzere Murtazâ, dinî nassları anlamada ve beyân etmede imâmın yetkin bir şahsiyet olduğu tezini bilgi düzeyinde kabul etmektedir. Ancak gerek en yoğun şekilde âyetleri ele aldığı *Ğuraru'l-fevâid (el-Emâlî)* isimli eserinde gerekse diğer eserlerinde ilgili konu bağlamında âyetleri yorumlarken imâmlara isnad edilen âyet tefsîrlerine yer vermediği görülmektedir. Çalışmamızın son bölümünde de incelendiği gibi Murtazâ, âyetleri tefsîr ederken dilsel yorum metodunu esas almaktadır. Oysa aynı dönemin önemli simalarından el-Küleynî, Âyyâşî ve Kummî gibi müfessirlerin kendi tefsîrlerinde imâmlara isnad etme metodunu kullandığı bilinmektedir.[229] Bununla birlikte müellifin, fıkıhla ilgili eserlerinde kendisinin de benimsediği İmâmiyye Şîasının görüşünü aktarırken kaynak ve isnad metodunu kullanmadan ilgili bilgiyi sunduğu görülmektedir. Bu anlamdaki fıkıh ve kelâmla ilgili bilgiler, "قال قوم من اصحابنا/*Mezhepdaşlarımızdan bir grup şöyle dedi.*",[230] "قالت الشيعة الامامية/*İmâmiyye Şîası (şöyle) dedi.*",[231] "عند الشيعة الامامية/*İmâmiyye Şîasına göre*"[232], "الذي يقول الامامية/*İmâmiyyenin dediği şey*"[233] gibi ifade formlarıyla verilmektedir. Sonuç olarak diyebiliriz ki, Murtazâ, dinî nasları, âyet ve hadisleri anlama ve yorumlamada imâmın etkin olduğunu teorik olarak benimsemekle beraber âyet tefsîrlerine bunu yansıtmadığını; öteki Şiî müfessirlerin yaptığı gibi imâmlardan aktarılan sözlerle âyetleri tefsîr etmediğini söyleyebiliriz.

---

[227] Tevbe, 9/119.
[228] Kâşânî, *et-Tefsîru's-sâfî*, II,
[229] Küleynî, *Usûlü'l-kâfî*, I, 151; 'Ayyâşî, *Tefsîru'l-'Ayyâşî*, II, 83, 221, 257, 301; Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, I, 84, 201, 286, 301, 329.
[230] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, III, 54.
[231] Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 15; Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, III, 188, 247.
[232] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, III, 321.
[233] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, III, 135.

2.3.1.2. Zâhir-Batın Ayrımında Şerîf el-Murtazâ'nın Anlayışı

Kur'ân âyetlerinin zâhir manası olduğu gibi batın mananın da bulunup bulunmadığı tartışma konusu olmuştur.[234] *Gizlilik* anlamına gelen *bâtın/bâtıniye* lafzı, terminolojide *her zâhirîn bir bâtını ve her nassın bir te'vîli bulunduğunu, bunu da sadece Allah tarafından belirlenmiş veya onunla ilişki kurmuş masum bir imâmın bilebileceğini iddia eden gruplara verilen bir isimdir*.[235] İslâm toplumunun ilk dönemlerinde baş gösteren siyasî ayrışmanın bir sonucu olarak, fikri ve metodik farklılaşmalar ortaya çıkmıştır. Bu düşünsel farklılaşmalar paralelinde nassların yorumlanma biçimi de artık ilgili düşünsel akımın rengini almaya başlamıştır. Bu bağlamda İslâm topraklarında genelde Şîa, özelde ise Şîa içinde bazı aşırı akımlar bağlı oldukları şahsı ilahlaştıracak kadar bilgi temelinden uzaklaştıkları ve fikri dengeyi kaybettikleri görülmektedir.[236]

İslâm dünyasında organize bir şekilde halife Me'mûn döneminde ortaya çıkan ve Mu'tasım döneminde ise yayılma sahası bulan Bâtıniye ekolünün temel ideolojisinin, Mecusi gelenekten gelen kişiler tarafından oluşturulduğu kabul edilmektedir. Mecusi seleflerine eğilim duyan bu kişiler, Müslümanların gücünden korktuklarından kendilerini uzun zaman kamufle ettikleri ifade edilmektedir. Diğer taraftan Batıniyye fırkasının, Kur'ân âyetlerini ve Hz. Peygamber'in sünnetini kendi anlayışları doğrultusunda te'vîl etmişlerdir.[237] Şîa ile zihni yakınlığı bulunan Bâtıni anlayış, Şîa arasında o derece kabul alanı bulmuştur ki, Bâtıni düşüncenin temel prensiplerinin ilk defa Ca'fer es-Sâdık (v. 148) tarafından başlatıldığı ve oğlu İsmail tarafından da geliştirildiği iddiası da dile getirilmektedir.[238] Geçmişte olduğu gibi günümüzde de İslâm toplumlarında Bâtıni yorumun, Bahailik, Kâdıhanilik, Babiyye ve Alevîlik gibi akımlar arasında intişar alanı bulmuştur.[239]

---

[234] Şimşek, M. Sait, *Günümüz Tefsîr Problemleri*, Esra Yay., Konya 1997, 213.
[235] Çelik, Ahmet, *Tarihi Süreçte Bâtıni ve İşari Yorum*, Aktif Yay., İstanbul 2008, 16; Avni, İlhan,"Batıniyye", *DİA*, İstanbul 1992, V, 191.
[236] Nevbahti, *Firaku'ş-Şîa*, 13-50; Sehristânî, Muhammed b. Abdulkerim, *el-Milel ve'n-nihel*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1993, I, 16170; Şelebi, Abdülcelil, "Batini Tefsîrin Doğuşu ve Nedenleri", (Çev., Gıyasettin Arslan), *FÜİFD*., 2004, IX, 99-108.
[237] Bağdadî, Ebû Mansur Abdulkâhir, *el-Fark beyne'l-fırak*, Metbeatü'l-Medenî, Kahire Ts., 284-285; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, II, 206-207.
[238] Çelik, *İşari Yorum*, 16-20; Avni, "Batıniyye", *DİA*, V, 191.
[239] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, II, 222.

Şâtıbî'ye göre, Kur'ân'ın bir zâhirî bir de bâtını olduğunu sananlar, muhtemelen bu konuyla ilgili olarak seleften rivâyet edilen birtakım bilgilere dayanmışlardır. Mesela; Hasan-ı Basrî'nin mürseli olarak şöyle bir hadis rivâyet edilmiştir. "*Allah'ın indirmiş olduğu her bir âyetin, mutlaka bir zâhirî bir de bâtını vardır. Her harfin bir haddi; her haddin de bir matla'ı vardır.*"[240] Zâhirden maksat, Arap dili açısından ondan anlaşılan şeydir. Bâtın ise kelâm ve hitaptan Allah'ın gözettiği maksadıdır. *Kur'ân'ın bir zâhirî bir de bâtını vardır* diyen kimsenin maksadı az önce ifade edilen anlam ise doğrudur ve hakkında herhangi bir tartışma da olmaz. Ancak bunun dışında başka bir şeyi kastediyorsa, o zaman sahâbe ve onları takip eden selef tarafından bilinmeyen yeni bir şey getiriyor demektir. Bu iddiasını ispat için de mutlaka kesin bir delil getirmesi gerekmektedir.[241] Herhangi bir hitaptan kastedilen batın mananın veya işarî tefsîrin kabul edilebilmesi için Ehl-i sünnet ve müfessir sufî uleması tarafından bazı şartlar öne sürülmüştür:

- Batın mananın zâhir nassın gerektirdiği manaya ve Arap dilinde bilinen esaslara uygun olması,

- Başka bir yerde söz konusu mananın doğruluğuna nassen veya zâhiren bir delilin bulunması,

- Batın manaya yönelik aklî veya şer'î bir muarızın bulunmaması,

- Batın mananın tek mana olduğunun öne sürülmemesidir.[242]

Fakat yukarıdaki şartlar gözetilmeden zâhirî anlamından koparılarak oluşturulan Bâtıni yorum, bazı İmâmi/ahbârî ulema arasında nassları yorumlamada daha sistematik ve mezhebî eğilimleri ekseninde süregelen bir anlama metodolojisi haline dönüştürülmüştür. Bu anlama faaliyeti, bazen Şiî doktrin doğrultusunda âyetin kimler hakkında nazil olduğu şeklinde Şiî ahbârî kültürde oluşturulan (Ali/Ehl-i beyt) nüzul ortamı olarak karşımıza çıkmaktadır.[243] Bazen de bu faaliyet, Kur'ân'da dile getirilen olumlu nitelemelerin Hz. Ali'nin velâyeti ve Ehl-i beyt hakkında olduğu; olumsuz nitelemelerin ise özellikle imâmet teorisine inanmayan veya imâmların nassla belirlenen

---

[240] Şâtıbî, Ebû İshâk İbrahim b. Mûsâ, *el-Muvâfâkât fi usûlî'ş-şerîa*, Dâru'l-Marife, Beyrut 2001 III, 346.
[241] Şâtıbî, *el-Muvâfâkât*, III, 347, 349.
[242] Şâtıbî, *el-Muvâfâkât*, III, 357-358; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, II, 313-314; Şimşek, *Günümüz Tefsîr Problemleri*, 213.
[243] Kummî, *Tefsîru'l- Kummî*, I, 63, 68, 85, 170, 279.

otoritesini kabul etmeyen karşıtları hakkında olduğu şeklinde kurgulanan Bâtını yorum olarak kendinî gösterir. Bu tarz Bâtını yorum neticesinde ortaya çıkan anlam çerçevesinin, âyetin ihtiva ettiği mananın tamamen dışında olduğu ve lafızların sahip olduğu muhtemel manaların hiçbir kategorisine dâhil edilemeyen mesnedsiz yorumlar olduğu görülmektedir. Bu bâtını yorumun sayısız örneklerini Kuleynî, Kummî, 'Ayyâşî ve Kâşânî gibi müelliflerin eserlerinde görmek mümkündür.[244]

Kur'ân'da bulunan âyetlerin zâhir ve batın manalarının bulunduğunu aktaran Küleynî'ye göre, Allah'ın Kur'ân'da haram kıldığı şeylerin tamamı zâhir olup o haramların batını ise zâlim imâmlardır. Helal kıldığı şeylerin tamamı Kur'ân'ın zâhirî olup, bunların batınları ise hak olan imâmlardır.[245] Ancak Şîa'nın Tefsîr tarihinde birinci dirâyet dönemi diye isimlendirilen dönemin içinde Tûsî gibi âlimler tefsîrlerinde Hz. Peygambere isnad ettikleri "Kur'ân'da her âyetin bir zâhirî bir de batını vardır"[246] rivâyeti, geleneksel Şiî yorumundan farklı değerlendirdiği görülmektedir. Buna göre, önceki kavimlerin helak oluşunu bildiren kıssalar zâhirdir; başkalarının bu olaylardan ibret alması ise batındır. Âyetlerin lafzı zâhirîdir; batını ise bu âyetlerin te'vîlidir.[247] Görüldüğü gibi Şâtıbî'nin de benimsediği görüş, Tûsî'nin ifade ettiğiyle kesişmektedir.

Batınî yorum bağlamında değinilmesi gereken diğer bir husus ise değişik metotlarla harflere sayılar yükleyerek gelecekten haber verdiği iddia edilen cifr ilmidir. Şâtıbî'ye göre bazı âlimlerin benimsediği bu iddianın dikkate alınabilmesi için, Kur'ân'ın indiği dönemde Arapların harflere belli sayılar yükleyerek tarih düşme ya da zaman belirleme gibi bir usûlü bildikleri sabit olmalıdır. Oysaki onların böyle şeyleri bildikleri asla sabit değildir.[248] Ancak Şîa'da batın ilim olarak benimsenen cifr olayı ise sayısal işlem olmayıp farklı bir anlam dünyasına sahiptir. Şiîler, Ca'fer es-Sâdık'ın bildiği iddia edilen cifr ilminin de bâtın ilmî olduğuna ve bu ilmin masum imâmlar yoluyla kendilerine intikal ettiğine inanırlar.[249]

---

[244] Kummî, *Tefsîru'l- Kummî*, II, 166; I, 71, 141, 156, 171, 211; 'Ayyâşî, *Tefsîru'l-'Ayyâşî*, I, 42, II, 50; Tabersî, *Tefsîru cevâmii'l-câmi'*, I, 474; 'Askerî, Hasan b. Ali, *Tefsîru İmâm Askeri*, Medresetü İmâm el-Mehdî, Kum, 1409, 404; Kâşânî, *et-Tefsîru's-sâfî*, I, 48, 49, 294, 327, II, 44, 45, 52, 121, 338.

[245] Küleynî, *el-Usûl*, I, 233.

[246] Elektronik ortamda da yaptığımız araştırmada böyle bir rivâyetin Şiî kaynaklar dışında Sünnî hadis kaynaklarında geçmediği görülmektedir. Şâtıbî, Hasan Basrî'nin mürseli olarak rivâyet edildiğini ifade etmektedir. (Şâtıbî, *el-Muvâfâkât*, III, 346.)

[247] Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, I, 9.

[248] Şâtıbî, *el-Muvâfâkât*, III, 360.

[249] Kâşânî, *et-Tefsîru's-sâfî*, II, 237.

Cifr olgusuyla alakalı aktarılan rivâyet şöyledir: "Peygamberle görüşmek üzere Yemenden gelen bir grup yolda bir dağın yanından geçerken dağın infilak ettiğini ve içinden Hz. Mûsâ'dan kalma dürülmüş levhaların dışarı atıldığını görürler. O levhalara bakmama korkusu kalplerine atılır ve açıp bakmadan Hz. Peygambere getirirler. O da İbranice olan bu levhaları Hz. Ali'ye vermek üzere onu çağırır ve 'bunları sana vermemi Allah emretti' der. 'Ben İbraniceyi iyi bilmem' diyen Ali'ye 'Bu levhaları geceleyin başının altına koy, tamamını öğrenmiş olarak sabahlarsın.' Bu haberi Cebrail bana bildirdi, der. Hz. Peygamber, Hz Ali'ye cefr/cifr denilen koyun derisine bu bilgileri yazmasını ve yanında bulundurmasını emreder. Çünkü bunda öncekilerin ve sonrakilerin ilmî bulunmaktadır. İmâm Ca'fer es-Sâdık'a isnad edilen bu rivâyete göre Ca'fer es-Sâdık, bu bilgileri aktardıktan sonra şöyle demiştir: *Hz. Ali tarafından yazılmış olan söz konusu cifr, Hz. Mûsâ'nın levhaları ve âsâsı bizim yanımızdadır ve biz nebilerin varisleriyiz.*[250] Yalnızca imâmların sahip olduğu ve başka kimse tarafından bilinmeyen bu batınî bilgiler sebebiyle âyetlerin batınî yorumu imâmlara isnad edilmektedir. Küleynî'ye göre, bu cifr'in içinde Davud'un Zebûr'u, Mûsâ'nın Tevrat'ı, İsa'nın İncil'i, İbrahim"in suhufu, helâl-harama ilişkin bilgiler ve Fatma'nın Mushaf'ı vardır. Onun içinde Kur'ân'dan her hangi bir şeyin olduğunu iddia etmiyorum. Ancak insanların bizden öğrenmeye ihtiyaç duydukları herşey vardır. Bizimse bu hususta kimseye ihtiyacımız yoktur. Hatta bu Mushaf'ta bir kırbaç vurmanın veya yarım kırbaç vurmanın, aynı şekilde birini tırmalayıp yaralamanın bile cezası bildirilmektedir.[251]

Müellifin eserleri incelendiğinde Bâtıniye fırkasında ve Şîa'nın Bâtıni yorum geleneğinde ele alındığı gibi âyetleri tefsîr etmediği görülmektedir. Fakat şurası bir gerçektir ki, Şîa'nın varlık sebebi olan ve iddia edildiği üzere imâmetin nass ile tayin edildiği konusu, hiçbir Şiî âlimin vazgeçemeyeceği temel bir meseledir. Siyasî iken itikadî bir meseleye dönüştürülen bu esasın, âyetler üzerinden temellendirilme çabası, beraberinde nassları anlamaya dönük içinden çıkılmaz bir takım sorunları da ortaya çıkarmıştır. Mesela; "فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا/*Orada apaçık deliller vardır, İbrahim'in makamı vardır; kim oraya girerse, güvenlik içinde olur*"[252] âyetinde geçen "*kim oraya girerse, güvenlik içinde olur*" ifadesiyle ilgili Ca'fer Sâdık'a şöyle bir yorum isnad edilmektedir: Burada girilen yerden kast edilen Kâbe olsaydı Haccâc b.

[250] 'Ayyâşî, *Tefsîru'l-'Ayyâşî*, II, 28; Kâşânî, *et-Tefsîru's-sâfî*, II, 237.
[251] Küleynî, *Usûlü'l-kâfî*, I, 142, 127.
[252] Al-i İmran, 3/97.

Yusuf'un oraya sığınan İbn Zübeyr'i öldürememesi gerekirdi. Bu nedenle "*kim oraya girerse*" ifadesi, kim bizim Kâim (beklenilen Muhammed b. Mehdî) imâmımızı kabul ederek biât eder ve onun arkadaşlarının bulunduğu anlaşmaya dâhil olursa o emniyettedir, manasına gelir.[253] Bu âyetle alakalı Âyyâşî ve Kâşânî'nin imâmlara nisbet ettiği diğer bir yoruma göre, her kim Ehl-i beyt'i gereği gibi tanır ve Allah'ın emrettiği gibi hakkına riâyet ederse dünyada ve ahirette güvenlik içinde olur.[254] Fakat aynı âyeti farklı bir bağlamda elen Murtazâ, herhangi bir batınî yoruma gitmemiştir.[255]

Batınî yoruma yönelik diğer bir örnek " فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ/*Bildikleri gelince onu inkâr ettiler. Allah'ın laneti, inkâr edenlerin üzerine olsun*"[256] âyetidir. Ca'fer Sâdık'a dayandırılan rivâyete göre bu âyetin batınî manası; "Hz. Ali hakkında bildikleri şeyler kendilerine gelince inkâr ettiler. Allah'ın laneti Kur'ân'ın bu batın manasını inkâr eden Ümeyye oğullarına olsun," şeklindedir.[257] Şîa literatüründe ilk telif edilen tefsîrlere bakıldığında "*Ali ve Ehl-i beyt*" olgusu ekseninde Kur'ân âyetlerine bakıldığı ve her tarafında mahzuf bir "علي" ve "أهل البيت" ibaresinin takdir edilerek anlamın tahrîf edildiği veya örnekte görüldüğü gibi âyet lafzının onaylayamayacağı batıni yorumlara gidildiği görülmektedir.[258]

Tabii ki, Murtazâ'yı batınî yorum açısından ayrı tutmak gerekir ki, araştırmanın "Kur'ân'ı Tefsîr Etme Yöntemi" genel başlığı altında ortaya konulduğu gibi müellif, dilsel yapısını dikkate alarak âyetleri tefsîr etmektedir. Diğer taraftan batınî manadan ziyade zâhirî manayı önemseyen Murtazâ, bazen ilk bakışta aykırı gibi görünen zâhir manayı başka bir manaya hamletmektedir. Bu hamledilen mana, genellikle âyetten muhtemel anlaşılabilen diğer bir hakiki mana olabilmektedir. Çünkü ona göre, kelâmda esas olan lafzın zâhirî ve hakiki manaya yorumlanmasıdır ki birçok yerde âyetin zâhir manasını delil göstererek âyeti tefsîr etmektedir.[259] Mesela Murtazâ, " وَمَا كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَّارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ/*Sen daha önce bir kitaptan okumuş ve elinle de*

[253] Kâşânî, *et-Tefsîru's-sâfî*, I, 359.
[254] 'Ayyâşî, *Tefsîru'l-'Ayyâşî*, I, 189; Kâşânî, *et-Tefsîru's-sâfî*, I, 360.
[255] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 499.
[256] Bakara, 2/89.
[257] 'Ayyâşî, *Tefsîru'l-'Ayyâşî*, I, 50.
[258] Bkz. Kâşânî, *et-Tefsîru's-sâfî*, I, 243, 296, 353, 462, 463; Kummî, *Tefsîru'l- Kummî*, I, 10-11, II, 84, 119, 129; 'Ayyâşî, *Tefsîru'l-'Ayyâşî*, II, 93, 221, 301.
[259] Murtazâ, Resâilü'ş-şerîf, III, 88, 111, 118, 162, 163, 173, 184, 259; II, 121; IV, 337; Murtazâ, *eş-Şâfî fi'l-imâme*, II, 233-234; Murtazâ, *el-İntisâr*, 94-104; Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 120.

onu yazmış değildin. Öyle olsaydı, batıl söze uyanlar şüpheye düşerlerdi,"[260] âyetini tefsîr ederken Hz. Peygamberin nübüvvetten önce okuma yazmayı bilmediğini ancak nübüvvet sonrasında Cebrail'den (as.) bunu öğrendiğinin delilinin, bu âyet olduğunu söylemektedir. Ona göre âyetin zâhir manasının bu sonucu gerektirdiğini, okuma-yazma bilmeme halinin nübüvvetten önceki zamanla ilişkili olduğunu; nübüvvetten sonraki zamana ise tealluk etmediğini ifade etmektedir. Müellif, Şîa'nın kabul ettiği anlayışın da bu olduğunu vurgularken âyetin literal anlamını esas almaktadır.[261]

Ancak müellif, mezhep sistematiği içerisinde tabir ettiği *aklî delil* veya *Şîa'nın icması* ile âyetin zâhir anlamından uzaklaşıp Şîa'da uygun görülen herhangi bir mana ile âyeti tefsîr ettiği de görülmektedir.[262] Kur'ân âyetlerinin zâhir manası mezhebinin (Şîa/İmâmiyye) temel ilkelerine aykırılık teşkil etmesi halinde, başka bir delil ile zâhir olan mananın terk edilebileceğini sık sık tekrarlamaktadır.[263] Mesela; Murtazâ, Şîa/İmâmiyyedeki ğaybet konusunu Kur'ân'daki müteşâbih âyetlere benzeterek meseleyi bu çerçevede ele almaktadır. Müteşâbih âyetlerin zâhirînin aklî delilin gerektirdiği mananın hilafı olan cebr ve teşbihi bildirdiğinden, bu anlamdaki âyetlerin zâhir manasıyla amel edilemeyeceğini; âyetin uygun bir manaya te'vîl edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.[264]

Bazen de âyeti üslup açısından temsili bir betimleme olduğu veya en uygun mananın aklî esasa uygun olan mana olduğu düşüncesiyle yorumlamaktadır. Müellifin, birçok yerde âyetin zâhirî manasının, Allah Teâlâ için teşbihi, cebriliği veya ona izafe edilmesi caiz olmayan bir durumu içerdiğinden, zâhir mananın yerine aklî delilin öngördüğü eksende âyeti yorumladığını ifade etmektedir.[265] Mesela; " وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا/*Rabbin geldiği ve melekler saf saf dizildiği zaman*."[266] " هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ/*Onlar, ille de buluttan gölgeler içinde Allah'ın ve meleklerinin gelmesini mi beklerler hâlbuki iş bitirilmiştir*,"[267] gibi âyetlerde Murtazâ'ya göre, cisimlere ait olan hareket ve intikalin Allah'a izafe edilmesi caiz

---

[260] Ankebût, 29/48.
[261] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, I, 107.
[262] Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 29, 35, 39, 51, 76, 116, 133, 109; Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, III, 184, 261-262; I, 123; Murtazâ, *eş-Şâfî fi'l-imâme*, I, 194.
[263] Murtazâ, *el-İntisâr*, 252, 280.
[264] Murtazâ, *el-Mukni' fi'l-ğaybe*, 41, 42, 49.
[265] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 259, 14, 25, 50; I, 68, 94.
[266] Fecr, 89/22.
[267] Bakara, 2/210.

olmadığından bu anlamdaki âyetlerin, zâhir olan lâfzî anlamından aklî delilin uygun gördüğü manaya yorumlanması bir zorunluluktur.[268]

Netice itibariyle Murtazâ'nın yorumlama tekniğinde Batıniyyede ve ahbârî kültürle yetişen Şiîlerdeki bâtıni anlayışın bulunmadığı ortaya çıkmaktadır. Aksine aklî delile aykırılık teşkil etmediği sürece zâhir mananın daha makbul olduğunu kabul etmektedir. Şayet her hangi bir âyetin zâhirî anlamı, aklî delilin öngördüğü manaya aykırılık teşkil ediyorsa, zâhirînden dönülmesi ve âyetin aklî delile muvafık bir manaya hamledilmesi gerekmektedir. Ancak aklî delilden ne kast ettiği tam net olmamakla birlikte anladığımız kadarıyla onun aklî delilden murad ettiği şey, sahip olduğu anlayış çerçevesinde aklî yürütmeden oluşan zihni bir çıkarımdır. Dolayısıyla müellifin sıklıkla kullandığı "zâhir mananın aklî delile aykırılığı" ifadesinden kast ettiği, "*kullar kendi fillerinin yaratıcısıdır* ile *ulûhiyet ve Allah Teâlâ'nın sıfatları konusunda Allah'ı sürekli tenzîh etme* gibi Mu'tezilenin de benimsediği temel tezlere aykırılık olduğu anlaşılmaktadır.

2.3.1.3. Tahrîf Nazariyesi, Kıraat ve Yedi Harf Meselesinin Şiî Tefsîrdeki Konumu ve Şerîf el-Murtazâ'nın Duruşu

Şîa ekseninde tahrîf nazariyesinin tarihsel süreçte nasıl bir gelişim ve başkalaşım gösterdiğini daha önce "*Şerîf el-Murtazâ'da Kur'ân'ın Otantik oluşu ve tahrîf Nazariyesi*" konu başlığında ayrıntılı olarak ele almıştık. Kıraat olgusunu ve bunun âyet tefsîrlerine yansımasını ise tezimizin üçüncü bölümünde "*Tefsîr Araçlarıyla Tefsîr*" konusunun alt başlığında ele alınacaktır. Ancak burada Şîa'nın yorum tekniğinde etkin olan tahrîf ve buna bağlı olarak öne sürülen yedi harf ve kıraat meselelerinin Murtazâ'nın tefsîr anlayışını etkileyip etkilemediği konusu sorgulanacaktır.

Kur'ân'ın otantik/sahih veya muharref olduğu meselesine gelince, tahrîf nazariyesinin ele alındığı konuda örnekleriyle ortaya konulmuştur. Ancak Şiî gelenekte bu konuda birbirine zıt iki farklı akımın var olduğu bilinmektedir. Kur'ân'ın tahrîf edildiğini iddia eden Küleynî, İmâm Ca'fer es-Sâdık'a dayandırdığını iddia ederek şu rivâyeti aktarmaktadır: "*İndirildiği gibi Kur'ân'ın tamamını cem' ettiğini iddia eden kimse yalancıdır. Çünkü Ali ve kendisinden sonra gelen İmâmlar dışında hiç kimse*

[268] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 330.

Kur'ân'ı Allah'ın indirdiği şekilde ne cem' etmiştir ne de ezberlemiştir."[269] Bu nedenle Ğayıp olan imâm (el-kâim) gelinceye kadar Kur'ân'ı insanların okuduğu gibi okuyun, denilmektedir. Kâim (Mehdî), gelince Ali'nin yazdığı mushafı çıkaracak ve Allah'ın kitabını indirildiği gibi okuyacaktır.[270]

Tahrîf anlayışının pratik izdüşümü olarak Kur'ân'da sözde sahâbe eleştirisini ihtiva eden kısımların ve Ehl-i beyt'i ifade eden "في علي - ال محمد – في ولاية علي و الأئمة " gibi ibarelerin hazfedildiği iddia edilmektedir.[271] Dolayısıyla söz konusu lafızlar, takdir edilerek muharref bir kıraat biçimi ortaya çıkmaktadır. Diğer taraftan el-Küleynî, Cebrail'in Hz. Peygamber'e getirdiği Kur'ân'ın on yedi bin âyet olduğunu ve dolayısıyla mevcut Kur'ân, asıl Kur'ân'ın üçte biri kadar olduğu şeklinde ifade edilen rivâyetleri de aktarmaktadır.[272] Ayrıca Kummî, Kâşânî ve 'Ayyâşî'nin tefsîrlerinde Kur'ân'ın lâfzen ve manen tahrîf edildiğine yönelik öne sürülen iddialar, Ca'fer es-Sâdık gibi imâmlara isnad edilerek rivâyet edilmektedir.[273] Mesela; " وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ/*Onlara, "Allah'ın indirdiğine inanın" denildiğinde*"[274] âyeti, İmâm Ca'fer es-Sâdık'tan rivâyet edildiği iddia edilen bilgiye göre şu şekilde nazil olmuştur: " وإذا قيل لهم ماذا انزل ربكم <u>في علي</u>/yani, onlara Rabbiniz Ali hakkında ne indirdi denildiğinde" şeklindedir.[275] Görüldüğü gibi burada söz konusu âyet, farklı bir kıraaat/okuma biçimine tabi tutularak hem lafız hem de mana açısından tahrîf edilmiştir.

Diğer bir örnekde yine imâmlara nisbet edilerek " يَاأَيُّهَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ آمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ/*Ey Kitap verilenler! Yanınızdakini tasdik ederek indirdiğimiz'e (Kuran'a) inanın*"[276] âyetinin "يا أيها الذين أوتوا الكتاب آمنوا بما <u>أنزلت في علي</u> مصدقا لما معكم" şeklinde indirildiği ifade edilmektedir.[277] Yine "لَكِنِ اللَّهُ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ/*Fakat Allah sana indirdiğine şahitlik eder; onu kendi ilmi ile indirdi*"[278] âyetinin tahrîf edilerek " لكن الله يشهد بما انزل إليك <u>في علي</u> أنزله بعلمه" şeklinde nazil olduğu iddia edilmektedir.[279] Görüldüğü gibi rivâyetçi/Ahbârî müelliflerin Kur'ân'ı kıraat etme biçimlerine bakıldığında,

---

269 Küleynî, *Usûlü'l-kâfî*, I, 136.
270 Küleynî, *Usûlü'l-kâfî*, II, 350.
271 Küleynî, *Usûlü'l-kâfî*, I, 421, II, 366-390.
272 Küleynî, *Usûlü'l-kâfî*, IV, 456.
273 Kummî, *Tefsîru'l- Kummî*, I, 215.
274 Bakara, 2/91.
275 'Ayyâşî, *Tefsîru'l-'Ayyâşî*, I, 51.
276 Nisa, 4/47.
277 'Ayyâşî, *Tefsîru'l-'Ayyâşî*, I, 245.
278 Nisa, 4/166.
279 Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, I, 10.

Kur'ân'ın tamamının sanki hazf edilmiş Ali, Ehl-i beyt ve İmâmlar hakkında nazil olduğu izlenimi verilmektedir. Bu anlamda birçok örnek bulmak için sadece bu eserlerin herhangi bir yerini açıp bakmak yeterli olacaktır. Kur'ân'da olumsuz anlamda kullanılan kimi ifade ve manaların da başta ilk üç halife olmak üzere ve diğer bazı sahâbîlere (maalesef) hamlettiklerini görmekteyiz.[280]

Tahrîf anlayışına karşı en güçlü duruşun başlangıcı sayılan Şeyh Sadûk, Kur'ân hakkındaki itikadını şöyle sunmaktadır: "*Kur'ân; Allah'ın kelâmı, vahyi, tenzili, kavli ve kitabıdır. Ona herhangi bir batıl bulaşmamıştır. Onu oluşturan, indiren ve koruyan Allah'tır.*"[281] Şöyle devam eder: "*İnancımız odur ki, Yüce Allah'ın, Nebisi Muhammed'e (sav.) indirdiği Kur'ân, iki kapak (deffeteyn) arasındadır. İnsanların ellerinde olandır ve bundan fazla da değildir. İnsanlara göre sûrelerinin sayısı, yüz on dörttür. Bize göre ise "ed-Duhâ" ile "elem neşrah" sûreleri tek bir süredir. "elemtera keyfe" ile "li ilâfi" sûreleri de tek bir sûredir. Bizim, Kur'ân'ın mevcud halinden daha fazla olduğunu söylediğimizi iddia eden olursa, o bir yalancıdır.*"[282] Şeyh Sadûk ile başlayan ve Murtazâ ve Tûsî ile devam eden ve Kur'ân'ın tahrîf edilmediğini savunan usûlî gelenek günümüze kadar güçlenerek varlığını sürdürmüştür. Günümüzde artık adeta Şiî dünyanın ortak anlayışı gibi kabul edilmektedir.

Şiî kaynaklardaki bir rivâyet göre Kur'ân'ın yedi harf üzere nazil olduğunu söyleyen bazı insanların (Ehl-i sünnet) bulunduğu İmâm Ebû Abdullah'a (Ca'fer es-Sâdık) sorulduğunda O, "*Allah'ın düşmanları yalan söylemiştir. Çünkü Kur'ân, tek olan Allah tarafından tek harf üzerine nazil olmuştur.*"[283] İmâmlara isnad edilerek nakledilen bu bilgi, sonraki Şiî/imâmî âlimler tarafından da savunulmuştur. Bu sebeple Kur'ân'ın yedi harf üzerine nazil olmadığı aksine ilk dönem Şiî uleması arasında tek harf üzerine nazil olduğu görüşü konusunda tam bir konsensüsün sağlandığı söylenebilir. Şeyh Sadûk, *el-İ'tikadât* isimli eserinde İmâm Câfer es-Sadık şöyle dediğini nakletmektedir: "*Kur'ân tektir; Tek olan Allah katından tek olan Nebi'ye inmiştir. Kıraatlardaki ihtilaflar ise râvilerden kaynaklanmaktadır."*[284] Tûsî ise *et-Tibyân* isimli tefsîrinin mukaddimesinde "Biliniz ki, ashabımızdan gelen haberlerden ve rivâyetlerden ortaya

[280] Bkz. 'Ayyâşî, *Tefsîru'l-'Ayyâşî*, I, 57-63-102-162-205; Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, II, 126-136-142-161; Kâşânî, *et-Tefsîru's-sâfî*, II, 47, 53, 315, III, 131, 213.
[281] Şeyh Sadûk, *el-İ'tikadât*, 83.
[282] Şeyh Sadûk, *el-İ'tikadât*, 84.
[283] Küleynî, *Usûlü'l-kâfî*, II, 348.
[284] Şeyh Sadûk, *el-İ'tikadât*, 86; Kâşânî, *et-Tefsîru's-sâfî*, I, 61.

çıkan ve kabul görülen anlayış, Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e (sav.) bir harf üzerine indirilmiş olmasıdır." diyerek yukarıdaki görüşü (tek harf) onaylamaktadır.[285] Ancak Tûsî, el-Ferrâ gibi dil âlimlerinin rivâyet ettikleri kıraat farklılıklarının caiz olduğunu da kabul etmekte; "kişi istediği kıraatla okuma konusunda muhayyerdir." demektedir.[286] Tabâtabâî'ye göre Ehl-i sünnet ulemasının cumhuru, Kur'ân'ın yedi harf üzerine nazil olduğunu ve yedi kıraat ile mütevatiren nakledildiğini kabul etmektedir. Ayrıca bazı Şiî âlimler de yedi harf ve yedi kıraat görüşünü benimsemekte; ancak söz konusu kıraatlerin mütevatir değil, meşhur olduğunu da açıkça bildirmektedirler.[287]

Burada şunu açık bir şekilde ifade etmek gerekir ki, yukarıda isimlerini zikrettiğimiz Kuleynî, Âyyâşî ve Kâşânî gibi imâmiyye Şîasının önemli âlimlerinin eserlerinde Kur'ân'ı tahrîf edercesine yaptıkları kıraat takdirlerini Murtazâ'da görmek mümkün değildir. Ancak Murtazâ, kıraat farklılıklarını Ehl-i sünnet ve Mu'tezile tefsîr literatüründe ele alındığı gibi, kıraat farklılıklarını manaya etkisi yönüyle ele almaktadır.[288] Kur'ân'ın yedi harf üzerine indiği olgusuna karşı onaylayıcı bir tavır sergileyen Murtazâ, konuyu Hz. Osman'ın diğer mushafları yakarak insanları ortak bir mushaf olan "imâm mushafı" etrafında birleştirmesi olayı bağlamında ele almaktadır. Ona göre, "*yedi harf olgusunun bir gereği olarak insanların bir takım harfler ve kıraatlar konusundaki ihtilaflara izin verilmiştir ve Hz. Peygamber'e dayandırılmıştır. Dolayısıyla harfler üzerinde izin verilen genişlik ve kolaylığı (Hz.) Osman, nasıl yasaklayabilir! İddia edildiği gibi şayet tek bir kıraate indirgemek Kur'ân'ı korumak olsaydı, Hz Peygamber yedi harf üzere okumaya izin vermezdi. Çünkü o tüm ümmetinin birçok açıdan maslahatını daha iyi bilmekteydi*."[289] Yine Murtazâya göre; "zaten tarihsel süreçteki pratik kıraat okumasının da tek harf üzere olmayıp farklı okuma biçimleri/harfleri üzere olduğu görülmektedir.[290] Yedi harf üzere okumanın amacına bakıldığında ise zorluğu kaldırmaya ve kolaylığı sağlamaya matuf olduğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü bazen imâle, tefhim ve teshil gibi harflerin sıfatlarını telaffuzda

---

[285] Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, I, 7.
[286] Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, I, 7.
[287] Tabâtabâî, *el-Kur'ân fil İslâm*, 149.
[288] Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 37, 44, 82, 151; Murtazâ, *İntisar*, 129; Murtazâ, *Nâsiriyyât*, 123; Murtazâ, Resâilü'ş-şerîf, I, 271, III, 86, 113, 116, 163.
[289] Murtazâ, *eş-Şâfî fi'l-imâme*, IV, 284.
[290] Murtazâ, *eş-Şâfî fi'l-imâme*, IV, 303.

zorlanan kişilerin okumalarını kolaylaştırmaya yönelik Hz. Peygamber'in vermiş olduğu bir izindir."[291]

Sonuç itibariyle rivâyetçi İmâmiyye Şîasının âyetleri yorumlama yönteminde var olan tahrîf nazariyesi ve buna bağlı olarak tahrîfçi kıraat anlayışı, Murtazâ'nın yorum pratiğinde hiçbir şekilde yer almamıştır. Aynı şekilde yedi harf meselesi konusunda müellifin eserlerinde Şîa'nın genel kabulü olan Kur'ân'ın tek harf üzere indirildiği tezine de rastlanılmamaktadır. Aksine Kur'ân'ın yedi harf üzere indirildiği tezini onayladığı ve âyetleri tefsîr ederken de bu anlamda zaman zaman meşhur yedi kıraat imâmının kıraat farklılıklarına manaya etkisi açısından değindiği görülmektedir.[292]

2.3.2. Mu'tezile'nin Tefsîr Temelleri ve Bunların Murtazâ'ya Etkisi

Mu'tezile ekolü, nassları yorumlama konusundaki farklı yaklaşımıyla İslâm düşünce/yorum tarihinin her döneminde varlığını hissettirmiştir. Aklın etkinliği, insan hürriyeti, tenzîh doktrini gibi esaslar ve bunların spesifik konulara yansıması şeklinde olan Mu'tezilenin mezhep sistematiği, tüm düşünce ekollerini etkilemiştir. Siyasî iktidarın gücünü arkasına aldığı dönemde mihne uygulamasıyla herkesi kendi gibi düşünmeye zorlayan Mu'tezile, savunduğu insan hürriyeti teorisiyle bu anlamda çeliştiği görülmektedir.[293] Mihne sonrası dönemde (247/861) siyasî erkten aldığı desteği uzun bir dönem kaybeden Mu'tezile, Şiî Büveyhîler dönemine gelindiğinde siyasî iktidarın yanında yer alarak tekrardan destek görmeye başlamıştır. Bunun bir yansıması olarak Şiî-Mu'tezile yakınlaşması ve dönemin önemli Şiî âlimlerinin Mu'tezilî hocalardan ders alması gibi sonuçları doğurmuştur.[294]

Murtazâ'nın hem ders aldığı Şiî/imâmi hocaları, hem de kendisi dönemin önemli Mu'tezile âlimlerine öğrencilik yapmıştır. Bu dönemde yetişen imâmî âlimlerde ve oluşan Şiî/imâmî kitabiyat üzerinde gerek içerik gerekse metodik açıdan Mu'tezilenin etkisini ziyadesiyle görmek mümkündür. Bu etkilenmenin bir neticesi olarak Mu'tezileden tevarüs eden ve Murtazâ'nın tefsîr anlayışı üzerinde etkin olan iki temel unsur bulunmaktadır. *Biri* tenzîh doktrini çerçevesinde müteşâbih nassların yorumlanması, *diğeri ise* nassları anlamada akla etkin bir rolün biçilmesi ve külli irade

---

[291] Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 170.
[292] Bkz. "*Kıraat Farklılıklarıyla Tefsîr*" başlığında buna yönelik birçok örnek bulmak mümkündür.
[293] Çelebi, İlyas, *İslâm Düşünce Sisteminde Akılcılık ve Kâdı Abdülcebbâr*, Rağbet Yay., İstanbul 2002, 155.
[294] Adil el-Avâ, *el-Mu'tezile ve'l-fikrü'l-hürr*, Dâru'l-Ehali, Dımeşk Ts., 352, 355.

karşısında insanın hürriyetidir. Şimdi bu iki temel unsurun Murtazâ'nın yorum pratiğine nasıl yansıdığını görmeye çalışacağız.

2.3.2.1. Tenzîh Doktrini ve Müteşâbih'in Yorumlanmasında Şerîf el-Murtazâ

Mu'tezile literatüründe tenzîh doktrini ve bu bağlamda müteşâbihin yorumlanması meselesi, Mu'tezilenin beş temel esasından biri olan "*el-Adl*" prensibi ekseninde ele alınmaktadır. Kâdı Abdülcebbâr, "*el-Adl*'ın ne olduğunu bana bildirir misin? diye soran kişiye şöyle denilir," şeklinde meseleye soruyla başlamaktadır. Buna göre el-Âdl/العدل : *Allah Teâlâ'nın hertürlü kubüh/kötülükten münezzeh olduğunu ve onun tüm fiillerinin de hasen/güzel olduğunu bilmektir*.[295] Yapılmasını emrettiği tüm ibadetler, Allah'ın sevdiği, istediği ve razı olduğudur. Yapılmasını yasakladığı eylemler ise sevmediği, buğz ettiği ve yapılması halinde ceza ile tehdit ettiği şeylerdir.[296] Dolayısıyla Allah, sevmediği ve yasakladığı şeylerin meydana gelmesini dilemekten münezzehtir. Kur'ân'da Tenzîhe delalet eden âyetler olduğu gibi, zâhiren Allah için teşbih, tecsim, yön ve mekân gibi manaları çağrıştıran âyetler de bulunmaktadır.[297] Mu'tezileye göre; bu tür âyetler, müteşâbihtir; bu müteşâbih lafızların teşbih ve tecsime kaçmadan aklî delile muvafık bir manayla yorumlanması gerekmektedir. Aklî delile muvafık olan herhangi bir nassın sıhhatine hükmedilir. Aksi takdirde lafzın, aklî delile uygun bir manaya hamledilmesi zorunlu hale gelecektir.[298]

Mu'tezilî doktrinde Kur'ân'da zâhir manası teşbihi gerektiren herhangi bir lafız veya kelâm varid olduğunda, bu lafızların te'vîl edilmesi gerekir. Çünkü lafızlar muhtemel manalara hamledildiklerinden dolayı ilgili lafız, muhtemel manaya ihtimali bulunmayan aklî delile uygun bir manaya yorumlanmalıdır.[299] Murtazâ'nın, gerek müteşâbihlik arz eden âyetleri gerekse de müteşâbih olmayan diğer âyetleri yorumlarken sürekli Allah Teâlâ'yı tenzîh etme düşüncesiyle hareket ettiği görülmektedir. Herhangi bir âyetin zâhirî anlamının, benimsediği tenzîh doktrinine (adalet, nefy-i teşbih ve tecsim) aykırılık oluşturması halinde aklî delile muvafık bir manaya yorumlanması gerektiğini ifade etmektedir.[300]

---

[295] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Usûlü'l-hamse*, Camiatü'l-Küveyt, Küveyt 1998, 69.
[296] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Usûlü'l-hamse*, 80.
[297] Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, 704.
[298] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Usûlü'l-hamse*, 89.
[299] Âmirî, Abdullah, "Mevkifü'l-Mu'tezile min âyati sıfatillah (diraseten nakdiyye)", *Mecelletü Camiatü Dimeşk Li Ulumi'l-İktisadiyye ve'l-Kanuniyye*, Şam 2012, XXVIII, 581.
[300] Murtazâ, *el-Mukni' fi'l-ğaybe*, 41, 42, 43.

Mesela; *Biz herhangi bir karye'yi helak etmek istediğimizde* " وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً"[301] şeklinde devam eden âyette "*helak etme*" eyleminin hem hüsün hem de kubuh manasını içerdiğini ve şayet helak etme eylemi imtihan sebebiyle veya müstehak bir topluma gelmişse, bu ilahi irade açısından (hüsün) güzeldir. Eğer zulmen olmuş ise bu kubuhtur ve ilahi iradenin buna tealluk etmesi mümkün değildir. Ona göre esasında bu âyette emredilen (memurun bih) şeyin mahzuf olduğu ve takdir edilmesi halinde ise kast edilen anlam, "*onlara taatı emrettim ve kabul etmeye çağırdım. Bunun üzerine onlar da buna karşı çıktı*" şeklindedir.[302] Murtazâ, bu te'vîlin sahihliği konusunda " وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا/*Biz peygamber göndermedikçe kimseye azap etmeyiz*"[303] âyetini istişhad kabilinden getirmektedir.[304]

Murtazâ, Kur'ân'da Allah'a izafe edilmesi caiz olmayan birtakım lafızların teşbih ve tecsime mahal vermeden Allah Teâlâ'nın zatına uygun manaya yorumlanması gerektiğini ifade etmektedir.[305] Mesela, Allah Teâlâ, insanoğlunun ihtiyaç duyduğu organlardan münezzeh olduğu halde "قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ/*Allah: Ey İblis, ellerimle (kudretimle) yarattığıma secde etmekten seni alıkoyan nedir."*[306] âyetinde bulunan "*el/yed*" lafzının Allah'a izafe edilmesinin ne ile açıklanabileceği konusunu birkaç açıdan ele alarak yorumlamaktadır. *Birincisi,* Arap dilinde failden herhangi bir fiil, nefyedilmek veya ispat edilmek istenildiğinde bu anlamdaki ifade formları yaygın olarak kullanılmaktadır. Mesela Arap kelâmında, bir şeyin ispatı için "هذا ما كسبت يداك/*bu, senin (ellerinle) yaptığın şeydir*" ifadesi kullanılır. Ya da, herhangi durumun nefyi için "فلان لا تمشي قدمُه و لا ينطق لسانُه و لا تكتب يده/*falan, ne ayaklarıyla yürüdü ne diliyle konuştu ne de eliyle yazdı*" şeklinde oluşturulan kelâmda fiil organlara irca edilmemekte; aksine söz konusu fiilin, failden tamamen nefyedilmek istenildiğini göstermektedir. *İkincisi* ise يد lafzının muhtemel manalarından biri olan *Allah'ın kudreti* anlamı da bulunmaktadır. Murtazâ, "ما لي بهذا الامر يدٌ/*benim bu işte bir gücüm yoktur*" tarzında ifade edilen Arap kelâmından istişhad ederek bu anlamı temellendirmektedir.

---

[301] İsra 17/16.
[302] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 29.
[303] İsra, 17/15.
[304] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 30.
[305] Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 33, 44, 45, 171.
[306] Sad, 38/75.

Dolayısıyla Allah Teâlâ, kudret anlamında kabul edilen يد lafzıyla yaratma fiiline ne kadar kâdir olduğunu bildirmektedir.[307]

Aynı şekilde Allah Teâlâ'nın tenzîh edilmesi ve müteşâbihin yorumlanması bağlamında ele alınması gereken diğer bir kavram *vech* lafzıdır. Murtazâ, Kur'ân'da geçen الوجه/yüz lafzının Allah'a izafe edildiği âyetleri tefsîr ederken anlamların birbirinden farklılığı itibariyle âyetleri, üç kategoride değerlendirmektedir.

1- "كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ/*O'nun zâtından başka her şey yok olacaktır*"[308] âyetindeki vech lafzı, "هو" anlamındadır. "وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ/*Rabbinin yüzü bâki kalacak*"[309] âyetinde bulunan vech lafzı, "نفسه" anlamındadır. Bu durumda âyetlerin manası: Bizatihi Allah'ın kendisi bakidir ve onun haricinde olanların tamamı fani olup, yok olmaya mahkûmdur.[310] Bu lafzın Arap dilinde[311] ve bazı âyetlerde de "*bir şeyin kendisi ve zatı*" anlamında kullanıldığı bilinmektedir.[312]

2- "وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ/*Allah'ın rızasını isteyerek verdiğiniz zekât.*"[313] " إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا/*Biz sizi Allah rızası için doyuruyoruz; sizden ne bir karşılık ne de bir teşekkür bekliyoruz*"[314] " إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى/*O ancak Yüce Rabbinin rızasını aramak için verir.*"[315] gibi âyetlerde geçen *vech* lafzından ise bilindiği üzere Allah rızası için yapılan her türlü eylem ve bu eylemlerden hedeflenen sevap, kurbet ve rıza anlamları anlaşılmaktadır.[316]

3- "وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ/*Doğu da Allah'ındır batı da. Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü (mülkü) oradadır.*"[317] âyetinde ifade edilen vech lafzına gelince; Murtazâ'ya göre bu lafız, Allah'ın ilmi, tedbiri, mülkü, kurbet ve sevabı gibi anlamlara gelmektedir. Çünkü bütün yönler, Allah'ın mülküdür ve onun tasarrufundadır.[318]

---

[307] Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 532.
[308] Kasas, 28/88.
[309] Rahman, 55/27.
[310] Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 556.
[311] Halebî, *Umdetu'l-huffaz*, IV, 286.
[312] Kıyame, 75/22-24; Ğaşiye, 88/8.
[313] Rum, 30/39;
[314] İnsan, 76/9.
[315] Leyl, 92/20.
[316] Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 556.
[317] Bakara, 2/115.
[318] Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 556.

Yine Murtazâ, Allah'ı tenzîh etme bağlamında " وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ / *Hiçbir şey için "Bunu yarın yapacağım" deme. Ancak Allah dilerse (yapacağım de),*"[319] âyetini ele almaktadır. Âyette dile getirilen Allah'ın meşietinin şüphesiz ancak itaatte olabileceğini ve kötü fiillerin dilenmesinin ise meşietinin haricinde olduğunu bildirmektedir. Çünkü birinin, *ben yarın Allah dilerse zina yapacağım veya bir mü'mini öldüreceğim,* şeklindeki sözü, Müslümanlar nezdinde hoş karşılanmamaktadır. Herkes bunu kesinlikle reddeder. Dolayısıyla söz konusu âyette ifade edilen Allah'ın dilemesinin tüm fiilleri kapsadığı zannı da geçersiz olmaktadır.[320] Zâhiren Allah'a izafesi sorunlu gibi görünen birtakım ifade ve lafızlar, Murtazâ tarafından değişik açılardan yoruma/te'vîle tabi tutulmaktadır. Müteşâbih içerikli âyet ve lafızların Allah'ı tenzîh etme düşüncesi ekseninde nasıl yorumladığının birçok örneğini eserlerinde bulmak mümkündür. Şayet herhangi bir müteşâbih âyetin zâhirî, Allah Teâlâ'ya veya Peygamberlere izafe edilmesi caiz olmayan bir manayı içeriyorsa, zâhirînden aklî delile uygun bir manaya dönülmesi gerekmektedir.[321] Allah Teâlâ ve peygamberler için uygulanan tenzîh doktrini, Şiî gelenek içinde neredeyse aynı düzeyde Hz. Ali'den itibaren kabul edilen on iki imâm için de kullanılmıştır.[322]

Anlam yönünden müteşâbih olan herhangi bir âyetin tenzîh doktrini ekseninde Murtazâ tarafından farklı vecihlerle nasıl yorumladığının maddeler halinde sunulması, onun müteşâbih yorum pratiğini daha iyi ortaya koyacaktır. Mesela, " اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ/*Onlarla Allah alay eder ve taşkınlıkları içinde bocalar durumda bırakır.*"[323] "*İstihza*" lafzının nasıl anlaşılması gerektiğini değişik açılardan şöyle ele almaktadır:

1- Allah'a izafe edilen *istihza* lafzıyla Allah, delâlet ve inkârdaki ısrarları sebebiyle onların cehalet ve hata içerisinde olduklarını bildirmektedir. Bu durumun istihza lafzıyla nitelenmesi mecâz/teşbih yönüyledir. Mesela; insanların, ayıpladığı bir eylemi yapan kişiye "ان فلانا ليستهزأ به منذ اليوم/*o günden beri falan ile istihza*

---

319 Kehf, 18/23-24.
320 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 105.
321 Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 150, 183; Murtazâ, *eş-Şâfî fi'l-imâme*, II, 323; Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, II, 56.
322 Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, III, 20; Murtazâ, *Mesâilü'n-nâsiriyyât*, 445.
323 Bakara, 2/15.

edilmektedir." denilir. Bu sebeple mana yakınlığından dolayı ilgili ifade, ayıplama ve azarlama anlamında mecâzen istihza lafzıyla bildirilmiştir.[324]

2- Allah'a izafe edilen *istihza*'nın manası; gafletleri sebebiyle şuursuzca ve tedricen helake sürüklenmeleridir. Tedricen azaba sürüklenmeleriyle alakalı olarak İbn Abbâs'tan şu rivâyet de aktarılmaktadır: "*Münafıklar, günah işlediklerinde Allah, onlara nimetlerini yenilerdi. Bu eylemin istihza lafzıyla isimlendirilmesi ise kendilerine görünen nimetin haricinde tedricen helak olmaya gidişlerinin onlara görünmeyişidir.*" Dolayısıyla buradaki helak, inkârları sebebiyle onların müstehak oldukları azap ve hüsrana tedricen sürüklenmeleridir.[325]

3- Münafıklar, görünürde iman edenlerle birlikte bulunmuşlar, ancak içlerinde gizledikleri nifaklarından dolayı ahirette onlar için acıklı bir azap hazırlanmıştır. Bu âyet ile sanki Allah onlara şöyle seslenmektedir: "*Ey münafıklar, iman edenlere tabi olduğunuzu görünürde gösterseniz de nifakınızdan dolayı içinizdeki inkârı gizliyorsunuz. İnsi şeytanlarınızla baş başa kalınca da onlara işin gerçeğini bildiriyorsunuz. Böyle davranmakla iman edenlerle alay ettiğinizi sanıyorsunuz. Oysa zâhiren inananların hükümlerini size tatbik etmek ve hesap yurdunda ise aranızı temyiz edip dışı iç âlemiyle tutarlı olanları mükâfatlandırmak ve münafıkları da cezalandırmak suretiyle Allah, sizinle istihza (alay) etmektedir*."[326]

4- Allah, onların dinle alay etmelerine karşılık misliyle cezalandırmıştır ki, günahlarının cezası işledikleri günahların ismiyle nitelendirilmiştir. Araplar, işlenen günah ile verilen ceza arasındaki ilişkinin yakınlığından dolayı günaha verilen cezayı, günahın ismiyle dile getirmişlerdir. Söz konusu âyette de aynı anlam ilişkisi geçerlidir ki, başka âyetlerde de suç-ceza ilişkisi açısından benzer kullanımları görmek mümkündür.[327]

---

[324] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 126.
[325] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 127.
[326] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 128.
[327] Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 130; Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 128; ayetler: وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا "*Bir kötülüğün karşılığı, aynı şekilde bir kötülüktür*" (Şura, 42/40); الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ "*Hürmetli ay, hürmetli aya mukabildir, hürmetler karşılıklıdır; o halde, size tecavüz edene (saldırana), size saldırdıkları gibi saldırın*." (Bakara, 2/194); وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ "*Eğer ceza vermek isterseniz size yapılanın aynıyla mukabele edin. Sabrederseniz and olsun ki bu, sabredenler için daha iyidir*." (Nahl, 16/126).

5- İbn Abbâs'tan rivâyet edildiğine göre; O, şöyle demiştir: *"İnkârcılar, cehennemde ateş içinde iken onlara cennetin bir kapısı açılır. Hemen çabucak kapıya doğru yönelirler ve kapıya varacakları anda kapı yüzlerine kapanır. Kapıların kendilerine bu şekilde kapandığını gören mü'minler, kâfirlerin içinde bulundukları bu duruma gülerler."* Bu anlamı destekler mahiyette ve aynı anlam içeriğine sahip diğer bir âyet de mevcuttur: " فَالْيَوْمَ الَّذِينَ آمَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ عَلَى الْأَرَائِكِ يَنْظُرُونَ هَلْ ثُوِّبَ الْكُفَّارُ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ/*Bugün de, inananlar inkârcılara gülerler. Tahtlar üzerinde, inkârcıların yaptıkları şeylerin karşılığının nasıl verildiğini seyrederler.*"[328] Bu rivâyette dikkat çekilen hususun anlamı, şudur: *"Rivâyetteki kişilerin durumu, kötü fiilleri sebebiyle azaba müstahak olanların karşılaşacakları bir azap çeşididir. Hiç hoşlanmadıkları ve kendilerine çok ağır gelen bir vaziyettir. Çünkü kötü durumdan kurtulmaya umutlanan birinin, kurtulma konusundaki umudu ve gayreti işin sonuna varacak kadar arttığı bir anda kendisiyle kurtuluş menfezi arasında bir engel meydana gelir. Kötü durumdan kurtuluşun çıkış noktasında oluşan bu engelden dolayı kişi, istenilmeyen yere tekrardan geri çevrilir. İşte bu haldeki bir kişinin hissedeceği azap, hiçbir kurtuluş umudu bulunmayan birinin azabından daha ağır ve daha şiddetlidir."*[329]

Diğer taraftan müellif, Allah'ın meşieti (dilemesi) konusunda şöyle bir ayrıma gitmektedir. Ma'siyet ve olumsuz nitelemelere tealluk eden Allah'ın meşietini reddederken iyilik, Allah'a itaat ve olumlu eylemler hususunda ilahi iradenin dilemesinin mümkün olabileceğini savunmaktadır. Bu anlayışını " وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ/*Âlemlerin Rabbi olan Allah dilemedikçe sizler bir şey dileyemezsiniz*"[330] âyetini tefsîr ederken bir önceki âyette (لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ) geçen "*istikamet*" lafzından hareketle temellendirmektedir. Bu durumda âyetin anlamı, "Allah istikameti dilemedikçe siz dileyemezsinin" şeklinde olmaktadır. Ona göre; aksi halde âyetin, tahsis edilmeden iman ile küfür ve taat ile ma'siyetin arasını ayırt etmeksizin umumi manasıyla alınması halinde Allah'ın bizim için dilediği şeyi bizim dilememiz gibi bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Oysa Allah, kulları için kötülük, günah dilemez. O, bundan münezzehtir.[331]

---

[328] Mutaffifin, 83/34-36.
[329] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 130.
[330] Tekvir, 81/29.
[331] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, II, 238; Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 507-508; II, 104-105.

Netice itibariyle; yukarıda da ifade edildiği gibi Murtazâ, Mu‘tezile mezhebinin temel esaslarından biri olan *el-Adl* prensibi içerisinde değerlendirilen Mu‘tezilenin tenzîh doktriniyle müteşâbih yorumunu benimsemektedir. Bu yaklaşımın doğal bir sonucu olarak zâhirî itibariyle Allah’ı tenzîh etme esasına muhalif olan herhangi bir müteşâbih âyet, aklî delile muvafık bir anlama göre yorumlanmaktadır.

2.3.2.2. Akıl ve İnsan Hürriyetinde Şerîf el-Murtazâ

İslâmın ilk dönemlerinden itibaren ortaya çıkan herhangi bir meselede çözüm mercii, Kur’ân ve Hz. Peygamberin uygulamasıydı. Ancak konuyla alakalı bu iki kaynakta açık bir nass bulunmadığında ise çözüm mercii olan âlimler, bu iki kaynaktan hareketle rey/kıyas/aklî çıkarım metoduna başvururlardı. İslâmi ilimlere bakış ve onu değerlendirme açısından ehl-i hadis ve ehl-i rey diye iki farklı akımın zamanla ekolleştiği görülmektedir. Akıl ve naklîn birbiriyle olan ilişkisi ve bunlar arasındaki öncelik sıralamasının nasıl olması gerektiği meselesi, tartışma konusu edilmiştir. Gelenekte var olan akıl-nakil tartışması, ilimlerin “aklî ilimler ve naklî ilimler” şeklinde kategorize edilmesinde de kendinin göstermektedir.[332] Nassları akıl, düşünce ve rey (dirâyet) eksenli değerlendirme geleneğini İslâm dünyasında kurumsallaştıran ekolün şüphesiz Mu‘tezile olduğu bilinmektedir. Mezhep tarihçileri, Mu‘tezileyi belli düşüncelerle birbirinden ayrılan birçok farklı eğilimleri içinde barındıran bir hareket ve bir akım olarak tarif etmişlerdir.[333] Kelâmi bir hareket olarak ortaya çıkan Mu‘tezile, İslâm dünyasında düşünce özgürlüğü ve insan hürriyeti konusunda ciddi bir çabanın içerisinde olmuştur.[334]

Mu‘tezileden tevarüs eden ve Murtazâ’nın te’vîl anlayışında belirleyici baskın rol oynayan iki temel unsur bulunmaktadır. *Bunlardan biri;* tevhidin ve eylemlerdeki hüsün-kubuhün bilinmesinde aklın yetkinliğidir. Mu‘tezileye göre akıl, insanı herhangi bir şeyi bilmeye ulaştıran yoldur. Bu nedenle Allah’ı bilmeye ve tanımaya ulaştıran yegâne etken aklî delildir. Aklî delil dışındaki kitap, sünnet ve icma gibi kaynaklar ise tevhid ve adaleti bilme konusunda aklî delilin bir fer’idir.[335] Yine Mu‘tezile ekolüne göre insanların eylemlerindeki hüsün ve kubüh zatidir. Bu sebeple şayet ilgili eylem;

---

[332] Ravî, Abdussettâr, *el-Akl ve’l-hürriyye (dirasetün fi fikri’l-Kâdı Abdülcebbâr)*, Müessesetü’l-Arabiyye Li Dirasat ve’n-Neşr, Beyrut 1980, 25.
[333] Ravî, *el-Akl ve’l-hürriyye*, 56
[334] Ravî, *el-Akl ve’l-hürriyye*, 66.
[335] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Usûlü’l-hamse*, 66; Ravî, *el-Akl ve’l-hürriyye*, 248.

temel prensipler, hayır ve şer gibi mutlak/amm hükümler (adl-zulm-sıdk-kizb) konusunda ise akıl herhangi bir emîr ve nehiy hitabına ihtiyaç duymadan ondaki niteliği idrak edebilmektedir.[336] Ancak cumhura göre eylemler, bizatihi iyi veya kötü olarak nitelendirilemez. Çünkü hüsün ve kubüh i'tibari olup eylemlerdeki bu niteliği belirleyen şer'î nasslardır. Dolayısıyla şer'î esasların yapılmasını övdüğü eylem güzel/hüsün; yerdiği eylemler ise çirkin/kubühtür. Bu iki nitelik arasındaki ayırıcı kıstası belirleyen akıl değildir.[337]

Diğeri ise eylemleri açısından beşeri iradenin ilahi irade karşısında mutlak hürriyetidir. İnsanın yapıp ettikleri karşısında konumu nasıl olmalıdır, özgür tercihiyle mi yoksa elinden iradesi alınmış olarak o fiili yapmaya mecbur mu bırakılmıştır, gibi sorular ilk dönemlerden itibaren kelâm ulemasının gündeminde olmuştur. Mu'tezilenin özgürlükçü insan tasavvurunun bir neticesi olarak insan, ilahi irade karşısında sorumlu olabilmesi için hür ve kendi fiillerinin yaratıcısı olmak zorundadır.[338] Mu'tezileye göre insan, herhangi fiili henüz gerçekleştirmeden evvel Allah, onda yapabilme gücünü (istitâ'e) var etmiştir. Bu istitâ'e, insandaki irade ve ihtiyarın eylemlerde gerçekleşmesinde bir vasıtadan ve bir kudretten ibarettir.[339] İnsandaki irade, herhangi bir eyleme yönelik olarak oluşan istek ve meyil olup yaratıcının iradesinden bağımsız olarak bulunmaktadır. O anda ilgili eylemi yapmaya yönelik isteği/fiili var eden Allah değil, kulların kendisidir.[340] İnsan, kendi ihtiyariyle ilgili eyleme yönelmektedir ki, bazen bu yöneliş ilahi iradenin yapılmasını murad ettiği bazen de murad etmediği şey de olabilmektedir.[341]

Müellifin yaşadığı dönemin Bağdat'ında Mu'tezile ekolünün, olgunlaşarak tarihsel süreçte kitabiyatını tamamladığı ve bu anlamda ilişki kurduğu düşünce sistemlerini etkilediği ve kısmen de dönüştürdüğü bilinmektedir. Dinî düşünce tarihinde Mu'tezile bağlantılı bu düşünsel dönüşümün izlerini daha çok Şîa'da görmek mümkündür. Bu ilişkinin boyutu, çalışmanın birinci bölümünde ayrıntılı olarak ortaya

---

[336] Muhammed Abduh-Tarık Abdulhâlim, *el-Mu'tezile beyne'l-kadimi ve'l-hadis*, Dâru'l-Erkam 1987, 69-70; Alper, Ömer Mahir, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi,* Ayışığı Yay., İstanbul 2000, 20-21.

[337] İmâre, Muhammed, *el-Mu'tezile ve müşkiletü'l-hürriyeti'l-insaniyye*, Dâru'l-Şuruk, Beyrut 1988, 123.

[338] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Usûlü'l-hamse*, 69; İmâre, *Müşkiletü'l-hürriyye*, 12, 26; Ravî, *el-Akl ve'l-hürriyye*, 89.

[339] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Usûlü'l-hamse*, 78-80; İmare, *Müşkiletü'l-hürriyye*, 83.

[340] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Usûlü'l-hamse*, 76-77.

[341] İmare, *Müşkiletü'l-hürriyye*, 80.

konulduğu gibi, Murtazâ'nın ders aldığı veya kitaplarından istifade ettiği hocalarının mezhep profiline bakıldığında da genellikle Mu'tezilî oldukları ortaya çıkmaktadır.[342] Şîa'nın kitabiyatını oluşturan başta Murtazâ olmak üzere dönemin Şiî âlimlerinin Mu'tezilî hocalardan ders almış olmaları, Mu'tezilî metodun ve düşünsel karakterinin Şîa'nın kitabiyatına renk vermesine sebep olmuştur. Bu etkilenme öyle bir dereceye ulaşmıştır ki, Murtazâ'nın aklî metod, hüsün-kubuh, tenzîh ve kulların fiilleri gibi konulardaki anlayışından hareketle Mu'tezilî olduğuna bile hükmedilmiştir.[343]

Nassları yorumlamada akla büyük önem veren Murtazâ'nın, kendi anlayışı doğrultusunda mantıki zorunlulukla çıkarımlar yaptığı ve nassları değişik açılardan te'vîl ettiği görülmektedir. Âyetlerin tefsîrinde dirâyet yöntemi diye nitelenen anlama faaliyetinin merkezini oluşturan temel unsur, akıl ve aklî metottur. Murtazâ'nın nassları anlama faaliyetini genellikle bu kategoride değerlendirmek ziyadesiyle mümkündür. O, aklî/akıl eksenli tefsîr yaptığı yerlerde sık sık "الدلالة العقلية - للدليل العقلي - لدلالة العقل - العقل جهة العقل - طريق العقل - دليل" gibi anahtar ifade formlarıyla nassın aklî temellendirmesini yapmaktadır. Söz konusu yöntemin yoğunlukla kullanıldığı yerlere dikkat edildiğinde genellikle Allah Teâlâ'yı kulların kubh diye nitelenen fiillerinden, peygamberleri ve imâmları zâhiren günah ve kusur isnadından tenzîh etme bağlamında olduğu görülmektedir.[344]

Konunun birkaç pratik örneğini vermek gerekirse, mesela; Murtazâ'ya göre, Şiî doktrinin ana omurgasını oluşturan ve daha sonraları şer'î/aklî temellendirmelere oturtulmaya çalışılan İmâmetin gerekliliğine ve dünyanın hiçbir zaman imâmdan hali olamayacağına akıl delalet eder. Şiî doktrinde nitelik çerçevesi çizilen imâmın hatadan ve günahtan masum olduğunu, her türlü kötü (kubh) fiilden emin oluşunu gösteren yine aklî delildir.[345] Öyle ki, Murtazâ'ya göre; imâmın varlığının ve sahip olması gereken vasıflarının bilinmesinin yolu, akıldır. Bu anlamda tevatüre veya imâma yönelik herhangi bir söze de ihtiyaç yoktur.[346]

---

342 İbnü'l-Murtazâ, *Tabakatü'l-Mu'tezile*, 116-117; Zehebî, *Mîzân*, III, 124.

343 İbn Hacer, *Lisân*, V, 529; Halebî, *el Keşfü'l-hasîs*, 187; Zehebî, *Mîzân*, III, 124; Ziriklî, Teracim, IV, 278; Zehebî, *Nubelâ*, XVII, 589; İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 313.

344 Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 29, 30, 35, 40, 42, 44, 45, 56, 77, 78, 109, 183, 195; Murtazâ, *eş-Şâfî fi'l-imâme*, I, 19, 45, 57, 66; II, 5, 7, 11, 15, 20, 31, 48, 49, 53, 61, 62, 202, 211, 258, 323; Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, I, 51, 77, 121, 122, 141, 148, 202, 211, 424; Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I,462, 499; II, 179, 205. Ayrıca müellifin diğer eserlerinde de benzer bir metodu görmek mümkündür.

345 Murtazâ, *el-Mukni' fi'l-ğaybe*, 34-35.

346 Murtazâ, *eş-Şâfî fi'l-imâme*, I, 184, 195, 200.

Hz. Âdem ve Havva'nın salih çocuk isteğine yönelik duaları sonrasında " فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحًا جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ/*Fakat (Allah) onlara kusursuz bir çocuk verince, kendilerine verdiği bu çocuk hakkında (sonradan insanlar) Allah'a ortak koştular. Allah ise onların ortak koştuğu şeyden yücedir.*"[347] denilmektedir. Âyeti birçok açıdan ele alan Murtazâ, bu vecihlerin birinde aklî delili esas ele alarak yorumlamaktadır. Buna göre, peygamberler hakkında hiçbir şekilde şirk, küfür ve isyan ihtimalinin mümkün olmadığını *edille-i aklîye* ile bilmekteyiz.[348] Çünkü Allah'ın peygamberleri, Allah'a asla şirk koşmazlar ve böyle bir günaha girmekten de beridirler. Eğer Onlar için şirk mümkün olsaydı, onlar için kizb (yalan) de mümkün olurdu ki, bu durumda Râbb'lerinden getirdikleri haberlere güven duyulmazdı ve sundukları ilahi öğretileri de kabul görmezdi.[349] Bu anlamda ona göre aklî delil, diğer delillerle kıyaslandığında en kuvvetli olanıdır. Çünkü aklî delil, muhtemel ve zâhir mananın aykırılığını kabul etmemekte ve buna yönelik varid olan nassların da uygun manaya hamledilmesini gerektirmektedir.[350]

Murtazâ, imâmların büyük ve küçük günahlardan masum olduğu iddiasını da aklî delille temellendirmektedir. Çünkü ona göre aklî delil, subjektiflikten ve ihtimalden uzak daha nesnel bir delillendirme aracıdır.[351] Zâhirî anlamı günah gibi görünen herhangi bir fiilin, imâmlardan varid olması halinde söz konusu haberin zâhirî anlamından aklî delile muvafık olan bir manaya hamledilmesinin vacip olduğunu söylemektedir. Ona göre İmâmlar konusundaki bu durum, Allah Teâlâ ve peygamberler hakkında nazil olan ve zâhirî onlar için düşünülmesi caiz olmayan müteşâbih âyetler gibidir. Dolayısıyla masum kabul edilen başta imâm Ali olmak üzere tüm imâmların yaptığı fiillerin zâhirî hata veya kubh görünse bile aklî delil, imâm olmalarından dolayı tüm fiillerinin doğru/sahih/güzele yorumlanmasını gerektirmektedir.[352]

Müellif, Mu'tezile ekolünde olduğu gibi *insan kendi fiillerinin yaratıcısıdır*, teziyle de insan hürriyetini ve bireyin kendi eylemleri üzerindeki mutlak hâkimiyetini önemle vurgulamaktadır. Allahın iradesi ve meşietiyle bağlantılı olarak kulların

---

347 A'râf, 7/190.
348 Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 29-32.
349 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 200.
350 Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 42, 44, 109.
351 Murtazâ, *eş-Şâfî fi'l-imâme*, II, 209, 212.
352 Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 183-184.

eylemlerine vurgu yapan bütün âyetleri,[353] "*insanın özgürlüğü ve insan kendi eylemlerinin yaratıcısıdır.*" düşüncesi ekseninde tefsîr ettiği görülmektedir.[354] Mesela, Allah Teâlâ'nın insanlar karşısındaki ihtiyarı meşietini ihtiva eden " وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً/*Eğer Rabbin dileseydi insanları tek bir ümmet kılardı*"[355] âyetinden ihtiyari meşiet anlamının kast edilmediğini söylemektedir. Allah'ın kudretinin mağlup edilemez bir niteliğe sahip olduğunu ve baskın kudreti karşısında kulların isyan edemeyeceği anlamını içeren bir meşietin kast edildiğini ifade etmektedir.[356]

İnsanın eylemleri konusunda hürriyetçi bir anlayış benimseyen Murtazâ, kullar, kendi fiillerinin yaratıcısıdır düşüncesi bağlamında "وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ/*Oysa sizi de, yonttuklarınız şeyleri de Allah yaratmıştır."*[357] âyetini ele alarak tefsîr etmektedir. Âyetin zâhirînden kulların fiillerini yaratanın Allah olduğu anlaşılmasına rağmen ona göre bu şekildeki bir anlama doğru değildir. Ehlü'l-Hak diye tabir ettiği Şîa'nın ve dolayısıyla da kendisinin savunduğu anlayışa göre; söz konusu âyetten kast edilen anlam, "*Allah, onların fiillerini değil; fiillerinin üzerinde gerçekleştiği taş ve ağaç gibi nesneleri yaratmıştır.*" Yani bu durumda Allah, onların fiillerini yaratmadı. Kullar, kendi fiillerini var etme özgürlüğüne sahiptir. Allah, sadece fiillerinin ilintili olduğu maddeleri yaratmıştır.[358] Bu nedenle Murtazâ, Allah Teâlâ'nın kulların fiilleri üzerinde dilediği şekilde tasarruf etmesini ihtiva eden nassları, Allah'ın güç ve kudretinden kinaye olduğu şeklinde yorumlamaktadır.[359]

Murtazâ, insanın kendi fiillerini meydana getirmede geniş bir hürriyete sahip olduğunu, Allah'a isnad edilmesi halinde bir takım sıkıntıların da meydana geleceğini şu âyetler ekseninde ele almaktadır. "مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ/*Rahman'ın yaratmasında bir düzensizlik bulamazsın*"[360] "الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ/*Yarattığı her şeyi güzel yaratan*"[361] "كَذَلِكِ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ/*böyledir, Allah dilediğini yapar*"[362] " كَذَلِكِ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ/*Allah dilediğini böylece yaratır.*"[363] Bu âyetlerden hareketle Allah'ın yaratmasında

---

353 Al-i İmran, 145; Yunus, 100.
354 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 64-65; II, 14-15.
355 Hûd, 11/118.
356 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 94.
357 Saffat, 37/96.
358 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 203-206.
359 Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 174-176.
360 Mülk, 67/3.
361 Secde, 32/7.
362 Al-i İmran, 3/40
363 Al-i İmran, 3/47.

aykırılığın olmadığını, her şeyin yaratmasını güzel yaptığını, fiili ile yaratmasının aynı şey olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla şayet içinde kubhun ve küfrün de bulunduğu kulların fiillerinin yaratıcısının Allah olduğu kabul edilirse, bu durumda küfrün, yalanın ve kulların fiillerinden meydana gelen tüm olumsuzlukların da iyi olması gerekir ki bu mümkün değildir. Murtazâ'ya göre bu ikilemden kurtulmanın tek çıkış yolu, kulların kendi fiillerinin yaratıcısı olmalarının kabul edilmesidir.[364]

Netice itibariyle aklın tartışmasız yetkinliğini benimseyen Murtazâ'ya göre hüsün ve kubhü belirlemenin yolu cumhurun aksine akıldır. Aklî delile aykırı gibi görünen herhangi bir nassın, akla muvafık bir manaya yorumlanması zorunludur. Yine "*kullar kendi fiillerinin yaratıcısıdır*" anlayışını benimseyen Murtazâ, bu esasa ve tenzîh anlayışına muhalif anlaşılan nassların da aynı şekilde uygun manaya hamledilmeleri gerekmektedir.

2.3.3. Şîa ile Mu'tezile Temelleri Açısından Murtazâ'nın Analizi

İmâmiyye Şîasının düşünce dünyasında özellikle de tefsîr kültüründe imâmet olgusunun etkin konumu ve imâm'dan aktarılan bilginin kaynak değeri tartışmasız olarak kabul edilmektedir. Zira imâmlara nisbet edilerek rivâyet edilen tefsîri yorumlar, ilgili meselenin hükmünü belirlemede belirleyici bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak Şîa'nın tefsîr anlayışında bu derece baskın rol oynayan imâmî yorumlar, Murtazâ'nın pratik tefsîr uygulamasında herhangi bir fonksiyon icra etmediği görülmektedir. Ayrıca Şîa'nın ahbârî ekolünü temsil eden tefsîrlerde âyetler yorumlanırken zaman zaman batınî yorumlara gidilmiştir. Böylelikle âyetlerin anlamlandırılmasında zâhir-batın ayrımı yapılmış ve lafızlar, hiçbir şekilde taşıyamayacağı manaları yüklenmeye zorlanmıştır. Neticede âyetler, anlam açısından tahrîf edilmiştir. Murtazâ'nın yorum pratiği bu yönüyle de incelendiğinde batınî yorumların yer bulmadığı; aksine âyetlerin dilsel boyutu ve zâhir manasının önemle vurgulandığı görülmektedir.

Yine Murtazâ öncesi ve sonrası ahbârî müfessirlerde rastlanılan Kur'ân'ın tahrîf edildiği iddiasını şiddetle reddeden müellif, Kur'ân metninin otantik oluşunu yaptığı âyet yorumlarında uygulamalı olarak ortaya koymuştur. Kur'ân'ın tek harf üzerine nazil olduğu düşüncesi nerdeyse tüm Şiî müelliflerde hâkim iken Murtazâ, Kur'ân'ın yedi

[364] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, II, 198-199.

harf üzere indirildiği tezini kabul etmektedir. Âyetleri tefsîr ederken bu anlamda zaman zaman meşhur yedi kıraat imâmının kıraat vecihlerini vurgulayarak kıraat-anlam ilişkisini pratik olarak incelemektedir.

Öte yandan Mu‘tezile’nin müteşâbih âyetlerin yorumlanmasında etkin bir rol oynayan tenzîh doktrini Murtazâ’da da ciddi bir fonksiyon icra etmiştir. Ayrıca akıl unsuruna ve insanın hürriyeti meselesine tıpkı Mu‘tezile’de olduğu gibi Murtazâ’nın yorum yönteminde de son derece önem atfedilmiştir. Müellifin ele aldığı âyetlerin anlam içerine bakıldığında genellikle kelamî meselelerle doğrudan veya dolaylı olarak ilintilidir. Bu nedenle tenzîh doktrini bağlamında kulların fiileri, insan hürriyeti ve müteşâbihin yorumlanması gibi konular rasyonel yöntemle yoğun olarak kullanılmış ve yorum pratiğinin temelini oluşturmuştur.

Sonuçta da Murtazâ’nın âyet yorumlamasında; dolayısıyla tefsîr faaliyetinde Şîa’nın tefsîr anlayışının temelleri hemen hemen hiç yer bulmazken, Mu‘tezilenin yorum yönteminin temellerini oluşturan unsurlar baskın bir rol oynamaktadır. Bu durum Murtazâ açısından aynı zamanda Şîa’nın tefsirde ciddi bir usûl ve temel geliştiremediği anlamına gelmektedir.

2.4. MURTAZÂ’NIN YARARLANDIĞI TEFSÎR KAYNAKLARI

Şiî/İmâmî olan Murtazâ’nın tefsîr anlayışının teşekkülünde Şiî ve Mu‘tezilî temeller, bir önceki konuda sorgulanmıştı. Burada ise tefsîr yaparken Murtazâ’nın müracaat ettiği kaynaklar ele alınacaktır. Bu bağlamda müellifin başvuru kaynaklarını temel ve ikincil kaynaklar şeklinde iki kısma taksim edildikten sonra her iki kısım da kendi içerisinde alt başlıklara ayrılarak incelenecektir.

2.4.1. Temel Kaynakları

İlahi vahyin nüzulü döneminde bizzat Kur’ân’dan sonra en önemli tefsîr kaynağı, Hz. Peygamber’in kendisiydi. Sahâbîler Kur’ân’ın anlaşılması konusunda herhangi bir sorunla karşılaştıklarında çözüm merkezi olarak kabul ettikleri Hz. Peygamber’e başvururlardı. Ancak ilahi kelâmın ilk muhataplarının asrından uzaklaşıldıkça Kur’ân metninin anlaşılması konusunda birtakım problemler ortaya çıkmaya başladı. Metni anlamlandırma çabasıyla alakalı zuhur eden bu problemlerin çözümüne yönelik tefsîrciler tarafından yöntem arayışı ihtiyacı hissedilmeye başlandı. Bu yöntem arayışlarının ana ekseni ve hareket noktası, Kur’ân tefsîrinde temel kaynak ne olmalıdır,

sorusu olmuştur. İlk asırlardan bu yana teşekkül etmiş devasa tefsîr literatürüne bakıldığında, tefsîr ekollerindeki yöntem farklılığının temel kaynağının tefsîr ameliyesinde referans olarak kabul edilen argümanların farklılaşması olduğu söylenebilir. Murtazâ'nın âyetleri yorumlama yöntemine dikkat edildiğinde yorumun meşru/sahih kabul edilebilmesi için genellikle şu kaynaklara müracaat ettiği görülmektedir:

- Kur'ân
- Arap dili ve edebiyatı (Arap şiiri, nesri, kelâmı, beyân üslupları vb.)
- Aklî delil
- Sünnet/hadis malsemesi (çok az başvurduğu bir kaynak)
- Sahâbe ve tâbiûn kavli
- İlk dönemlerde dil eksenli tefsîr yapan bazı Sünnî ve Mu'tezilî âlimlerden, ilgili âyetlerle alakalı aktardığı yorumlardır. Ancak Şîa'nın İmâmiyye mezhebine mensup olmasına rağmen Şerîf el-Murtazâ'nın Şîa nezdinde muteber kabul edilen Şiî müfessirlerden âyetlerin tefsîriyle alakalı herhangi bir nakilde bulunmayışı manidardır.

Yukarıda bir bütün olarak sunulan temel kaynaklar, aşağıda da ele alınacağı üzere *nakil, rivâyet* ve *dirâyet* şeklinde bir taksimata tabi tutulacaktır. *Nakil kaynaklarında* Kur'ân ve sünnet malzemesinin âyet yorumundaki fonksiyonu ele alınacaktır. *Rivâyet kaynaklarında* sahâbe, tâbiûn, etbâu't-tâbiîn kavli ile öteki müfessirlerin yorumlarının, Murtazâ'nın âyetleri tefsîr etmedeki katkısı sorgulanacaktır. *Dirâyet kaynaklarında* ise Arap dili ve edebiyatının unsurları ile aklî yöntemin, âyet tefsîrlerinde ne şekilde kullanıldığı irdelenecektir.

2.4.1.1. Nakil Kaynakları

Murtazâ'nın âyet yorumlarında kullandığı naklî kaynaklar, Kur'ân ve sünnetten ibarettir. Bu iki temel kaynağın genelde tefsîr ilminde, özelde ise müellifin yorum tekniğinde ne anlam ifade ettiğini kısaca ele alalım.

2.4.1.1.1. Kur'ân

Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiûn nesli başta olmak üzere gelmiş geçmiş tüm tefsîr ekollerinde; Sünnî ve Şiî düşünceye mensub müfessirlerin âyet tefsîrlerinde genelikle

birincil kaynak Kur'ân'dır. Kur'ân'ın ilk müfessiri olan Peygamber (sav.) ile başlayan bu yöntem, metodolojik farklılıklarına bakılmaksızın hemen hemen bütün tefsîr ekollerinin referans aldığı temel yöntem olmuştur. Zira Kur'ân'ın bir yerinde mücmel olan bir mesele, başka bir yerde müfassal olarak anlatılmıştır. Ya da bir yerde mutlak ve âmm olarak gelen bir ifade, başka bir yerde takyid ve tahsis edilmiştir.[365] Çünkü Allah, kendi muradını en iyi bilen olduğundan bir yerdeki âyet bir başka âyetle açıklığa kavuşmaktadır.[366] Kur'ân'ı tefsîr etmede temel kaynağın yine bizzat Kur'ân'ın kendisi olması gerektiğini *Me'âni'l-Kur'ân* sahibi dilci âlim Ferrâ (ö. 207),[367] şu şekilde dile getirmektedir: "*Kur'ân, delil getirmede Arap şiirinden daha güçlü ve daha doğrudur.*"[368] Ulema nezdinde muteber görülen bu yöntemi, İbn Teymiyye şu şekilde formüle etmektedir: *"Birisi, tefsîr etme yöntemlerinin en güzeli hangisidir? diye sorarsa, ona şöyle cevap verilir: Bu konuda en güvenilir metot, Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsîr edilmesidir. Çünkü bir yerde mücmel ifade edilen bir konu, başka bir yerde açıkça ortaya konulup tefsîr edilmiştir. Ya da bir yerde özet bir şekilde sunulan bir konu, başka bir yerde ayrıntılı olarak verilmiştir.*"[369]

Müslümanların tefsîr geleneğinde Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsîri tekniği bilinen en önemli yöntemdir. Şîa'da Kur'ân iki türlü fonksiyon icra etmektedir. *Birincisi;* bir âyeti tefsîr ederken bir başka âyetten yararlanılmasıdır. Kuşkusuz bu teknik uygulanırken bir âyet, bir başka âyetin mutlakını kayıtlar; ammını tahsis eder; Ğaribini açıklar; Vücûhatını tek bir veche indirger; Mücmelini tafsil eder; işkalini giderir.[370] *İkincisi ise* bir âyeti kendi görüşleriyle tefsîr ettikten sonra öteki âyetleri görüşlerini desteklemede delil getirmeleridir. Bu ise daha çok Şiîlik doktrinin görüşlerini desteklemede kaynak olarak görülen âyetlerde geçerlidir. Müfessir önce âyet hakkında mezhebî görüşünü ortaya koyar; daha sonra da buna öteki âyetlerlerden istişhad getirir. Bunun örnekleri de Şiî tefsîrlerde yoğundur.[371] Murtazâ, bu anlamda Şîa'nın görüşünden ziyade

---

[365] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I, 37; Gümüş, Sadreddin, *Kur'ân Tefsîrinin Kaynakları*, Kayahan Yay., Ankara 1990, 31-44.
[366] Zerkânî, *Menâhilu'l-irfân*, II, 11.
[367] Tüccar, Zülfikar, "Ferra Yahya b. Ziyad*"*, *DİA*, İstanbul 1995, XII, 406-408.
[368] Ferrâ, Yahya b. Ziyad, *Me'ânî'l-Kur'ân*, Alemü'l-Kütüb, Beyrut 1983, I, 14.
[369] İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrani, *Şerhu mukaddimeti't-tefsîr*, (Şerh. Muhammed b. Salih el-'Useymin), Dâru'l-Vetan, Riyad 1990, 127.
[370] Tabâtabâî, *el-Kur'ân fil İslâm*, 68; Kummî, *Tefsîru'l- Kummî*, I, 30-33, 47, 323; Kâşânî, *et-Tefsîru's-sâfî*, II, 112.
[371] Kâşânî, *et-Tefsîru's-sâfî*, II, 284-285; 'Ayyâşî, *Tefsîru'l-'Ayyâşî*, I, 72, 324-330, 375-376.

Mu‘tezilenin müteşâbih ve tenzîh doktrinine dâhil ettiği âyetlerde benzer bir yöntemi takip etmektedir.[372]

Murtazâ’nın da âyetleri yorumlamada kayıtsız kalmadığı ve sık sık başvurduğu temel referans kaynaklarından biri, şüphesiz Kur’ân olmuştur. Onun âyet yorumunda gözetilen bu yöntem, bazen âyette geçen herhangi bir kelimenin etimolojik yapısının veya bir harfin anlamının tespit edilmesi şeklinde olmaktadır.[373] Bazen de âyetin sunmak istediği genel manaya veya aynı ortak noktaya temas eden âyetlerin birbirlerine delil olmak üzere getirilmesi şeklinde ortaya çıkmaktadır.[374] Aynı şekilde âyetin sahip olduğu retorik yapı gibi konularda da öncelikle müracaat ettiği temel referans kaynağı Kur’ân olmuştur. Daha sonra ilgili âyetle alakalı olarak Arap şiirine, kelâmına ve âyetleri dilsel açıdan tefsîr eden müfessirlerin yorumlarına yer vermektedir.[375] Murtazâ’nın âyetleri tefsîr etmede Kur’ân’ı nasıl kaynak kabul ettiğinin pratik örneklerinin görülmesi açısından üçüncü bölümün “*Vahiy Temelli Tefsîr*” genel başlığı altında ele alacağımız “*Kur’ân’ın Kur’ân ile Tefsîri*” konusuna bakılması yeterli olacaktır.[376] Bazı fıkhî görüşlerin mesela, ramazan ayında tutulan orucun sayısı belli olan günler olduğunun delilini veya vakti/ayı belirlemenin en muteber yolunun hilal olduğunun delilini, Kur’ân’ın başka âyetlerinden kaynak getirmek suretiyle izah etmektedir.[377] Diğer taraftan herhangi bir kelâmî meseleyi temellendirmek veya benimsediği mezhebî anlayışını desteklemek üzere referans kaynağı olarak âyetlere müracaat ettiği görülmektedir.[378]

Herhangi bir tefsîri bulunmadığından Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsîr yönteminde bulunan unsurların tamamı (ammın tahsisi, mutlakın takyidi vb.) sistematik olarak bulunmamaktadır. Kur’ân’dan nasıl delil getirdiğinin bir takım pratik örneklerini konumuz bağlamında sunmak meseleyi daha da somutlaştırır. Mesela; “ قَدِ افْتَرَيْنَا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا إِنْ عُدْنَا فِي مِلَّتِكُمْ بَعْدَ إِذْ نَجَّانَا اللَّهُ مِنْهَا وَمَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَعُودَ فِيهَا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ/*Doğrusu Allah bizi ondan kurtardıktan sonra tekrar sizin dininize dönersek Allah'a iftira etmiş oluruz.*

372 Murtazâ, *Ğuraru’l-fevâid*, I, 30, 532, 556, II, 104-105, 130.
373 Murtazâ, *Resâilü’ş-şerîf*, III, 100, 106; IV, 83; Murtazâ, *Tenzîhu’l-enbiyâ*, 146-148.
374 Murtazâ, *Resâilü’ş-şerîf*, II, 163-164, 233-234; I, 184, 404, 433; III, 128,
375 Murtazâ, *Ğuraru’l-fevâid*, I, 441, 444, 485, 496, 497; II, 114.
376 Murtazâ, *Ğuraru’l-fevâid*, I,108, 109, 306-307, 311, 340, 378, 474-475, 496-497-498; II, 5, 25-26, 71, 78-79, 80, 94, 120-130.
377 Murtazâ, *Resâilü’ş-şerîf*, II, 20-21, 22, 25-28; Murtazâ, *Tenzîhu’l-enbiyâ*, 165; Murtazâ, *Mesâilü’n-nâsiriyyât*, 109, 115, 217, 336, 361, 400, 429; Murtazâ, *el-İntisâr*, 96, 164, 237, 395, 401.
378 Murtazâ, *Resâilü’ş-şerîf*, I, 107, 111; III, 88; Murtazâ, *Tenzîhu’l-enbiyâ*, 63; Murtazâ, *eş-Şâfî fi’l-imâme*, I, 227-228, 270-271,

Rabbimiz Allah dilemiş başka, yoksa ona geri dönmemiz bizim için olacak şey değildir,"[379] âyetinde Şuayb'in kavmine hitaben söylediği durumun gerçekleşmesinin Allah'ın meşietine bağlanmış olması, o isteğin ebediyen yerine getirilmeyeceğini ifade etmektedir. Çünkü Hz. Şuayb ve ona inananların inkârcı topluluğun isteklerine dönmelerini Allah'ın istemeyeceği aşikârdır. Dolayısıyla eğer herhangi bir iş, olmayacak bir duruma bağlanmışsa, o işin gerçekleşmesi imkânsızlaşmıştır, demektir.[380] Murtazâ söz konusu yorumunu, "وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ/*onlar, deve iğne deliğinden geçmedikçe cennete giremeyeceklerdir,* "[381] âyetiyle de temellendirmektedir. Çünkü deve hiçbir şekilde iğne deliğinden geçemeyeceğine göre âyetleri yalanlayan ve inkâr edenler de ebediyen cennete giremeyeceklerdir.[382]

Murtazâ'ya göre " إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ/*Sizin dostunuz Allah'tır, Resulüdür. İman edenler, namazı kılar, zekâtı verirler, boyun eğerler…..,* "[383] âyeti Hz. Ali hakkında nazil olmuştur. Çünkü âyette dile getirilen niteliklerin Hz. Ali'de var olduğunu tafsilatlı bir şekilde ele almaktadır. Ancak *el-Müğnî* eserinin sahibi Kâdı Abdülcebbâr'a göre lafızların çoğul olması hasebiyle dilsel açıdan bu âyetin özel olarak Hz. Ali hakkında olması mümkün değildir.[384] Buna karşı Murtazâ, çoğul mana ifade eden lafızların müfred için kullanılmasının lügat ve ıstılahi açıdan bilinen bir uygulama olduğunu dile getirmektedir. Bu uygulamanın varlığına delil olarak da bazı âyetlerden örnekler getirerek ortaya koymaktadır. Mesela " والسماء بنيناها بايد"[385] "إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ"[386] gibi âyetlerde Allah Teâlâ vahid ve ahad olmasına rağmen çoğul ifadesi, tazim/yüceltmek için kullanılmıştır.[387]

Aynı şekilde Murtazâ, âyetleri tefsîr ederken herhangi bir manayı temellendirmeye yönelik âyetlere nasıl müracaat ettiğinin birtakım örneklerini çalışmamızın üçüncü bölümünde müstakil bir konu olarak ele alacağımız "âyetle istişhad" başlığında görmek mümkündür. Mesela; Murtazâ, " فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ

---

379 A'râf, 7/89.
380 Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 180.
381 A'râf, 7/40.
382 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 386.
383 Maide, 5/55.
384 Murtazâ, *eş-Şâfî fi'l-imâme*, II, 217-223,
385 Zariyât, 51/47.
386 Hicr, 15/9.
387 Murtazâ, *eş-Şâfî fi'l-imâme*, II, 324-325.

فَوْقِهِمْ/*üstlerindeki tavan, tepelerine çöktü*"[388] âyetini belağattaki te'kid sanatının âyetlerdeki kullanımı bağlamında ele almaktadır. Ona göre, âyette bulunan ve aynı anlamı ifade eden " على" ile "فوق" lafızlarının birlikte kullanılması, Arap dilinde bir şeyi te'kid etmek ve açıklamayı pekiştirmek amacına yöneliktir. Murtazâ, bu anlamı temellendirmek için "وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ/*fakat göğüsler içindeki kalpler kör olur*"[389] âyetini istişhad olarak getirmektedir. Bu âyette de aynı mana ilişkisinin söz konusu olduğunu ifade eden müellife göre, kalbin yalnızca göğüste bulunmasına rağmen manayı pekiştirmek için "في الصُّدُور" ifadesi ayrıca zikredilmiştir.[390] Sonuç itibariyle âyetleri tefsîr eden her müfessirin vazgeçemediği Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsîr etme metodunu Murtazâ'da yoğun bir şekilde kullanmıştır.

2.4.1.1.2. Sünnet (Hadis)

Tefsîrin ve İslâm teşrî'inin ana kaynaklarından birisi de Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirleridir. Peygamber, (sav.) Kur'ân'ı tebliğ etmekle görevli olduğu gibi onu tebyin etmek, umumunu, hususunu, mutlak ve mukayyedini şerh etmek/açıklamakla da görevliydi.[391] Hz. Peygamber'in yirmi üç yıllık Peygamberliği boyunca yaşayarak Kur'ân'ın pratik uygulamasını ortaya koyduğu bilinen bir gerçektir. Nitekim Hz. Aişe annemize Peygamber (sav.)'in ahlakı sorulduğunda, siz hiç Kur'ân okumadınız mı onun ahlakı Kur'ân idi, yanıtını vermişti.[392] Bu cevap, Onun siretinin bizler için uyulması gereken bir örnek olduğunu bildiren âyetle[393] birlikte düşünüldüğünde, sünnet malzemesinin Kur'ân tefsîri açısından nasıl bir role sahip olduğu görülecektir. Mutlak olarak sünnet, Kur'ân'ın hem bağlayıcı tefsîri hem de tamamlayıcısıdır. Özellikle ibadet konuları, aile hukuku ve muamelat ile ilgili âyetlerin uygulanması hadis malzemesindeki açıklamalara bağlıdır.[394] Rivâyet ağırlıklı tefsîrlerde yoğun bir şekilde; dirâyet ağırlıklı tefsîrlerde ise kısmen âyetlerin tefsîrinde hadis malzemesine başvurulmuştur.[395] Dolayısıyla hadis bilgisi, kullanım miktarı muhtelif olmakla birlikte

---

[388] Nahl, 16/26.
[389] Hac, 22/46.
[390] Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 342.
[391] Zerkânî, *Menâhilu'l-irfân*, II, 11; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I, 37; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsîr Usûlü*, TDV., Yay., Ankara 1997, 231-233; Gümüş, *Kur'ân Tefsîrinin Kaynakları*, 49-51.
[392] Şâtıbî, *el-Muvâfâkât*, IV, 6.
[393] Ahzâb, 33/21.
[394] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I, 52-53; Gümüş, *Kur'ân Tefsîrinin Kaynakları*, 52.
[395] Tâberî, Muhammed b. Cerir, *Camiu'l-beyân an te'vîli'l-Kur'ân*, Merkezü'l-Buhus ve Dirasati'l-Arabiyeti Ve'l-İslâmiyye, Kahire 2001; İbn Kesîr, İsmail b. Kesîr ed-Dımeşkî, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-'azîm*, Mektebetü Avladü'ş-Şeyh Li Türas, Kahire 2000.

hemen hemen tüm tefsîr ekollerinin müracaat kaynakları listesinde bulunmuştur. Şîa'da özellikle Ehl-i beyt ve imâmlar kanalıyla aktarılan hadis malzemesi, tefsîr kaynağı olarak bağlayıcı bir bilgi kabul edilmektedir.[396]

Bu açıdan Murtazâ'nın tefsîr kaynakları listesine bakıldığında sünnet (hadis) bilgisinin, en son sırada yer aldığı görülmektedir. Tefsîr yönteminde benimsediği mezhebî anlayışı doğrultusunda aklî delil[397] ve âyetlerin dilsel boyutunu ön plana çıkaran Murtazâ, sünnet bilgisine fazla yer verdiği söylenemez. Bununla beraber müellif, bazen dilsel yapıya yönelik açıklamaları temellendirmede, bazen de âyet içinde geçen herhangi bir kelimenin mana tespitinde, vecihlerden biri veya yardımcı bir delil olarak hadis/sünnet malzemesinden yararlanmaktadır.[398] Bu anlamda ortaya konulmaya çalışılan tüm bu çabalara bakıldığında, Murtazâ'nın âyetin anlamını belirlemeye yönelik benimsediği yorumu desteklemek üzere az da olsa sünnet bilgisine başvurmaktadır.[399]

Özellikle İmâmiyye fıkhıyla ilgili eserlerinde Fıkhî hükümlerin temellendirilmesi veya İmâmiyyenin kelâmi meselelerinin izah edilmesi konusunda Murtazâ, yine sünnet kaynağına referansta bulunmaktadır.[400] Ancak burada şu hususa işaret etmek gerekir ki, Murtazâ, Şîa/İmâmiyye fıkhında kabul edilen bir hükme (mut'a gibi) muhalif olarak varid olan herhangi bir sünneti, haber-i vâhid olduğu veya aklî delile aykırılığı iddiasıyla reddetmektedir.[401] Mesela, Murtazâ, "*size helal olan ikişer, üçer ve dörder kadınla evlenin*"[402] âyetinin umum hükmüne tabi olduklarını; halanın ve teyzenin yeğenlerle aynı nikâh altında birleştirmenin haram olduğunu ifade eden hadisi, haber-i vâhid gerekçesiyle kabul etmediğini ifade etmektedir.[403] Âyetleri yorumlamada sünnetin kaynak olarak nasıl kullanıldığının örneklerini çalışmamızın üçüncü bölümünde bulunan "*Kur'ân'ın sünnet ile tefsîri*" başlığı altında bulmak mümkündür.[404]

---

[396] Tabâtabâî, *el-Kur'ân fil İslâm*, 66.
[397] Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 171.
[398] Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 318, 566; Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 110.
[399] Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 92, Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, II, 246; Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 78,II, 146, 171.
[400] Murtazâ, *el-İntisâr*, 87, 95, 97, 99, 111, 131, 141, 192, 196, 285, 288, 288, 291, 388, 400; Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 215; Murtazâ, *Mesâilü'n-nâsiriyyât*, 70, 83, 87, 90, 93, 139, 166, 186, 212, 217, 219, 240, 322, 415; Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, I, 102, 158, 197;II, 50-53, 201-202, 240-245; IV, 40, 76, 94-95, 131.
[401] Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 44; Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, I, 237.
[402] Nisa, 4/3.
[403] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, I, 238.
[404] Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 78, 318, 566; II, 146, 171.

Netice itibariyle müellif, kaynak oluşu itibariyle sünnet bilgisinden hareketle nassları yorumlamamaktadır. Aksine mezhep sistemi içerisinde benimsenen fıkhî veya kelâmi bir görüşe sünnet bilgisinin paralellik arz etmesi halinde, bunun delil olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Mezhebin temel prensiplerine muhalif rivâyet edilen haberler ise kesin bilgi ifade etmeyen haber-i vâhid'dir veya aklî delil ile çelişmektedir, gibi gerekçelerle reddedilmektedir.

2.4.1.2. Rivâyet Kaynakları

Murtazâ'nın, âyetleri tefsîr ederken en az başvurduğu metod, âyetleri rivâyet kaynaklarıyla tefsîr etme metodudur, denilebilir. Bununla birlikte âyetleri değişik açılardan tefsîr eden Murtazâ, bazen muhtemel yorumların bir vechinde yorum geleneğinde gelen rivâyetlere yer verdiği görülmektedir. Âyet yorumunda kullandığı rivâyet kaynaklarını şu şekilde sıralamak mümkündür. Sahâbe kavli, tâbiûn ve etbâu't-tâbiîn kavli ve dilsel tefsîr yapan öteki müfessirin yorumlarıdır. Her biri için müstakil konu başlığını açarak kısaca ele almaya çalışalım.

2.4.1.2.1. Sahâbe Kavli

Âyetlerin tefsîrine kaynaklık etmesi itibariyle Hz. Peygamber'den sonra en önemli nesil sahâbedir. Karşılaştıkları herhangi bir şeyin hükmünü Kur'ân'da ve sünnette bulamadıklarında -şayet içtihada konu edilecek bir mesele ise- kendi içtihad ve reylerine müracaat ederlerdi. Sahâbenin âyetleri içtihad ve rey metoduyla anlamaları, şu temel unsurlara dayanmaktaydı: Arapçanın dil inceliklerine sahip olmaları, arap kelamı ve onlarda cari olan dilin kullanım uslübünü bilmeleri, nüzül ortamındaki toplumsal gerçekliğe (örf-adet, ehl-i kitabın durumu) şahidlik etmeleri, âyetlerin sebeb-i nüzülüne vakıf olmaları, Kur'ân'ın gayesini ve maksadını en iyi bilmeleri gibi hususlardır.[405] Ancak âyetleri anlamaya yönelik söz konusu edilen bu hususlarda bütün sahâbelerin aynı derecede oldukları söylenemez. Zira Hz. Peygamber ile olan beraberlikleri, kişisel yetenekleri, bilgi düzeyleri ve arap diline vukufiyetleri açısından aralarında farklılığın olması doğaldı.[406] Sahâbenin kendilerine ait müstakil bir tefsîrleri olmadığı halde sonraki dönemlerde telif edilmiş tefsîrlerin nerdeyse tamamında sahâbeden az veya çok birtakım aktarımlar yapılmıştır. Sahâbenin vahiy-vakaa ilişkisi bağlamında nüzul

[405] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I, 53-54; Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, 234-236; Gümüş, *Kur'ân Tefsîrinin Kaynakları*, 59-68.
[406] Zerkânî, *Menâhilu'l-irfân*, II, 12-13; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I, 55-56.

ortamına şahidlik etmeleri ve Hz. Peygamber'den tefsîre yönelik duydukları bazı açıklamalar, tefsîr ilminde sahâbe kavlinin önemini ortaya koymaktadır. Zira bu iki ilmî birikim, sahâbeyi tefsîr sahasında en ön sıraya yerleştirmektedir.[407]

Tefsîre yönelik malzemenin yoğun olduğu Murtazâ'nın *Ğureru'l-fevâid* isimli eseri incelendiğinde, İbn Abbâs, Hz. Ali, Ebû Hüreyre, Muğire b. Şube ve Abdullah b. Mes'ûd gibi ileri gelen bazı sahâbîlerin ilgili âyetle alakalı yorumlarına yer verdiği görülmektedir.[408] Gerek söz konusu eserinde gerekse diğer eserlerinde bu anlamda sahâbe kavline yönelik yaptığı nakillerde neredeyse sadece İbn Abbâs tarikiyle gelen bilgilerden ibarettir. Diğer taraftan çok az da olsa âyet tefsîrlerinde kaynak olarak yukarıda isimlerini saydığımız sahâbîlerin kavillerine yer vermektedir.[409] Mesela; İbn Abbâs'a dayandırılan rivâyete göre O, Hz. Peygamber'in abdestini tarif ederken "*O, ayaklarını mesh ederdi*." şeklindeki rivâyeti Murtazâ aktarmaktadır. Yine Şiî kaynaklarda geçen ve Hz. Ali'ye dayandığı iddia edilen bir rivâyete göre de Hz. Ali'nin, abdest âyetini kast ederek "*Kur'ân, sadece mesh etme hükmünü indirdi.*" dediği bildirilmektedir.[410] Âyet tefsîrinde sahâbe kavline başvurmanın pratik uygulamasını çalışmamızın üçüncü bölümünde müstakil olarak ele alacağımız "*sahâbe Kavli ile Tefsîr*" konusunda görmek mümkündür.

2.4.1.2.2. Tâbiûn ve Etbâu't-Tâbiîn Kavli

İslâmî fetihler sonucu değişik şehirlere dağılarak ilmi faaliyetler yürüten sahâbelerin ilk talebeleri tâbiûn olup Kur'ân tefsîrinde sahâbeden sonra söz sahibi olmuşlardır.[411] Tefsîr faaliyetlerine kaynaklık etmesi açısından tâbiûn ve etbâu't-tâbiîn, sahâbeden sonra Kur'ân'ı en iyi anlayan nesil olarak kabul edilmektedir. Tefsîr tarihinin sonraki dönem müfessirlerinin de vazgeçilmez tefsîr kaynaklarından birisi, kuşkusuz sahâbe ve sonrasında gelen tâbiûn/etbâu't-tâbiîn nesli olmuştur.[412] Tabiûnun tefsîr metodu aynen sahâbe gibi herhangi bir meselenin hükmü için önce Kur'ân, orada

---

[407] İbn Teymiye, *Şerhu mukaddimeti't-tefsîr*, 129-130; Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, 234.
[408] Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 485; II, 78, 148-149, 170-171, 247.
[409] Bkz. Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 42, 121, 125, 132, 147, 167, 172, 217; Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 324, 388, 485, 519; II, 79, 96, 127, 130, 247, 159, 249, 324; Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, I, 153; Murtazâ, *en-Nâsiriyyât,*318, 341, 342, 344.
[410] Murtazâ, *en-Nâsiriyyât,*120, 130-131; Murtazâ, *el-İntisâr*, 111-112.
[411] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I, 92.
[412] Zerkeşî, *el-Burhan*, II, 158; Süyûtî, *el-İtkan fi ulumi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2010, 592; Tâberî, *Camiu'l-beyân*, I, 653, V, 320, XXIV, 9; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, VII, 436; IX, 404.

bulamazlarsa sünnet, daha sonra sahâbe kavli ve orada da bulunamayacaksa kendi reyleriyle sonuca varırlardı. Bu nedenle tâbiûn neslinde Kur'ân'ı anlamanın unsurları daha da genişlemiş ve sonraları ortaya çıkacak olan farklı ekollerin oluşumuna öncülük etmiştir.[413] Bu dönemde artık Kur'ân'ın tamamını kapsayacak derece tefsîrler de yapılmaya başlanmıştır. Hadis ilmi içerisinde nakledilmekle birlikte yavaş yavaş müstakil bir ilim olma yoluna girdiği görülmektedir.[414] İlk dönem tefsîrleri olan "*me'âni'l-Kur'ân*"ların özellikle sahâbe/tâbiûn kavillerine referansta bulunmaları, bu iki neslin Kur'ân tefsîrinde sahip oldukları konum açısından önemlidir. Dilsel özellik arz eden *me'âni'l-Kur'ân* tarzı tefsîrlerin kaynaklarına bakıldığında Sahâbe, tâbiûn ve etbâu't-tâbiîn kavillerinin önemli bir yer tuttuğu görülmektedir.[415]

Murtazâ'nın âyetleri tefsîr etme yönteminde öne çıkan iki temel tefsîr kaynağı bulunmaktadır. Bunlardan biri dil ve edebiyatın kurallarıdır; diğeri ise mezhep mekanizması içerisinde düşünen zihnin ortaya koyduğu aklî delildir. Bu iki temel kaynak dışında diğer dil ağırlıklı tefsîrlerde olduğu gibi Murtazâ'nın yorum yönteminde de tâbiûn ve etbâu't-tâbiîn önemli yer tutmaktadır.[416] Herhangi bir konu bağlamında ele aldığı âyetleri dilsel ve aklî yöntemle tefsîr ederken benimsediği yorumu desteklemek amacıyla ikinci-üçüncü dereceden bir kaynak olarak tâbiûn/etbâu't-tâbiîn kavline başvurmaktadır. Bu anlamda iki neslin önemli simalarından Katâde, Mücâhid, Hasan-ı Basrî, Saîd b. Cübeyr, İkrime, Süddî, İbn Cüreyc ve Dahhâk gibi ileri gelen âlimlerden birtakım nakiller yapmaktadır.[417] Bu iki neslin Kur'ân tefsîri konusundaki pratik yorumlarının birçok örneklerini sunmak mümkündür. Ancak tekrar bilgilerin sunulmasından kaçınmak için çalışmanın üçüncü bölümünde "*tâbiûn ve etbâu't-tâbiîn kavli ile Tefsîr*" konusuna bakılmasının yeterli olduğu kanaatindeyiz.[418]

---

[413] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I, 91-92, 117.
[414] Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, 269-270; Gümüş, *Kur'ân Tefsîrinin Kaynakları*, 81-94.
[415] Nehhâs, Ahmed b. Muhammed b. İsmail, *Me'âni'l-Kur'âni'l-Kerim*, Merkezü İhyai't-Türasi'l-İslâmi, Mekke 1989, I, 94-108.
[416] Murtazâ, *el-İntisâr*, 268, 290, 394, 395, 489; Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 36-37, 42, 75, 147-148, 167, 227; Murtazâ, *Mesâilü'n-nâsiriyyât*, 110-111, 119, 122, 318; Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, II, 245-246; III, 110, 116; Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 108-209, 324, 388, 485, 519; II, 79, 96, 127, 130, 247, 148-149, 159, 249, 324.
[417] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, II, 110, 107-108; Murtazâ, *en-Nâsiriyyât,* 111, 120, 317, 357; Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 36, 44, 75, 147, 177; Murtazâ, *el-İntisâr*, 106, 220, 268, 313, 395, 497; Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 166-167, 172-173, 174-475, 455, 474, 485, 486, 578; II, 78, 79, 87, 95, 106, 148, 149, 212, 247; Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 349.
[418] Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 166-167, 172, 174-475, 455, 474, 486, 578; II, 78, 87, 95, 106, 212, 247.

2.4.1.2.3. Öteki Müfessirlerin Yorumları

Tefsîr kaynaklarında âyetleri yorumlayan her müfessirin kendisinden önce yaşamış âlimlerin âyet yorumlarına yönelik az ya da çok bilgi sunduğu görülmektedir. Tefsîr yönteminin rivâyet veya dirâyet eksenli olması yönüyle bu anlamdaki bilgilerin niceliği ve sunuluş biçimi de değişmektedir. Zira dirâyet/dilbilimsel bir özellik arz eden müellifin tefsîr yönteminin kaynakları ve yorumu aktarım biçimi bu açıdan farklılık oluşturmaktadır. Mesala; önceki müfessirlerin âyet yorumlarına yer verirken *bu, Ali el-Cübbâî'nin (v. 306) cevabıdır* veya *bu, onun tercih ettiği görüştür*[419] ya da *bu te'vîli, el-Ferrâ (v. 207) ve başkaları da zikretmiştir*[420] gibi ifade formlarıyla sunmaktadır.

Murtazâ, âyetleri tefsîr ederken isimlerini zikrettiğ ve görüşlerini manen aktardığı âlimler şunlardır: Mukâtil b. Süleyman (150/767)[421] Yahya b. Ziyad el-Ferrâ (207/822),[422] Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (209/824),[423] Kutrub b. el-Müstenîr (210/825),[424] İbn Kuteybe (276/889),[425] Ebû'l-Abbâs Sa'leb (291/904),[426] Ali b. İsa er-Rummanî (384/994)[427] Ali el-Cübbâî (303/916),[428] Muhammed bi Cerîr et-Tâberî (310/923),[429] Ebû İshâk ez-Zeccâc (311/923),[430] Ebû'l-Kasım el-Belhî (319/931),[431] Ebû Müslim Muhammed b. Bahr el-İsfahânî (322/934)[432] ve Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî'dir (328/940).[433]

---

[419] Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 17, 21, 57, 97, 101, 110; Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 39, 455-456, 484, 163, 199, 218, 303, 314; Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, III, 102.

[420] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 125, 321, 554, II, 77, 104; Murtazâ, *eş-Şâfî fi'l-imâme*, II, 271; Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, II, 24. (وهذا التأويل قد ذكره الفراء وغيره)

[421] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 171,

[422] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 111, 321, 228, 139, 554, II, 77, 104; Murtazâ, *eş-Şâfî fi'l-imâme*, II, 271; Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, II, 24.

[423] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 364, 430; Murtazâ, *eş-Şâfî fi'l-imâme*, II, 269.

[424] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 386, II, 53, 114, 171. (Müellif, Kutrub b. el-Müstenir'in bazı ayetlerdeki mana karışıklığının giderilmesine yönelik takdim-te'hir metoduna başvurduğuna ve dilsel açıdan ayetleri tefsîr ettiğine yönelik bilgiler aktarmaktadır.)

[425] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 72.

[426] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 128, 430; Murtazâ, *en-Nâsiriyyât,* 416.

[427] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 262.

[428] Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 108-109, 110, 134, 140, 171. (Cübbâî'nin Görüşlerini tartışarak vermektedir.); Murtazâ, *en-Nâsiriyyât,* 120.

[429] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 150, 161, 486; Murtazâ, *en-Nâsiriyyât,* 120; (Tâberî için bazen " عن قوم من مقدمي المفسرين" ifadesini; bazen de ismini zikretmektedir.); Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 299-300; Murtazâ, *el-İntisâr*, 105.

[430] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 159.

[431] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 305; Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, I, 131, 372; II, 140.

[432] Murtazâ, *eş-Şâfî fi'l-imâme*, II, 240, 247, 320; Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 31, 47, 54, 132, 34, 135, 138;Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 262.

[433] Murtazâ, *eş-Şâfî fi'l-imâme*, II, 272; Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 589, II, 8, 47,

Âyetlerin tefsîrine yönelik yorumlarını aktardığı âlimlerin mezhebî eğilimlerine bakıldığında Sünnî ve Mu‘tezilî âlimlerden oluştuğu görülmektedir. Bu âlimlerin mezhebî mensubiyetlerine göre ayırma, bir sonraki konuda gelecek olan "*ikincil kaynaklar*" kısmında ele alınacaktır. İsimlerini zikrettiğimiz âlimlerin âyet yorumlarına yönelik uygulamaları, çalışmanın üçüncü bölümünde "*Öteki Müfessirlerin Yorumlarıyla Tefsîri*" konusunda bulmak mümkündür. Burada tekrara girmemek için örneklemeler ayrıca ele alınmamıştır. Şiî/imâmî olan Murtazâ'nın ilk ders aldığı hocası dönemin İmâmiyye Şeyhi el-Müfîd'dir. Daha sonraları Şiî ve Mu‘tezilî birçok âlimden ders alan müellif, âyetleri tefsîr ederken Mu‘tezilî âlimlere referansta bulunurken Şiî müfessirlerin âyet yorumlarına yer vermediği görülmektedir.

2.4.1.3. Dirâyet Kaynakları

Şerîf el-Murtazâ, farklı konu bağlamlarında ele aldığı âyetleri tefsîr ederken en çok kullandığı iki temel kaynak, Arap dili ve "*aklî delil*" diye isimlendirdiği aklî çıkarımlardır. Şimdi bu iki kaynağı, kısaca sunmaya çalışalım.

2.4.1.3.1. Akıl

Murtazâ, herhangi bir âyeti tefsîr ederken veya bir konuyu tartışarak izah etmeye çalışırken göz ardı etmediği referanslardan biri, şüphesiz aklî delil metodudur.[434] Kur'ân'ı tefsîr etme yönteminde, rasyonel/aklî izahatlar, te'vîl teorisinin merkezini oluşturmaktadır. Şiî ekolde imâmet teorisini tüm kategorileriyle rasyonel bir zeminde tartışan ve sistematik bir şekilde aklî temellendirmelerini tesis eden kişi olarak bilinmektedir. Akıl ve insan hürriyeti konusunda da ifade edildiği gibi âyetleri yorumlarken aklı ve aklî delili vurguladığı yerlerde birtakım lafızları kullanmaktadır. Mesela, "جهة العقل- طريق العقل - دليل العقل - لدلالة العقل - للدليل العقلي - الدلالة العقلية" gibi ifade formlarıyla nass'ın aklî temellendirmesi yapılmaktadır. Aklî yöntemin kaynak olarak kullanıldığı yerlere dikkat edildiğinde genellikle kulların kubh diye nitelenebilen fiillerinden Allah Teâlâ'yı tenzîh etme veya peygamberleri ve imâmları zâhiren günah ve kusur isnadından tenzîh etme bağlamında olduğu görülmektedir.[435]

---

[434] Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid,* I, 55.

[435] Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 29, 30, 35, 40, 42, 44, 45, 56, 77, 78, 109, 183, 195; Murtazâ, *eş-Şâfî fi'l-imâme*, I, 19, 45, 57, 66; II, 5, 7, 11, 15, 20, 31; Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, I, 51, 77, 121, 122, 141, 148, 202, 211, 424; Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid,* I, 462, 499; II, 179, 205.

Âyet yorumlarında kullandığı aklî istidlâl metodunu ve nasslardan yaptığı aklî çıkarımların birçok örneğini gerek *Ğuraru'l-fevâid* isimli eserinde gerekse diğer tüm eserlerinde görmek mümkündür. Onun rasyonel yaklaşım metodunun en radikal biçimde pratize edildiği eseri, Kâdı Abdülcebbâr'ın el-Müğnî isimli kitabına reddiye olarak kaleme aldığı *eş-Şâfî fil İmâme* adlı çalışmasıdır.[436] Aklî delile vurgunun yapıldığı âyet yorumlarıyla ilgili bazı örneklerin sunulması, aklın kaynak değerinin nasıllığını daha da somutlaşacaktır. Mesela; " وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ/*Eğer Rabbin dileseydi insanları tek bir ümmet yapardı. Fakat Rabbinin merhamet ettikleri bir yana, hala ayrılıktadırlar, esasen onları bunun için yaratmıştır."*[437] âyetinde bulunan "ذَلِكَ" lafzının kendisinden önce geçen " رحمة (رحم)" veya " اختلاف (مُخْتَلِفِينَ)" kelimelerinin hangisine raci olacağı konusunda aklî istidlal yöntemini şu şekilde kullanmaktadır: "Aklî delile gelince, Allah Teâlâ'nın ihtilaftan ve dinden uzaklaşmadan hoşlanmadığını şüphesiz bilmekteyiz. Aksine ilahi irade bizleri bu tür eylemlerden nehyetmekte ve bunlar konusunda uyarmaktadır. Dolayısıyla bu durumda Allah Teâlâ'nın bu olumsuz eylemleri istemiş olması ve kullarını da bunun için yaratmış olması nasıl mümkün olur!" Bu aklî çıkarıma göre "ذَلِكَ" lafzı, "*ihtilaf*" kelimesine değil, "*rahmet*" kelimesine dönmektedir.[438]

Mantıki izahatlarla âyetin anlamını temellendirme çabası, Murtazâ'nın tefsîr yönteminin en bariz özelliklerinden birisidir. Öncül önermelerden hareketle zorunlu sonuçlara varma işlemini âyetlerin tefsîrinde sık sık kullandığı görülmektedir. Mesela; "اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا/*Gökleri, gördüğünüz gibi, direksiz yükselten Allah'tır."*[439] âyetini Arap dilinin beyân üslubuna göre tefsîr ettikten sonra şu şekilde aklî yönteme başvurmaktadır. "Bu âyette zikredildiği gibi şayet göklerde bir direk olmuş olsaydı onlar, o direkleri göreceklerdi. Ancak bu âyette Göklerde direkler vardı da onlar onu göremediler, anlamı kast edilmemektedir.[440] Aksine âyette her halükarda direğin görülme olayı nefyedildiğinden dolayı direğin varlığının da nefyedilmiş olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır."[441]

---

[436] Murtazâ, *eş-Şâfî fi'l-imâme*, II, 48, 49, 53, 61, 62, 202, 211, 258, 323.
[437] Hûd, 11/118-119.
[438] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 94.
[439] Ra'd, 13/2.
[440] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, II, 171.
[441] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 236.

Dinî nassları yorumlamada aklı en önemli temel kaynaklardan birisi olarak kabul eden Murtazâ'ya göre, şayet kitap ve sünnetin zâhirî anlamı aklî delile aykırılık teşkil ediyorsa bu nasların aklî delile muvafık bir manaya te'vîl edilmesi gerekmektedir. Mesela; Hz. Yusuf'un, Aziz'in karısı ile olan durumunu konu alan "وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا" âyetini[442] tefsîr ederken, peygamberlerin fuhşiyata ve günaha meyletmekten beri olduklarını şu şekilde ele almaktadır: "Peygamberlere hiçbir şekilde günah isnad etmenin caiz olmadığının delili; mecâzın, ihtimalin ve farklı te'vîl etmenin kesinlikle kendisinde yer bulamadığı aklî delildir. Çünkü peygamberler için düşünülmesi dahi caiz olmayan bu çirkin hallerin onlardan sudur etmesi mümkün değildir.[443] Dolayısıyla peygamberler için söz konusu olan bu tür durumlar, Allah'ın sıfatları konusunda bazı müteşâbih nassların zâhirî anlamlarının aklî delile aykırılık teşkil etmesi halinde o nasların uygun manaya te'vîl edilmesi gibidir."[444] Yukarıda örnekleriyle de ortaya konulduğu gibi müellif akla ve aklî metoda büyük önem vermektedir. Yorumlamaya çalıştığı âyetlerde ve ele aldığı konularda kaynak olarak aklî delil yöntemini ne şekilde kullandığının daha başka örneklerini eserlerinde görmek mümkündür.[445]

2.4.1.3.2. Arap Dili

Tefsîr kaynağı olarak Arap dilini kullanma denilince teknik olarak sarf, nahiv, belağat, Arap şiiri ve nesri ile istişhad gibi dil eksenli konular akla gelmektedir. Dolayısıyla bu konular, pratik metinlerinden hareketle ayrı ayrı bölümler halinde kendi içinde incelenecektir. Bu açıdan âyetlerin anlamını temellendirme konusunda Murtazâ'yı bir dilci müfessir ve onun âyetleri tefsîr yöntemini de bu anlamda filolojik tefsîr kategorisinde değerlendirmek mümkündür.[446] Çalışmanın üçüncü bölümünde *dilbilimsel tefsîr* ana başlığının altındaki *etimolojik açılımlarla tefsîr, gramatik tefsîr (sarf-nahiv), retorik tefsîr, çokanlamlılık, yakınanlamlılık, takdim-te'hir, hazif* konuları ile *Kur'ân elfazının tefsîr biçimi* ve *âyetleri tefsîr etmede Arap şiiri ve nesri ile istişhad getirme* gibi konu başlıklarına bakıldığında, Arap dilinin Murtazâ'nın yorumlama yönteminde nasıl bir konuma sahip olduğu ortaya çıkacaktır.

---

[442] Yusuf, 12/34.
[443] Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 73-75.
[444] Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 76-80; Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 452.
[445] Bkz. Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 462, 499; II, 179, 205.
[446] Murtazâ, *eş-Şâfî fi'l-imâme*, I, 216, 228, 306; II, 224, 238, 239-240, 268, 319-321.

Müellifin gerek tefsîre yönelik malzemenin yoğunlukta bulunduğu *Ğuraru'l-fevâid ve Dürarü'l-Kalaid* isimli eseri gerekse diğer eserleri incelendiğinde onun Arap dili ve edebiyatına olan vukufiyeti ve yetkinliği anlaşılacaktır. Bir şiir dîvânına da sahip olan Murtazâ, âyetleri tefsîr ederken edebiyatçı kimliğinin izlerini yorum pratiğinin her yerinde bulmak mümkündür. Âyetleri tefsîr etmede temel referans kaynağı olarak gördüğü Arap dili ve edebiyatının tüm disiplinlerinden ziyadesiyle yararlanmıştır. Ehl-i sünnet tarafından Allah'ın ahirette görüleceğine dair temel delillerden biri olarak kabul edilen "وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ/*Yüzler vardır ki, o gün ışıl ışıl parıldayacaktır. Rablerine bakacaklardır (O'nu göreceklerdir)*"[447] âyetinin rü'yeti ifade etmediğini iddia ederken dayandığı temel referanslardan biri kuşkusuz Arap dilidir. el -Murtazâ'ya göre, âyette geçen "نَاظِرَةٌ" kelimesinin sahip olduğu dört anlamının hiçbirinde de rü'yet manasını bulunmamaktadır.[448] Bu nedenle ilgili kelimenin "İntizar/bekleme" veya bir takdir yapılarak Rabb'lerinin "nimetlerine bakması" gibi anlamlara hamledilmesi gerektiğini savunmaktadır.[449]

Yukarıda sunulan konuların işlendiği yerlerde Arap dilinin âyet tefsîrindeki kullanımına yönelik çok sayıda örnek bulmak mümkündür.[450] Ancak meselenin somutlaşması açısından burada birkaç pratik uygulama üzerinden konunun incelenmesi yararlı olacaktır. Mesela Murtazâ, "فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ بِجُنُودِهِ فَغَشِيَهُمْ مِنَ الْيَمِّ مَا غَشِيَهُمْ/*Firavun, ordusuyla onları takip etti, deniz de onları içine alıverdi, hem de ne alış!*"[451] âyetinin dört farklı açıdan yapılmış tefsîrini sırasıyla vermektedir.[452] Daha sonra " ويمكن في الاية وجه اخر لم يذكر فيها/*o dört kısımda zikredilmeyen bir başka vechin olması da mümkündür."* ifadesiyle kendisinin benimsediği yorumu vermekte ve âyetin Arap dil üslubu açısından anlaşılması gerektiğini savunmaktadır. Buna göre "مَا غَشِيَهُمْ" kelâmından amaçlanan temel hedef; durumun önemini, büyüklüğünü ve azametini ortaya koymaktır. Çünkü Arap şiirinde ve kelâmında da herhangi bir işin ciddiyetine vurgu yapılmak istendiğinde benzer kullanım üslubuna başvurulduğu görülmektedir. Arap kelâmında işin önemini vurgulamak için "فعل فلان ما فعل/*falan yapacağını yaptı!*" veya birine önemle işaret etmek

[447] Kıyame, 22-23.
[448] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 62.
[449] Murtazâ, *ez-Zerî'a*, II, 640-641.
[450] Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 25, 30-31, 64, 110, 143, 146.
[451] Tâhâ, 20/78.
[452] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 339.

için "هذا هذا/*bu bu!* - انت انت/*sen sen!*" şeklinde tekrarlanan ifade kalıplarıyla hitap edilmektedir.[453]

Arap dilinin kaynak değeri itibariyle Murtazâ'nın tefsîr yöntemine bakıldığında, herhangi bir yorumun kabul edilebilirliğinin temel ölçütü, Arap şiirine, kelâmına veya dilin kullanım üslubuna uygunluğudur.[454] Mesela; "خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ/*İnsan aceleci olarak yaratılmıştır*"[455] âyetindeki عَجَل lafzının ضعف anlamında olduğu şeklindeki yorumu Hasan-ı Basrî'den gelen bir rivâyetle şu şekilde değerlendirmektedir: Şayet Arap dilinde buna delil olabilecek bir istişhad bulunursa kabul edilebilecek yakın bir manadır. Murtazâ'nın bununla alakalı yorumu şöyledir: " وهذا قريب ان كان في اللغة شاهد على ان العجل يكون عبارة عن الضعف او معناه/*acel lafzının, zayıflık veya onun anlamına yakın bir manaya geldiğine dair dilde bir delil varsa, (Hasan-ı Basrî'nin yorumu) yakın bir manadır.*"[456] Ayrıca "عَجَل" lafzının "الطين" anlamına geldiğinin delili olarak " والنخل ينبت بين الماء والعجل/*Hurma, su ile toprak arasında yeşerir*" şiirini göstermektedir.[457] Diğer taraftan *Kitabü'l-Ayn* eserinin sahibi Halil b. Ahmed'in (v. 170)[458] söz konusu "عَجَل" lafzının " الحمأة/çamur" manasında olduğunu söylemiştir. Ancak, Murtazâ'ya göre Halil b. Ahmed, "عَجَل" lafzının "الحمأة" manasına geldiğine yönelik dilden herhangi bir delil getirmediğinden dolayı onun bu görüşünün kabul edilmesi doğru değildir. Görüldüğü gibi müellifin nazarında âyetin içinde geçen herhangi bir lafzın anlamının sahih kabul edilmesinin temel ölçütü, Arap dilinin kullanımına uygunluğudur.[459]

Arap dili ile nazil olan Kur'ân'ın, Arap dili ve edebiyatında mevcut olan dilsel yapı ve sanatların tamamına sahip olması muhakkaktır. Zira dil eksenli tefsîr yapan müfessirlerin temel referans kaynaklarından biri, şüphesiz Arap şiiri ve kelâmının sahip olduğu yapısal formlar olmuştur. Âyetleri yorumlama tekniğinde daha çok dilci bir müfessir olma özelliğini arz eden Murtazâ'nın gerek Arap şiiri gerekse Arap kelâmı ile âyetleri tefsîr etme şekli, en çok başvurduğu bir yöntemdir.[460] Tefsîr etme yönteminde tefsîr kaynağı olarak dilin rakamsal/yüzdelik oranı ne kadardır? diye sorulacak bir soruya verilecek yanıt için, müellifin ele aldığı herhangi bir âyetin tefsîrine bakmak

---

[453] Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 340.
[454] Murtazâ, *el-İntisâr*, 254, 302, 341, 343, 396, 541, 555, 556; Murtazâ, *en-Nâsiriyyât,* 196, 304, 442.
[455] Enbiyâ, 21/37.
[456] Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 444.
[457] Bkz. Beğâvî, Hüseyn b. Mes'ûd, *Meâlimü't-Tenzil*, Daru't-Teyyibe, Riyad 1411, V, 319.
[458] Murtazâ, *en-Nâsiriyyât,* 416.
[459] Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 445.
[460] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, I, 81, 101, 178, 213-214, 428; II, 67-68, 121, 125, 164; III, 196-197, 253.

yeterli olacaktır.[461] Kanaatimizce buradaki dilin yüzdelik oranındaki payı, en az % 85-90 oranında olduğunu söylemek abartı olmayacaktır.

2.4.2. İkincil Kaynaklar

İkincil kaynaklarla kastımız, âyetlerin tefsîrinde Murtazâ'nın yararlandığı kendisinden önceki kaynaklardır. Bu bağlamda kaynakların genel taksimi Şiî, Mu'tezilî ve Sünnî şeklinde tasnif edilmiştir. Müellif, bildik anlamda bir müfessir olmadığından ve herhangi bir tefsîri de bulunmadığından sistematik olarak kendisinden önceki kaynaklarını belirlemek zordur. Diğer taraftan farklı konu bağlamlarında ele aldığı âyet tefsîrlerinde, yorumlarını aktardığı kişiler sadece ismen zikredilmektedir. Bu nedenle her bir yorumun ilgili kişinin hangi eserinde geçtiğini tesbit etmek bu konunun sınırlarını aşmaktadır. Ancak bu kısımda âyetleri tefsîr ederken Murtazâ'nın isimlerini zikrettiği âlimlerin hangi mezhebî eğilime sahip oldukları dikkate alınarak mezhep ekseninde bir ayrıma tabi tutulmuştur.

2.4.2.1. Şîa Kaynakları

Belli konular ekseninde tefsîr ettiği âyetleri ihtiva eden ve Hüseyin ez-Zehebî gibi bazı araştırmacılar tarafından ise tefsîr olarak nitelendirilen *Ğuraru'l-fevâid (el-Emâlî)* isimli eserinde Murtazâ, âyetlerin yorumuna yönelik Şiî/imâmî âlimlerin görüşlerine yer vermemiştir.[462] Aynı şekilde gerek muhtelif konulara hasredilmiş risâlelerinin bir araya getirilmesinden oluşan dört ciltlik *Resâilü'l-Murtazâ*'da gerekse diğer eserlerinde âyetleri yorumlarken Şiî müfessirlerden neredeyse hiç alıntıda bulunmamıştır. Herhangi bir konu bağlamında ele aldığı âyetlerle ilgili yorumlarına yer verdiği âlimlerin branş profiline bakıldığında, genellikle dil eksenli eser te'lif eden Mu'tezilî ve Sünnî âlimlerden oluştuğu görülmektedir. Kendisi Şiî/imâmî bir anlayışa sahip olmasına rağmen Şiî literatüre karşı mesafeli duruşu, bir takım soru işaretlerini akla getirmektedir. Acaba Şîa'nın tefsîr kültürüne kaynak olarak itibar etmiyor mu?

Kendisinden önceki Şiî literatüre karşı mesafeli duruşunun arka planına bakıldığında, elde bulunan Kur'ân'ın konumuyla alakalı bakışın olması mümkündür. Çünkü *tahrîf nazariyesi* konusunda da ifade edildiği gibi Murtazâ, elimizde bulunan Kur'ân'ın sahih ve tahrîften beri olduğunu ısrarla savunan biridir. Tahrîf nazariyesini

[461] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 497, 518; II, 77-78.
[462] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I, 316, 328, 341.

ele alan sonraki Şiî müellifler de tahrîfe karşı çıkanların başında Murtazâ'yı göstermektedirler. Hocaları Şeyh Sadûk ve Müfîd ile başlayan ve kendisiyle daha da sistemleşen usûlî/dirâyet ekol, ahbârî/rivâyet ekolü karşısında varlığını ciddi şekilde hissettirmişti. Bu yeni akım öncesinde Şiî dünyada hâkim olan tefsîr anlayışı, Kummî (v. 307) ve 'Ayyâşî (v. 320) gibi müfessirlerle temsil edilmekteydi. Bu müfessirlerin tefsîrlerine bakıldığında sanki Kur'ân, tahrîf edildiği iddiası üzerinden yeniden bir okumaya tabi tutulmuştur. Söz konusu Şiî tefsîrlerde Kur'ân'ın tahrîf edildiğine yönelik birçok örnek bulunmaktadır.[463] Kendisinden önceki Ahbârî Şîa'nın tahrîfçi yaklaşımından dolayı Murtazâ'nın Şîa'nın tefsîr kaynaklarına müracaat etmediğini söylemek mümkündür. Diğer taraftan Bağdat'ta Mu'tezilî âlimlerin edebiyat, kelâm ve tefsîr konusunda Şiî âlimler üzerindeki yoğun etkisi de hesaba katılınca meselenin arka planı daha iyi anlaşılacaktır.

el-Emâlî ve diğer eserlerinde bazı hadisleri ele alırken de Şîa'nın hadis kaynaklarına müracaat etmemektedir. Acaba tahrîfe yönelik malzemeyi içermelerinden dolayı müellif, Şîa'nın hadis literatürünü güvenilir kabul etmiyor mu? Zira ilgili hadislerin açıklamasına yönelik Şiî muhaddisler yerine Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm (v. 224) ve İbn Kuteybe (v. 276) gibi Sünnî âlimlerin görüşlerine yer verdiği görülmektedir.[464] Ancak neredeyse çağdaşı sayılabilecek ve Şîa'nın dört temel eserinden birinin sahibi olan Şîa'nın büyük muhaddisi Küleynî (v. 328) gibi âlimlerden hiçbir alıntıda bulunmaması dikkat çekicidir. Murtazâ'nın haber-i vâhidi delil olarak kabul etmeyişi ve tahirife yönelik iddiaları da bu kapsamda değerlendirmesinden dolayı Şiî muhaddislerden herhangi bir bilgi aktarmamıştır denilebilir. Çünkü Küleynî'nin *el-Usûl mine'l-kâfî* eseri incelendiğinde Kur'ân'ın tahrîf edildiği iddiaları yanı sıra haber-i vâhid niteliğinde birçok uydurma haberi görmek mümkündür.[465]

Yukarıda yaptığımız değerlendirmeler, müellifin Şiî âlimlere yönelik sarih bir şekilde atıfta bulunmayışının arka planını irdelemeye yöneliktir. Ancak Şiî âlimlere her ne kadar sarih bir şekilde atıfta bulunmamış olsa da, ilmî formasyonunun oluşmasında Şiî âlimlerinin rolü büyüktür. Zira eserlerinde kendisinden önceki Şiî âlimlerin

---

[463] 'Ayyâşî, *Tefsîru'l-'Ayyâşî*, I, 57-63-102-162-205; Kummî, *Tefsîru'l- Kummî*, I, 215, II, 126-136-142-161.

[464] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 33-37; Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, I, 100-101; III, 168; Murtazâ, *eş-Şâfî fi'l-imâme*, II, 114-115; Murtazâ, *el-İntisâr*, 304, 418-419, 519.

[465] Küleynî, *el-Usûl*, I, 421, II, 366-390.

görüşlerinden yararlandığı ve isim vermeden manen aktardığı da anlaşılmaktadır. Mesela; geleneksel ahbârî/rivâyetçi âlimlerin benimsediği tahrîf nazariyesi Murtazâ tarafından şiddetle reddedilmektedir. Tahrîf nazariyesine karşı duruşun arka planına bakıldığında hocası Şeyh Sadûk'un olduğu bilinmektedir. Çünkü Şeyh Sadûk, tahrih iddiası konusunda *bizim, Kur'ân'ın mevcud halinden daha fazla olduğunu söylediğimizi iddia eden olursa, o bir yalancıdır,* ifadesini kullanmaktadır.[466] Diğer taraftan Şiî anlayışta Hz. Ali'nin imâmetine delil olarak getirilen "*Ey Resûl! Rabbinden sana indirileni tebliğ et*"[467] âyeti Murtazâ öncesi müfessirlerde de görmek mümkündür.[468] Buna göre tebliğ edilmesi gereken şeyin "*ben kimin mevlasıysam Ali de onun mevlasıdır*" sözünde ifade edilen Hz. Ali'nin imâmetidir. Dolayısıyla söz konusu âyet, Ali'nin imâmetinin ve ona tabi olmanın vucubiyetine delildir.[469]

İmâmiyye mezhebine mensup ve Şiî kültür içinde yetişen Murtazâ, Şîa'nın İmâmiyye/Ca'feriyye mezhebinin fıkhî görüşleri doğrultusunda izahatlarda bulunmaktadır ki, bu anlamda onun görüşü aynı zamanda İmâmiyyenin görüşüdür.[470] Fıkıhla ilgili Şîa'nın anlayışını aktarırken Şiî âlimlerin isimlerine çok az yer vermektedir. Bunun yerine "قال قوم من اصحابنا/*Arkadaşlarımızdan bir grup şöyle dedi*",[471] "قالت الشيعة الامامية/*İmâmiyye Şîası (şöyle) dedi*"[472], "عند الشيعة الامامية/*İmâmiyye Şîasının yanında*"[473], "الذي يقول الامامية/*İmâmiyyenin dediği şey*"[474] gibi ifadeler tercih edilmiştir. Bu nedenle fıkıh ve kelâma yönelik meselerde muhtemelen Şiî âlimlerin isimlerini ayrıca zikretme ihtiyacını duymamıştır. Tefsîr konusuna gelince; genellikle husun-kubuh meseleleri, kulların fiilleri, Allah'ı ve Peygamberleri tenzîh etme bağlamındaki âyetleri ele almaktadır. Söz konusu meselelerle ilgili âyetleri yorumlama biçiminde metodik farklılıklar olsa bile esasında Şiî anlayışta da benimsenen yorumlardır.

Netice irtibariyle Şîa'nın tefsîr kaynaklarına sarih bir şekilde atıfta bulunduğuna rastlayamadık. Eserlerinde de bu durumun gerekçesine yönelik kendisinden aktarılan herhangi bir bilgiye de sahip değiliz. Ancak kısmen bunun arka planını sorgulamaya ve

---

[466] Şeyh Sadûk, *el-İ'tikadât*, 83-84.
[467] Maide, 5/67.
[468] Kummî, *Tefsîru'l- Kummî*, I, 173-174.
[469] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, IV, 129-131; III, 19-20.
[470] Murtazâ, *el-İntisâr*, 84, 89, 98, 277, 391, 475; Murtazâ, *en-Nâsiriyyât,* 68, 70, 80, 92.
[471] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, III, 54.
[472] Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 15; Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, III, 188, 247.
[473] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, III, 321.
[474] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, III, 135.

gerekçelendirmeye çalıştık. Bununla birlikte aşağıdaki konularda görüleceği üzere Mu‘tezile ve Ehl-i sünnet âlimlerine ismen de olsa atıfta bulunduğu görülmektedir.

2.4.2.2. Mu‘tezile Kaynakları

Mu‘tezileyi “اهل العدل” nitelemesiyle zikreden Murtazâ, *Adl* konusunda ilk konuşanlardan birinin Hasan-ı Basrî olduğunu ifade ettikten sonra hakkında ayrıntılı bir şekilde bilgi vermektedir. Aynı şekilde Vasıl b. ‘Ata konusunda da ayrı bir başlık açarak biyografisiyle ilgili bilgiler sunmaktadır. Vasıl’ın Mu‘tezile (adl) mezhebiyle meşhur olduğunu ve *el-Menzile beyne menzileteyn* teorisini ilk ortaya atanın da o olduğunu vurgulamaktadır.[475] Mu‘tezilî kültüre yönelik konuları ele alış ve sunuş biçiminde vurgulanması gereken husus, Murtazâ’nın Mu‘tezilî âlimlerle ilgilenmesi ve onlara ayrı bir önem atfetmesidir. Onun bu duruşuna ve âyetleri yorumlama yöntemine bakıldığında Mu‘tezile literatüründen ziyadesiyle beslendiğini göstermektedir.[476]

Murtazâ, eserlerinde ele aldığı âyetleri yorumlarken Mu‘tezile’nin yorumlama metodunu takip ettiği bilinmektedir. Yaşadığı dönemde Bağdat ve çevresinde Kâdı Abdülcebbâr ve el-Merzubânî gibi ileri gelen birçok Mu‘tezile ulemasından istifade etmiş olması, nasları yorumlamada böyle bir yöntemi benimsemesine neden olmuştur, denilebilir. Nassları yorumlamada Mu‘tezilî bir yöntem takip etmesiyle birlikte tefsîr, kelâm ve edebiyat konusunda Mu‘tezilenin önemli simalarından ilgili âyetle alakalı birtakım yorumlar da aktarmaktadır.[477] Tefsîre yönelik malzemenin fazla bulunduğu *Ğuraru’l-fevâid (el-Emâlî)* isimli eserinde edebiyat ve edebi kültürle ilgili en fazla nakilde bulunduğu kişi, Mu‘tezilî hocası el-Merzübânî’dir.[478] Âyetleri değişik açılardan te’vîle tabi tutan Murtazâ, zaman zaman Ali el-Cübbâî (v.303)[479] ve Ebû Müslim Muhammed b. Bahr el-İsfahanî (v.322)[480] gibi Mu‘tezile âlimlerinin ilgili âyete yönelik görüşlerine yer vermektedir. Aktardığı bu görüşleri tahlili bir üslup ve eleştirel bir bakış açısıyla ele alarak bazen onaylamakta, bazen de tartışarak yorumunun tutarlı olmadığını

[475] Murtazâ, *Ğuraru’l-fevâid*, I, 166-174, 175-180.
[476] Murtazâ, *eş-Şâfî fi’l-imâme*, I, 87, 121; II, 240, 247, 319-320; Murtazâ, *Resâilü’ş-şerîf*, IV, 279, 49.
[477] Murtazâ, *Tenzîhu’l-enbiyâ*, 17, 21, 31, 47, 57, 79, 101, 110, 134.
[478] Murtazâ, *Ğuraru’l-fevâid*, I, 87, 89, 103, 130, 134, 135, 146, 147, 154, 206,220, 229, 230, 275, 348, 499; II, 115 ve daha birçok yere bakılabilir; Murtazâ, *Resâilü’ş-şerîf*, IV, 139; Murtazâ, *el-İntisâr,* 24.
[479] Murtazâ, *Tenzîhu’l-enbiyâ*, 107, 110, 119, 134, 140, 144, 171.
[480] Murtazâ, *Tenzîhu’l-enbiyâ*, 54, 132, 135, 138.

ispatlamaya çalışmaktadır. Murtazâ, Mu'tezile âlimlerinden aktardığı bilgileri genellikle âyetin muhtemel yorumlarından biri olarak kabul etmektedir.[481]

Âyetleri tefsîr ederken Murtazâ'nın Mu'tezile âlimlerinden ve literatüründen nasıl faydalandığının birçok örneğini çalışmamızın üçüncü bölümünde "*Kur'ân'ı yorumlama yöntemi*" başlığı altında bulmak mümkündür. Ancak burada konu bağlamında bu fikri beslenmenin ortaya konulması açısından Ebû Müslim el-İsfahânî ve Ali el-Cübbâî'den birer örneğin sunulmasının yararlı olacağı kanaatindeyiz. Mesela, "وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا/*And olsun ki kadın Yusuf'a karşı istekli idi; Rabbin'den bir işaret görmeseydi Yusuf da onu isteyecekti*" âyetini[482] dört farklı açıdan tefsîr eden Murtazâ, üçüncü vechinde Mu'tezilî âlim Ali el-Cübbâî'nin görüşünü naklederek tefsîr etmektedir. Cübbâî'ye göre, Hz. Yusuf için kullanılan "وَهَمَّ بِهَا" ifadesi, "اشتهاها/*istek*" anlamında olup insanın yapısında doğal olarak bulunan ve erkeğin kadına karşı hissettiği duygudur. Dolayısıyla o da kadının çağırdığı şeye meyletti. Arap dilinde de "الشهوة/*istek*" lafzının "هَمّ" lafzıyla isimlendirilmesi caizdir. Örneğin kişi, istemediği bir şeyi dile getirmek istediğinde " ليس هذا من همّي" demektedir. Şehvet, Allah'ın yarattığı bir duygu olması hasebiyle bizatihi kötü değildir. Kötü olan, arzulanan ve şehvet duyulan şeyin yapılmasıyla alakalıdır.[483]

Murtazâ, "أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ يَوْمَ يَأْتُونَنَا لَكِنِ الظَّالِمُونَ الْيَوْمَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ/*Onlar, bizim huzurumuza çıkacakları gün (başlarına gelecek olanları) ne iyi duyarlar ve ne iyi görürler (bir görsen)! Fakat o zâlimler bugün açık bir sapıklık içindedirler*"[484] âyetinin tefsîriyle alakalı olarak yine Mu'tezilî âlim Ebû Müslim el-İsfahânî ve Ali el-Cübbâî'den nakilde bulunmaktadır. Ebû Müslim'e göre; أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ kelâmı, " ما اسمعهم! ما ابصرهم!" şeklinde teaccüb sığasıdır. Onların durumlarını nitelemek için teaccüb siğasıyla mübalağa metodu kullanılmıştır. Onlar, kıyamet gününde biyolojik bir noksanlıkla gelmeyeceklerdir. Aksine "صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ/*onlar sağırlar, dilsizler ve körlerdir. Bu sebeple düşünmezler,*"[485] âyetinde ifade edildiği gibi onlar, işitmeye güç yetiremeyecekler, işittiklerini tedebbür edemeyecekler, gördüklerinden ibret alamayacaklar ve bütün bu durumlardan dolayı da bir şaşkınlık içerisinde olacaklardır. Cübbâî'ye göre ise "أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ" âyetinden kast edilen, "*onlara işittir, göster ve*

[481] Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid,* I, 39, 41, 354, 364, 365, 484, 486, 508; II, 26, 105, 303; Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, II, 12, 375; III, 88, 102, 299-300; IV, 26, 311, 350.
[482] Yusuf, 12/24.
[483] Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 75; Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 455.
[484] Meryem, 19/38.
[485] Bakara, 2/171.

beyân et" manasıdır. Çünkü onlar, diğer insanlarla beraber hesap yerine geldiklerinde mü'minlerin kavuştukları sevap ve cennet nimetlerinden mahrum kalacaklardır. Âyette zikredilen zâlimler, Allah Teâlâ'nın o gün konusunda azap ile tehdit ettiği kimselerdir.[486] Murtazâ, ayrıca Mu'tezilenin önemli simalarından olan Kutrub b. Müstenîr (v. 210) ve Ebû'l-Kasım el-Belhî (v. 319) gibi âlimlerden âyetlerin tefsîrine veya bazı âyetlerde bulunan mana karışıklığının giderilmesine yönelik nakillerde bulunmaktadır.[487] Neticede Murtazâ Şiî olmasına rağmen bir Mu'tezilî gibi dönemin önemli Mu'tezile âlimlerinden dersler almış ve bu ekolün literatürünü yoğun bir şekilde kullanmıştır.

2.4.2.3. Ehl-i sünnet Kaynakları

Sünnî hilâfetin merkezi Bağdat'ta dünyaya gelen ve ömrünün tamamını da orada geçiren Murtazâ'nın Ehl-i sünnet kaynaklarından referansta bulunmaması düşünülemez. Ancak daha önce de ifade edildiği gibi yorum metodolojisinin ana ekseni dil merkezli olan Murtazâ, genellikle dilsel yorumun yapıldığı kaynaklardan faydalanmıştır. Gerek âyetlerin tefsîriyle bağlantılı olarak gerekse müstakil olarak zikrettiği bazı hadisler konusunda Ehl-i sünnet'in ilk kaynaklarından sayılan Ebû Ubeyde Kasım b. Sellam'ın (v. 224) *Ğaribü'l-hadis* ve İbn Kuteybe'nin (v. 276) *Ğaribü'l-hadis ve'l-asar* isimli eserlerine müracaat etmektedir. Konu bağlamında söz konusu Sünnî âlimlerin görüşlerini tartışarak yorumlamaktadır.[488] Ayrıca Haricilerin İbadiyye koluna mensup Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ'nın (v. 209) âyetlerle ilgili yorumuna da yer vermektedir.[489] Ebü'l-Abbâs Sa'leb (v. 291) ve Muhammed b. Cerîr et-Tâberî (v. 310) gibi Ehl-i sünnet ekolüna mensup tefsîr ve dil âlimlerinden bir takım nakillerde bulunmaktadır.[490] İbnü'l-A'rabî diye meşhur olmuş dil âlimi Ebû Abdullah Muhammed b. Ziyâd'ın (v. 231) lafızların Arap dilindeki etimolojik anlamlarıyla ilgili mütalaasına zaman zaman yer vermektedir.[491]

---

[486] Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, II, 87.
[487] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, II, 140; III, 247, 253, 283, 325-326; IV, 83; Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 386, 444.
[488] Murtazâ, *eş-Şâfî fi'l-imâme*, II, 114-115; Murtazâ, *el-İntisâr*, 304, 418-419, 519; Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, I, 100-101; III, 168; Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 33-37.
[489] Murtazâ, *eş-Şâfî fi'l-imâme*, II, 269; Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, IV, 108; Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 364.
[490] Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 430, II, 171, (Tâberî için "عن قوم من مقدمي المفسرين" ifadesini kullanmaktadır. I, 486.); Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, II, 275.
[491] Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 318, 364, 445; Murtazâ, *en-Nâsiriyyât,* 416.

Kafirûn sûresinin kimler hakkında nazil olduğu bilgisini "وذكر مقاتل" ifadesiyle ilk müfessirlerden Mukâtil b. Süleymân'dan (v. 150); aynı sûredeki tekrarın mahiyetiyle alakalı olarak da dilsel tefsîr yapan Me'âni'l-Kur'ân sahibi Ebû Zekeriyyâ Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ'dan (v. 207) ve İbn Kuteybe'den nakiller yapmaktadır.[492] Aynı şekilde el-Ferrâ'dan bir asır sonra gelen ve dilci müfessir olan Ebû İshâk ez-Zeccâc (v. 311) ve Ebûbekir el-Enbârî'nin (v. 328) âyetlerle ilgili yorumlarına da yer vermektedir.[493]

Referansın nasıl yapıldığına yönelik bir örnek vermek gerekirse, mesela Murtazâ, "وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا" âyetini[494] tefsîr ederken âyette geçen "سُبَاتًا" kelimesiyle ilgili el-Enbârî ile İbn Kuteybe'nin yorumlarını eleştirel bir üslupla ele almaktadır. İbn Kuteybe, *sübat* lafzına *istirahat* anlamını verirken; Murtazâ'ya göre; "سُبَاتًا" lafzı aslında bizzat uykunun kendisi olmayıp onun bir sıfatıdır. Yoksa her uyku için bu niteleme yapılamaz. Bu âyette ifade edilmek istenen uyku çeşidi, "مُمْتَدٌّ/yayılmış" "الطَّوِيل/uzun" ve "السُّكُوت/sükûnet-sessizlik" gibi özellikleri bünyesinde barındıran uykudur. Bundan dolayıdır ki çok uyuyan kişi "مَسْبُوت" diye nitelenir.[495] İstirahat etme ve dinlenme anlamı ise netice itibariyle ortaya çıkan bir durumdur.[496] Tüm bu incelemeler, Murtazâ'nın Sünnî literatüre karşı ilgisiz olmadığını, aksine bu literatürü iyi tanıdığını ve konu bağlamında sık sık ona başvurduğunu göstermektedir. Ancak bu âlimlerin görüşlerine atıfta bulunurken hangi eserinde geçtiğini zikretmeden *Ferrâ şöyle dedi.. İbn A'rabi'nin dediği gibi… Ebû Ubeyde de aynı görüştedir veya Ebû Ubeyde'ye göre…* gibi ifadelerle aktarmaktadır.[497]

Mesela; Hz. Yusuf, kardeşlerine Yusuf olduğunu açıklayınca "لَا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ" ifadesiyle artık bu andan itibaren sizin için bir kınama ve ayıplama olmayacaktır, dedi. "الْيَوْمَ" lafzından kast edilen zaman ve an manası olup, o andan itibaren tüm zamanları kapsamaktadır. Gün lafzının söz konusu anlamının birçok örneğini Arap kelâmında ve şiirinde de bulunduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla el-yevm lafzı, bu gün ve onu takip eden tüm gelecek zamanlarda azarlama ve cezalandırmanın artık kesildiğine

---

[492] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 111, 139, 321, II, 77, 104; Murtazâ, *eş-Şâfî fi'l-imâme*, II, 271-272.
[493] Murtazâ, *eş-Şâfî fi'l-imâme*, II, 272-273; Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 211, 212, 339-340; Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, II, 24.
[494] Nebe, 78/9.
[495] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 330.
[496] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 331.
[497] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, II, 24; Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I,125, 128, 138.

delalet etmektedir.[498] Bu âyette geçen "تَثْرِيبَ" lafzının manasını belirlemeye yönelik meşhur dilcilerden Ebû Ubeyde ve Ebû'l-Abbâs Sa'leb'ten nakillerde bulunmaktadır. Ebû Ubeyde'ye göre bu lafız, "huzursuzluk, cezalandırma ve bozgunculuk yoktur" gibi anlamlara gelmektedir. Sa'leb'e göre, "تثرّب فلان علي فلان" kelâmında olduğu gibi "birinin diğerinin günahlarını sayıp ortaya dökme" halini ifade etmektedir. Murtazâ'ya göre bu lafız, ayıplama ve levmde mübalağa etme anlamını da içermektedir.[499]

Sonuçta Murtazâ, Mu'tezile litaratüründen faydalandığı gibi dil eksenli tefsîr yapan Ehl-i sünnet âlimlerinden de yararlanmış ve âyet yorumlarında bu âlimlere atıfta bulunmuştur.

2.5. ŞERÎF EL-MURTAZÂ'NIN MU'TEZİLE, ŞÎA VE EHL-İ SÜNNET TEFSÎRİNE ETKİSİ

Düşünce geleneğimizde fikirleri ve eserleriyle kendisinden sonra gelen araştırmacıları etkileyen birçok âlim var olmuştur. Kelâm, fıkıh, edebiyat ve tefsîr (parça âyet tefsîrleri) gibi geniş bir yelpazede eser telif eden Murtazâ, sonraki dönem bazı Sünnî, Şiî ve Mu'tezilî âlimlere etki etmiştir. Burada her bir ekol için ayrı başlıklar açarak konuyu incelemeye çalışalım.

2.5.1. Mutezilî Müfessirlere Etkisi

Mu'tezilî âlimler, tarihsel süreçte mezhebî anlayışları doğrultusunda muhtelif alanlarda olduğu gibi tefsîr sahasında da zengin bir literatür oluşturmuşlardır. Hicri üçüncü asırdan itibaren Mu'tezilî doktrin ekseninde Ebû Bekir İbn Keysân el-Esam (v. 240), Ebû Ali el-Cübbâî (v. 303), Ebü'l-Kasım Abdullah b. Ahmed el-Belhî (v. 319), Ebû Hâşim el-Cübbâî (v. 321), Ebû Müslim Muhammed b. Bahr el-İsfahânî (v. 322) ve Ebü'l-Hasen Alî b. Îsâ er-Rummânî (v. 384) gibi âlimlerin yazdıkları[500] tefsîrler, ne hazindir ki günümüze kadar ulaşamamıştır.[501] Söz konusu Mu'tezilî müfessirlerin Kur'ân'ın tefsîrine yönelik görüşlerini, Fahrüddîn er-Râzî'nin (v. 606) *Mefâtîhu'l-Ğayb*, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin (v. 324) *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, Kâdı Abdülcebbâr'ın (v. 415) başta *el-Müğnî* ve diğer eserleri, Tûsî'nin (v. 460) *et-Tibyan fi Tefsîri'l-Kur'ân* ve

[498] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 429.
[499] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 430.
[500] İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 214-219.
[501] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I, 328-330.

Tabersî'nin (v. 548) *Mecme'u'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân* gibi eserlerinde yapılan aktarımlarla öğrenebilmekteyiz.[502]

Mu'tezile ekolünün günümüze kadar müstakil olarak ulaşan tefsîrleri, Zemahşerî (v. 538)'nin *el-Keşşâf*'ı ile Kâdı Abdülcebbâr'ın Kur'ân'ın sadece belli âyetlerini konulu tefsîr tarzında ele aldığı *Tenzîhü'l-Kur'ân Âni'l-Metâ'in* isimli eseridir. Bazı araştırmacılar, müellifin Mu'tezilî bir metod ve anlayışla belli bazı âyetlerin tefsîrini yaptığı *Ğuraru'l-fevâid* eserini de günümüze kadar ulaşan Mu'tezile tefsîrleri arasında saymaktadır.[503] Yukarıda isimlerini kısmen zikrettiğimiz Mu'tezile âlimlerinin yaşadığı zaman dilimine bakıldığında bu âlimlerin müellifden önce yaşadıkları görülmektedir. Dolayısıyla ismi geçen Mu'tezile âlimlerinin Murtazâ'ya referansta bulunmaları zaman açısından mümkün değildir. Kendisinden bir asır sonra gelen Mu'tezilî âlim Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* tefsîrini elektronik ortamda muhtemel anahtar kelimelerle inceleme yaptık. Bu araştırmada Zemahşerî'nin, tefsîrinde Murtazâ'ya yönelik herhangi bir atıf ve değerlendirmede bulunmadığı neticesine vardık.

2.5.2. Şiî Müfessirlere Etkisi

Şîa literatüründe bilgi güvenirliği açısından Murtazâ'nın referans kaynağı oluşunda hiçbir kuşku yoktur. Şîa'nın dört temel eserinden ikisinin müellifi ve Murtazâ'nın en önemli öğrencisi olan Tûsî, hocasının ilmî konumunu şu şekilde tanıtmaktadır. "*O, yaşadığı dönemde ulema arasında üstünlüğünde ittifak edilendir. Kelâm, fıkıh ve usûlü fıkıh gibi birçok ilimde; yine nahiv, şiir ve şiir tahlilleri, lügat ve benzeri konuları ile edebiyatta otoriter bir âlim idi.*"[504] Kelâm, fıkıh, şiir, belağat ve usûl dallarında büyük bir ilmî birikime sahip olmuş ve bu alanlarda yazdığı özgün eserleriyle ilmî yetkinliğini ortaya koymuştur.[505] Dolayısıyla yaşadığı dönemde Şîa'nın siyasî ve dinî otoritesi kabul edilen birisinin Şiî âlimler nezdindeki konumu ve referans kaynağı oluşu elbette tartışmasızdır. Bu bakımdan Şîa tefsîrinde müellife nasıl referansta bulunulduğunun pratik birtakım örneklerin verilmesi, konunun daha da anlaşılır hale gelmesine katkı sağlayacaktır.

---

[502] Nebehâ, Hudar Muhammed *Mevsu'atu Tefâsiri'l-Mu'tezile,* Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2007, I-II, 3-11.
[503] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I, 331.
[504] Tûsî, *el-Fihrist*, 99; Süyûtî, *Buğye*, II, 162.
[505] Adil Nuveyhid, *Mu'cemu'l-müfessirîn,* 358; Ma'tûk, "eş-Şerîf el-Murtazâ", 32.

Şiî âlim Kutbüddin er-Râvendî (v. 573), Kur'ân'daki ahkâm âyetlerini Şîa yorumuna göre değerlendirdiği *Fıkhu'l-Kur'ân* eserinde Murtazâ'dan nakillerde bulunmaktadır. er-Râvendî'nin Müellife referansta bulunduğu bağlama dikkat edildiğinde, genellikle âyetlerin fıkhî hükme delil olarak getirildiği yerlerdir.[506] Mesela Murtazâ'ya göre, kendi başına işini yapabilecek bir olgunluğa sahip bir kadın, velisinin izni olmadan nikâh akdinî yapması caizdir. Murtazâ, bu fıkhî çıkarımına delil olarak فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ/*Bundan sonra erkek, kadını boşarsa, kadın başka birisiyle evlenmedikçe bir daha kendisine helal olmaz. Eğer ikinci koca da onu boşarsa, Allah'ın yasalarını koruyacaklarını sanırlarsa eski karı kocanın birbirlerine dönmelerine bir engel yoktur*"[507] âyetinde geçen altı çizili ifadeleri göstermektedir. Birinci ifadede nikâh akdi, kadına izafe edilmesinden dolayı o nikâh akdinî bir veli olarak üstlenebilmektedir. İkinci ifadede ise müstakil bir akit olarak dönme olayı, her ikisine izafe edilmiştir ki, her ikisinin de nikâh akdinî yapmaya ehil olduklarını göstermektedir.[508]

Şîa literatüründe Belâğat, edebî tenkit ve Kur'ân'ın İ'câzının anlaşılması hakkında yazılmış eserlerde Murtazâ'nın şiir ve edebiyat konusunda yaptığı tahlillere yer verilmektedir.[509] Tûsî ve Tabersî'nin, tahrîf nazariyesinin reddi bağlamında Murtazâ'nın *Mesailü't-Tırablusiyat* isimli eserine referansta bulunarak konuyla ilgili bilgi aktardıkları görülmektedir.[510] Ayrıca Tabersî, *Tefsîru cevâmii'l-cami'* isimli eserinde âyetlerin tefsîriyle alakalı müellifin yorumlarına yer verdiği ve kendisi için dua/saygı bildiren "قدس الله روحه" gibi ifadeler kullandığı görülmektedir.[511] Yine Şiî müfessir Tabersî, "ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ/*Sonra bu Kitap'ı kullarımızdan seçtiğimiz kimselere miras bırakmışızdır. Onlardan kimi kendine yazık eder*"[512]

---

[506] Râvendî, Saîd b. Abdillâh, *Fıkhu'l-Kur'ân*, Matbaatü'l-Velaye, Kum 1405, II, 67, 132, 236, 252, 304, 357, 362.
[507] Bakara, 2/230.
[508] Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, II, 139.
[509] Hafâcî, Abdullâh b. Muhammed Halebî, *Sırrü'l-fesaha*, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 1982, 21, 151, 238.
[510] Tûsî, *et-Tibyan*, I, 3; Tabersî, *Mecme'u'l-beyân*, I, 16, 17.
[511] Tabersî, *Tefsîru cevâmii'l-câmi',* Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 1421, III, 380. (Şîa'da bu ve رضي الله عنه gibi benzer ifadelerin genellikle Şiî âlimler için kullanıldığını görmek mümkündür. Murtazâ için bkz. Tûsî, *et-Tibyan*, I, 15.)
[512] Fatır, 35/32.

âyetindeki "فَمِنْهُمْ" zamirinin "عِبَادِ" lafzına râci olduğunu İbn Abbâs ve Hasan-ı Basrî'ye dayandırmakta ve Murtazâ'nın da bu görüşü benimsediğini ifade etmektedir.[513]

Murtazâ'nın en önemli talebelerinden olan Tûsî, *et-Tibyan fi Tefsîri'l-Kur'ân* isimli tefsîrinin birçok yerinde hocasına atıfta bulunduğu görülmektedir. Yapılan söz konusu atıflar, bazen fıkhî bir hükmün izahı babında olduğu gibi bazen de herhangi bir âyetin tefsîri bağlamında olmaktadır.[514] Mesela Tûsî; " يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ/*Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalktığınız zaman yüzlerinizi, dirseklerinize kadar ellerinizi yıkayın*"[515] âyetini tefsîr ederken hocasının yorumuna yer vermektedir. Tûsî'ye göre Şîa ve Ehl-i sünnetin ekser ulemasına göre bu âyetteki "إِلَى" harfinin "مع" manasında olması, "الغاية/varılacak yer, sınır.." manasına hamledilmesinden daha evladır. Çünkü dirseklerin de abdeste dâhil olması, abdeste ihtiyat ve hitabın anlamında ziyadelik getirmesi açısından daha kapsayıcı bir yaklaşımdır. Tûsî'ye göre "إِلَى" harfinin "مع" manasında olduğu görüşünü Ehl-i beytin "فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ من الْمَرَافِقِ" kıraatı da desteklemektedir. Tûsî, bu bağlamda Murtazâ'nın "abdestte kolların yıkanması, dirseklerden başlar ve parmak uçlarında biter." görüşünü dile getirmektedir. Ancak Tûsî'ye göre dirsekten başlayarak yapılan yıkamanın kesin bir farz olmayıp sünnet veya mendup olması daha evladır.[516] Murtazâ'nın bu görüşü, aslında sonuç itibariyle dirsekleri de yıkamaya dahil etmektedir.

Tûsî, ayrıca"وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ/*Senin yöneldiğin yönü, Peygambere uyanları, cayacaklardan ayırdetmek için kıble yaptık*"[517] âyetini beş farklı açıdan ele almakta ve dördüncü veçhinde Murtazâ'nın yorumuna yer vermektedir. Allah zaten bilmektedir o halde "لِنَعْلَمَ" ifadesinden kast edilen anlamın ne olduğu konusunda Murtazâ, şöyle demektedir. "Allah ve onun dışındakiler bilir ancak başkalarının Allah ile beraber bilmesi, Allah'a ittiba hâsıl olduktan sonradır. Tabi olmadan önce ise sadece âlim olan Allah'tır. Bu yorum âyetin zâhir anlamına da uygundur."[518] Sonuç itibariyle Murtazâ'nın, Şiî ulema tarafından önemsendiği, âyet yorumları, fıkhî hükümler ve dilsel bazı tahliller konusunda zaman zaman görüşüne başvurulduğu görülmektedir.

---

[513] Tabersî, *Tefsîru cevâmii'l-câmi',* III, 123; Murtazâ, Resâilü'ş-şerîf, III, 102.
[514] Tûsî, *et-Tibyan*, I, 54, 62, 144, 312, 314; II, 398; V, 452; IX, 149.
[515] Maide, 5/6.
[516] Tûsî, *et-Tibyan*, I, 15.
[517] Bakara, 2/143.
[518] Tûsî, *et-Tibyan*, I, 88; II, 9.

2.5.3. Sünnî Müfessirlere Etkisi

Referans alma açısından Murtazâ'nın konumu Sünnî literatür içinde incelendiğinde, genellikle tefsîrlerde ve dil-anlam eksenli eserlerde görüşüne yer verildiği görülmektedir.[519] Görüşüne yer verildiği konu bağlamına dikkat edildiğinde, metnin dilsel boyutunun tahliline yönelik izahatlar olduğu ortaya çıkmaktadır. Mesela, "فَالْيَوْمَ لَا يُؤْخَذُ مِنْكُمْ فِدْيَةٌ وَلَا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مَأْوَاكُمُ النَّارُ هِيَ مَوْلَاكُمْ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ/*Bugün artık ne sizden ne de inkâr edenlerden bedel kabul edilir, varacağınız yer ateştir. Size yaraşan odur. Ne kötü bir dönüş yeridir*"[520] âyetinde geçen "مَوْلَاكُم" lafzının manasını belirlemek ve itirazda bulunmak üzere Fahrüddîn er-Râzî ve ondan nakille de el-Alusi (v. 1270), Murtazâ'ın yorumunu şu şekilde nakletmektedir: "el-Kelbî'ye göre bu lafzın manası "أولى بكم/*size yakışan*" şeklindedir ki, bu anlam Zeccâc, Ferrâ ve Ebû Ubeyde'nin de görüşüdür. Ancak er-Râzî'ye göre, söz konusu dilci müfessirlerin "أولى بكم" şeklindeki sözleri, lafzın muhtemel bir anlamı olup âyette ifade edilen lafzın tefsîri değildir. Çünkü şayet, *mevlâ* ve *evlâ* kelimeleri, Arap dilinde aynı anlamda olsalardı, bu lafızlardan birinin diğerinin yerinde kullanılması mümkün olurdu. Dolayısıyla "هذا مولى فلان/*Bu falanın efendisi/dostudur*" denilebildiği gibi, "هذا أولى فلان/*Bu falandan daha evlâdır*" denilebilmeliydi. Oysa Arap dilinde böyle bir kullanım olmadığına göre dil âlimlerinin söyledikleri şeyin herhangi bir mana olup, tefsîr olmadığı anlaşılmaktadır.[521]

Râzî, söz konusu lafzın bu mana farklılığına neden dikkat çektiğini ise şöyle izah etmektedir: "Murtazâ, Hz. Ali'nin imâmeti hususunda Hz. Peygamber'in (*Ben kimin mevlası (dostu) isem, Ali de onun mevlasıdır/dostudur)* hadisindeki *mevlâ* lafzının *evlâ* manasında olduğu hususunda dilci âlimlerin söz konusu lafızla ilgili mana tahliline dayandırmaktadır. Murtazâ, âyetin tefsîri ile ilgili olarak dilcilerin ileri sürdüğü bu görüşü delil getirerek, *mevlâ* lafzının *evlâ* manasında olduğunu, dolayısıyla lafzın bu manaya hamledilmesi gerektiğini söylemektedir." Râzî, konuya şöyle devam etmektedir: "Yukarıda temellendirerek yaptığımız açıklamalarla dilci âlimlerinin sözleri âyetin tefsîri olmadığını ve lafzın muhtemel bir manası olduğunu beyân ettik. Bu durumda Murtazâ'nın ilgili lafzın söz konusu edilen muhtemel manasından hareketle

---

[519] Kârâfi, Şihabuddin Ahmed b. İdris, *ez-Zehîra*, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut, 1994, I, 97; Zebîdî, Muhammed Murtazâ, *Tacü'l-arus min cevahiri'l-kamus*, et-Türasü'l-Arabî, Kuveyt 2001, XXXVI, 251.

[520] Hadid, 57/15.

[521] Râzî, Mefâtîhu'l-ğayb, XXIX, 228; Alûsî, *Ruhu'l-me'ânî*, XXVII, 178.

yaptığı gerekçelendirme de geçersiz olmaktadır."[522] Aynı âyet üzerindeki benzer açıklamalar ve Murtazâ'ın söz konusu görüşü, *el-Lübâb fi ulûmi'l-kitâb* isimli tefsîrde de dile getirilmektedir.[523]

Ebû Hayyân el-Endülûsî (v. 745), " الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ/*Bugün, size temiz olanlar helal kılındı. Kitap verilenlerin yemeği size helal, sizin yemeğiniz de onlara helaldir*"[524] âyetini tefsîr ederken müfessirlere göre bu âyetteki "طَعَام" lafzından kastedilen anlamın kesilen hayvanlar olduğunu ifade etmektedir. Ancak İmâmiyye ve içinde Zeydîyye'den de bazı âlimlerin bulunduğu diğer bir kısım âlimlere göre; bu lafızdan kast edilen anlam, boğazlamaya ihtiyaç duyulmayan yiyeceklerdir. Endülûsî, bu bağlamda Murtazâ'nın ehl-i kitap kadınlarıyla evlenmenin, onların kestiklerinin yenilmesinin ve hububat türü yiyecekler dışında diğer yiyeceklerinin de haram olduğu[525] görüşüne yer vermektedir.[526]

Alusî ise *Ruhu'l-me'ânî*'de "وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا/*yeryüzü ağırlıklarını dışarıya çıkardığı*" âyetinde[527] geçen "أَثْقَالَ" lafzının çoğul olup müfredinin ise "ثِقل" olduğu, teşbih ve istiare yoluyla "*karnın taşıdığı şey*" manasında kullanıldığını ifade etmektedir. Ancak Alûsî, bu açıklamasının hemen devamında Murtazâ'nın da aynı manayı benimsediğini "كما قال الشريف المرتضى في الدرر/*eş-Şerîf el-Murtazâ ed-Dürar eserinde dediği gibi*" ifadesiyle referansta bulunmaktadır.[528] Yine Alûsî, tefsîrinin başka yerlerinde de Murtazâ'nın bazı âyetlerde bulunan birtakım ifadelerin mana tespitine yönelik dilsel açıdan yapmış olduğu tahlillere yer vermektedir.[529]

Çağımızın çok önemli ansiklopedik âlimlerinden biri olan Tunuslu âlim Tâhir b. Âşûr (v.1973),[530] *et-Tahrîr ve't-tenvîr* isimli tefsîrinde bazı konularla alakalı olarak müellifin görüşlerine referansta bulunmaktadır. Kur'ân'ın İ'câzı bağlamında sarfecilerin savundukları "*Şayet Allah, Arapları Kur'ân ile muaraza etmekten engellememiş (sarf) olsaydı, fasahat ve belağat sahibi Arap ediplerinin Kur'ân'ın bir benzerini getirebilecek*

[522] Râzî, Mefâtîhu'l-Ğayb, XXIX, 229.
[523] İbn Âdil, Ömer b. Ali, *el-Lübâb fi ulumi'l-kitâb*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1998, XVIII, 477.
[524] Maide, 5/5.
[525] Murtazâ, *el-İntisâr*, 89.
[526] Ebû Hayyân Endülûsî, Muhammed b. Yusuf, *el-Bahru'l-muhît*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 1993, III, 446.
[527] Zilzâl, 99/2.
[528] Alûsî, *Ruhu'l-me'ânî*, XXX, 209; Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 116.
[529] Alûsî, *Ruhu'l-me'ânî*, XVIII, 99; XXI, 159; XXIX, 145.
[530] Bkz. Cennet, Mehmet Zülfi, *Tâhir b. Âşûr ve Nesh Anlayışı*, (Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisâns Tezi), Van 2010.

yeterliliğe sahip idiler." anlayışın Nazzam ve bazı Mu'tezilîler ile Şîa'dan Şerîf el-Murtazâ'ya ait olduğunu bildirmektedir.[531]

Tefsîrinin başka bir yerinde ise En'am sûresinin 119. âyetinin kendisinden önceki âyete atfedilme yönünün ne olduğu konusunu ele alan İbn Âşûr, bu âyetin atfedilme gerekçesini hiçbir müfessirin beyân etmediğini ifade etmektedir. Ancak buradaki atfedilme gerekçesi Hafâcî'nin Murtazâ'dan naklettiğine göre bazı Müslümanların Allah'ın helal kıldığı şeyleri zühd gayesiyle kendilerine haram kılmalarından dolayı bir uyarı olup, önceki âyette bulunan "*Allah'ın adının zikredildiği şeylerden yiyin*" emrine atfedilmesi durumuna uygun düşmektedir.[532] Yine İbn Âşûr, "فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ/*O halde (ey cinler ve insanlar) rabbinizin hangi nimetlerini yalanlıyorsunuz."*[533] âyetini tefsîr ettikten sonra Kur'ân'da bu anlamdaki tekrarların te'kid ve takrir için olduğunu ve Murtazâ'ya göre bu tarz tekrarların Arap kelâmında ve şiirinde de yaygın bir kullanım olduğunu söyleyerek müellife referansta bulunmaktadır.[534]

Sonuç itibariyle Murtazâ'nın Sünnî literatürde çoğunlukla dil tahlillerinde destekleyici bir unsur olarak kullanıldığı gibi, bazı Şiî görüşleri, sarfe anlayışı ve benzeri aykırı görüşleri konusunda da Sünnî literatür tarafından ciddiye alınıp eleştirildiği söylenebilir.

---

[531] İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, Dâru's-Sahnun, Tunus, 1997, I, 347.
[532] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, VIII, 33.
[533] er-Rahmân, 55/13, 16, 18, 21, 23, 25, 28, 30, 32, 34, 36, 38, 40, 42, 45, 47, 49, 51, 53, 55, 57, 59, 61. 63, 65, 67, 69, 71, 73, 75, 77.
[534] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXVII, 246; Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 144.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
ŞERÎF EL-MURTAZÂ'NIN KUR'ÂN'I ANLAMA VE YORUMLAMA YÖNTEMİ: NAKİL ve RİVÂYET BOYUTU

Bu bölümde Şerîf el-Murtazâ'nın Kur'ân'ı anlama ve yorumlama yönteminde nakil ve rivâyet boyutunu ele alacağız. Bölümün anahatlarını tefsîr etmeden önce bölümle ilgili önemli bir noktaya temas etmek istiyoruz. Dikkat edilirse bölüm başlığımızda tefsîr literatüründe meşhur olan "rivâyet" kavramıyla sınırlamayıp nakil ve rivâyet şeklinde iki farklı kategori zikrettik. Rivâyet tefsîri denilerek vahiy/nakil kaynaklı (âyet, hadis) kaynaklar ile tamamen rivâyete dayalı (sahâbe, tâbiûn, etbâu't-tâbiîn ve sonrakiler) kaynakların aynı mesabede değerlendirilmesinin muhtemel bazı yanlış sonuçları doğurabilmektedir.[1] Bu yüzden nakil ve rivâyeti iki farklı kateoriye aldık. Buna göre nakil, vahye dayanan bilgi, başka bir ifadeyle kaynağı Allah ve Resulü olan bilgi (âyet, hadis); rivâyet ise tırnak içinde zikredilen ve bir isnad zinciriyle aktarılan her türlü bilgidir (sahâbe kavli, tâbiûn kavli, etbâu't-tâbiîn kavli vb.). Buradaki kavramsal ayrım, kaynağı Allah olan bilgi ile kaynağı beşer olan bilginin ayrılmasıdır. Bu ayrımı sistematiğimize yerleştirdik.

Bölümde önce tefsîr ilminde anlam ve yorum denilince hemen akla gelen ve aralarında bazen ayrıma gidilen iki temel kavrama yönelik Murtazâ'nın bakışını, bölümün mukaddimesi gibi sunduk. 'Naklî tefsîri' başlığı altında Murtazâ'nın Kur'ân'ı Kur'ânla ve Kur'ân'ı Sünnetle tefsîrini detaylandırdık. Devamında "Rivâyet Tefsîri" başlığı altında Murtazâ'nın sahâbenin kavli, tâbiûn, etbâu't-tâbiîn ve öteki müfessirlerin kavilleriyle tefsîrini anlattıktan sonra rivâyet tefsîrinin temel unsurları olan sebeb-i nüzul, nesh, kıraat farklılıkları ve fedâil alanlarıyla yaptığı rivâyet tefsîrini örnekleriyle anlattık. Şimdi sırasıyla konumuzu ele almaya çalışalım.

3.1. ŞERÎF EL-MURTAZÂ'DA TEFSÎR VE TE'VÎL KAVRAMLARI

Tefsîr terminolojisinde Tefsîr ve Te'vîl kavramları izah edilmeye ihtiyaç duyulmuş ve ulema tarafından farklı şekillerde tanımlanmıştır. Sözlükte *Bir şeyi keşfetmek, iyice açıklamak, beyân etmek*[2] anlamlarına gelen ve "فسر" kökünden türeyen

---

1 Kara, Ömer, "Tefsîr İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi" Adlı Tebliğin Müzakeresi, *Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri –İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes'lesi 5*-, İstanbul 2014, 149 vd.

2 Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 147; Râzî, *Muhtâru's-sihâh*, 438; Zerkânî, *Menâhilu'l-irfân*, II, 4.

tefsîr lafzını el-İsfahânî, "*makul mananın ortaya çıkarılması*" olarak tanımlamaktadır.[3] Zerkeşî'ye göre Tefsîr: "*Âyet ve sûrelerin inişini, mekki-medeni düzenini, muhkem-müteşâbihi, nâsih-mensûhu, hass-ammı, mutlak-mukayyedi ve mücmel-müfesseri inceleyen bir ilimdir.*"[4] Te'vîl lafzı ise Arap dilinde "*bir şeyin aslına dönmesi, istenilen hedefe varması, bir şeyin akıbeti ve vardığı sonuç, bir şeyin mana beyânı, açıklaması, tefsîri, varılan ve dönülen yer* gibi anlamlara gelmektedir.[5] Toplamda yedi sûrede ve on yedi defa geçen[6] Te'vîl lafzının bu âyetlerdeki anlamına bakıldığında, nüans mana farklılıkları olmakla birlikte "*bir işin neticesi ve akibeti veya bir olayın yorumlanması*" gibi anlamlara geldiği görülmektedir.[7]

Istılahî olarak te'vîl, *âyetin muhtemel olduğu manalardan birine döndürülmesidir*.[8] Dilin kullanım örfünde bu iki lafzın aynı manayı ifade ettiğini söyleyen Zerkeşî'ye göre, doğru olan farklı manalra sahip olmalarıdır.[9] Tefsîr ve te'vîl kavramlarının mana farklılıklarına yönelik birçok tanım yapılmıştır. Bunlardan bazıları şöyledir: Tefsîr, cümledeki öğelerin lafzî açıdan açıklanması iken; te'vîl, ilgili kelâmdan kast edilen manadır.[10] Tefsîr kavramı, müşkil ve kapalı olan lafızdan murad edilen mananın beyân edilmesi ve lafzın iki muhtemel manadan âyetin zâhir manasına uygun olana döndürülmesidir. Te'vîl ise kesin olmamakla birlikte muhtemel iki manadan birinin tercih edilmesidir. Te'vîl kelâmın dirâyet ve mana boyutudur.[11] Ancak dilci İbnü'l-A'rabi'ye göre tefsîr ve te'vîl kavramları aynı anlamı ifade etmektedir.[12]

---

3 İsfehânî, Râğib, *el-Müfredât*, Dâru'l-Marife, Beyrut ts., 380.

4 Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 148.

5 İsfehânî, *el-Müfredât*, 39; Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 148; Zerkânî, *Menâhilu'l-irfân*, II, 5; Zemahşerî, Cârullah Ebû'l-Kasım Mahmud b. Ömer, *Esâsü'l-belâğâti,* Daru'n-Nefais, Beyrut 2009; I, 59; Tâberî, *Câmiu'l-beyân*, VI, 205; el-Kurtûbî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 2006, V, 25.

6 Fuad Abdulbaki, Muhammed, *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfazi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire, 1364, 97.

7 Al-i İmrân, 3/7; Nisâ, 4/59; A'râf, 7/53; Yunûs, 10/39; Yusuf, 12/6, 21, 36, 37, 44, 45, 100, 101; İsrâ, 17/35; Kehf, 18/78, 82. Te'vîl lafzının geçtiği âyetler incelendiğinde, iddia edildiği gibi sadece "*bir şeyin akıbeti, mahiyet ve hakikati"* anlamında olmadığı ortaya çıkacaktır. Te'vîl lafzının söz konusu âyetlerde bu anlamının yanı sıra, "*bir şeyin Tefsîri ve yorumu*" anlamında da kullanıldığı görülmektedir. Ayrıca birçok Kur'ân lügatinden önce telif edilen Tâberî'nin *Câmiu'l-beyân An Te'vîli'l-Kur'ân* Tefsîrinin bu isimle telif edilip ve Tefsîr lafzı yerine te'vîl lafzının burada kullanılmış olması da manidardır."

8 Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 148.

9 Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 149.

10 'Askerî, Hasen b. Abdillâh, *el-Furûku'l-luğaviyye*, Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe, Kahire 1997, 58.

11 Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 148-151; Zerkânî, *Menâhilu'l-irfân*, II, 6; 'Akk, Halid Abdurrahmân, *Usûlu't-tefsîr ve kavâiduh*, Daru'n-Nefâis, Beyrut 2007, s, 52-53.

12 İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, II, 875; Semîn Halebî, '*Umdetu'l-hüffâz*, III, 230; Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü,* 214-215.

Esasında bu iki kavram arasındaki ilişkiyi en net şekilde şöyle tarif etmek mümkündür. "Ayetler ya *tefsîr* edilir, yani Peygamber ve sahabeden gelen rivayetlerle mana kesin bilinir; ya da çeşitli manalara ihtimali olur müfessir de kendi içtihadı ile onun üzerinde yorum yapar ve bir karara varır ki bu da *te'vîl*dir. Buna göre ayetlerin anlaşılıp anlaşılamayacağı söz konusu edilmez, çünkü bütün ayetler anlaşılabilir ya da üzerinde söz söylenebilir, sorun ayetlerin nasıl ve ne kadar anlaşılabileceğidir."[13]

Tefsîr ve Te'vîl lafızlarının mana ayrımına yönelik herhangi bir açıklamada bulunmayan Murtazâ, âyetleri yorumlarken tefsîr yerine te'vîl lafzını tercih ettiği görülmektedir. Te'vîl kavramını kullandığı aynı ifade formlarında çok az da olsa tefsîr lafzını da kullanmaktadır.[14] Bununla birlikte dört ciltten oluşan risâlelerinin ikinci cildinde bazı kavramların tanımlarını veririken te'vîl lafzını şöyle tanımlamaktadır: "*Te'vîl; ilk anlam, lafız açısından her ne kadar daha açık olsa da iki manadan ilkinin reddi ve kendisini destekleyen bir delille ikinci mananın kabulüdür.*"[15] Âyetlerin tefsîrine yönelik konuyla alakalı muhtemel soruları sorduktan sonra bu soruları birçok açıdan cevaplamaya çalışmaktadır. Müellif, verilen bu cevapları "vech/vücûh" şeklinde maddeler halinde sunmaktadır. Bu vecihler, bazen iki veya üç olurken bazen de cevap olarak sunulan vecihlerin sayısı yedi veya sekize kadar da çıkmaktadır. Ancak âyetlerin tefsîri bağlamında dile getirilen tüm bu vecihler, te'vîl lafzıyla isimlendirilmektedir.[16]

Tefsîr uygulamasında âyetlerin muhtemel anlamlarını sunarken te'vîl lafzını, farklı formlarda kullanmaktadır. Mesela; " ما تأويل هذه الاية/*bu âyetin te'vîli nedir*", " ويشهد بصحة هذا التأويل قوله تعالي/*Bu te'vîlin doğruluğuna (şu) âyet delil olmaktadır*"[17] " و علي هذا يقع تأويل الايات التي وقع السؤال عنها/*Burada anlatılanlara göre hakkında soru sorulan âyetlerin te'vîli ortaya çıkmaktadır.*"[18] " وقد ذكر في هذه الاية وجوه من التأويل/*Bu âyet konusunda birçok te'vîl vechi zikredilmiştir*"[19] " وهذا التأويل يطابقه الظاهر/*Bu te'vîl, âyetin*

---

[13] Çalışkan, İsmail, "Son Dönem Kur'an Yorumcularını Nasıl Okuyalım", *Dini ve Felsefi Metinler-Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama Sempozyumu*, İstanbul 2012, 1017-1018.

[14] Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 97, 136, 188, 200; Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf,* III, 128, 102; Murtazâ, *eş-Şâfî fi'l-imâme*, II, 225, 228.

[15] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf,* II, 265.

[16] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 44, 77-79, 50-51,

[17] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 30, 128; Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 29-30; Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf,* I, 114, 121, 408, 412, 438.

[18] Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 124, 147, 154, 155, 161, 164, 168; Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 235.

[19] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 441.

zâhir manası ona uygun düşmektedir."[20] Tüm bu ifade formlarına dikkat edildiğinde tefsîr kategorisinde değerlendirilebilecek bilgiler te'vîl kavramıyla dile getirilmiştir. Ayrıca Murtazâ, sahâbe, tâbiîn ve bazı müfessirlerden âyetlerin tefsîrine yönelik rivâyet edilen birtakım bilgileri aktarırken te'vîl vecihlerinden bir vecih olduğunu söyleyerek sunmaktadır.[21] Aynı şekilde te'vîl lafzını, âyetin lügavi manasıyla alakalı herhangi bir şeyi yorumlama anlamında da kullanmaktadır.[22] Bazı yerlerde âyetten kast edilen anlam için aynı anda *mana, te'vîl ve tefsîr* lafızlarını birlikte kullanmıştır.[23] Dolayısıyla bu durum, söz konusu lafızların Murtazâ'nın yanında birbirinin yerine de kullanılabileceği fikrini vermektedir. Ancak Müellifin ele aldığı âyetlerin muhtevasına ve tartışma yönüne bakıldığında genellikle kelâmî meselelerle alakalı müteşâbih âyetler olduğu görülmektedir. Müteşâbih âyetler, yapıları gereği muhtemel mana vecihlerine sahip olmalarından dolayı ilgili âyetler üzerinde yapılan yorumlarda Murtazâ'nın tefsîr yerine te'vîl lafzını tercih etmeyi uygun bulduğunu söylemek mümkündür.

İslâmi ilimlerin yorum geleneğinde ulemanın yaptığı tefsîr ve te'vîllerin beşeri oluşu itibariyle hatadan hali olamayacağı bilinmektedir. Bundan dolayı ulema, yaptığı tefsîrin hemen akabinde asıl murad edilen manayı bilenin ve kendisinden yardım dilenmesi gerekenin Allah olduğunu ifade etmişlerdir.[24] Mesela İbn Kesîr, " وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ/*namaz kılanlar, zekât verenler*"[25] âyetinde geçen "وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ" ibaresinden malların zekâtının veya nefislerin (canların) zekâtının, ya da her ikisinin birden kastedilmiş olması mümkün oduğunu söylemekte ve hemen ardından *en doğrusunu Allah bilir*, ifadesini kullanmaktadır.[26]

Te'vîl konusu bağlamında değinilmesi önem arzeden bu hususu, Murtazâ'nın tefsîre yönelik bilgilerin hatimesinde dile getirdiği dua mahiyetindeki ifadelerinde de bulmak mümkündür. Bu durum, nasslar üzerindeki beşeri yorumun ilahi irade tarafından murad edilen mana karşısında mutlak ve tekçi olamayacağının kabulünü göstermektedir. Murtazâ, zaman zaman yaptığı yorumun akabinde bu anlamdaki ifade

---

[20] Murtazâ, *eş-Şâfî fi'l-imâme*, I, 238, 266, 304; Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 48, 51, 53, 57, 75, 79; Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 304, 305, 307.

[21] Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 445, 474, 518; Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 35-36.

[22] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, I, 113, 120, 126, 189, 339, 392; II, 11-12, 21, 23, 47, 305; III, 133, 236, 238, 305; IV, 149, 152-153, 171, 267.

[23] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, I, 405; III, 128.

[24] Tâberî, *Câmiu'l-beyân*, XXIII, 410; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-'azîm*, I, 302, II, 248, IV, 304, X, 9; Belensî, Muhammed b. Ali, *Tefsîru mübhemâti'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1991, II, 197.

[25] Nisâ, 4/162.

[26] İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-'azîm*, IV, 369.

kalıplarını şöyle kullanmaktadır: "و الله اعلم بالصواب/*Allah, doğru olan en iyi bilendir*"[27] "والله اعلم بما اراد واياه نسأل حسن التوفيق/*Allah muradını daha iyi bilir*" "والله اعلم بمراده/*Allah muradını daha iyi bilir ve güzel muvafakiyeti yalnızca ondan dileriz.*"[28] "وبالله التوفيق/*Muvaffakiyet Allah'a aittir*."[29] "وهذا واضح بحمد الله/*Bu (mana) Allah'ın hamdiyle açıktır*."[30] Netice itibariyle, tefsîr ve te'vîl kavramları arasında mana ayrımına gitmeyen Murtazâ, ele aldığı âyetlere yönelik aktardığı tefsîr mahiyetindeki bilgileri te'vîl lafzıyla ifade etmiştir. Tefsîr kavramını ise bir iki yer dışında neredeyse hiç kullanmamıştır.

3.2. ŞERÎF EL-MURTAZÂ'NIN NAKLÎ (VAHİY TEMELLİ) TEFSÎRİ

Naklî tefsîr, kaynağı vahiy; Allah ve Resulü; dolayısıyla âyet ve hadis olan tefsîr tiplemesidir. Bu nedenle başlığın altında iki naklî tefsîr tiplemesi yer alacaktır. Biri; Murtazâ'nın yorumlama yönteminde Kur'ân âyetlerinin yine kendisi gibi vahiy olan diğer âyetlerle tefsîr edilmesidir. Diğeri ise Kur'ân âyetlerini tefsîr ederken vahyin ilk muhatabı ve her an vahiy kontrolünde bulunan Hz. Peygamber'in sünnetiyle tefsîr edilmesidir. Konu ile ilgili yapılan çalışmalarda bu iki başlık, rivâyet tefsîri ana başlığı altında ele alınırken, biz, bölümün girişinde de ifade ettiğimiz gibi, bu iki konunun rivâyet tefsîrinden ayrılmasının daha uygun olacağını düşünüyoruz. Çünkü bizzat vahiy veya vahiy kaynaklı oluşu itibariyle bu iki husus, diğer rivâyet unsurlarından ayrılmaktadır. Dolayısıyla bu iki temel tefsîr biçiminin farklı bir kategoride değerlendirilmesi daha uygun olacaktır.

3.2.1. Kur'ân'ı Kur'ân'la Tefsîri

Kur'ân'ın bazı âyetlerinin Kur'ân ile tefsîr edilmesi meselesinin, bu ilahi kelâma ilk muhatap olan Peygamber'in (sav.) başvurduğu[31] ve İslâm uleması tarafından da en muteber tefsîr etme yöntemi olarak kabul edildiği bilinmektedir. Hz. Peygamber sonrası sahâbe ve tâbiîn'in de takip ettiği söz konusu tefsîr yöntemi, İslâm uleması için adeta doğru anlamanın bir kriteri olmuştur. Kur'ân'ı doğru anlamak ancak yine Kur'ân'ın

---

[27] Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 132.

[28] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 363, 589; II, 37, 115, 150, 250; Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, IV, 339; III, 102; Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 124.

[29] Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 138; Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 257, 273, 285; Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, I, 5, 140, 152, 160, 306.

[30] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 311, 405, 421, 508, 556, 594; II, 26, 55, 131, 231, 306; Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 84, 154.

[31] Zübeydî, Ahmed b. Abdullatif, *Muhtasaru sahihi'l-Buhari*, Dâru'l-Fecr, Kahire 2008, Kitabu'l-İman, 30.

bizzat kendisine başvurmakla mümkün olabileceği konusunda İslâm bilginleri arasında neredeyse fiili bir konsensüs oluşmuştur denilebilir.[32] Çünkü Kur'ân âyetlerini tefsîr etmeye çalışan farklı eğilim ve ekollere sahip her âlimin neredeyse başvurduğu bir yöntemdir.[33] Kur'ân'ın birçok yerinde mutlak olan bir hükmün takyid, amm'ın tahsis ve mücmelin de beyân edildiğini; *"Kur'ân âyetlerinin bir kısmı diğerlerini tefsîr eder"* yargısının bir gerçeği ifade ettiğini görmek mümkündür. Dolayısıyla bu anlamda âyetleri tefsîr etmek isteyen kişi, evvelâ Kur'ân'a müracaat etmelidir.[34]

Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsîr etme olgusunu diğer müfessirlerde olduğu gibi Murtazâ'nın yorumlama tekniğinde de sıklıkla bulmak mümkündür.[35] Bir âyetin genel anlamda mana çerçevesini belirlemede veya âyet içinde geçen herhangi bir kavramın anlamını tespit etmede Murtazâ'nın takip ettiği yöntemlerden biri, ilgili âyeti diğer âyetlerle veya Kur'ân'ın kendi iç bütünlüğü çerçevesinde değerlendirmektir.[36] Mesela, Hz. Şuayb'ın dinini yaşama ve tebliğ etme sürecinde kavminin karşı çıkışları karşısında kavmine karşı duruşunu içeren diyalog, Kur'ân'da şu âyetle ifade edilmektedir. " قَدِ افْتَرَيْنَا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا إِنْ عُدْنَا فِي مِلَّتِكُمْ بَعْدَ إِذْ نَجَّانَا اللَّهُ مِنْهَا وَمَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَعُودَ فِيهَا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّنَا/*Allah bizi dininizden kurtardıktan sonra ona dönecek olursak, doğrusu Allah'a karşı yalan uydurmuş oluruz. Rabbimizin dilemesi bir yana, dininize dönmek bize yakışmaz.*"[37] Murtazâ'ya göre; "Âyette Hz. Şuayb'ın kavmine hitaben cevap olarak söylediği durumun Allah'ın meşietine bağlanmış olması, söz konusu isteğin ebediyen yerine getirilmeyeceğini bildirmektedir. Çünkü Hz. Şuayb ve inananların dinlerinden dönmelerini, Allah'ın istemeyeceği kesinlikle bilinen bir gerçektir. Eğer herhangi bir iş

---

32 'Akk, *Usûlu't-tefsîr ve kavâiduh*, 79.

33 Geniş bilgi için Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-'azîm*, (Tefsîrin Mukaddimesinde) I, 6; Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 175; Dumlu, Ömer, *İbn Teymiye ve Konulu Tefsîr*, Anadolu Yay., İzmir 1999. 40; Eroğlu, Ali, *Tarihte Tefsîr Hareketi ve Tefsîr Anlayışları*, Ekev Yay., Erzurum 2002, 23-24; Aslan, Gıyasettin, *Muhammed eş-Şeybani'nin Kur'ân'ı Yorum Metodu*, İlahiyat Yay., Ankara 2004, 106-107; Gıyasettin Aslan, *İmâm Şâfiî'nin Kur'ân Okumaları*, Rağbet Yay., İstanbul, 2004, 31-35.

34 Subhi Salih, *Mebâhis fi ulûmi'l Kur'ân*, Dâru'l İlim, Beyrut 2008, 299; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsîr Tarihi (Tabakatü'l-Müfessirin)*, Ravza Yay., İstanbul 2008, I, 46-47; Albayrak, Halis, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine –Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsîri*, Şule Yay., İstanbul 1998, 19, 23; Mustafa Müslim, *Kur'ân Çalışmalarında Yöntem -Konulu Tefsîre Metodik Bir Yaklaşım-*, (Çev. Emrullah İşler), Fecr Yay., Ankara 1998, 27; Muhammed Gazali, *Kur'ân'ı Anlamada Yöntem*, Şule Yay., İstanbul 1998, 94-95, 96; İzutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, (Çev. Süleyman Ateş), Yeni Ufuk Yay., İstanbul T11, 26.

35 Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, I, 432; Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 26, 30, 32.

36 Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 66-67; Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, III, 105-106, 165.

37 A'râf, 7/89.

veya oluş, gerçekleşmeyecek uzak bir duruma bağlanmışsa, bu durumda o işin gerçekleşmesi en imkânsız şekilde reddedilmiştir.”[38]

Kur’ân’ın Kur’ân ile tefsîri bağlamında yukarıdaki yorumunu, “ إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ/*Doğrusu âyetlerimizi yalan sayıp, onlara karşı büyüklük taslayanlara, göğün kapıları açılmaz; deve iğne deliğinden geçmedikçe cennete de giremezler. Suçluları böyle cezalandırırız,”*[39] âyetinden istişhad ederek desteklemektedir. Murtazâ, bu âyeti getirmekle, Hz. Şuayb ve inananların eski dinlerine dönmelerinin imkânsızlığını vurgulamaktadır. Arap kelâmında ve şiirinde de bu tarz bir anlatım uslubunun var olduğunu ifade eden müellif, “انا لا افعل كذا حتي يَبْيَضَّ القار او يشيبَ الغراب/*zift/katran beyazlamadığı ve karganın tüyleri ağarmadığı sürece bu işi yapmayacağım.*” şeklinde Arap kelâmından istişhad getirerek yorumunu temellendirmektedir.[40] Bu şekildeki bir üslupla kelâmın ifade edilmiş olması, söz konusu işin veya eylemin hiçbir şekilde gerçekleşmesinin mümkün olmadığını bildirdiğini söylemektedir.[41]

Murtazâ, bir âyetin içinde geçen herhangi bir ifade formunun manasını belirlerken başka âyetlerle konu bütünlüğü içerisinde ele alarak tefsîr etmektedir. Bunun pek çok örneğini başta *el-Emâlî* eseri olmak üzere âyetlerin konu edildiği diğer eserlerinde bulmak mümkündür.[42] Mesela; “وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ/*Allah dilediğine hesapsız rızık verir.”*[43] âyetindeki hesapsız vermenin övgüye (medh) bakan yönünü, aynı anlamı ifade eden veya daha fazla açıklayıcı mahiyetteki başka âyetlerle konu bütünlüğü çerçevesinde ele almaktadır. Ona göre, Cenâb-ı Hakk, amellerinin muhasebesi neticesinde kullarına cennetteki nimetleri ve lezzetleri hak ettiklerinden daha fazlasını verecektir.[44] Müellif, bu te’vîlini destekler mahiyette aşağıdaki âyetleri yorumlamadan konu ve mana bütünlüğü içinde sunmaktadır. “ مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ/*Verdiğinin kat kat fazlasını kendisine ödemesi için Allah'a güzel bir borç verecek yok mu? Darlık veren de bolluk veren de Allah'tır.*

---

38 Murtazâ, *Ğuraru’l-fevâid*, I, 386; Murtazâ, *Tenzîhu’l-enbiyâ*, 180.
39 A‘râf, 7/40.
40 Murtazâ, *Ğuraru’l-fevâid*, I, 386.
41 Murtazâ, *Tenzîhu’l-enbiyâ*, 180.
42 Murtazâ, *Resâilü’ş-şerîf*, II, 23-25, 171, 233, 238; Murtazâ, *Tenzîhu’l-enbiyâ*, 110, 122.
43 Bakara, 2/212.
44 Murtazâ, *Ğuraru’l-fevâid*, I, 378.

Sadece O'na döndürüleceksiniz."[45], "إِنْ تُقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يُضَاعِفْهُ لَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ/*Eğer Allah'a ödünç verirseniz, Allah onu sizin için kat kat arttırır ve sizi bağışlar.*"[46], " لِيُوَفِّيَهُمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدَهُمْ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّهُ غَفُورٌ شَكُورٌ/*Çünkü Allah, onların mükâfatlarını tam öder ve lütfundan onlara fazlasını da verir. Şüphesiz O, çok bağışlayan, şükrün karşılığını bol bol verendir.*"[47] ve diğer bir âyette ise "فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ/*işte onlar, cennete girecekler, orada onlara hesapsız rızık verilecektir.*"[48] buyurulmaktadır. Murtazâ'ya göre; Allah, cennette kullarına öyle bir rızıkta ve ikramda bulunacaktır ki, bunun istatistik ve sayısal bir veriye tabi tutulması mümkün değildir. Bu nedenle cennette müstahakları için nihayetsiz ve kesintisiz nimetler bulunmaktadır.[49]

Kur'ân'da aynı sözcüğün kullanımıyla veya aynı konuya temas eden âyetlerle ilgili pek çok örnek bulmak mümkündür. Bunlardan sağlıklı bir sonucun elde edilebilmesi için bunların bir araya getirilmesi ve birbirine kıyas edilmesi gerekmektedir.[50] Murtazâ'nın âyet içerisinde geçen herhangi bir kavramın veya bir harfin mana tespitini, yine o kavramın veya harfin geçtiği diğer âyetlerle tefsîr ettiği görülmektedir.[51] Mesela; Peygamberleri tenzîh etme bağlamında ele aldığı Sâd sûresinin 23-24. âyetlerini tefsîr ederken âyetin son kısmı olan " وَظَنَّ دَاوُودُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ/*Davud, kendisini denediğimizi sandı ve Rabbinden mağfiret dileyerek eğilip secdeye kapandı, tevbe edip Allah'a yöneldi.*"[52] cümlesinde geçen "ظَنّ" lafzını ayrıca ele almaktadır. Ona göre; "z*ann*" lafzı, meşhur bilinen anlamıyla kesin bilginin (yakin) zıddı olan manayı ifade ettiği gibi, kesin bilgi ve yakin manasını da ifade etmektedir. Ancak Murtazâ, lafzın "*kesin bilgi*" ifade eden anlamını " وَرَأَى الْمُجْرِمُونَ النَّارَ فَظَنُّوا أَنَّهُمْ مُوَاقِعُوهَا وَلَمْ يَجِدُوا عَنْهَا مَصْرِفًا/*Suçlular ateşi görürler ve ona düşeceklerini anlarlar, fakat ondan kaçacak yer bulamazlar.*"[53] âyetiyle tefsîr etmektedir. Çünkü her şeyin apaçık ortaya çıktığı bir yerde ahiret ehlinin azaba gireceğini zannetmesi uygun değildir.

---

45 Bakara, 2/245.
46 Teğabun, 64/17.
47 Fatır, 35/30.
48 Mü'min, 40/40.
49 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 378.
50 İzutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, Pınar Yay., İstanbul 1997, 47.
51 Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, III, 88, 116, 118, 193-194, 290; Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 71; Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 104, 107.
52 Sâd, 38/24.
53 Kehf, 18/53.

Dolayısıyla burada kullanılan söz konusu lafız, kesin bilgi anlamında olup yakin manasını ifade ettiğini söylemektedir.[54]

Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsîri yöntemine örneklik teşkil eden ve Murtazâ'nın da inceleme konusu ettiği diğer bir âyet, "*saîdin cennette ve şakînin cehennemde kalışlarının yer ve gök devam etiği sürece ebedi olacağını*" bildiren âyetlerdir.[55] Söz konusu âyeti Arap kelâmı,[56] şiiri ve tâbiîn'den gelen rivâyetlerle tefsîr eder[57] "yer ve göğün devamlılığı" ifadesini "يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ/*Yer başka bir yer, gökler de (başka gökler) haline getirildiği, (insanlar) bir ve gücüne karşı durulamaz olan Allah'ın huzuruna çıktıkları gün (Allah bütün zâlimlerin cezasını verecektir),*"[58] âyeti ile temellendirmektedir. Allah, bu âyette yer ve göğün başka bir yer ve göğe tebdil edileceğini bize haber vermektedir. Murtazâ'ya göre; tartışmaya konu edilen âyetten murad edilen anlam, daha sonra dönüştürülecek olan yer ve göğün devamlılığıdır. Tağyirden sonra yer ve göğün kesintisiz olarak ebediyen devam edeceğini; kesintiye uğrayanın ise tağyir ve yok oluştan önceki yer ve gök olduğunu anlamak mümkündür.[59] Müellifin benimsediği görüş doğrultusunda âyeti tefsîr eden Sünnî ve Mu'tezilî âlimlerde bulunmaktadır.[60]

Murtazâ'ya göre; "خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ/*İnsan aceleden yaratıldı.*"[61] âyetinde acelecilik insanın bir vasfı olarak mübalağa sanatıyla ifade edilmiştir. Bu nedenle insanoğlunun kendisini ilgilendiren bir durumun hemen gerçekleşmesini çok arzu etmesi, onun çok aceleci bir niteliğe sahip olduğunu gösterdiğini ifade etmektedir. Bu anlamı destekleyen "وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا/insan çok acelecidir."[62] âyetini bu bağlamda delil olarak zikretmektedir. Ayrıca bundan önceki âyetin sonunda zikredilen "فَلَا تَسْتَعْجِلُونِ"

---

54 Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 129.
55 Hûd, 11/106-108.
56 Dil açısından da ele alan Murtazâ'ya göre ilgili âyetteki bu durum, sonsuza dek ebediyetten kinayedir ve Arap kelâmında da yaygın olarak kullanılan bir üsluptur. (Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid,* II, 78-79); Bazı müfessirler de söz konusu âyeti dil yönünden değerlendirerek benzer açıklamalarda bulunmuşlardır. "Arapların, bir şeyin sonsuza dek devam edeceğini bildirmek üzere bazı söyleyiş formlarına müracaat ettikleri görülmektedir. Mesela; *Yer ve gök devam ettiği veya gece ve gündüz değişmeye devam ettiği sürece bu iş devam edecektir*, şeklinde bir durumun ebedi olarak devamlılığını gösteren deyimleri kullanmaktadırlar." (Tâberî, *Câmiu'l-beyân*, XII, 578; Zemahşerî, Cârullah Ebû'l-Kasım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an hakaiki't-tenzil ve uyuni'l-akâvil fi vücûhi't-te'vîl*, Mektebetü'l-Âbîkan, Riyad 1998, III, 237-238; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-'azîm*, VII, 472.)
57 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 78-79.
58 İbrâhim, 14/48.
59 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 80.
60 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* III, 237-238; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-'azîm*, VII, 472.
61 Enbiyâ, 21/37.
62 İsra 17/11.

ifadesiyle de insanın çok aceleci vasfına vurgu yapılarak bu tavrından nehyedilmektedir. Müellif, söz konusu edilen âyette bulunan "*acelecilik*" ortak vasfını, aynı anlamı içeren başka bir âyetle tefsîr ettiği görülmektedir.[63] Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsîr uygulamalarının daha fazla örneklerini başta *Ğuraru'l-fevâid* isimli eserinde ve diğer başka eserlerinde bulmak mümkündür.[64] Netice itibariyle tefsîr geleneğinde yaygın olarak kullanılan bu tefsîr metodu, Murtazâ tarafından da etkin bir şekilde kullanılmıştır. Bazen herhangi bir âyetin mana mefhumunun tefsîrinde bazen de âyette geçen herhangi bir lafzın manasını tespit etmede bu metoda başvurduğu görülmektedir.

3.2.2. Kur'ân'ı Sünnet'le Tefsîri

Kur'ân tefsîrinin kaynaklarında biri olan sünnet, Kur'ân'dan sonra ikinci sırada yer almaktadır. Çünkü Hz. Peygamber'e Kur'ân'ı nakletme görevinin yanı sıra onu beyân etme görevi de verilmiş ve O, Kur'ân'ın ilk şârihidir.[65] Kur'ân'ın sünnetle tefsîr edilmesi, Kur'ân'ın mücmel olan âyetlerini tafsil, umumî hükümlerini tahsis, müşkilini tavzih, neshe delâlet etme, müphem olanı açıklama, garip kelimeleri beyân etme, tavsif ve tasvir ederek müşahhas hale getirme şeklindedir.[66] Kavlî, fiili veya takriri sünnet anlamındaki bazı bilgiler, Hz. Peygamber'den (sav.) tefsîr kabilinden nakledilmiştir.[67] İbn Teymiye'nin formüle ettiği ve İmâm eş-Şâfiî'ye nispet ettiği "*Hz. Peygamber'in verdiği her hüküm, onun Kur'ân'dan anladığıdır*" sözünün,[68] er-Risâle adlı usûl eserinde şöyle bir bağlamdan çıkarıldığı anlaşılmaktadır: Kur'ân'da; namaz, zekât, hac, oruç ve abdest gibi emîrlerin Hz. Peygamber tarafından açıklanmış olmasıdır. Bu farzların nasıllığına yönelik Hz. Peygamber'in yaptığı beyân nev'inden açıklamalar ise onun Kur'ân'dan anladığıdır, şeklinde düşünmek mümkündür.[69] Ancak Hz. Peygamber'den tefsîrle alâkalı gelen bu rivâyetlerin çok fazla olmadığı ifade edilmektedir. Çünkü Hz. Aişe'den bu anlamda gelen bir rivâyete göre, Aişe annemiz

---

63 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 441.

64 Bkz. Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 108-109, 306, 307, 311, 340, 342, 408, 430, 474, 475, 496, 497, 498; II, 5, 25, 26, 71, 94, 128, 130, 300; Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, III, 237; Murtazâ, *ez-Zehîra fî ilmi'l-kelâm*, 482-483, 508-509; Murtazâ, *eş-Şâfî fi'l-imâme*, II, 224.

65 Nahl, 16/44; Subhi Salih, *Mebâhis fî ulûmi'l Kur'ân*, Dâru'l İlim, Beyrut 2008, 289; 'Akk, *Usûlu't-tefsîr ve kavâiduh*, 81; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsîr tarihi*, Fecr Yay., Ankara 1996, I, 42-43; Kara, Necati, *Kur'ân-Sünnet Bütünlüğü*, İhtar Yay., İstanbul 1999, 266-267.

66 Yıldırım, Suat, *Peygamberimizin Kur'ân'ı Tefsîri*, Yeni Akademi Yay., İstanbul 2011, I, 24.

67 Yıldırım, *Peygamberimizin Kur'ân'ı Tefsîri*, I, 143-225.

68 'Useymin, *Şerhu mukaddimeti't-tefsîr*, 127.

69 Şâfiî, Muhâmmed b. İdris, *er-Risâle,* Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut ts., 22-31; Süyûtî, *el-İtkân,* 573; Şâtıbî, el-Muvafâkât, III, 331.

şöyle buyurmuştur: "*Allah Resulü, Cebrail'in kendisine öğrettiği belli sayıdaki âyetleri tefsîr etmiştir*". Dolayısıyla Peygamber (sav.), Kur'ân'ın bilinmesi gerekli olan müphemini, mücmelini veya ancak tevkifi olarak bilinebilecek olan âyetlerini kavlî, fiili veya takriri sünnet ile tefsîr etmiştir.[70]

Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid* eserinde hadis veya meşhur olmuş bazı rivâyetleri müstakil olarak incelemektedir.[71] Âyetlerin tefsîrine gelince, bu konuda hadis malzemesine çok fazla müracaat ettiği söylenemez. Ancak dilsel/dirâyet yöntemiyle tefsîr yapan neredeyse tüm müefessirlerde olduğu gibi müellifde de aşağıda sunacağımız bazı örneklerden anlaşılacağı üzere az da olsa hadis malzemesine başvurduğu görülmektedir.[72] Genellikle âyetin muhtemel anlamlarından bir vecih olarak zikrettiği yorumunu desteklemek üzere hadis malzemesini kullanmaktadır.[73]Âyet içerisinde bulunan bir lafzın sahip olduğu muhtemel manalarından birini temellendirirken hadis rivâyetine müracaat ettiğinin örneği şu âyettir: " وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ/*Kullarım sana, beni sorduğunda (söyle onlara): Ben çok yakınım.*"[74] Murtazâ, bu âyette geçen "قَرِيبٌ" lafzının mesafe yakınlığı anlamında olmadığını; karşılık verme, yardım etme ve ilmiyle kulun yaptığı gizli açık herşeyini bilme anlamında yakınlık olduğunu ifade etmektedir. *Karib* lafzının söz konusu anlamını desteklemek üzere hadis malzemesine başvurarak şu rivâyeti aktarmaktadır. "*Bir grup insan Hz. Peygambere gelerek şöyle dediler: Rabbimiz bize yakın mı ki, ona gizlice seslenelim; yoksa uzak mıdır ki, ona bağırarak duada bulunalım?*" bunun üzerine yukarıdaki âyet nazil oldu. Görüldüğü gibi Murtazâ, anlamın tesbiti amacıyla Hz. Peygamber'den rivâyet edilen haberî sunmaktadır.[75]

Hz. Eyyüb'un hastalığını ve başına gelen müsibetleri konu edinen Enbiyâ sûresinin 83-84. âyetlerini tefsîr ederken bu durumun bir imtihan, sabretme ve karşılığında alınacak sevabın büyüklüğünü hatırlatma olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca başa gelen müsibetlerle kulunu imtihan etme hali, Allah Teâlâ'nın esfiya ve evliyasına (sevdiği kullar) yönelik cari olan sünneti olduğunu bidirmektedir. Murtazâ,

---

70 İbn Âşûr**,** *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 23.

71 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 33, 57, 70, 80, 98, 115, 224, 311, 332, 335, 343, 378, 387, 406, 431, 464, 590; II, 7, 46, 73, 173.

72 Bkz. Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 171; Murtazâ, *en-Nâsiriyât,* 141; Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 33, 121; Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf,* II, 246, III, 290.

73 Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 148; Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 318.

74 Bakara, 2/186.

75 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 566.

bu izahatının hemen ardından Hz. Peygamber'den aynı anlamı ifade eden bir hadis aktarmaktadır. Peygamber'e (sav.) en şiddetli bela ve müsibetlere maruz kalan kimlerdir, diye soruldu. Bunun üzerine Allah Rasulü, "*Peygamberlerdir sonra salihlerdir daha sonra ise derecesine göre gelen diğer insanlardır."* şeklinde cevap vermiştir.[76] Görüldüğü gibi müellif ilgili âyeti konu ile alakalı rivâyet edilen hadisle tefsîr etmektedir.

İnkâr edenlerin yeryüzünden sema'ya yükselecek salih amelleri olmadığından dolayı onların ölümlerine yer ve göğün ağlamayacağı "فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ/*Gök ve yer onların (inkârcılar) ardından ağlamadı*"[77] âyetiyle ifade edilmektedir.[78] Bu âyeti birçok vecihle ele alıp tefsîr eden müellif, bir vechinde kendisinin de benimsediği bu yorumun İbn Abbâs'tan ve Enes b. Mâlik'ten gelen rivâyetlerle de örtüştüğünü bildirmektedir: "*İbn Abbâs'a yer ve gök herhangi biri için ağlar mı? diye soruldu. O da evet dedi. Namazın kılındığı mekân yeryüzüdür. Amellerinin yükseleceği yer ise göktedir.*" Enes b. Mâlik'den rivâyet edilen Hz. Peygamber'in "*Her bir mümin için gökyüzünde iki kapı vardır. Biri amelinin kendisinden yükseleceği kapı; diğeri ise rızkının indiği kapıdır. Kişi öldüğünde bu iki kapı ona ağlar*" hadisini âyeti açıklamak üzere kullanmıştır.[79] Âyetin tefsîri bağlamında aynı rivâyetlerin bazı âlimler tarafından da aktarıldığı görülmektedir.[80]

Murtazâ, bazı âyetlerde[81] geçen "السَّمَاء" lafzının yükseklik, yücelik, saltanat, gücün yüceliği ve dünya evinin tavanı/damı gibi anlamlarda kullanıldığını ifade etmektedir. Ayrıca *sema* lafzının "وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا/*Üzerlerine Semayı bol bol salıvermiştik*"[82] âyetinde olduğu gibi yağmur (metar) anlamında da kullanıldığını söylemektedir. Bunu desteklemek üzere *sema* lafzının "المطر/yağmur" anlamında olduğuna yönelik Ebû Hüreyre kanalıyla Hz. Peygamber'den rivâyet edilen şu meşhur hadisi aktarmaktadır. "*Bir gün Hz. Peygamber bir buğday yığınının yanından geçerken elini o buğdayın içine daldırdı ve parmaklarına bir ıslaklık ulaştı. Bunun üzerine Hz. Peygamber, bu ıslaklığın ne olduğunu sorunca buğday sahibi, sema (yağmur) isabet etti*

---

76 Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 91-92.
77 Duhân, 44/29.
78 Süyûtî, *el-İtkân,* 608.
79 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 78.
80 Kurtûbî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân*, XIX, 120; Süyûtî, *el-İtkân,* 608.
81 Mülk, 67/16-17; Hac, 22/15.
82 En'âm, 6/6.

ey Allah'ın Rasulü, şeklinde cevap verdi. O ıslaklığı üstüne çıkarsaydın da insanlar görseydi! Kandıran bizden değildir, dedi."[83] Görüldüğü gibi Murtazâ, âyette geçen sema lafzının yağmur manasında olduğunu hadisten istişhad ederek tefsîr etmektedir.

Sonuç itibariyle müellif, her ne kadar bir rivâyet tefsîrinde ele alındığı gibi hadis malzemesini kullanmıyorsa da bundan bütünüyle de uzak değildir. Yukarıdaki pratik örneklerden de anlaşıldığı üzere az da olsa bu anlamda malzeme bulmak mümkündür. Ancak eserlerinde farklı konu bağlamlarında tefsîr ettiği âyetlerle ilgili aktardığı hadis malzemesi, aşağı yukarı sadece burada zikrettiğimiz yerlerden ibarettir.

3.3. ŞERÎF EL-MURTAZÂ'NIN RİVÂYET TEFSÎRİ

Yukarıda naklî tefsîr başlığı altında vahiy temelli iki kaynaktan gelen âyet tefsîrlerini rivâyet tefsîrinden ayırarak ayrı bir kategoride değerlendirmenin daha uygun olacağını ifade etmiştik. Çünkü rivâyet tefsîri tarihine bakıldığında vahyin kesildiği ve nassları anlama konusunda oluşabilecek herhengi bir problemin çözümlemesinde ilahi müdahalenin olmadığı bir sürecin varlığı söz konusudur. Bu durumda tefsîr yöntemlerinden biri olarak kabul edilen "*Rivâyet Tefsîri*" kavramını şu şekilde tanımlamak mümkündür. "*Seleften (sahâbe, tâbiîn ve sonraki müfessirlerden) rivâyet edilen haberlere dayanan naklî tefsîrlerdir*."[84] Burada rivâyet tefsîri derken, öncelikle tanımdaki sahâbe kavli, tâbiûn, etbâu't-tâbiîn ve sonraki müfessirlerin kavillerini kastediyoruz. İkinci olarak da tefsîr yaparken özellikle sahâbe neslinden olmak üzere ilk üç nesilden aktarılması mümkün olan sebeb-i nüzul, nesh, kıraat ve fedâil gibi alanların verilerini kastediyoruz. Dolayısıyla bu başlığın alt sistematiği bunlar üzerinden kurulmuştur. Rivâyet tefsîrinde önem arz eden önemli bir husus da Kur'ân âyetlerinin tefsîrinde ümmetin icmâsıdır. Elbetteki bu icmânın da muhakkak bir mesnede dayanması gerekmektedir. Mesela, miras ile ilgili "kelâle" âyetinde geçen kız kardeşten kastedilenin, anne bir kız kardeş olduğu; cuma süresindeki namazdan kastın, Cuma günü kılınan namaz olduğu ve terminolojide "Salât" lafzından murad edilen ise belli ritüellerle yapılan bir ibadet olduğu şeklindeki sahih anlamalar, başlangıcından itibaren ümmetin kabul ettiği manalardır.[85]

---

[83] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 146.
[84] İbn Haldun, Abdurrahmân b. Muhammed el-Mağribî, *Mukaddime*, (Çev. Halil Kendir), Ankara 2004, II, 614.
[85] İbn Âşûr**,** *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 25.

Şerîf el-Murtazâ, âyetleri yorumlarken seleften gelen tefsîre yönelik rivâyetlere çok fazla olmamakla birlikte zaman zaman başvurmaktadır. Seleften tefsîrle alakalı bilgileri aktarırken herhangi bir rivâyet tefsîrinde ele alındığı gibi sened zincirini kullanmamaktadır. Müellif, bu konuda " وقَدْ رُوِي هذَا التَّأوِيلُ عنْ ابْن عَبّاس و جَمَاعَة مِنَ المُفَسِّرِينَ / و رُوِي عَنْ عِكْرمة / و قَدْ قَالَ قَوْمٌ مِنَ المُفَسّرينَ فِي تَأوِل هذِه الايَاتِ"[86] gibi birtakım ifade formlarını kullanarak sahâbe, tâbiîn veya sonraki müfessirlerin âyet hakkındaki yorumlarını aktarmaktadır.[87] Gerek tefsîr malzemesinin yoğun bulunduğu *Ğuraru'l-fevâid* eseri gerekse diğer eserleri incelendiğinde, genellikle Ali b. Ebî Tâlib, Ebû Hüreyre, İbn Abbâs, İbn Mes'ûd, Katâde, Mücâhid, Hasan-ı Basrî, İkrime[88] ve Dahhâk gibi sahâbe ve tâbiînin ileri gelenlerinin kanalıyla rivâyet edilen birtakım bilgileri aktardığı görülmektedir.[89] Diğer taraftan müellif, Ferrâ, Zeccâc, Ebû Ubeyde, Sa'leb, Kutrûb b. el-Müstenîr, Tâberî, Ebû Müslim el-İsfehânî, Cübbâî, İbn Kuteybe, Ebûbekir el-Enbârî ve Ebû'l-Kasım el-Belhî gibi Sünnî ve Mu'tezilî âlimlerden de ilgili konu bağlamında âyetlerin tefsîriyle alakalı birtakım nakillerde bulunmaktadır. Bunun yanında Murtazâ, sebeb-i nüzul ve kıraat bilgisiyle tefsîr yaptığı gibi, özellikle nesh konusunu teorik düzeyde geniş bir şekilde ele aldığı görülmektedir. Şimdi rivâyet tefsîrinin tüm unsurlarının Murtazâ'nın tefsîr faaliyetindeki durumunu ele almaya çalışalım.

3.3.1. Kur'ân'ı Sahâbe Kavli ile Tefsîri

Kur'ân tefsîrinde önemli bir yere sahip olan sahâbeler, Hz. Peygamberden sonra ikinci tabakayı oluşturmaktadır. Onlar, Hz. Peygambere indirilen Kur'ân'ı anlıyorlardı ve anlama konusunda bir problemle karşılaştıklarında vahyin şârihine soruyorlardı.[90] Sahâbelerin *biz Kur'ân'ı, ilmi ve ameli birlikte öğreniyorduk* dediği birçok eserde geçmektedir.[91] Bu nedenle Hz. Peygamber, kendisine indirilen Kur'ân'ın lafızlarını ashabına öğrettiği gibi manalarını da öğretmiştir ki, sahâbenin tefsîre yönelik aktarımları bu anlamda değerlendirilmelidir.[92] Kur'ân tefsîriyle alakalı özellikle iki meselede sahâbe büyük önem arz etmektedir: *Biri*; yaşamları boyunca Hz. Peygamber'den tefsîre yönelik işitikleri bilgileri aktarmalarıdır. *Diğeri ise* İbn Abbâs ve

---

86 Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 36, 136.
87 Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 37, 91, 126, 128, 147; Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 68.
88 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 247.
89 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 485; II, 78, 148.
90 Subhi Salih, *Mebâhis*, 119; Cerrahoğlu, *Tefsîr tarihi*, I, 67-68
91 Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 157; 'Akk, *Usûlu't-tefsîr ve kavâiduh*, 116.
92 'Akk, *Usûlu't-tefsîr ve kavâiduh*, 83.

İbn Mes'ûd gibi bazı sahâbelerin "*Kur'ân'da indirilen herhangi bir âyetin nerede ve kimler hakkında nazil olduğunu biliyoruz*" anlamındaki sözleridir.[93] İşte onlar, âyetlerin indiği toplum ve tarihe yönelik malumatları ve Hz. Peygamber'den aldıkları tefsîre yönelik beyânları sonraki döneme aktarmışlardır. Zaten bu iki ilmi birikim, sahâbeyi tefsîr konusunda en ön sıraya yerleştiren etkenlerdir.[94] Vahyin nüzulüne tanıklık eden sahâbenin tefsîri, ekser ulemaya göre merfu hadis mesabesindedir.[95] Çünkü onlar, Hz. Peygamber'den ancak rivâyetle açıklanabilecek olaylara şahidlik etmişlerdir. Mesela, Fâtiha sûresinin son âyetinde geçen "المغضوب عليهم" ifadesinden kast edilenin Yahudiler; "الضالين" sıfatından kast edilenin ise[96] Hıristiyanlar olduğu; ayrıca " ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيداً/*benimle şu adamı yalnız bırak ki ben onu tek olarak yarattım*"[97] âyetinden kastedilen kişinin Halid b. Velid'in babası Velid b. Muğire olduğu şeklindeki tefsîrleri de bu kategoride değerlendirmek mümkündür.[98]

Rivâyet yöntemini çok az kullanan müellif, âyetleri yorumlarken sahâbeden yaptığı nakillerde çeşitliliğin olmadığı görülmektedir. Neredeyse yalnızca İbn Abbâs'ın ve az da olsa Hz. Ali'nin söz konusu edilen âyetle ilgili yorumlarına yer vermiştir.[99] Müfessir sahâbî İbn Abbâs'a birçok yerde referansta bulunan Murtazâ, Allah'ın kullarına hesabı tutulamayacak kadar bol rızık veren olduğunu ifade eden " وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ/*Allah dilediğine hesapsız rızık verir*"[100] âyetinin tefsîriyle alakalı İbn Abbâs'tan şu bilginin rivâyet edildiğini bildirmektedir. İbn Abbâs'a göre, bu âyette Benu Kurayza ve Benu Nadir Yahudilerinin malları kast edilmektedir. Yani o mallar, hesapsız, savaşsız, en kolay ve en yakın bir şekilde sizin olacaktır.[101]

Hûd sûresinin 40. âyetinde geçen "حَتَّى إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ/*Nihayet emrimiz gelip de sular coşup yükselmeye başlayınca*"[102] "وَفَارَ التَّنُّورُ" ifadesinden kastedilen anlamın ne olduğu konusu, Murtazâ tarafından ele alınmaktadır. Bu âyetin tefsîriyle alakalı

---

93 Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 157.
94 'Useymin, *Şerhu mukaddimeti't-tefsîr*, 129-130; Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü,* 234.
95 Zerkânî, *Menâhil*, II, 11-12.
96 Fâtiha, 1/7.
97 Müddesir, 74/11.
98 İbn Âşûr**,** *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 24.
99 Bkz. Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 42, 121, 125, 132, 147, 167, 172, 217; Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 324, 388, 485, 519; II, 79, 96, 127, 130, 247, 159, 249, 324; Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, I, 153; Murtazâ, *en-Nâsiriyât*, 318, 341, 342, 344.
100 Bakara, 2/212.
101 Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 377.
102 Hûd, 11/40.

birbirinden farklı altı yorumlama çeşidini sahâbe ve tâbiîne dayandırarak zikretmektedir. İbn Abbâs'a dayandırılan görüşe göre; "*Tennur'dan kast edilen "* وجه الارض*/yeryüzüdür". Su yeryüzünde kaynayarak ortaya çıkmakta ve coşmaktadır. Bu nedenle Araplar yeryüzünü Tennur diye de isimlendirmiştir.*" *Katâde'*den rivâyet edilen bilgiye göre söz konusu ifadeden kastedilen "الاماكن الامرتفعة/yeryüzünün yüksek mekânların"dan suyun kaynamasıdır. Hz. Ali'den rivâyet edildiğine göre ise "وَفَارَ التَّنُّورُ" ifadesi "برزَ النور وظهر الضوء" anlamındadır. Yani günün aydınlığının ve nurunun görünmesiyle gece karanlığının sona erdiğini bildirmektedir.[103] Yapılan bir başka yoruma göre ise Tennur azabın gelişini sembolize eden ve inkârcılara olan Allah'ın gazabının şiddetlendiğini ifade eden bir kelâmdır.[104] Murtazâ'nın aktardığı rivâyetlerle aynı doğrultudaki bilgieri Tâberî ve İbn Kesîr'de de görmek mümkündür.[105]

Murtazâ'ya göre buraya kadar Sahâbe'den aktarılan te'vîllerin tamamı hakiki manadan soyutlanmış mecâzî veya temsilî anlamlardır.[106] Müellifin aktardığı diğer bir yoruma göre ise Tennur'dan kast edilen içinde ekmeğin pişirildiği hakiki manadaki tandırdır. İçinde ekmeğin yapıldığı hakiki manada bir tandır olduğu şeklindeki yorumun İbn Abbâs'tan rivâyet edildiğini söylemektedir.[107] Ona göre yapılan bu te'vîller arasında en doğru ve tutarlı olanın, kelâmın hakiki manaya hamledilmesi doğrultusunda yapılan yorumdur. Dolayısıyla en son yapılan yorum, içinde ekmeğin pişirildiği Tennur'un hakiki manasıdır. Murtazâ'ya göre rivâyetle desteklenmiş bulunan hakiki manaya kelâmın hamledilmesi, rivâyetle desteklenmemiş mecâzî manadan evladır. Bu nedenle hakiki ve zâhirî mananın tercih edilmesi gerektiği görüşündedir.[108] Tâberî de *Camiu'l-Beyân*'da konuyu ayrıntılı olarak ve rivâyetleri değişik varyantlarıyla aktardıktan sonra tercih yapmaktadır. Ona göre en sahih te'vîl, Tennur'un içinde ekmeğin pişirildiği yer manasında olmasıdır. Çünkü Arap kelâmında bilinen ve genellikle meşhur olan mana

---

[103] Aynı yorumlar için Bkz. Nîsâbûrî, Mahmûd b. Ebi'l-Hasen, *Îcâzü'l-beyân 'an me'âni'l-Ḳur'ân*, Riyad 1997, I, 129.

[104] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 148; Nîsâbûrî, *Îcâzü'l-beyân*, I, 129; Çağıl, Necdet, *Din Dili ve Mecaz – Kur'an'ı Kerim ve Kitab-ı Mukaddes Açısından Karşılaştırmalı Bir inceleme*, İz Yay., İstanbul 2008, 61-62.

[105] Tâberî, *Câmiu'l-beyân*, XII, 401-404; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-'azîm*, VII, 436.

[106] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 149.

[107] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 148; Tâberî, *Câmiu'l-beyân*, XII, 404.

[108] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 149.

budur. Dolayısıyla Allah kelâmının, Arapların yanında meşhur olarak bilinen manayla tefsîr edilmesi daha isabetlidir.[109]

Bazı âyetlerin bulundukları bağlamdan anlaşılacağı konusunda Murtazâ, yine İbn Abbâs'tan şöyle bir bilgi aktarmaktadır. Rivâyet edildiğine göre; "*İsra sûresinden* وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا *âyeti*[110] *İbn Abbâs'a sorulunca o da: ondan önceki âyeti oku."* demek sûretiyle âyetin kendi bağlamında anlaşılması gerektiğini vurgulamıştır.[111] Bilindiği gibi İmâmiyye Şîasında abdest alınırken abdest uzuvlarından biri olan ayakların yıkanması yerine mesh edilmesinin gerekliliği hükmü, ihtilafsız olarak kabul edilmektedir. Abdest farzlarını içeren âyetle[112] alakalı olarak ayakların mesh edilmesinin vucubiyeti hükmünü benimseyen Murtazâ, söz konusu âyeti bu çerçevede ayrıntılı olarak tefsîr etmektedir. Bu çerçevede Şîa'nın rivâyet kaynaklarında İbn Abbâs'a dayandırılan bir rivâyete göre; İbn Abbâs, Hz. Peygamber'in abdestini şöyle tanımlamaktadır: "*O, ayaklarını mesh ederdi.*" Yine aynı Şiî kaynaklarda geçen ve Hz. Ali'ye dayandırılan bir rivâyete göre Hz. Ali'nin, abdest âyetini kast ederek "*Kur'ân, sadece mesh etme hükmünü indirdi.*" dediği rivâyet edilmektedir.[113] Görüldüğü gibi müellif, Şiî doktrinde kabul edilen mesh etme hükmünü desteklemek üzere İbn Abbâs'a ve Hz. Ali'ye dayandırılan ve aynı paralelde hüküm içeren rivâyetleri aktarmaktadır.

Diğer bir örnekte ise Murtazâ, "…وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ" âyetinde[114] hazif sanatının bulunduğunu ve takdir edilmesi halinde âyet وَلَكِنَّ الْبِرَّ بِرُ من آمَنَ بِاللَّهِ şeklinde olacağını ifade etmektedir. Ancak müellif, söz konusu âyetin dilsel yapısına (hazif sanatı) delil olması sebebiyle İbn Abbâs'ın "لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ" âyetiyle[115] alakalı yaptığı tefsîri, kendisinin yaptığı yoruma delil olarak zikretmektedir. Buna göre İbn Abbâs'ın şöyle dediği rivâyet edilmektedir: "*Burada bir hazif sanatı vardır ve âyetin takdiri ise* "ليس من اكل مع الاعمى حرج/*körle beraber yemek yiyene bir sakınca yoktur*" *şeklinde olmalıdır.*"[116] Netice itibariyle Murtazâ, âyetleri tefsîr ederken bir rivâyet tefsîrinde ele alındığı gibi rivâyetleri çok kullanmadığı ve rivâyet kültüründen de

---

[109] Tâberî, *Câmiu'l-beyân*, XII, 407.
[110] İsrâ, 17/72.
[111] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, III, 237; Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 108.
[112] Mâide, 5/6.
[113] Murtazâ, *en-Nâsiriyât,* 120, 130-131; Murtazâ, *el-İntisâr,* 111-112.
[114] Bakara, 2/177.
[115] Nûr, 24/61.
[116] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 209.

tamamen müstağni olmadığı anlaşılmaktadır. Sahâbeden yapılan rivâyetlerin çoğu İbn Abbâs'tan olduğu, az da olsa Hz. Ali ve Ebû Hüreyre gibi bazı sahâbelerden rivâyetlerin bulunduğu görülmektedir.

3.3.2. Kur'ân'ı Tâbiûn ve Etbâu't-Tâbiîn Kavli ile Tefsîri

Sahâbe döneminin ilim halkalarında yetişen tâbiîn ve sonrasında gelen etbâu't-tâbiîn ve onların kavli, Kur'ân tefsîri açısında sahâbeden sonra üçüncü sırada bir kaynak olarak kabul edilmektedir.[117] Peygamber'in (sav.) vefatından sonra farklı şehirlere dağılan sahâbeler, gittikleri merkezlerde ilmi faaliyetleri başlatmış ve onlardan genellikle mevâlî denilen Arap olmayanlar kişiler ilim almışlardır. Sahâbelerin bu ilmî faaliyetleri sonucunda İslâm dünyasının çeşitli şehirlerinde ilmi farklılaşmayı temsil eden ekoller/medreseler meydana gelmiştir. Kurulan bu eğitim merkezlerinin ileri gelen hocaları sahâbeler; seçkin talabeleri ise tâbiîn nesliydi.[118] Ekseri mevâlî olan tâbiînin durumu, efendilerinin sosyal hayattaki konumlarına bağlı idi. Tüccar olan sahâbenin mevlasının tüccar; âlim olan sahâbenin mevlasının ise âlim olduğunu görmekteyiz.[119] Sahâbe ile yaşamalarından dolayı tâbiînin tefsîri, sahâbenin tefsîri gibi mesur tefsîr kategorisinde değerlendirilmiştir.[120] Bu nedenle bağlayıcılık açısından tâbiînin tefsîre ilişkin sözlerinin çoğunun sahâbeye dayandığı, sünnet ilmini sahâbeden aldığı gibi tefsîr ilmini de aldıkları kabul edilmektedir.[121]

İslâmi ilimlerin ikinci tabakasına kaynaklık eden tâbiûn ve etbâu't-tâbiîn nesli, müfessirlerin en önemli tefsîr dayanakları arasında yer aldığını daha önce belirtmiştik. Tâbiîn'den yararlanma yöntemini, diğer âlimlerde olduğu gibi Murtazâ'da da görmek mümkündür. Genellikle ele aldığı âyetler üzerinde yapmış olduğu yorumu desteklemek üzere tâbiûn ve etbâu't-tâbiîn'den Katâde, Mücâhid, Hasan-ı Basrî, Saîd b. Cübeyr, İkrime, Süddî ve Dahhâk gibi ileri gelen âlimlerden birtakım nakiller yapmaktadır.[122] Ancak müellifin tefsîr etme yöntemine bakıldığında bu anlamdaki nakillerin önemli bir

---

[117] Bilmen, Büyük tefsîr tarihi, I, 183.
[118] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I, 91-92; 'Akk, *Usûlu't-tefsîr ve kavâiduh*, 121.
[119] Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, I, 104; Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü,* 243.
[120] 'Akk, *Usûlu't-tefsîr ve kavâiduh*, 111.
[121] Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 158; Süyûtî, *el-İtkân,* 592; Zerkânî, *Menâhilu'l-irfân*, II, 12; 'Akk, *Usûlu't-tefsîr ve kavâiduh*, 118.
[122] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf,* II, 110, 107-108; Murtazâ, *en-Nâsiriyât,* 111, 120, 317, 357; Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 36, 44, 75, 147, 177; Murtazâ, *el-İntisâr,* 106, 220, 268, 313, 395, 497; Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 166-167, 172-173, 174-475, 455, 474, 485, 486, 578; II, 78, 79, 87, 95, 106, 148, 149, 212, 247; Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 349.

yekün oluşturmayıp sınırlı sayıda olduğu ortaya çıkacaktır. Bununla birlikte tâbiûn ve etbâu't-tâbiîn'den yapılan nakillerin, âyetleri tefsîr etmede nasıl bir etkiye sahip olduğunun bilinmesi açısından bazı âyet tefsîrleri üzerinden birkaç pratik uygulamanın yapılması yararlı olacaktır.

Mesela; "وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ/*Allah, kendisine karşı (gelmekten) sizi sakındırıyor,"*[123] âyetinde geçen *nefs* lafzının ukubet (ceza) ve "اِيَّاهُ" anlamında olduğunu Arap dilinden yaptığı istişhadlarla tesbit ettikten sonra aynı anlamın Hasan-ı Basrî ve Mücâhid'den de nakledildiğini ifade etmektedir.[124] İsra sûresinde bulunan ve ruhtan sormayı konu edinen âyeti[125] tefsîr ederken ruhtan kast edilen şeyin Kur'ân olduğu yorumunu Hasan-ı Basrî'ye nisbet etmektedir.[126]

Müellifin rivâyetçi tefsîr uygulamasına diğer bir örnek, "خُلِقَ الإنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ/*İnsan aceleden yaratıldı*"[127] âyetinin tefsîriyle ilgili yine tâbiûn ve sonrası bazı dilci müfessirlerden birbirinden farklı birçok yorumu zikretmesidir. Hasan-ı Basrî'den rivâyet edildiğine göre; âyette bulunan "مِنْ عَجَل" lafzı, "من ضعف/zayıflıktan" anlamındadır. İnsanoğlunun kendisinden yaratıldığı zayıflık ise adi ve güçsüz olan menidir. Murtazâ, Hasan-ı Basrî'nin bu yorumunu değerlendirerek şayet Arap dilinde "عَجَل" lafzının "الضعف" anlamına geldiğinin delili bulunursa, bunun uzak bir yorum olmadığını dile getirmektedir.[128] Diğer taraftan Mücâhid, Süddî ve daha başka müfessirlerden rivâyet edildiğine göre "مِنْ عَجَل" lafzından kast edilen Hz. Âdemdir.[129] Rivâyete göre, Allah tüm varlıkları yarattıktan sonra Hz. Âdem'i Cuma günü güneşin batımına yakın süratli bir şekilde yarattı. Ona ruh üfürüldüğünde cesedinin üst kısımlarına ulaşıp henüz alt kısımlara ulaşmadığından Hz. Âdem Ya Rabbi, güneşin batışından önce acele yaratılışımı bitir, demesinden dolayı "insan aceleden yaratılmıştır." denildi.[130] Âyetin tefsîri bağlamında zikredilen bu rivâyet, İbn Kesîr'in tefsîrinde benzer lafızlarla geçmekte ve âyetin tefsîri için muhtemel bir anlama biçimi olarak zikredilmektedir.[131] Murtazâ'nın aktardığı ve söz konusu âyetin tefsîrinde bir

---

123 Al-i İmrân, 3/28.
124 Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 147; Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 319.
125 İsrâ, 17/85.
126 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 40.
127 Enbiyâ, 21/37.
128 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 444.
129 Müellifin aktardığı bu yorumun aynısı için bkz. en-Nîsâbûrî, *Îcâzü'l-beyân*, II, 40.
130 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 445.
131 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-'azîm*, IX, 404.

vecih olarak zikrettiği Mücâhid, Süddî ve diğer müfessirlere ait olan bu rivâyeti onaylamadığını belirtmemektedir.

Murtazâ, denizden çıkarılan hayvanların ve deniz yiyeceğinin mutlak anlamda tamamının helal olduğu sonucunun "أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ/*Deniz avı ve deniz yiyeceği size helal kılındı ki size ve yolculara bir rızık vesilesi olsun."*[132] âyetinden çıkarılamayacağını ifade etmektedir. Çünkü içinde leş ve eti şer'an yenilmeyen canlılar da bulunmaktadır. Bu bağlamda âyette geçen "وَطَعَامُهُ/deniz yiyeceği" ifadesinin tefsîriyle alakalı olarak tâbiînin büyük imâmlarından olan Hasan-ı Basrî'den şu rivâyeti aktarmaktadır: "وَطَعَامُهُ" lafzından kast edilen söz konusu suyla sulanan buğday, arpa ve diğer hububatlardır. Suyun suladığı yiyecekler anlamındaki yorumu dilci ez-Zeccâc'da da görmek mümkündür.[133] Diğer taraftan Murtazâ'ya göre müfessirlerin çoğu, "بَحْر" lafzını fazla olan bütün tatlı ve tuzlu sulara hamletmişlerdir ki, bu durumda konu ile ilgili ihtilaf noktası da giderilmiş olmaktadır.[134]

Murtazâ'nın yorum metodolojisinde tâbiîn'in tefsîrine yer verdiği diğer bir örnek, "قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَى قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ/*Bedevîlerden (seferden) geri kalmış olanlara de ki: Siz yakında çok kuvvetli bir kavme karşı savaşmaya çağırılacaksınız."*[135] âyetidir. Müellif, bu âyette geçen "إِلَى قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ" ifadesinden kast edilen topluluğun Dahhâk'a göre Sakif kabilesi; Saîd b. Cübeyr'e göre Havazin kabilesi; Katâde'ye göre ise hem Sakif hem de Havazin kabileleri olduğu şeklindeki tâbiîn yorumlarını aktarmaktadır.[136]

Başka konuda farklı bir bağlamda ele aldığımız "….يَا أُخْتَ هَارُونَ/*Ey Harun'un kızkardeşi! Baban kötü bir kimse değildi, annen de iffetsiz değildi" dediler."*[137] ifadesinden murad edilenin kim olduğu konusunda Murtazâ, Said b. Cübeyir'den rivâyet edilen şu yorumu aktarmaktadır: "*Harun diye zikredilen kişi, toplumda fısk, şer ve bozgunculuğuyla meşhur olan bir adamdır. Meryem elindeki çocuğuyla görününce, bu adama teşbih ve temsil yoluyla nisbet edildi.*"[138]

---

[132] Mâide, 5/96.
[133] Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî, *Me'âni'l-Ḳur'ân ve i'râbüh*, Beyrut 1988, II, 209.
[134] Murtazâ, *el-İntisâr,* 400-402.
[135] Fetih, 48/16.
[136] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf,* III, 110.
[137] Meryem, 19/28.
[138] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid,* II, 170.

Hz. Âdem'i konu edinen "فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحًا جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ/ *Fakat (Allah) onlara kusursuz bir çocuk verince, kendilerine verdiği bu çocuk hakkında (sonradan insanlar) Allah'a ortak koştular. Allah ise onların ortak koştuğu şeyden yücedir*"[139] âyetinden kast edilen kişilerin Âdem ve Havva olmadıkları Murtazâ tarafından değişik açılardan ele alınmaktadır. Allah'a şirk koşanların Hz. Âdem dışındaki insanlar olduğunu dile getiren müellif, aynı görüşün Saîd b. Cübeyr, İkrime ve Hasan el-Basri'den de rivâyet edildiğini ifade etmektedir.[140] Aynı şekilde Murtazâ, "وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ" âyetini[141] tefsîr ederken *"el-müsevveme"* lafzının atı tanıtan ve atın ayırıcı özelliği olan *âlâmet* manasında olduğu bilgisini Saîd b. Cübeyr'den aktarmaktadır.[142]

Müellifin âyetleri tefsîr etmede tâbiîn ve etbâu't-tâbiîn yorumuna başvurduğuna yönelik diğer bir örnek, "قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ/*Allah buyurdu ki: Ey Nuh! O asla senin ailenden değildir. Çünkü onun yaptığı kötü bir iştir*"[143] âyetidir. Bu âyetin tefsîriyle alakalı çeşitli yorumlar zikreden Murtazâ, kime ait olduğu belirtilmeyen bu yorumların birinde "*O, senin ehlinden değildir*" ifadesinin "*O, senin dininden değildir*" anlamında olduğu yorumunun daha doğru olduğunu belirtmektedir. Babasına muhalif olmakla kâfir olan Hz. Nuh'un oğlu, sanki onun küfrü kendisini hüküm açısından aile efradından çıkarmıştır. Murtazâ, benimsediği bu yorumu bazı tefsîr bilginlerine dayandırarak rivâyet ettiği gibi, bu yorumunu destekler mahiyette İbn Cüreyc, Mücâhid, Hasan-ı Basrî ve İkrime gibi bazı tâbiîn müfessirlerden de âyetle ilgili benzer görüşleri aktarmaktadır.[144]

Netice itibariyle müellif, ele aldığı âyetlerin tefsîrine yönelik Ehl-i sünnet nezdinde de itibar edilen tâbiîn ve etbâu't-tâbiîn âlimlerinden fazla olmamakla birlikte birtakım nakillerde bulunmaktadır. Aktardığı bu bilgileri bazen değerlendirmekte; bazen de benimsediği yoruma istişhad kabilinden getirmektedir.

---

[139] A'râf, 7/190.
[140] Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 34.
[141] Al-i İmrân, 3/14.
[142] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 578.
[143] Hûd, 11/46.
[144] Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 35-36; Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 474.

3.3.3. Müfessirlerin Yorumlarıyla Tefsîri

Kendinden önceki âlimlerin söz konusu edilen âyet hakkındaki yorumlarına yer verme yöntemi, gerek rivâyet gerekse dirâyet tefsîrlerinin önemli özelliklerinden biridir. Sonraki dönemlerde daha sistematik bir şekilde tefsîrlerde icra edildiği gibi olmazsa da önceki müfessirlerden aktarılan bilgilerle âyetleri tefsîr etme yöntemini Murtazâ'nın yorum pratiğinde görmek mümkündür.[145] Müellif, söz konusu edilen âyetle ilgili muhtemel sorular sorularak meseleye giriş yapmaktadır. Bu şekildeki bir yöntemi ilim geleneğimizde özellikle de Mu'tezilî gelenekte daha fazla bulmak mümkündür. Sorulan bu sorulara akabinde muhtemel cevaplar şeklinde birkaç açıdan soruya cevap verme yoluna gidilmektedir. İşte aynı yöntemi takip eden müellif, önceki müfessirlerin ilgili âyet hakkındaki tefsîrlerini bu muhtemel cevaplardan biri olarak sunmaktadır.[146]

Âyetlerin tefsîrine yönelik öteki müfessirlerin yorumlarına en fazla yer verdiği eseri *Ğuraru'l-fevâid'dir*. Ancak bununla birlikte Murtazâ, diğer eserlerinde de zaman zaman önceki müfessirlerin ilgili âyet konusundaki görüşlerini aktarmaktadır. Mesela; "هذا جواب ابي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي/*Bu Ebû Ali el-Cübbâî (v. 306)'nin cevabıdır*" veya "*bu onun tercih ettiği görüştür*"[147] ya da "وهذا التأويل قد ذكره الفراء وغيره/*bu te'vîli Ferrâ (V. 207) ve başkaları da zikretmiştir*"[148] gibi benzer ifade şekilleriyle ilgili ulemanın görüşünü sunmaktadır. Âyetin tefsîriyle alakalı seleflerinden manen yaptığı rivâyetlerde yukarıda verildiği gibi bazen isim zikrederek aktarmakta bazen de görüş sahibinin ismi zikredilmeden "ان قوما من المفسرين/müfessirlerden bir grup", " و قد قال قوم من المفسرين/bir grup müfessir şöyle demiştir"[149] veya "وقال قوم/bir grup şöyle dedi"[150] gibi ifade formlarıyla aktarmaktadır.[151] Kafirun sûresinin kimler hakkında nazil olduğu bilgisini "وذكر مقاتل" ifadesiyle Mukâtil b. Süleyman'dan; aynı sûredeki tekrarın mahiyetiyle alakalı olarak da me'âni'l-Kur'ân'ın sahibi Ferrâ'dan ve İbn Kuteybe'den

---

[145] Murtazâ, *eş-Şâfî fi'l-imâme*, II, 281, 283, 321; Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf,* III, 168, 288; Murtazâ, *el-İntisâr,* 113.

[146] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 486, 508; II, 26, 105, 107, 14; Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 29, 35, 39, 45, 48-49, 55, 58-59, 62, 66, 72.

[147] Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 17, 21, 57, 97, 101, 110; Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 39, 455-456, 484, 163, 199, 218, 303, 314; Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, III, 102.

[148] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 321, 554, II, 77, 104; Murtazâ, *eş-Şâfî fi'l-imâme*, II, 271; Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, II, 24.

[149] Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 50, 162;Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 68, II, 45, 300, 310; Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, III, 172.

[150] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 116; II, 217, 304.

[151] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, III, 107, 112, 118, 119; Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 52, II, 135-136, 171; Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 37, 46, 52, 83, 109, 117, 122, 175.

nakiller yapmaktadır.[152] Ayrıca Zeccâc,[153] Ebû Bekir el-Enbârî,[154] Ebû Ubeyde, Sa'leb, Kutrub ve Tâberî gibi âlimlerin âyetlerle ilgili dilsel yorumlarına yer vermektedir.[155]

Âyetlerin tefsîrinde Murtazâ'nın önceki müfessirlerin yorumlarına nasıl referansta bulunduğunun bazı örneklerini şimdi görelim. Mesela; "فَغَشِيَهُمْ مِنَ الْيَمِّ مَا غَشِيَهُمْ/*Deniz de onları içine alıverdi, hem de ne alış!*"[156] Müellif, bu âyetle alakalı el-Ferrâ ve Ebûbekir el-Enbârî'ye nisbet edilen şu görüşü tartışarak zikretmektedir: "Âyet, Firavun ve ordusunu saran suyun deniz suyunun tamamı olmayıp suyun bir kısmı olduğunu bildirmektedir. Çünkü "مَا غَشِيَهُمْ" ifadesi onların deniz suyunun yalnızca bir kısmı ile boğulduklarına delalet etmektedir." Ancak Murtazâ, bu yorumlarını çok açıklayıcı bulmadığını ve söz konusu âyetin, Arap dilinin ifade üslubuna göre tefsîr edilmesi gerektiğini söylemektedir. Ona göre; Arap şiirinde ve kelâmında herhangi bir işin önemi, ciddiyeti ve büyüklüğü vurgulanmak istenildiğinde benzer kullanım üslubuna başvurulmaktadır. Çünkü Arap kelâmında yapılan herhangi bir işin önemini vurgulamak için "فعل فلان ما فعل/*falan yapacağını yaptı!*" ifadesi kullanılmaktadır.[157]

Diğer bir örnek; " وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا/*Evlerinize arkadan girmeniz iyilik değildir,*"[158] şeklinde devam eden âyette kullanılan "ev, kapı ve arkadan" gibi lafızların kinaye mi hakikat mi olduğu konusunu ele almaktadır. Âyette bildirilen durumun o dönemin Arap toplumunda var olan bir âdet olduğunu ifade ettikten sonra Ebû Ubeyde ve Cübbâî'nin âyetle ilgili yorumlarına yer vermektedir. Ebû Ubeyde'ye göre âyetin manası: İyiyi/doğruyu, ehliyetli olmayan kişiden istemeniz ve başvurulması gereken yerden başka bir kapıda aramanız birr/iyilik değildir. Dolayısıyla âyette "evlerinize kapılarından girin" diye tavsiye edilenin durum: iyiliği gerektiği şekilde ve ehlinden isteyin, anlamındadır.[159] Cübbâî'ye göre; "Âyette bir darb-ı mesel durumu söz konusudur. Kişinin, bir şeyi olması gerekenin aksine yapması iyilik değildir. Çünkü olması gerekenin aksine hedefe gidilmesi, doğru ve iyi olan eylemi hata ve günaha dönüştürür. Âyette zikredilen "بيوت - ظهور - ابواب " lafızları ise birer misal olup ifade

---

[152] Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 111, 125, 128, 138-139; II, 72.
[153] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, II, 24; Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 211, 212, 485, II, 159.
[154] Murtazâ, *eş-Şâfî fi'l-imâme*, II, 272; Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 589, II, 8, 47.
[155] Murtazâ, *eş-Şâfî fi'l-imâme*, II, 269; Murtazâ, *en-Nâsiriyât,* 120, 252, 416; Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 430, II, 171, I, 150, 161, 486.
[156] Tâhâ, 20/78.
[157] Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 339-340.
[158] Bakara, 2/189.
[159] Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 364.

etmek istedikleri mana, işlerin olması gerektiği gibi yapılmasıdır."[160] Birçok yerde Cübbâî'nin âyet yorumlarını tartışarak veren müellif,[161] bu âyet konusundaki yorumlarına herhangi bir eleştiri yapmadan aktarmaktadır. Ancak bu anlamdaki kinayelerin Arap dilinde bilinen bir üslup olduğunu söyleyerek yukarıdaki yorumları bir çeşit onaylamaktadır.[162]

Müellif, bazı yerlerde âyetleri tefsîr ederken 'müfessirlerin mutekaddimi' diye nitelediği Tâberî'den az da olsa birkaç yerde nakilde bulunmaktadır.[163] Mesela Murtazâ, "قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا"/*Öyleyse dört tane kuş yakala, onları yanına al, sonra her dağın başına onlardan bir parça koy. Sonra da onları kendine çağır; koşarak sana gelirler."*[164] âyetini açıklarken Tâberî'nin yorumuna başvurmaktadır. Tâberî'ye göre, "söz konusu âyette kuşların çağrılması veya onlara emredilmesi diye bir durum mevcut değildir. Aksine "فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ" âyetinde[165] olduğu gibi mesele, istenilen bir şeyin oluşması ve vucuda gelmesinden ibarettir."[166] Murtazâ, ayrıca Mu'tezilî âlim Kutrub b. Müstenîr'in bazı âyetlerdeki mana karışıklığının giderilmesine yönelik takdim-te'hir metoduna başvurmasına veya dilsel açıdan âyetleri tefsîr etmesine yönelik bilgiler aktarmaktadır.[167]

Âyetlerin tefsîriyle alakalı olarak Ebû'l-Kâsım el-Belhî'den de zaman zaman rivâyette bulunmaktadır.[168] Mesela, "خُلِقَ الإنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ"/*İnsan aceleden yaratıldı*"[169] âyetinin tefsîriyle ilgili olarak el-Belhî'den şu bilgiyi aktarmaktadır: "Allah, insanın yapısında acele etme yetisini var etmiştir. Bununla birlikte Allah, yapısında bu özelliği barındıran insana sebat etmeyi de emretmiştir. Çünkü aceleciliği engelleyecek ve mağlub edecek bir kuvvet olan sebat etmeyi de yapısında var etmiştir. Bu durum, insanoğlunda nikâha karşı şehvet arzusunun yaratılmış olmasıyla beraber çoğu hallerde yaratılmış olan bu arzunun engellenmesinin emredilmiş olması gibidir. Ayrıca el-Belhî'ye göre "مِنْ" harf-i cerri, "في" manasındadır. Dolayısıyla acelecilik arzusu insanda sonradan yaratılmamış, aksine bu istek insanın yapısında önceden var edilmiştir. Şehvet

[160] Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 364.
[161] Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 108-109, 110, 134, 140, 171.
[162] Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 365.
[163] Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 299-300; Murtazâ, *el-İntisâr,* 105.
[164] Bakara, 2/260.
[165] Bakara, 2/65.
[166] Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 53.
[167] Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 386, II, 53, 114.
[168] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, I, 131, 372; II, 140.
[169] Enbiyâ, 21/37.

arzusunun yaratılıp da bazı durumlarda nehyedilmesi gibi, Allah insanoğlunda acelecilik vasfını var etmiş ama bazı hallerde acele etmeyi de nehyetmiştir."[170]

Tartışmacı ve eleştirel bir üsluba sahip olan Murtazâ, gerek âyette geçen herhangi bir lafzın manasını belirlemede ve gerekse âyetlerin tefsîrinde Mu'tezilenin önemli simalarından Ebû Müslim el-İsfahânî'nin (v. 370) görüşlerini değerlendirmektedir.[171] Mesela; "وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ/*orada her şeyi bir ölçüye göre bitirdik*"[172] âyetinde geçen "مَوْزُونٍ" lafzıyla ilgili el-İsfahânî'nin vezn ve keyl kavramlarıyla ilgili verdiği mana nüanslarını onaylayarak sunmaktadır.[173] Yine Murtazâ, İsfahânî'nin " رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ/*Mûsâ: "Rabbimiz! Doğrusu sen Firavun'a ve erkânına ziynetler ve dünya hayatında mallar verdin. Rabbimiz! Senin yolundan şaşırtmaları için mi?*"[174] âyetiyle ilgili olarak şu görüşünü nakletmektedir: "Firavun ve ileri gelen adamları, küfür/dalâlet üzerine olmaları ve gelecekte de iman etmeyeceklerinin Allah tarafından bilinmesi sebebiyle onlara azab etme vesilesi kılmak üzere dünya hayatının zineti ve malları kendilerine verilmiştir. Dolayısıyla bu âyette ifade edilen durum, "*Artık onların malları ve çocukları seni imrendirmesin, Allah bunlarla onlara dünya hayatında azab etmek ve canlarının inkârcı olarak çıkmasını ister*"[175] âyetinin manasıyla aynıdır."[176] Murtazâ, İsfahânî'nin bu cevabının sahih ve doğruya en yakın yorum olduğunu ifade etmektedir.[177]

Netice itibariyle Murtazâ, önceki müfessirlerin âyetlere yönelik yorumlarına yer vermektedir. Âyetlerin tefsîriyle alakalı olarak seleften aktardığı bilgilerin alan/konu profiline bakıldığında neredeyse tamamı dil eksenli/kaynaklı yorumlar olduğu ortaya çıkmaktadır. Bilgilerin dayandırıldığı âlimlerin mezhebî kimliklerine dikkat edildiğinde ise daha çok filolojik tefsîr yapan Sünnî veya Mu'tezilî gelenekten gelen âlimlerdir. Şiî/imâmî olan Murtazâ'nın Şiî müfessirlere atıfta bulunmayışı önemli bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır ki, çalışmamızın ikinci bölümünde "*Şîa kaynakları*" konusunda incelenmiştir.

---

[170] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 444.
[171] Murtazâ, *eş-Şâfî fi'l-imâme*, II, 240, 247, 320; Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 31, 47, 54, 132, 34, 135, 138.
[172] Hicr, 15/19.
[173] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 41; (Mütekaripleri (Yakınanlamlıları) Tefsîri bölümünde bu örnek incelendiğinden tekrar olmasın diye açıklama ihtiyacı hissedilmemiştir.) II, 87.
[174] Yunûs, 10/88.
[175] Tevbe, 9/55.
[176] Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 110.
[177] Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 111.

3.3.4. Rivâyete Dayalı Kur'ân İlimleriyle Tefsîri

Kur'ân'ın anlaşılmasında çoğunluğu nüzul ortamıyla ilintili bazı önemli konular vardır ki, anlama ve yorumlamada belli bir fonksiyon icra etmektedir. Bu konular, özellikle Hz. Peygamber'le birlikte yaşayan sahâbe ve ilk nesille son derece ilişkilidir. Bunlar aynı zamanda Kur'ân'ın nüzul döneminin 23 senelik verileridir. Daha sonraları her biri müstakil bir konu olarak ulumu'l-Kur'ân içerisinde yerini almıştır. Bunlardan bazıları şunlardır: Sebeb-i nüzul, nesh olgusu, kıraat olgusu ve fedâil. Bu dört unsur, Kur'ân tefsîrinde harici unsur fonksiyonu icra etmekte ve ilgili olduğu alanlarla ilişkili yorumlarda belli bir düzeyde katkı sunmaktadır. İlk dönemden günümüze kadar yazılmış tefsîr tarihi ve usûlu kaynaklarında bu harici unsurlara yönelik bilgi görmek mümkündür. Şimdi ilgili olguları kısaca resmederek âyetleri tefsîr ederken Murtazâ'nın bunlardan ne derece yararlandığını göstermeye çalışalım.

3.3.4.1. Sebeb-i Nüzul ile Tefsîr

Dinî veya edebî herhangi bir metin üzerinde sağlıklı bir okumanın gerçekleşebilmesi için hitap eden, hitabın yönü, muhatap ve bunların bir arada oluşumunu gerektiren hal/durumun bilinmesi zorunludur. Bu nedenle âyetin iniş sebebinin bilinmesi, kitabın anlaşılmasında önem arz eden muktezayı halin bilinmesi anlamına gelmektedir.[178] Bir tefsîr disiplini olarak Sebeb-i Nüzul ilminin tarihi, indirilişinden itibaren geçen tarihi süreçte Kur'ân'ın anlaşılmasına yönelik yapılan gayretlerle eş zamanlıdır.[179] Sebeb-i nüzulü şöyle tanımlamak mümkündür: Vahyin inişi döneminde meydana gelen bir olayla ilintili olarak hükmünü beyân etmek veya Hz. Peygambere yöneltilen bir soruya cevap olmak üzere Allah Teâlâ'nın birkaç âyeti yahut bir sûreyi inzal etmesine denir.[180] Sebeb-i nüzulun önemi ve kaynağı konusundaki değerlendirmeleri ilgili eserlerde ayrıntılı olarak görmek mümkündür. Âyetlerin anlaşılmasında Sebeb-i nüzulun bilinip bilinmemesi konusunda olumlu veya olumsuz

---

[178] Şâtıbî, el-Muvafâkât, III, 311.

[179] Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 22; Zerkânî, *Menâhilu'l-irfân*, I, 76; (Bu disiplinle alakalı ilk eser telif eden âlim, *Esbâbu'n-Nuzûl* kitabıyla tanınan Buhari'nin şeyhi Ali b. el-Medînî (234/848)'dir. Fakat bu alanda meşhur olan ise Ebû'l-Hasen el-Vahidî (468/1076)'nin *Esbâbu'n-nuzûl* isimli eseridir. Ayrıca Celâleddin es-Suyûti (911/1505), bu alanda doyurucu bilgiler ihtiva eden *Lubâbu'n-nukûl fi esbâbi'n-nuzûl* adında bir eser yazdığını ifade etmektedir. Süyûtî, *el-İtkân,* 48.)

[180] Bkz. Zerkânî, *Menâhilu'l-irfân*, I, 76; Serinsu, Ahmet Nedim, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzul'ün Rolü*, Şule Yay., İstanbul 1994, 68; Subhi Salih, *Mebâhis*, 132; Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü,* 115; Kara, *Vahiy-Vakıa İlişkisi*, 101-104.

aşırı yorumların yapıldığı bilinmektedir.[181] Bu konuda daha mutedil ve reel bir yol takip eden İbn Teymiyye, "Nüzûl sebeblerini bilmek âyetlerin anlaşılmasına yardımcı olur. Çünkü sebebi bilmek, müsebbebi (nazil olan âyet) bilmeye yönlendirir." demektedir.[182]

Müellifin, hem fıkıhçı ve kelâmcı kimliğinin daha öncelikli olmasından hem de bildik anlamda bir müfessir olmadığından dolayı usûl konularını ulumu'l-Kur'ân eserlerinde ele alındığı biçimde teorik düzlemde incelemediği görülmektedir. Bu sebebe ek olarak tefsîrini yaptığı âyetlerde anlamın tespitinde sebeb-i nüzul'e başvurmayı gerektirecek bir ihtiyacın olmadığı da söylenebilir. Çünkü Murtazâ, Kur'ân âyetlerini baştan sona tefsîr eden bir âlim değildir. Tefsîr etmeye ihtiyaç duyduğu belirli bazı âyetleri seçerek farklı anlama yöntemleriyle te'vîl etmektedir. Ancak âyetleri yorumlamada söz konusu ilim dalından az da olsa zaman zaman faydalandığı aşağıda sunacağımız örnekler çerçevesinde ortaya çıkmaktadır.[183]

Mesela; "قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ/*Onların söylediklerinin hakikaten seni üzmekte olduğunu biliyoruz. Aslında onlar seni yalanlamıyorlar, fakat o zâlimler açıkça Allah'ın âyetlerini inkâr ediyorlar."*[184] Murtazâ'ya göre bu âyet, inkârcı müşriklerin aslında Hz. Muhammed'i yalanlamadıklarını ancak Allah'ın âyetlerini inkâr ettiklerini bildirmektedir. Âyetin anlaşılmasıyla alakalı olarak zikrettiği şu rivâyet, sebebi nüzul açısından önem arz etmektedir: Sellâm b. Miskin, Ebi Yezid el-Medeni'den rivâyet ettiğine göre; *"Peygamber (sav.) Ebû Cehil ile karşılaştı ve Ebû Cehil, Peygamber ile müsafaha yaptı. Birileri Ebû Cehil'e "Sen bu yetimle müsafaha mı ediyorsun?" diye soruldu. Bunun üzerine Ebû Cehil, "Allah'a yemin olsun ki ben, onun peygamber olduğunu biliyorum. Fakat ne zamana kadar Abdulmenâf oğullarına tabi olacağız. Bu kabul edilecek bir durum değildir." Bunun üzerini söz konusu âyet indirildi.*"[185] Âyetin sebeb-i nüzulüne yönelik bu rivâyetleri tefsîr eserlerinde görmek mümkündür.[186]

---

[181] Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 22; Süyûtî, *el-İtkân,* 48, 52; Zerkânî, *Menâhilu'l-irfân*, I, 78, 82; Kara, *Vahiy-Vakıa İlişkisi*, 104-1-109; Işıcık, Yusuf, *Kur'ân'ı Anlamada Temel İlkeler*, Esra Yay., Konya 1997, 25.

[182] 'Useymin, *Şerhu mukaddimeti't-tefsîr*, 46.

[183] Murtazâ, *eş-Şâfî fi'l-imâme*, II, 241; Murtazâ, *el-İntisâr,* 335.

[184] En'âm, 6/33.

[185] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 228.

[186] Ebû Hayyân Endulûsî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 114.

Müellif, âyetin nüzul sebebiyle ilgili bir rivâyet daha zikretmektedir ki, buna göre: "Ahnes b. Şureyk bir gün Ebû Cehil'le yalnız kaldı. Ahnes, Ebû Cehil'e hitaben "Ey Ebû'l Hakem! Bana Muhammed'den haber ver! Bu, gerçekten doğru mu söylüyor yoksa (hâşâ) yalancı mı?" Ahnes, Ebû Cehil'le olan diyalogunun devamında: "ikimizden başka Kureyş'ten sözümüzü işitecek kimse de yok. (Bana doğrusunu söyle)" Bunun üzerine Ebû Cehil, "yazıklar olsun sana! Vallahi Muhammed doğru söylüyor ve O, hiç yalan söylemedi. Fakat Benu Kusay (Hz. Peygamberin kabilesi), Kâbe'nin liva, hicabe, sikaye ve nedve gibi görevlerine ek olarak nübüvvet görevini de alırsa diğer Kureyşliler ne alacak! diyen Ebû Cehil'in bu sözleri üzerine yukarıdaki âyet nazil oldu."[187] Murtazâ'ya göre müşrikler, her ne kadar dilleriyle Hz. Peygamberi yalanlıyorlarsa da gerçeğinde onlar kalben onu yalanlamıyorlardı.[188] Çünkü biz ona muhalif olanların onun doğruluğuna inandıklarını biliyoruz. Fakat onlar, içlerinde var olan Peygamber'in doğru olduğu gerçekliğinden farklı bir tavır sergiliyorlardı.[189]

Murtazâ, Kur'ân'ın indiği dönemde Arapların sahip oldukları bazı örf ve adetleri, aşağıdaki âyetle ilişkilendirerek yardımcı bir unsur olarak kullanmaktadır. Mesela; "وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا/Evlerinize arkadan girmenizde sizin için bir iyilik/birr yoktur"[190] âyetinde bulunan *ev, kapı ve evin arkasından girme* gibi ifadelerden kast edilen mananın ne olduğu meselesini tartışmaktadır. Kur'ân'ın indiği dönemde Arap toplumunda cari olan gelenekle bağlantılı iki durumu aktarmaktadır. *Birincisi*; bir adam herhangi bir ihtiyacını gidermeye yönelik gayret sarf edip de ihtiyacını giderme konusunda başarısız olduğunda, uğursuzluk olur inancıyla evin kapısından değil, arkasından girerdi. İşte söz konusu âyet, yaptıkları bu eylemin kendileri için iyilik ve fayda sağlamadığını; asıl kendilerine fayda sağlayan şeyin takva ve Allah'a yakınlık olduğunu vurgulamaktadır.[191] *İkincisi ise* kureyşlilerin haricindeki diğer Araplar, haram ayları dışında ihrama girdiklerinde evlerine kapılarından girmezlerdi. Eğer bunlar köyde yaşayan bedevi Araplar ise evlerine arkasından girerlerdi. Şayet bu geleneği icra edenler şehirde yaşayan hadari Araplar ise evlerinin herhangi bir yerinde girip çıkabilecekleri bir delik açarlardı. Dolayısıyla Allah Teâlâ, bu âyetle onları bu durumdan engelleyerek

---

[187] Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, II, 228.
[188] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* II, 340.
[189] Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, II, 228.
[190] Bakara, 2/189.
[191] Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 363.

bunun kendileri için yarar sağlamayan anlamsız bir eylem olduğunu ifade buyurdu.[192] Murtazâ, âyetin daha iyi anlaşılmasına katkı sunmak üzere o dönemde carî olan Arap örfünü başvurmuştur.

Murtazâ, "وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا/*Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: Ruh, Rabbimin emrindendir. Size ancak az bir bilgi verilmiştir."*[193] âyetini sebeb-i nüzul bağlamında ele almaktadır. Murtazâ'ya göre, "Ruh hakkında sorulan soruya muhatap tarafından beklenilen uygun bir cevap verilmemiştir. Dinde istikameti bulmalarına vesile olsun diye Allah onların sorularına cevap vermemiştir. Şayet Hz Peygamber onlara cevap vermiş olsaydı onların inatları ve bozgunculukları daha da artacaktı. Çünkü onlar, normal şartlarda bir soru sormaktan alınmak istenen fayda odaklı cevap ile değil; art niyet, küfür üzerine inat etme ve peygamberi sıkıntıya sokma anlayışıyla hareket ediyorlardı.[194] Çoğu zaman bize soru soran birine cevap vermemek netice ve maslahat açısından daha uygun olduğu bilinen bir durumdur."[195] Murtazâ, bu te'vîlini temellendirmek üzere sebeb-i nüzulle alakalı bir olayı aktarmaktadır. Rivâyet edilmektedir ki, Yahudiler, Kureyş müşriklerine Müslümanlarla nasıl mücadele edeceklerine ilişkin strateji belirlemekteydiler. *"Muhammed'e (s.a.v) ruh konusunda soru sorun; eğer O, bu mevzuda size herhangi bir cevap verirse O bir peygamber değildir. Eğer size cevap vermese O bir peygamberdir. Çünkü biz bu durumun bilgisini kitaplarımızda bu şekilde biliyoruz.*"[196] Murtazâ'ya göre bu durum, onun sıdkına ve Yahudilerin de inatçı yalancılar olduklarına delil olsun diye, Allah, Hz. Peygamber'e cevap vermemeyi emretti.[197]

Murtazâ'ya göre, Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in elinde zâhir olduğuna ve ona mahsus olarak inen bir kitap olduğuna yönelik Kur'ân'da birçok delil bulmak mümkündür. Kur'ân'ın mevsukiyeti bağlamında meseleyi ele alan müellif, delil olarak

---

[192] Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 364.
[193] İsrâ, 17/85.
[194] İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-Azîm*, IX, 75. (İbn Kesîr'in Süheyli'den aktararak bazı insanlar şöyle demektedir, dediği kısımda bu anlamda bir yorumu nakletmektedir.)
[195] Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 39.
[196] Bkz. Ebû Hayyân Endulûsî, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 74; Zemahşerî, *el-Keşşaf,* III, 548. "Ancak söz konusu kayanaklarda geçen rivâyetlerde Muhammed'e ashab-ı kehf, yerin batısına ve doğusuna ulaşan adam ve ruh hakkında sorun. Eğer tamamına cevap verir veya hiçbirine cevap vermezse (haşa) o yalancıdır. Eğer ruh konusunda sukut ederse o bir peygamberdir.""
[197] Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 39.

zikrettiği yedi ayrı sûrede yer alan âyetlerin[198] bağlantılı olduğu ve inişine sebep olan olayları zikrederek tefsîr etmektedir.[199] Mesela, rivâyet edilmektedir ki; Evs İbn Sâmit, eşi Havle bint Sa'lebe'ye "Sen bana anamın sırtı gibisin" diyerek zıhar yaptı. Çünkü cahiliyye döneminde bir kişi karısını boşamak istediği zaman ona bu anlamdaki sözü söyleyerek boşardı. Havle bint Sa'lebe, Hz. Peygamber'e gelerek durumu ona şikâyette bulundu. Bunun üzerine " قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ/*Kocası hakkında seninle tartışan ve Allah'a şikâyette bulunan kadının sözünü Allah işitmiştir. Allah, sizin konuşmanızı işitir.*"[200] âyeti ve devamında zıhar keffaretinin hükmünü beyân âyetler nazil olmuştur. Murtazâ, sebeb-i nüzul ile âyetin irtibatını kurarak bir sorunun çözümü olarak âyetlerin indiğini ifade etmektedir.[201]

Başka bir örnekte ise "لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا/*İman eden ve iyi işler yapanlara (haram kılınmadan önce) tattıklarından dolayı günah yoktur,*"[202] âyetini sebeb-i nüzul ile tefsîr etmektedir. O, şöyle der: "İçki (hamr), haram kılınınca 'Bazı Müslümanlar daha önceleri içki içip ölenlerin durumu ne olacak?' diye kendi aralarında tartışmaya girmişlerdir. Bunun üzerine bu âyet nazil oldu ve daha önce içki içip ölenlerin durumuna yönelik şüphe ve kaygılar da giderilmiş oldu."[203] Aynı şekilde "لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ"[204] diye başlayıp devam eden âyeti tefsîr eden Murtazâ, bu âyetin inişine sebeb olan durumu şöyle izah etmektedir: "Hiristiyanlar doğuya; Yahudiler ise beytü'l-makdise (Kudüs) yönelip bu yerleri kıble edindiler. Namazlarında Peygamber'in (sav.) yaptığının aksine bu iki yöne dönmelerinin iyilik ve taat olduğuna inandılar." Bunun üzerine Allah, onları bu konuda yalanladı ve bu durumun iyilik olmadığını beyân etti. Asıl iyilik ve taatin söz konusu âyetin devamında zikredilen temel prensipler olduğunu bildirdi."[205]

---

198 Mücadele, 58/1-4; Tevbe, 9/25-26; Cuma, 62/11; Münafikun, 63/8; Tahrim, 66/3; Tevbe, 9/40; Ahzâb, 33/37; İsrâ, 17/90-91.

199 Murtazâ, *ez-Zehîra,* 395, 396, 397, 398.

200 Mücadele, 58/1-4.

201 Murtazâ, *ez-Zehîra,* 396.

202 Mâide, 5/93. (Âyetinin nüzulü ile ilgili olarak şu bilgi aktarılmaktadır: "Bir rivâyete göre Osman b. Maz'un ve Amr b. Ma'dikerip yukarıdaki âyete dayanarak, şarabın mubah olduğunu ve yukarıdaki âyeti de delil göstermişlerdi. Onların bu sözleri, şu âyetin sebeb-i nüzulünü bilmediklerine delalet etmektedir. İçkinin kesin haramlığını bildiren âyetler inince, sahâbenin zihninde oluşan bu yanlış anlamayı izale etmek için bu âyet nazil olmuştu. Demek ki nüzul sebepleri iyi bilinmezse, bu iki sahabi gibi daima hataya düşmek mümkündür." (Zerkeşî, *el-Burhân,* I, 28; Şâtıbî, *el-Muvafâkât,* III, 312; Süyûtî, *el-İtkân,* 49.)

203 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid,* II, 315.

204 Bakara 2/177.

205 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid,* I, 207.

Netice itibariyle yukarıdaki örneklerden hareketle müellifin âyetlerin tefsîrinde esbâb-ı nüzûl olgusunu kabul ettiğini ve buna yönelik birtakım rivâyetler de aktardığını görmekteyiz. Ancak bu anlamdaki tefsîr biçiminin çok az olduğunu ve eserlerinde bulabildiğimiz örneklerin neredeyse tamamının bunlardan ibaret olduğunu söyleyebiliriz.

3.3.4.2. Nesh Olgusuna Yaklaşımı ve Nesh ile Tefsîri

3.3.4.2.1. Nesh Konusuna Teorik Yaklaşımı

3.3.4.2.1.1. Kavramsal Alan

Filolojik tahlil yapan eserlerde nesh lafzının lügat manasıyla ilgili olarak birbirine çok yakın anlamları zikredilmektedir. Genellikle nesh'in şu anlamları üzerinde durulmaktadır: *Nesh,* "bir şeyi izâle etme, giderme ve yerine başka bir şeyi getirme" anlamına gelmektedir. نسخت الشمس الظل "Güneş, gölgeyi yok etti." kelâmı da bu anlamı ortaya koyar. *Nesh,* "bir şeyi tebdil etmek, bir şeyi başka bir şeyle değiştirmek; bir şeyi bir yerden başka bir yere nakletmek, yazmak ve bir yerden başka bir yere taşıma; bir şeyi iptal etme, geçersiz kılma" gibi manâlara da gelmektedir.[206] Selef uleması (sahâbî-tâbiîn), bu sözlük anlamından hareketle, şer'î bir hükmün daha sonra gelen şer'î bir hükümle kaldırılmasını nesh diye isimlendirdiği gibi; âmm'ın muttasıl veya munfasıl bir delille tahsisi, mübhem ve mücmelin beyânını da nesh kelimesiyle ifâde ediyorlardı.[207] Dolayısıyla sahabî veya tabiûn'un *bu mensûh bir âyettir veya bu âyet falan âyetle nesh edilmiştir,* anlamındaki ifadeleri ıstılâhlaşma döneminde nesh kavramına yüklenilen dar anlamdaki bir manâyı karşılaması beklenilemez.

Murtazâ, nesh lafzının lügat manası çerçevesinde birçok ihtilafın varlığı sebebiyle bu anlamların hangisinin doğru olduğunu belirlemeye gerek bulunmadığını ifade etmektedir. Asıl üzerinde durulması gereken mananın, nesh tanımının temellendirildiği şer'î ve ıstılahi anlamlar olduğunu söylemektedir.[208] Dolayısıyla onun nezdinde nesh

---

[206] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, II, 46; İsfahânî, *el-Müfredât*, 490; Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğâ,* II, 266; Semîn Halebî, *Ûmdetu'l-huffâz*, IV, 166; Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 29; Süyûtî, *el-İtkân*, 339; Râzî, *Muhtâru's-sihâh*, 565; el-Kurtûbî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân*, II, 301; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, I, 512; İbnu'l-Cevzi, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî, *Nevâsihu'l-Kur'ân,* Dâru'l-Fikri'l-Lübnani, Beyrut 1992, 15; Komisyon, (İbrâhim, Mustafa, Ahmet Hasan Zeyyat, Hamit AbdulKâdir, Muhâmmed Ali Neccar,) *Mu'cemu'l-vesit*, Çağrı Yay., İstanbul 1989, II, 917; Ûmri, Nâdiye Şerif, *en-Nesh fi dirâsatı'l-usûlîyye*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1985, 18-26; Şimşek, Sait, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, Yöneliş Yay., İstanbul 1997, 84; Çetin, Abdurrahmân, "Nesih", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 580; Cennet, *Tâhir b. Âşûr ve Nesh Anlayışı*, 83.

[207] Şâtıbî, *el-Muvafâkât,* III, 99; Zerkeşî, *el-Burhân,* II, 44.

[208] Murtazâ, *ez-Zerî'a,* Müessesetu İntişarât, Tahran 1363, I, 413.

olgusunun etraflıca anlaşılabilmesi için söz konusu meselede geçen ve konunun taraflarını oluşturan kavramların iyi irdelenmesi gerekmektedir. Nesh olgusunun kategorik olarak şöyle bir seyir izlediği görülmektedir:

İlahi hitap → 1. Hüküm (منسوخ) → 2. Hüküm (ناسخ) = Nesh olayı

Murtazâ, nesh konusunun temel kavramlarını şu şekilde tanımlamaktadır: *Nâsih (ناسخ)* : Zaman açısından mensûhtan (1.nass) sonra gelen ve ilk nass ile sabit olan hükmün benzerinin (mislinin) artık gelecekte yürürlükte (sabit) olmadığına delalet eden şeydir. Şayet bu şey (nâsih) olmasaydı önceki hüküm olan 1. nass yürürlükte kalmaya devam edecekti.[209] Dolayısıyla nâsih, hükmü kaldıran (ref) değil; artık ilk hükmün yürürlükte olmadığını bildiren bir delildir. *Mensûh (منسوخ/ilk hüküm):* Nâsih delil ile hükmü değişen delildir. Burada esasında değişen delil değil, delilin ihtiva ettiği hükümdür. *Nesh (النسخ)*: Devamlılık açısından ilk nassla sabit olan hükmün yol ve üslubunun değiştirildiğini bildirmektir.[210]

Nesh tanımından da anlaşıldığı gibi değişmeye konu olan hükmün bizzat kendisi değil, hükmün tariki/yolu/üslubu'dur. Söz konusu değiştirme (tağyir) bizzat Allah'ın muradında değil hükmün gerektirdiği yükümlülüktedir. İkinci delil olan nâsih ise bu yükümlülüğün değiştiğini ortaya çıkarmaktadır ve beyân etmektedir.[211] Dolayısıyla Murtazâ'nın bu tanımlaması, cumhurun 'hükmün izalesi ve ortadan kaldırılması (ref'i)' şeklinde tarif ettiği nesh tanımından farklı olmaktadır.[212] Murtazâ, muhataba yönelik teklifî hükümleri, neshe konu olabilirliği itibariyle farklı bir ayrıma tabi tutmaktadır:

Teklifî Hükümler

مستمر (devamlı olan) — مالا يستمر لايدخل النسخ فيه (devamlı olmayan)

Murtazâ göre; devamlı (müstemîr) hüküm ifade eden nasslarda şayet nassın devamlılığı tek bir hal üzere ise ne nassın lafzına ne de manasına nesh girebilir. Tek bir yön/nitelik üzerine devamlılığı (istimrarı) zorunlu olan fiiller iki kısımda

---

209 Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 414.
210 Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 415.
211 Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 415.
212 Cumhura göre sonra gelen nâsih hüküm, ilk hüküm olan mensûhu ortadan kaldırandır. Bkz. el-Kurtûbî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân,* II, 304; İbn Âşûr**,** *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* I, 657; Zerkânî, *Menâhilu'l- irfân*, II, 127.

değerlendirilebilir: *Biri;* İstimrarı (devamlılığı) tek bir nitelikle ikamesi zorunlu olan kizb ve cehalet gibi durumların kubh halidir ki, buna tağyirin/neshin girmesi mümkün değildir.[213] *Diğeri ise* Allah'ın marifeti, adaleti ve tevhidi gibi yapısı itibariyle tağyir ve tebdile kabil olmayan ve dolayısıyla neshe konu olması hiçbir zaman düşünülmeyen durumlardır.[214] Şerîf el-Murtazâ'ya göre, müstemîr (devamlı) olan teklifî hükümleri kendi içerisinde iki kategoride değerlendirmek mümkündür:

1- Hükmün sabit oluşunun ve devamlılığının kendisiyle bilindiği yol, hükmün bir amaçla sona ermesinin yine kendisiyle bilindiği yoldur. Burada hükmün içinde geçerlilik süresi belirlendiği için bunun, neshe konu olması uygun görülmemektedir.[215]

2- Hükmün devamlılığının nass ile veya karinelerle bilindiği ve bu hükmün sona ermesinin ise kendisi dışında başka bir şeye ihtiyaç duyduğu durumdur. *Bu kısım da iki ayrı şıkta incelenmektedir:*

a) Hükmün geçerlilik süresinin sona erdiğinin bilinmesi, acziyet ve teazzür gibi bilinebilen durumlar sebebiyledir. Bu kısmın bilinmesi aklî olması hasebiyle nesh mefhumuna dâhil edilmemektedir.

b) Hükmün yürürlük müddetinin sona ermesi, başka bir şer'î delille bilindiği durumdur. Murtazâ'ya göre söz konusu nesh ameliyesi, sadece bu kısımda uygulanabilmektedir.[216]

3.3.4.2.1.2. Neshin Şartları

Nesh kavramına getirilen tarifler çerçevesinde aşağıda ifâde edilecek olan birtakım sonuçlar ortaya çıkmaktadır. İki âyet arasında nesh olayının gerçekleşebilmesi için neshi kabul eden âlimler, kendi nesh anlayışları doğrultusunda birtakım kriterler ortaya koymuştur.[217] Bu anlamda diğer âlimlerde olduğu gibi müellif de nesh olayının gerçekleşebilmesi için bazı kıstaslar zikretmektedir:

1- Nâsih ve mensûh hükmün her ikisin de şer'î olması gerekir. Her ikisi veya herhangi birisi aklî olmamalıdır. Mesela, içkinin haram kılınması, içkinin mubahlığını nesh

[213] Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 423.
[214] Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 424-428.
[215] Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 414.
[216] Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 414.
[217] Geniş bilgi için Bkz. İbnu'l-Cevzi, *Nevâsihu'l-Kur'ân,* 18-19; Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 29; Şâtıbî, *el-Muvafâkât,* III, 98; Süyûtî, *el-İtkân*, 340-345; Çakan, İsmail Lütfi, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelefü'l-Hadis İlmi)*, MÜİFV.,Yay., İstanbul 1996, 183; Cennet, *Tâhir b. Âşûr ve Nesh Anlayışı*, 97.

etti, şeklinde bir yargıya varılamaz. Çünkü içkinin haramlığı hükmünün, mubahlığını ortadan kaldıracağı sonucunun çıkması, aklî bir neticedir.[218]

2- Nâsih delille murad edilen hüküm, mensûh hüküm ile murad edilenin dışında olmalıdır.

3- Nâsih hükmün mensûh hükümden munfasıl olması gerekir. İki taraf arasında ittisalin söz konusu olması halinde nesh olayından bahsedilemez.[219]

4- Söz konusu hükmün ortadan kalkacağını gerektirecek bir gaye, şart ve kayıt ile kayıtlanmaması gerekir. Herhangi bir kayıt ile muvakkat olan hüküm, iki şekilde gelebilmektedir: *Biri,* "ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ/*sonra akşama kadar orucu tamamlayın."*[220] âyetinde olduğu gibi harici herhangi bir delile gerek duyulmaksızın bizzat nassın lafzından hükmün belli bir kayıtla sınırlandığı durumdur. Yani hükmün geçerlilik süresinin belirli bir zaman dilimiyle kayıtlandığı durumdur. *Diğeri ise* cümlenin genel durumundan bilinen fakat açığa çıkarılmasında (tafsili) sem'î bir delille ihtiyaç duyulmasıdır.[221] Murtazâ, bu kısma ise şu cümleyi örnek olarak göstermektedir: "دوموا على هذا الفعل الى ان انسخه عنكم/*sizin için nesh edinceye kadar bu davranışa devam edin.*" Ancak bu davranışın ortadan kalktığını bildirecek şer'î bir delillin varid olması gerekmektedir.[222]

5- Mensûh hükmün lafzının nâsih hükmün lafzını içermesi şart değildir. Çünkü hükmün mutlak anlamdaki devamlılığının, hitabın zâhirî ile veya herhangi bir karine ile anlaşılması arasında bir fark yoktur.[223]

6- "*Neshe konu edilen bir nassın ebediyet bildiren bir lafız içermemesi gerekir*" şeklinde formüle edilen bir kaide, neshin şartlarından değildir. Bu eğilimde olanlara göre şayet Allah, "افعلو الصلاة ابدا" deseydi bu yapıdaki bir ifadeye nesh olayını icra edilmesi uygun düşmezdi. Onların anlayışında nesh ancak mutlak varid olan naslarda gerçekleşmektedir. Murtazâ, böyle bir anlayışı tutarsız bir düşünüş tarzı olarak görmektedir. Çünkü te'bid (ebediyet) lafzı, örfte vakit ve zamanlamayı ifade etmektedir. Bu durum Arap kelâmında şu şekilde kullanılmaktadır: " تعلم العلم

[218] Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 416.
[219] Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 416.
[220] Bakara, 2/187.
[221] Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 416.
[222] Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 417.
[223] Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 19.

ابدا/*sonsuza dek ilim öğren*" örneğinde ilim öğrenmenin ebedi devamlılığını ifade etmektedir. Ancak insanların mükellefiyetlerinin bir şekilde kesintiye uğrayacağı muhakkaktır. Dolayısıyla zâhiren ebediyet ifade eden bu lafız, neshin icra alanından hâli olamaz. Eğer bu lafızdan dolayı bir nass, nesih olayından engellenirse o halde özür ve mazur görülen bazı zorlukların da engellenmesi gerekirdi.[224]

Bazı Zâhirîlerin savunduğu gibi "*nesih olayında ikinci hükmün teklif açısından daha hafif yükümlülükler içermesi gerekir*" düşüncesi de yine neshin şartlarından değildir. Çünkü gerek iptidai hükümler gerekse nesihle gelen ikinci hükümler, insanların maslahatlarına yöneliktir. Bu maslahat bazen hafif nitelikteki hükümlerde bazen de daha meşakkatli hükümlerde olabilmektedir. Eğer bu maslahat (fayda), daha zor bir teklifî hükümde ise bu zorlukta hafifte bulunmayan daha fazla sevaba teşvik söz konusudur. O, Kur'ân'da bu anlamdaki neshin mevcudiyetini bilindiğini ifade etmektedir.[225]

Murtazâ, nesh olgusunun pratik uygulamasının sadece inşaî cümleler olan emîr ve nehiylerde gerçekleşebileceğini; haberî cümlelerde bu yöntemin icra edilemeyeceğini ifade etmektedir.[226] Fakat ihbarî cümleler şayet emîr ve nehiy manasını içeriyorsa, bu durumda emîr ve nehiyde olduğu gibi neshin icrası mümkündür. Mesela; ilahi irade tarafından namaz ibadeti için şayet "الصلاة واجبة عليكم" şeklinde bir hüküm verilmiş, daha sonraki bir zamanda "ليست بواجبة" diye önceki hükmün artık vacip olmadığı bildirilmiş ise bu durumda ikinci cümlenin, birinci cümlenin hükmünü nesh ettiği anlaşılmaktadır. Netice itibariyle iki ahbârî cümleden oluşan hükümler, önce "صلوا/namaz kılın." daha sonra ise "لا تصلوا/namaz kılmayın." şeklinde ifade edilen inşaî cümle mesabesindedir.[227]

Esasında nesh olayı, emîr ve nehyin bizzat yapısal formuna değil; emîr ve nehyin muhtevasına ve gerektirdiği manaya dâhil olmaktadır. Haberî cümle bu açıdan emîr ve nehiy cümlesi gibidir. Çünkü haberî cümlenin iktiza ettiği mana, emîr ve nehiy cümlesinin gerektirdiği manadan farksız değildir. Ona göre mükelleflerin fiillerinde nesih olayının olması, maslahat açısından fiilin durumunun değişmesi yönüyle emîr ve nehiyde olmaktadır. Yoksa delilin bir niteliği olan emîr cümlesinin kipinde yani yapısal formunda herhangi bir tağyir söz konusu değildir. O halde maslahat değiştiğinde buna

---

[224] Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 420.
[225] Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 420.
[226] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 74.
[227] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 76.

delalet eden şeyin, haber veya emîr/nehiy olmasının pek fark etmediği görülmektedir.[228] Mesela; birinin "اِفْعَلْ" sözüyle "أُريدُ مِنك انْ تَفْعَلَ" veya "لا تَفْعَلْ" ile "اِنّي اَكْرَهُ اَنْ تَفْعَلَ" sözü arasında sonuç itibariyle bir uyumluluk söz konusudur. Dolayısıyla emîr ve nehyin muhtevasına nesh dâhil olduğu gibi haberî cümlelerin muhtevasına da dâhil olması mümkündür. Murtazâ'ya göre, mutekaddim kelâmcıların "*haberî cümlelerin de neshe dâhil olması caiz değildir*" ifadelerinden kastettikleri yükümlüklerle hiçbir ilişiği olmayan mazi ve müstakbeli dile getiren haberî cümlelerdir. Ona göre zaten birçok şer'î hüküm, haberî cümleler şeklinde gelmektedir. Kısacası Murtazâ'ya göre haberî cümlelerde de nesh olayı gerçekleşebilmektedir. Bu anlamda haberî cümleler, mana ve muhteva açısından inşai cümlelerden farksızdır.[229]

3.3.4.2.1.3. Oluş İtibariyle Nesh Çeşitleri

Nesh konusu ile ilgili olarak yazılmış eserlerde sıklıkla rastlanan üçlü bir nesih taksimatı bulunmaktadır.[230] Bu konuya kısaca temas eden Murtazâ, hüküm ve tilavetin ikisinin de maslahata bağlı olarak ibadet olduğunu ifade etmektedir.[231] Ancak âyetin hükmünün baki bırakılıp, tilavetinin nesh edildiğini[232] veya hem tilaveti hem de hükmünün beraber nesh edildiğini[233] bildiren rivâyetler, "غَيرُ مَقْطوع به/*kesinlik ifade etmeyen*" haber-i vâhid olduğundan Kur'ân'ın inzali veya neshinin bu haberlere dayandırılamayacağını bildirmektedir.[234]

Nesh olayının şer'î hükümlerde gerçekleşmesi gerektiğini söyleyen Murtazâ, hüküm açısından nesh olgusunu üçlü bir taksimata tabi tutmaktadır:

Birincisi, hükmün izalesinin (nesh) bedelsiz olarak geldiği durumdur. Burada bedelsizden kastedilen, ilk hükmün geçerlilik süresinin sona erdiğini bildiren delilin yeni bir hüküm getirmeme halidir. Çünkü ilk nass ile sabit olan misle'l-hükmün artık sabit olmayıp yürürlükten kaldırıldığı bu delil ile bilinmektedir. Ancak eğer hüküm bir bedel ile zail (nesh) oluyorsa, bu durumda hükmün neshini gerektiren şey, ilk hükmün zevalidir. Yoksa bedelin varlığı değildir. Çünkü ilk hükmün zevali olmaksızın sadece bedelin gerçekleşmesi halinde nesh olayından bahsedilemez. Burada nesh olayının

---

[228] Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 426.
[229] Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 428.
[230] Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 35-43; Süyûtî, *el-İtkân*, 340.
[231] Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 428.
[232] Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 36; Süyûtî, *el-İtkân*, 345-347; Ahmet Hasan, *İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*, Rağbet Yay., (Çev. Haluk Songur) İstanbul 1999, 103.
[233] Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 39; Süyûtî, *el-İtkân*, 340.
[234] Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 429; Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 36; Süyûtî, *el-İtkân*, 346.

varlığı, birinci hükmün yerine geçen ikinci hükümle değil; herhangi bir delil ile bilinmesidir.[235]

İkincisi, ilk hükmün muhalif bir delil ile kaldırılmasıdır. Ancak bu durum, muhalif olan hükmün haricinde başka bir delil ile bilinmektedir. Çünkü gelen ikinci hüküm, ilk hükme zıt olmadığından ilk hükmün mensûh oluşu tam olarak anlaşılmamaktadır. Mesela; Ramazan orucunun Aşure orucunun vucubiyetini nesh ettiği bilinmektedir. Fakat Ramazan orucu ile Aşure orucu birbirine muhalif olmakla beraber birbirinin zıddı değildir. Çünkü ikisi de nicelik ve zaman açısından birbirinden farklı niteliklere sahiptir. Dolayısıyla Ramazan orucunun farziyetiyle beraber Aşure orucunun vucubiyetinin nesh edildiği anlaşılmamaktadır. Ramazan orucunun hükmü dışında başka bir delil ile Aşure orucunun vucubiyetinin nesh edildiğinin bilinmesi gerekir. Murtazâ'ya göre, " اِنَّ كَذَا نُسِخ بِكَذَا/*Bu şunla nesh edildi.*" İfadesi, mecâzdır. Bundan murad edilen mana, ikinci hüküm olan Ramazan orucunun farziyeti esnasında, ilk hüküm olan Aşure orucunun vucubiyetinin neshi anlaşılmaktadır. Ancak Aşure orucunun nesh edildiğinin anlaşılmasının, az önce ifade edildiği gibi başka bir delil ile olması gerekmektedir.[236]

Üçüncüsü ise zıddı olan bir bedel ile ilk hükmün nesh edilmesidir. Bu çeşit neshin bilinmesi ikinci hükmün varlığıyla gerçekleştiği gibi başka bir delille de gerçekleşebilmektedir. Birbirinin zıddı olan iki hükmün varlığı, onlardan birinin zorunlu olarak nesh edildiğinin delilidir. Çünkü teklifî hükümlerde birbirine zıt iki hükmün bir araya (içtimaı) gelmesi, sahih değildir. Şüphesiz hürmet ve vucubiyet; ibahat ve nedbin zıddıdır. Çünkü birinin varlığı, diğerinin yokluğunu getirmektedir.[237]

3.3.4.2.1.4. Nesh-Tahsis-Beda İlişkisi

Nesh ve tahsis kavramlarının, tanımları ve hükümleri itibariyle birbirinden farklı olduklarını ifade eden Murtazâ'ya göre **tahsis;** *âmm kelâmın ifade ettiği mananın bir kısmını dışarıda bırakan ve kelâmın diğer kısmına şamil olan lafızdır*. **Nesh** ise *hitapla sabit olan hükmün benzerinin müstakbelde zail olduğunu bildiren şeydir. Öyle ki ikinci hüküm olmasaydı bu zail olan hüküm, yürürlükte kalmaya devam edecekti*. Ayrıca nâsih

[235] Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 417.
[236] Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 418.
[237] Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 418.

hükmün zaman açısından ilk hükümden sonra gelmesi gerekmektedir. Dolayısıyla bu iki kavramın tanım farklılıkları, mana farklılığını da beraberinde getirmektedir.[238]

Müellife göre, tahsis'te muhassasun minh lafzı, yapı itibarıyla muhassasın lafzını kapsaması ve ihata etmesi zorunludur. Buna "جاء النَّاس الاَّ زَيدًا/Zeyd dışında insanlar geldi" cümlesi örnek verilebilir. Nesihte ise nâsih-mensûh arasında lafız açısından birinin diğerini kapsaması şart değildir. Nesh olgusunda hitap eden ilahi irade, hitap esnasında mensûh olacak olan fiili murad etmektedir. Yani nâsih hüküm gelmeden önce ilk hüküm olan mensûh delil, ilk vaz' olunduğunda da ilahi irade tarafından belli bir süreye kadar geçerliliği murad edilmektedir.[239] Tahsiste ise muhassas'ın ihtiva ettiği şeyin, hitap anında murad edilmemiş olması gerekmektedir. Tahsis, umumilik ifade eden genel cümlelerde olurken; nesh ise tikel mana ifade eden bizzat tek şeyde de olmaktadır. İlahi öğretilerde tahsisin gerçekleştiği birçok durumda nesih olayı gerçekleşmemektedir. Aynı şekilde şeriatlar arasında nesh ve bir fiilin diğer bir fiil ile hükmünün geçersiz hale gelmesi gibi durumlar, nesh olgusunun ilgi alanına girmektedir. Fakat bu tür konulara tahsis kaidesinin müdahil olmadığı bilinmektedir.[240]

Lügatta "ortaya çıkmak ve görünmek" gibi manalarda kullanılan **beda** lafzı ise daha önce ortaya çıkmamış bir ilmin veya bir zannın kendisine görünmesi durumunda Arap dilinde بَدا لِفُلاَنٍ في كذا denilmektedir. Eğer Allah, belirli bir vakit, konu ve şahsa yönelik bir şeyi emreder ve daha sonra tüm bu yönleriyle aynı emri nehyederse bu beda olur.[241] Murtazâ'ya göre ıstılahi anlamdaki beda'nın oluşabilmesi için şu dört şartın bir arada bulunması gerekmektedir: a) Emredilen fiilin daha önce nehyedilen fiilin bizzat kendisi olması, b) Muhatap olan mükellefin tek olması, c) Me'murun bih olan konunun ilgili olduğu yönün de bir olması, d) Bunların tümü de aynı zaman diliminde yani aynı vakitte olması.[242] Bu dört niteliği içeren bir emîrden sonra nehyin veya bir nehiyden sonra emrin vaki olması halinde beda olayı meydana gelmektedir. Beda'da teklif edenin ilim ve zan açısından durumu değişmektedir. Yani kendisinde olay hususunda yeni bir bilgi hâsıl olmaktadır.[243] Müellife göre; beda düşüncesinin, ilmiyle kaim olan ve ezeli bir ilme sahip olan Cenâb-ı Hak için düşünülmesi mümkün değildir. Nesh olgusunda

---

238 Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 235.
239 Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 236.
240 Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 236.
241 Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, I, 116; İlhan, Avni, "Bedâ", *DİA*, İstanbul 1992, V, 291-292.
242 Murtazâ, *ez-Zehîra*, 357.
243 Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 421.

emredilen fiilin, nehy edilen fiilin dışında olması ve bu fiillerin farklılaşması itibarıyla nesh, beda'dan ayrılmaktadır.[244] Söz konusu iki fiilin farklılaşması, beraberinde vaktin farklılaşmasını gerektirmektedir. Dolayısıyla nesh ile beda arasında ayrıcı iki temel farklılaşma noktası mevcuttur. Bu da fiilerin ve zamanlarının farklılaşmasıdır.[245]

3.3.4.2.1.5. Nesh Bağlamında Kur'ân–Sünnet İlişkisi

İslâm âlimlerinin Kur'ân'daki nesh çeşitlerini farklı nesh anlayışlarına göre tasnif ettikleri görülmektedir. Nâsih-mensûh konusu incelendiğinde karşımıza Kur'ân-Sünnet karşılaştırması çerçevesinde Kur'ân nâsslarının Sünnet nâsslarıyla nesh edilmesinin mümkün olup olmadığı sorusu ortaya çıkmaktadır. Bu sorunun cevabıyla ilgili olarak âlimler, farklı görüşler ortaya koymuşlardır.[246] Murtazâ'ya göre; *"Kesin (kat'i) bilgi ifade eden ve amel etmeyi gerektiren her delil ile nesh olayının gerçekleşmesi mümkündür. Kur'ân'da bir âyetin hükmünün başka bir âyetle veya kesin bilgi ifade eden mütevatir sünnetin bir başka mütevatir sünnetle nesh edilmesi, nesh olayının varlığını kabul eden ulema arasında ihtilaf edilmeyen konulardandır. Ancak ihtilaf edilen alan, Kur'ân'daki bir hükmün kesin bilgi ifade eden mütevatir sünnet ile veya herhangi bir sünnetin Kur'ân ile nesh edilmesi gibi durumlardır."*[247]

Mütevatir olmayan sünnetin neshe konu edilmesi, haber-i vâhid ile amel edilip edilmemesiyle ilgili bir durum olduğunu ifade eden Murtazâ'ya göre, şeriatta haber-i vâhid ile amel eden kişi, haber-i vâhidin kendi içinde olan neshine de olumlu bakmaktadır. Fakat haber-i vâhid ile amel etmeyen herhangi bir düşünce, o alanda neshi de caiz görmemektedir. Bu anlamda nesh, bir fer'dir ve haber-i vâhid ile amel etmenin vucubiyetine bağlıdır.[248] Müellife göre, İmâm Şâfiî ve onunla aynı görüşü paylaşan âlimler, mütevatir sünnet ile Kur'ân'ın nesh edilemeyeceğini savunmaktadır. Diğer bilginler ise bu konuda İmâmı Şâfiî'den farklı düşünerek mütevatir sünnetle Kur'ân'ın nesh edilebileceğini benimsemektedirler.[249] Kesinlik bildirmeyen haber-i vâhid niteliğindeki sünnette ise çoğunluk ulemanın nezdinde haber-i vâhid ile Kur'ân'ın nesh edilemeyeceği görüşü kabul edilmektedir. Ancak Zâhirîler ve onlarla aynı düşünen

---

[244] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf,* I, 117-118.
[245] Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 422.
[246] Ebû Zeyd, Nâsr Hamid, *Mefhumu'n-Nâss: Dirâse fi Ulumi'l-Kur'ân*, el-Merkezu's-Sekâfi el-Arabî, Beyrut 2002, 123.
[247] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf,* I, 73; Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 455.
[248] Murtazâ, *el-İntisâr,* 282; Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 460.
[249] Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 456.

bilginlere göre, haber-i vâhid ile Kur'ân'ın nesh edilmesi caizdir ve buu tür nesh, fiilen vuku bulmuştur.[250]

Murtazâ'ya göre, İmâm-i Şâfiî'nin "*kesin bilgi ifade eden mütevatir sünnet ile Kur'ân nesh edilemez*" anlayışı aslında çok zayıf bir görüştür. Ona göre, bu anlayışın yanlışlığını gösteren delil şudur: Kesin bilgi ifade etmesi yönüyle Mütevatir sünnet ile amel etmenin vucubiyeti Kur'ân gibidir. Kur'ân'ın kendi içerisinde nasıl ki herhangi bir âyetin neshi diğeri ile mümkün ise aynı şekilde Kur'ân'ın mütevatir sünnetle de neshi mümkün olmaktadır. Bu nedenle Murtazâ, mütevatir sünnetle Kur'ân'ın nesh edilmesinin mümkün olduğu kanaatindedir.[251] İmâm Şâfiî sonrası Şâfiî ulemasının söz konusu meseleyi gerekçelendirme hususunda ihtilaf ettiklerini ifade etmektedir. Bir kısmı, "bu durum aklen caiz değildir" derken diğer bir kısmı ise bunun caizliğini kabul etmekle birlikte bu konuda gelen sem'î delillerin Kur'ân'ın sünnetle neshini engellediği görüşündedir. Murtazâ'ya göre düşünüldüğünde akıl açısından engel oluşturacak bir durum bulunmamaktadır. Çünkü Allah bir hükmü bildirmek istediğinde bu hükmü Kur'ân'la mı yoksa mütevatir bir sünnetle mi bildireceği konusunda serbesttir. Kur'ân ile mütevatir sünnetin delaleti tağayyur etmez. Nass, iki yoldan hangisiyle gelirse gelsin iki âyet veya iki mütevatir sünnet mesabesindedir.[252]

Müellif, Şâfiî ulemasının sem'î (rivâyet) delillerini çürütmek için bu itirazlarını ele almakta ve her birine ayrı cevaplar vermeye çalışmaktadır.[253] Murtazâ'ya göre mütevatir sünnetin Kur'ân'ı nesh edebileceğine dair sunulan delil ve bilgiler bu konuyu desteklemekte ve daha da açıklığa kavuşturmaktadır. Çünkü bu anlamda Kur'ân sünnet karşısında üstün bir konuma sahiptir. Murtazâ, muhaliflerinin "*herhangi bir sünnetin neshini gerektirecek bir âyet indiğinde Allah ilk sünnet için nâsih olacak ikinci bir sünnetin konmasını emrederdi."* şeklindeki sözlerini delilsiz bir dayatma olarak görmektedir.[254] Murtazâ, Şâfiî ekolüne bir önceki satırda isnad edilen söz ile "*Allah bir sünneti diğer bir sünnetle nesh etmek istediğinde nesh olayı sünnetle değil Kur'ân ile olsun diye bir âyet indirir.*" sözü arasında ne fark vardır, diye sormak sûretiyle karşı çıkmaktadır. Ona göre; sünnetin Kur'ân ile nesh edildiğinin delili, bizzat bunun

---

[250] Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 460.
[251] Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 462.
[252] Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 464.
[253] Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 465, 466, 467.
[254] Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 470.

vukuudur. Sünnetle sabit olan ilk kıblenin Kur'ân ile sabit olan ikinci kıble ile nesh edilmesini, en güçlü delil olarak görmektedir.[255]

3.3.4.2.1.6. Nâsih ve Mensûhu Bilme Yolları

Nesh olgusunda nâsih ve mensûhun kimliğinin nasıl bilineceği meselesi, Murtazâ tarafından da inceleme konusu edilmektedir.[256] Murtazâ'ya göre, nassın bizzat lafzından veya manasından ilgili hükmün, nâsih bir hüküm olduğu anlaşılabilmektedir. Nassın lâfzî yapısının ilgili hükmün nâsih bir hüküm olduğuna yönelik örnek, " نسختُ كذا بكذا/*bunu, şununla nesh ettim.*" formunda gelen hükümlerdir. Bu anlamda Hz. Peygamber'den rivâyet edilen " كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها و عن ادِّخار لحوم الاضاحي الا فادَّخروا ما بدا لكم/*Ben sizi kabirleri ziyaretten nehiy etmiştim. Artık onları ziyaret edin. Sizi (üç günden fazla) kurban etini bekletmenizi nehiy etmiştim. Artık dilediğiniz kadarını elinizde tutun.*" hadiste geçen lafzın zâhirî ile söz konusu hükmün artık yürürlülük süresinin sona erdiğini gösteren bir delil olduğunu söylemektedir. Diğer taraftan birbirine zıd olan iki mananın gerektirdiği şeyle de nâsih ve mensûhun varlığı tespit edilebilmektedir. Bu durum özellikle bir araya gelmesi imkânsız olan nâsih ve mensûh nasslarının ihtiva ettikleri hükümlerin birbirlerine zıtlık teşkil etmeleri durumudur. Dolayısıyla bu hükümlerden birinin diğerini nesh ettiği, bu zıt mana haliyle anlaşılabilmektedir.[257]

Müellife göre, nesh meselesinde nassların nesh tarihinin bilinmesinin en kolay yollarından biri, hükmün lafzında bu durumun geçmiş olmasıdır. Bu, bazen nâsih olan hükümde ayrıntılı, bazen de mensûh olan hükümde icmalen geçmektedir. Mesela, " افعلوا كذا الى ان انسخه عنكم/*sizden onu nesh edinceye kadar şöyle yapın*" şeklindeki bir ifadede nâsih hükmü, mensûh hükümden ayırmak daha kolay olmaktadır. Eğer hükümde " الى ان انسخه في وقت كذا/*şu vakitte nesh edinceye kadar şöyle yapın.*" anlamında bir ifade bulunursa, bu durumda hüküm, geçerlilik vaktinin açıkça bildirilmesinden dolayı nesh olgusunun ilgi alanından çıkmaktadır.[258]

Murtazâ, nâsih veya mensûh hükmün bilinirliğini bazı tarihsel olaylara bağlayarak şöyle de açıklamaktadır: "Şayet ilgili hüküm bir zaman dilimine veya bir gazveye izafe edilmişse, mensûh hükmün önceliği ve dolayısıyla iki hüküm arasında öncelik ve

---

[255] Murtazâ, *ez-Zerî'a,* I, 471.
[256] Murtazâ, *ez-Zerî'a,* I, 471.
[257] Murtazâ, *ez-Zerî'a,* I, 472.
[258] Murtazâ, *ez-Zerî'a,* I, 472.

sonralık şeklinde tarihin bilinmesi mümkün olabilmektedir. Ancak burada hedeflenen asıl amaç, nassların mukaddem ve muahhar niteliklerinin belirlenmesidir. Herhangi bir meseleyi rivâyet eden ravilerin durumlarının bilinmesiyle de hükümlerden hangisinin nâsih veya mensûh olduğu anlaşılmakta ve tespit edilebilmektedir. Şöyle ki, hadisi rivâyet eden ravi sahâbelerden birinin Hz. Peygamberle beraberliği diğer raviden sonra olabilir. İkinci ravinin Hz. Peygamberle beraberliği anında ilk ravinin beraberliği ölüm gibi sebeplerle kesilebilir. Zaman açısından diğerinden sonra Hz. Peygamberle birlikte olan ravinin bu birliktelikten önce Hz. Peygamberden bir şey işitmemiş olması bir şart olarak görülmektedir. Çünkü ravi sahâbenin henüz iman etmemişken, Hz. Peygamberden bir şeyler işitmiş olması muhtemeldir."[259]

Yine ona göre, eğer iki hükümden birinin önceliği veya diğerinin sonralığı adeten/örfen süregelen bir durumla biliniyorsa, kuşkusuz ikinci hükmün nâsih konumundaki hüküm olduğu ortaya çıkmaktadır. Diğer taraftan fıkıh usûlu mevzuunda söz sahibi olan âlimler, nassların öncelik ve sonralık anlamındaki tarihlerinin, sahâbe kavliyle de bilineceğini söylemektedir. Bu, sahâbenin iki hükümden birinin diğerinden sonra olduğunu ifade etmesi şeklindedir. Çünkü onlara göre tarih, nakletmek ve hikâye etmekten ibaret olup tarihin bu alanına içtihad disiplini girmemektedir. Dolayısıyla sahâbe kavlinin bu konuda kabul edilmesi zorunludur.[260] Ancak sahâbe kavli ile nesh olgusunun iki tarafı olan nâsih ve mensûhun tarihinin bilinmesi, teşri'de haber-i vâhid ile amel etmeye yöneliktir. Çünkü sahâbe kavli de haber-i vâhidin bir çeşididir. Şayet haber-i vâhid ile amel etmenin vucubiyeti kabul edilmiyorsa, sahâbe kavliyle nesh olgusunun tarihini tespit etmek geçersiz hale gelecektir. Eğer haber-i vâhid ile amel etmenin vucubiyeti benimseniyorsa, o halde sahâbe kavliyle nesh olgusunun tarafları olan nâsih ve mensûhun tarih tespiti de yapılabilecektir.[261]

3.3.4.2.2. Nesh ile Tefsîri

Ulumu'l-Kur'ân'ın önemli bir konusu olan teorik nesh anlayışını yukarıda ayrıntılı olarak *ez-Zerî'â ilâ usûlî'ş-şerî'â* isimli usûl eserinin ikinci cildinde ele alındığı şekliyle tespit etmeye çalıştık. Âyetleri birçok açıdan yorumlayan Murtazâ'nın neredeyse hiç başvurmadığı yöntemlerden birisi, nesh ile tefsîr metodudur. Ancak tespit

[259] Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 473.
[260] Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 474.
[261] Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 474.

edebildiğimiz kadarıyla müellifin fıkıhla ilgili birkaç eserinde fıkhî konu bağlamında pratik nesh uygulamasının örneklerini kısmen görmek mümkündür. Buradan tespit edebildiğimiz örnekleri, belli bir tasnif dâhilinde vermeye çalışalım.

Âyetin Âyetle neshine örnek: İmâmiyye mezhebinde oruç tutamayacak derecede yaşlı olanın kefaret ve fidye olmaksızın iftar etmesi vaciptir. Diğer mezheplerdeki farklı görüşleri karşılaştırmalı fıkıh yöntemiyle ele alan Murtazâ, yaşlılığından dolayı oruç tutmaya takatı bulunmayan mükellefin "لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا/*Allah kişiye ancak gücünün yeteceği kadar yükler,"*[262] âyetiyle bu hitaba muhatap olmadığını ifade etmektedir.[263] Fakat oruca gücü yeten yaşlının meşakkatinden dolayı hastalığından korkan kişinin "وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ" âyetini[264] delil kabul ederek fidye vermek sûretiyle iftar etmesi caizdir. Müellife göre oruç ibadeti ilk emredildiğinde Allah, bu âyetle insanları oruç tutma ile iftarlı olup fidye verme arasında muhayyer bırakmıştır. Daha sonraları muhayyerlik ifade eden bu âyetin hükmü, "فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ/*Sizden bu ayı idrak eden, onda oruç tutsun*"[265] âyetiyle nesh edilmiştir.[266]

Âyetin cahiliye adetlerini nesh etmesine örnek: Murtazâ'ya göre Araplar, cahiliye döneminde öz çocuklarının eşleriyle evlenmeyi kendilerine haram kıldıkları gibi evlatlıklarının eşleriyle evlenmeyi de haram sayıyorlardı. Allah Teâlâ, devam edegelen bu âdeti elçisinin fiili örnekliğiyle kaldırmak istedi. Ahzab sûresinde "*Zeyd eşiyle ilgisini kestiğinde onu seninle evlendirdik ki, evlatlıkları eşleriyle ilgilerini kestiklerinde onlarla evlenmek konusunda müminlere bir sorumluluk olmadığı bilinsin."*[267] âyetiyle cahiliye döneminde var olan bu adet nesh edilmiştir.[268]

Müellifin nesih diye ifade ettiği diğer bir olay da, şudur: İslâmın başlangıcında namazda konuşmak mübah iken daha sonraları bu mübahlık, *Allah namazda konuşmanızı yasaklamaktadır,* hadisiyle nesh edilmiştir.[269] Bu olay hadis kaynaklarımızda şu şekilde geçmektedir: Zeyd b. Erkâm'dan rivâyet edildiğine göre, şöyle demiştir: "Namazda Rasûlullah (s.a.v.)'in arkasında konuşurduk. Bir kimse

---

[262] Bakara, 2/286.
[263] Murtazâ, *el-İntisâr,* 193.
[264] Bakara, 2/184.
[265] Bakara, 2/185.
[266] Murtazâ, *el-İntisâr,* 194.
[267] Ahzâb, 33/37.
[268] Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 155.
[269] Murtazâ, *en-Nâsiriyât,* 236.

yanındaki kimseyle konuşurdu. "وقوموا لله قانتين /*Gönülden boyun eğerek Allah için namaza durun*"[270] âyeti inince (peygamber tarafından) susmakla emrolunduk ve konuşma yasaklandı.[271]

Önceki Şeriatlerin Neshi: Maslahata binaen şeriatların ilahi irade tarafından nesh edilmesinin aklen mümkün olduğunu söyleyen Murtazâ, Hz. Muhammed'in şeriatının başta Hz. Mûsâ olmak üzere kendinden önceki tüm Peygamberlerin şeriatını nesh ettiğini kabul etmektedir.[272] Kendinden önceki bütün ilahi öğretileri nesh eden bu son mesajın hiçbir şekilde nesh edilemeyeceğini ve şer'î hükümlerinin kıyamete kadar yürürlükte kalacağını ifade etmektedir.[273] Yine Yahudilerin Kudüs'e (batıya) Hiristiyanların ise doğuya kıble olarak yönelişlerinin birr/iyilik olmadığını bildiren âyeti tefsîr ederken Murtazâ, "*onların kıbleleri Hz. Peygamber'in şeriatiyle nesh edilmiştir."* kaydını düşmektedir.[274]

Neshin olduğu kabul edilen iki âyet arasında neshin olmadığını ispata örnek: Nesh olayına konu olması itibariyle " كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ/*Birinize ölüm geldiği zaman, eğer mal bırakıyorsa, ana babaya, yakınlara, uygun bir tarzda vasiyet etmesi Allah'a karşı gelmekten sakınanlara bir borç olarak size farz kılındı,*"[275] âyeti ile "مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ/*yaptığı vasiyetten veya borcundan arta kalanın,*"[276] âyetini ele alan Murtazâ'ya göre bu âyetlerde ifade edilen şey, akrabalara ihsanda bulunulmasıdır. Bu ihsanın yapılması konusunda yakın veya uzak akraba arasında bir fark olmadığı gibi hayatta iken ölüm anında veya öldükten sonra için yapılmasında da tahsis edici bir hüküm bulunmamaktadır. Bu, Allah Teâlâ'nın bu ihsanı yapmalarını kullar için mendub kıldığı bir eylemdir. Murtazâ, bu âyetler ve Hz. Peygamber'den rivâyet edilen benzeri haberlerin miras âyetleriyle nesh edildiği görüşünün doğru olmadığı kanaatindedir. Çünkü ona göre iki hüküm arasında nesh olayının gerçekleşebilmesi için ilgili hükümlerin amel edilemeyecek kadar birbirlerine münafi olmaları gerekmektedir.[277]

---

[270] Bakara, 2/238.
[271] et-Tirmizî, Muhammed b. Îsâ, *el-Câmiu's-Sahîh*, "Salât", 184. yy. 1977.
[272] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf,* I, 414-415.
[273] Murtazâ, *ez-Zehîra,* 341; Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf,* III, 19; Murtazâ, *el-İntisâr,* 553.
[274] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 207.
[275] Bakara, 2/180.
[276] Nisâ, 4/11.
[277] Murtazâ, *el-İntisâr,* 598; Murtazâ, *en-Nâsiriyât,* 429-430.

Ancak vasiyet ve miras âyetleri arasında bir zıtlık bulunmadığından âyetlerin gerektirdiği hükümlere ayrı ayrı tabi olmanın mümkün olduğunu ifade etmektedir.[278]

Sonuç itibariyle Kur'ân âyetleri arasında neshin varlığını kabul eden Murtazâ, süre gelen nesh taksimatından farklı bir taksimat yaptığı görülmektedir. Nesh ile ilgili neredeyse bütün konulara değinen müellif, nesh olayını bir hükmün izalesi veya ilğası olarak görmemektedir. Zira sonra gelen nâsih hüküm, ilk hükmün yürürlülük süresinin artık bitmiş olduğunu bildiren hükümdür. Nesh olgusuna bakışı, neshin tanımı ve kategorize ediş biçimi gibi bazı konular dışında geleneksel nesh anlayışından çok farklı değildir. Bildik anlamda bir müfessir olmadığından dolayı pratik nesh anlayışını sınırlı birkaç örnekle belirlemeye çalıştık.

3.3.4.3. İsrailiyyât ile Tefsîri

İsrailiyyât, "*İsrail*" lafzından dolayı her ne kadar Yahudilikten gelen haberlerin varlığını bildiriyorsa da esasında bu asılsız rivâyetlerin sadece yahudilikten gelmediği görülmektedir. Zira israiliyyât edebiyatı Yahudiliğin yanı sıra hiristiyanlık ve diğer dinlere ait rivayatleri de kapsamaktadır. Yahudilikten rivâyet edilen (insanın yaratılışı-peygamber kıssaları) haberlerin çokluğu ve İslâmın başlangıcında Yahudilerle olan sıkı ilişki gibi nedenlerden dolayı tağlib yoluyla genelleme yapılarak "israiliyyât" ismi kullanılmıştır.[279] O halde kavram olarak israiliyyât; "Yahudilik, hiristiyanlık ile diğer din ve kültürlerden İslâmiyet'e özellikle tefsîre giren mesnedsiz bilgilerin tamamını" ifade etmektedir.[280] İsrailî rivâyetler, kabul ve red açısından üç kısma ayrılır: Birincisi, İslâm'a uygun ve Hz. Peygamber'den sahih bir senedle rivâyet edilen bilgilerdir. İkincisi, İslâm şeriatına zıt olan ve redd edilen uydurma rivâyetlerdir. Üçüncüsü ise kabul veya reddedilmesi konusunda tevakkuf edilen bilgilerdir ki bunlar, genellikle dini açıdan ihtiyaç duyulmayan faydasız ve ayrıntılı bilgilerden ibarettir.[281]

Murtazâ'nın âyetleri tefsîr etme yönteminde İsrailî bilgiler kaynak olarak yer almamaktadır. Dilbilimsel tefsîr yapan me'âni'l-Kur'ân sahibi müellifler gibi tefsîrde kaynak olarak benimsediği temel araç, Arap dili ve edebiyatının kaide ve kurallarıdır. Öyle ki dilsel yorum haricinde kaynak olarak sunduğu birtakım rivâyet bağlantılı

---

[278] Murtazâ, *el-İntisâr,* 598.

[279] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I, 147-150; Ebû Şehbe, Muhammed Mahmud, *el-israiliyyât ve'l-mevduat fi kütübi't-tefsîr*, Mektebetü's-Sünne, Kahire 1408, 12-17.

[280] Aydemîr, Abdullah, *Tefsîrde İsrailiyyât*, DİB. Yay., Ankara ts., 6-7; Demîrci, Muhsin, *Tefsîr Tarihi*, MÜİFV. Yay., İstanbul 2006, 126.

[281] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I, 158-159; Aydemîr, *Tefsîrde İsrailiyyât*, 9-16.

bilgiler, ikincil öğeler olarak dilsel yorumu destekleme amacı güdülmektedir. Fakat anlamı temellendirmede değil, sadece bazı âyetlerin tefsîri bağlamında ehl-i kitaba isnad edilmesi ve israiliyyât kapsamında değerlendirilmesi muhtemel bazı bilgileri aktardığı görülmektedir.

Mesela; "وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ/*Andolsun biz Süleyman'ı imtihan ettik. Tahtının üstüne bir ceset bırakıverdik, sonra o, yine eski haline döndü*."[282] âyetinin tefsîriyle alakalı mesnedsiz rivâyetleri Murtazâ, şöyle aktarmaktadır: "Sahra isminde bir cin, Hz. Süleyman'ın sûretine girerek tahtına oturdu. Üzerinde nübüvvet mührü bulunan yüzüğünü aldı ve denize attı. Yüzüğü balığın karnından getirilinceye kadar nübüvvet nişanesi bulunmayınca kavmi onu inkâr etti." Müellif, bu anlamdaki rivâyetlere şiddetle karşı çıkarak kıssalarla alakalı cahillerin rivâyet ettiği ve hiçbir akıl sahibinin benimsemeyeceği batıl bilgiler olduğu nitelemesinde bulunmaktadır. Nübüvvetin, giyip de çıkarılacak bir yüzük olmadığını, bir cinin peygamber sûretine girmesine ve peygamberlere atılacak iftiralara Allah'ın izin vermeyeceğini bildirmektedir. Âyetin zâhirînde de ifade edildiği gibi tahtına bir cesedin atılmasının imtihan ve sınav amacına matuf olduğunu beyân etmektedir.[283]

Diğer bir örnekte ise Murtazâ, "وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا/*Uykunuzu bir dinlenme kıldık*."[284] âyetini Arap dili açısından ve "سُبَاتًا" lafzının etimolojik yapısından[285] hareketle tefsîr ederken "يوم السبت" isimlendirmesinin arkaplanına yönelik bilgiler de aktarmaktadır. Murtazâ'ya göre dünya üzerindeki yaratılışın başlangıcı ile ilgili Yahudi, Hristiyan ve Müslümanlar ihtilaf etmişlerdir. Yahudilere göre Allah, Pazar gününden başlayarak Cuma günü dâhil olmak üzere yaratmayı bitirdi. Cumartesi günü iş bittiğinden dolayı (hâşâ) Allah boş kaldı. Hristiyanlar ise yaratılış süresini pazartesinden başlatarak cumartesi gününe kadar devam ettirir ve Pazar gününü boş gün kabul eder. Müslümanlara göre ise yaratılış olayı, cumartesiden başlayarak Perşembe gününe kadar devam ettiğini ve cuma ise bayram günü kabul edildiğini aktarmaktadır. Murtazâ'ya göre, yeryüzünde yaratmanın kısmen kesilmesinden dolayı cumartesi gününün " يوم السبت" diye isimlendirildiğini söylemek mümkündür. Bunu destekler mahiyette Ebû

[282] Sâd, 38/34.
[283] Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 136.
[284] Nebe, 78/9.
[285] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 329.

Hüreyre'den aktarılan bir rivâyeti de zikretmektedir.[286] Dilsel açıdan "yevmü's-sebt" ifadesinin arka planını irdeleyen müellif, bu bağlamda aktardığı ve israiliyyât kokan bu bilgiler hakkında herhangi bir değerlendirmede bulunmamaktadır.

Müellif, "وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ" âyetini[287] peygamberleri tenzîh etme doktrini ekseninde tefsîr ederken bu konuda gelen şu mesnedsiz rivâyetlerin varlığına dikkat çeker: *"Allah Teâlâ, şeytanı Hz. Eyyüb'e (as.) ve onun malına ve ailesine Mûsâllat eder. Buna karşı peygamberin sabrettiğini gören şeytan 'Ya Rabbi! Beni onun tüm cesedine Mûsâllat et.' diye istekte bulunur. Allah da şeytanı onun cesedine Mûsâllat eder ki, Hz. Eyyüb baştan aşağı yara bere içinde kalır."* Ancak bu anlamdaki rivâyetlerden korumak için eserinde tafsilata girmeyeceğini söyleyen Murtazâ, bazı bilgisiz müfessirlerin bu rivâyetlerden dolayı Allah'a ve Resullerine çirkin iftiralarda bulunduğunu ifade etmektedir. Bu anlamdaki rivâyetler üzerinde biraz düşünüldüğü anda bunların uydurma/batıl olduklarının anlaşılacağını söylemektedir.[288] Bu tür rivâyetleri aktaranlar için de şöyle sitem eder: *Aklı, bu cehaleti kabul eden birinin ilmine nasıl güven duyulur? Allah'ın kullarına İblis'i musallat etmeyeceğini ve cesetleri yaralamaya gücü yetmeyeceğini bilmeyenin haberlerine nasıl itimad edilir?*[289]

İsrailiyyâtla tefsîr uygulamasına diğer bir örnek, şudur: Murtazâ, " خُلِقَ الإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ/*İnsan aceleden yaratıldı*."[290] âyetinde geçen "insan" lafzından kast edilenin Hz. Âdem olduğunu söylemekte, onun yaratılışıyla alakalı İbn Abbâs, Mücâhid ve Süddî gibi müfessirlerden birtakım bilgiler aktarmaktadır. Bu rivâyetlere göre, "Âdem yaratıldı ve cesedinin çoğuna ruh verildi. Ruh ayaklarına kadar henüz tam ulaşmadan cennetin meyvelerine doğru acelece atılmak istedi." Bu anlayışa göre bu rivâyet söz konusu âyetin tefsîridir.[291] Ancak Murtazâ, aktardığı bu bilgiyi bir vecih olarak kabul etmektedir. İlgili rivâyete yönelik herhangi bir değerlendirmede bulunmadığı ve âyetin tefsîri ile alakalı tercihini ise dilin retorik yapısına göre yaptığı görülmektedir.[292]

Neticede Murtazâ, İslâmın genel esaslarına aykırılık teşkil eden mesnedsiz bilgileri reddetmektedir. Ancak eserlerinde bulabildiğimiz çok az sayıda örnekte de

---

[286] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 330.
[287] Enbiyâ, 21/83-84.
[288] Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 91, 124-125.
[289] Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 92.
[290] Enbiyâ, 21/37.
[291] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 445.
[292] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 441.

görüldüğü gibi israiliyyât kategorisinde değerlendirilebilecek bazı bilgileri aktarırken herhangi bir değerlendirmede bulunmamaktadır.

3.3.4.4. Kıraat Farklılıklarıyla Tefsîri

Kıraat lafzı lügat ilminde bir şeyi okuma ve toplama anlamına gelen "karae" fiilinin semai mastarı olan "kiraetün" kelimesinin cem'idir.[293] Kavram olarak kıraat, "*Kaynağına dayandırmak sûretiyle Kur'ân lafızlarının eda keyfiyetlerini, hareke, sükûn, med/kasır ve i'râb açısından oluşan değişiklikleri bilmektir*."[294] Herhangi bir Kıraat'ın kabul edilebilmesi için âlimler tarafından bir takım kriterler ortaya konulmuştur. Buna göre bir kıraatın kabul edilebilmesi için mütevatir olması gerekmektedir.[295] Sahih kabul edilen mütevâtir bir kıraatın temelde üç özelliğe sahip olması zorunludur. Birincisi, sahih bir senedinin bulunmasıdır. Yani Resûlûllah'dan mu'teber bir tarikle rivâyet edilmiş olmasıdır. İkincisi, Arapça'nın usûlüne, kaidelerine muvafık olmasıdır. Yani kelimelerin okunuşunun dil kaidelerine muhalif olmamasıdır. Üçüncüsü, Hz. Osman'ın cem' ettirmiş olduğu Mushaflardan birisine uygun olmasıdır.[296] Bu şartları ihtiva eden bir kıraatın inkârı veya reddi caiz görülmemekte ve bu, Kur'ân'ın üzerine nazil olduğu huruf-u seb'â'nın bir tezahürü olarak kabul edilmektedir. Bu şartlardan herhangi birinin ihlali durumunda kıraat, şaz konumuna düşmektedir.[297] Kıraat farklılığının âyetlerin anlamı üzerindeki etkisinin tâbiîn dönemi gibi erken bir dönemden itibaren üzerinde durulan bir olgu olduğu, ilgili eserler incelendiğinde anlaşılmaktadır.[298]

Murtazâ'nın, tefsîrini yaptığı âyetlerdeki kıraat farklılıklarını açıklarken kıraat-ı seb'a ifadesini zaman zaman kullanmasından hareketle kıraat-ı seb'a olgusunu kabul ettiği anlaşılmaktadır. Ancak buna yönelik herhangi bir teorik bilgiyle veya izahatla karşılaşmadık. Tefsîr ettiği âyetlerde geçen kelimelerde bulunan kıraat farklılıklarını ayrıntısına girmeden sadece manaya etkisi açısından ele aldığı görülmektedir.[299] Âyetlerin tefsîrinde kıraat farklılıklarına çok fazla yer vermeyen müellif, genellikle dilsel açıdan yaptığı tefsîre veya benimsediği yoruma delil olmak üzere kıraat

---

[293] İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, I, 128; Zerkânî, *Menâhilu'l-irfân*, I, 284.
[294] Zerkânî, *Menâhilu'l-irfân*, I, 284.
[295] Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 319.
[296] Süyûtî, *el-İtkân,* 123; Zerkânî, *Menâhilu'l-irfân*, I, 289; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 51-55.
[297] Süyûtî, *el-İtkân,* 123; Zerkânî, *Menâhilu'l-irfân*, I, 289.
[298] Ünal, Mehmet, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, Fecr Yay., Ankara 2005, 177-306.
[299] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 32.

farklılıklarını zikretmektedir. Herhangi bir âyette geçen kelimelerin üzerinde bulunan kıraat ihtilaflarını bazen kıraat imâmının ve ravisinin ismini vererek bazen de ismini zikretmeden meseleyi incelemektedir. Ayrıca kıraat terminolojisini kullanması itibariyle " وقد اختلف القراء في.../وقد اختلفت قراءة القراء السبعة في..." gibi ifade formlarıyla da kıraat disiplinlerinin kelimenin okuyuşu ile alakalı ihtilaflarını izah etmektedir.[300]

Kıraat farklılığına değindiği âyetlerdeki kıraat ihtilafı, daha çok hareke farklılığı düzeyindedir. Bazen kıraat farklılığı, kelime içerisindeki bir harfin değişikliği veya teşdidi ya da dil açısından aynı anlama gelen başka bir kelime şeklinde de olmaktadır.[301] Kıraat tercihini çoğu kez kıraat-ı seb'â yönünde kullanan Murtazâ, manayı tespit etme açısından şaz[302] kıraatların delil olarak alınamayacağını ifade etmektedir.[303] Farklı kıraat vecihleriyle alakalı kıraat imâmlarından yanı sıra sahâbeden ve tâbiîn'in ileri gelen imâmlarından da çeşitli nakillerde bulunmaktadır.[304] Bütün bu farklı nakiller arasında Murtazâ, Cumhur'un kıraatını benimsemekte ve bunu "قِرَاءَةُ الجُمْهُور/قِرَاءَةُ الجَمَاعَةِ" gibi kavramlarla da ortaya koymaktadır.[305] Kabul etmediği kıraat şekillerinin kabul etmeme gerekçesini temellendirirken genellikle dilsel kriterlere dayandığı görülmektedir.[306] Zira kıraatlar üzerinde yaptığı değerlendirmelere, tercihlere ve delille gerekçelendirme çabasına bakıldığında kıraat anlayışının tamamen dil eksenli olduğu anlaşılacaktır.[307]

Aynı harflerden oluşan bir kelimedeki hareke farklılığı üzerinde duran Murtazâ, bu konudaki kıraat ihtilafını temellendirirken her zaman olduğu gibi Arap dilini kullanmaktadır. Mesela, " لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ/*İyilik, yüzlerinizi doğu ve batı tarafına çevirmeniz değildir. Asıl iyilik, Allah'a, ahiret gününe, meleklere, kitaplara, peygamberlere inanandır*."[308] âyetinde geçen "الْبِرَّ" kelimesinde kıraat-ı seb'a'nın ihtilaf ettiğini, Hamza ve Asım'ın Hafs rivâyetinde "الْبِرَّ" şeklinde mensub okunduğunu bildirmektedir. Bu kıraata göre söz konusu kelime "لَيْسَ"nin mukaddem haberî olması hasebiyle mansub olmuştur. İsmi ise

---

300 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 114.
301 Murtazâ, *eş-Şâfî fi'l-imâme*, II, 272; Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 114; Murtazâ, *el-İntisâr,* 129; Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 43-44, 82.
302 Bkz. Karaçam, İsmail, "Kıraat İlminin Kur'ân Tefsîrindeki Yeri ve Mütevatir Kıraatların Yorum Farklılıklarına Etkisi", *MÜİFV*. Yay, İstanbul 1996, 87-90.
303 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 159.
304 Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, III, 116.
305 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 241.
306 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 160.
307 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 249-250.
308 Bakara, 2/177.

devamında gelen müevvel mastar şeklindeki cümledir.[309] Hubeyre'nin Hafs kanalıyla Asım'dan gelen başka bir rivâyet, Asım'ın bunu hem merfu, hem de mansub olarak okuduğu şeklindedir.[310] Diğer kıraat imâmları, bu kelimeyi ref' hali olan "الْبِرُّ" şeklinde okumuşlardır. Her iki okunuşun da esasında doğru olduğunu söyleyen Murtazâ, kıraat'ın ihticacını nahvî kaidelere göre temellendirmektedir. Burada "لَيْسَ"nin hem ismi, hem de haberi isimdir ve marifedir. İsim ile haber her ikisinin de marife olması halinde isim ve haberin yer değişikliği nahiv ilmi prensiplerine göre caizdir. Bu açıdan bakıldığında ikisinin de eşit durumda olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla mansub haliyle okuyan kişi, haberi takdim; ismi ise te'hir etmiş olmaktadır. Ancak merfu okunması halinde ise haber ve ismin normal dizaynı olan önce isim sonra da haber gelmiş olmaktadır. Ayrıca merfu okuyanların bir diğer delili de "لَيْسَ"nin fiile benzeyen bir kelime olmasıdır. Failin, fiilden hemen sonra gelmesi daha evladır ki, bu durumda "الْبِرُّ" kelimesi, "لَيْسَ" fiilinin faili olmaktadır. Görüldüğü gibi Murtazâ, kıraat farklılığını temellendirirken Arapça dil gramerinden faydalandığı görülmektedir.[311]

İmâmiyyesi ile Ehl-i sünnet arasında ihtilaf konusu olan " فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ/*yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi, -başlarınızı meshedip- topuk kemiklerine kadar ayaklarınızı yıkayın*"[312] âyetindeki "أَرْجُلَكُمْ" lafzında bulunan "lam" harfini Ehl-i sünnet mansub okuyarak "أَيْدِيَكُمْ" kelimesine atfeder ve ayakların yıkanmasına hükmeder. İmâmiyye ise en yakın kelime olan "بِرُءُوسِكُمْ" kelimesine atfeder ki, bu durumda ayakların mesh edilmesinin vücubiyeti ortaya çıkar.[313] "أَرْجُلَكُمْ" lafzının nasb hali olan kıraatın kendi mezhebinde reddedilmediğini ifade eden Murtazâ'ya göre cer kıraatının ayakların meshini gerektirdiği gibi, nasb hali de aynı şekilde ayakların meshini gerektirmektedir. Çünkü ona göre; "بِرُءُوسِكُمْ" lafzındaki "بِ" harfi zaid olduğundan "أَرْجُلَكُمْ" kelimesinin kıraatı, mansub haliyle "بِرُءُوسِكُمْ" kelimesinin lafzına değil, bulunduğu konum olan mansub mahalline atfedilmektedir ki, amili "امْسَحُوا" fiili olduğundan cer kıraatı gibi mesh

---

309 Benzer açıklamalar için Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 362; en-Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmet, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakaiku't-Te'vîl*, Daru'n-Nefais, Beyrut 1996, I, 147.

310 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 213.

311 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 213.

312 Mâide, 5/6.

313 Geniş bilgi için bkz. (el-Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed, *el-Hâvi'l-Kebîr*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1994, I, 123-129; Şeyh Saduk, Muhammed b. Ali b. Bâbeveyh, *el-Hidaye*, Müessesetü İmâm Hadi, Kum, 1418, 80; Şeyh Müfîd, Muhammed b. Muhammed, *el-Mesh ala ricleyn*, Kumm 1993, 4-29.)

edilmesi vaciptir. Dilsel temellendirmeyi esas alan müellif, Arap kelâmından ve şiirinden de istişhadlarda bulunmaktadır.[314] Dilciler nezdinde bilinen bir kullanım olan kelimenin lafzına değil, mahalline atfedilmesine Arap kelâmından örnek olarak " لست بقائم ولا قاعدا" cümlesini vermektedir.[315] Her iki kıraat çeşidini de fıkhî anlayışı doğrultusunda anlamlandıran Murtazâ, iki kıraat arasında evla olanın cer hali olduğunu ifade etmektedir.[316]

Kıraatlar, Kur'ân'ın anlaşılması noktasında farklı kullanımlara imkân verme ve fasih Arapça açısından güvenilir dilsel kaynak olma özelliğine sahiptir. Hz. Nuh'un oğlunun durumunun tasvir edildiği âyette "قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ/*Allah buyurdu ki: Ey Nuh! O asla senin ailenden değildir. Çünkü onun yaptığı kötü bir iştir,*"[317] buyrulmaktadır. Müellife göre bu âyetteki meşhur kıraat, okuduğumuz " إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ" şeklindeki ref halidir. Bu ref' halini temellendirirken Arap dilinde yaygın bir kullanım olan hazf yöntemine başvurmaktadır. Buna göre; "إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ" âyetinin takdiri "اِنَّ اِبْنَكَ ذُو/صَاحِبُ عَمَلٍ غَيرِ صَالِحٍ" şeklindedir ki, muzaf (ذُو) hazf edilmiş ve muzafün ileyh olan "عَمَلٍ" kelimesi muzaf'ın yerini almıştır. Murtazâ, bu durumun Arap şiiri ve kelâmında da yaygın bir kullanım olduğunu ifade etmektedir.[318] Cumhurun aksine bir grup mutekaddim ulemadan rivâyet edildiğine göre; onlar, lâm'ın fethası ile mim'in kesrası ve "غَيْر" kelimesinin nasbıyla okumuşlardır. Bu durumda âyetin metni " إِنَّهُ عَمِلَ غَيْرَ صَالِحٍ" şeklinde olmaktadır.[319] Ancak ona göre; bu mansub okuyuş, bir kısım âlimler tarafından zayıf bir görüş olarak kabul edilmiştir. Zira "إِنَّهُ عَمِلَ غَيْرَ صَالِحٍ" şeklindeki bir kullanımın Arap kelâmında neredeyse hiç bulunmadığı ifade edilmektedir.[320] Murtazâ, Arap dili grameri açısından bir problemin bulunmadığını ve Arapçada bunun zayıf bir görüş de olmadığını ifade etmektedir. Çünkü burada sıfat, mevsuf'un yerine ikame edilmiştir. Arap kelâmında da bu tarz bir beyân formunun var olduğunu ve mesela biri "قُلْتُ قَوْلاً حَسَنًا / فَعَلْتُ فِعْلاً صَوَابًا" dediğinde bunun manasının "قُلْتُ حَسَنًا" veya "فَعَلْتُ صَوَابًا" şeklinde olduğunu kaydeder.[321]

---

[314] Murtazâ, *el-İntisâr,* 108-109.
[315] Murtazâ, *en-Nâsiriyât,* 123-124.
[316] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf,* III, 163-164, 169.
[317] Hûd, 11/46.
[318] Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 37; Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 475.
[319] Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 475.
[320] Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 37; Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 477.
[321] Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 477.

Âyetleri tefsîr ederken sürekli Allah'ı ve peygamberi tenzîh etme doktrini[322] ekseninde hareket eden müellif, " مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ/*Allah'ın lânetlediği ve gazap ettiği, aralarından maymunlar, domuzlar ve tâğuta tapanlar çıkardığı kimseler.*" âyetinde[323] geçen "وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ" ifadesinin âyetteki konumu ve nereye bağlı olduğunu mana açısından tartışmaktadır.[324] Bu ifadenin okuyuşu ile ilgili "عُبَّادَ الطاغوت - عُبُدَ الطاغوت- عُبُدَ الطاغوت" gibi kıraat farklılıklarını zikreden Murtazâ'nın bize göre dediği ve bu işle uğraşan Arap dilcileri nezdinde tercih edilen okuyuşun Kur'ân'da geçtiği üzere "وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ" kıraatidir. Çünkü İmâm Hamza hariç Kıraat-ı seb'a'nın tamamının bu görüşte olduğunu, bunun dışında zikri geçen diğer kıraat şekillerinin ise şaz olduğundan delil olarak alınamayacağını ifade etmektedir. Ebû İshâk Zeccâc'ın Me'âni'l-Kur'ân adlı eserinde tercih ettiği kıraatın da bu olduğunu ve söz konusu ifadenin "مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ" cümlesine atıf edildiğini zikretmektedir. Buna göre âyetin manası, şöyledir: "*Allah, onları tağuta tapanlar olarak yaratmadı. Aksine onlar yaptıklarından dolayı tağuta tapanlar durumuna düşmüşlerdir.*"[325] Burada zikrettiğimiz kıraata yönelik örneklerin yanı sıra gerek *Ğureru'l-fevâid* eserinde gerekse diğer eserlerinde benzer örnekler bulmak mümkündür.[326]

Murtazâ'nın âyetleri yorumlama yönteminde olduğu gibi diğer Şiî müfessirler de tefsîrlerinde lugat, nahiv, kıraat, kelâm ve hadis gibi ilimlerin verilerinden istifade ederek tefsîr faaliyetlerini sürdürmüşlerdir.[327] Şîa İmâmiyyesinde dini nasslara yaklaşım tarzı olarak ahbârî ve usûlî diye iki farklı akımın tarihsel süreçte birbirlerinden farklı etkinlik sahasına sahip olmuştur.[328] Özellik ahbârî kültür geleneğinden gelen âlimler veya bu görüşü benimseyen araştırmacılar, Kur'ân'ın tahrîf edildiği ve dolayısıyla eksik olduğu görüşündedir. Hz. Ebûbekir, Ömer ve Osman'ı kendilerine muhalif bir düşman gören ahbârî kültür müntesipleri, Kur'ân'da Şîa'nın meşruiyyetini gösteren âyet ve ifadelerin çıkarıldığı iddiasındadır.[329] Bu anlayıştan hareketle Kur'ân metni üzerinde

---

322 Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 37-38, 44.
323 Mâide, 5/60.
324 Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, II, 158.
325 Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, II, 159.
326 Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 4344, 82, 151; Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 31 II, 67-68, 230, 240-242, 249, 250; Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, I, 275, III, 112-113.
327 Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin, *el-Kur'ân Fi'l-İslâm*, Mesadiru't-Tefsîr, yy. ts., 62.
328 Habibov, Aslan, "İmâmiyye Şîası'nın Tefsîr Tarihi ve Günümüze Ulaşan En Eski Şiî Tefsîri", *ÇÜİFD*., VIII(1), 2008, 211.
329 Asher, Meir M. Bar, "İmâmiye Şiasının Kırâat Farklılıkları ve Kur'ân'a İlaveleri", *EAD*., (Çev. Ömer Kara-Mehmet Dağ), I/3, 1998, 209-212.

okumalar yapan Kummî ve ‘Ayyâşî gibi Şiî-ahbârî âlimlerin yaklaşımlarını temelde iki kategoride değerlendirmek mümkündür.

Birincisi; sebeb-i nüzül ekseninde âyetlerden kast edilen anlamı belirlemedir ki, Kur’ân’da müminlerin güzel vasıflarının zikredildiği âyetlerin tamamı sanki Hz. Ali ve Ehl-i beyt hakkında nazil olmuştur, sonucu çıkmaktadır.[330] *İkincisi*; farklı kıraat biçimi ekseninde âyetleri tahrîf ederek tefsîr etmeye çalışmaktır. Zira Kur’ân’da olumlu nitelemeleri içeren âyetler, “آل محمد حقهم - في ولاية علي - في علي” gibi ifadeler sanki âyetlerin orjinalinden çıkarılmış gibi takdir edilmek sûretiyle tahrîf edilerek okunmaktadır. Bununla birlikte “امة” lafzının geçtiği âyetlerde sanki âyetin aslında söz konusu lafız yerine “ائمة” lafzı varmış gibi takdir edilerek diğer bir deyişle tahrîf edilerek okunmaktadır.[331]

Tûsî, tefsîrinde âyetlerdeki kıraat farklılıklarını meşhur kıraat imâmlarına isnad ederek vermektedir. Yukarıdaki paragrafta kısaca ifade edildiği üzere aşırı/ahbârî Şiîlerin âyetleri tahrîf ederek gerçekleştirdikleri okuma biçiminin Tûsî’de bulunmadığı görülmektedir.[332] Tûsî, kıraat farklılıklarında kıraat imâmlarının isimlerini verirken; Tabersî, genellikle “şöyle okuyan kıraata göre” veya “diğer bir kıraatta” gibi ifadelerle bazen de imâmının ismini zikrederek ilgili âyet konusundaki kıraat farklılıklarını sunmaktadır. Tabersî de Murtazâ ve Tûsî gibi âyetler üzerinde “Ali ve ehl- beyt” eksenli bir okuma yapmadığı ve âyetlerdeki kıraat farklılıkları konusunda da tahrîf edici bir anlayışa sahip olmadığı anlaşılmaktadır.[333] Netice itibariyle müellif, ahbârî yaklaşıma sahip Şîa’nın tahrîfçi kıraat anlayışından uzaktır. Cumhurun sahih kıraat-ı seb‘a anlayışını benimseyerek âyetlerin anlamını belirleme veya muhtemel anlam vecihlerini ortaya koyma yönüyle kıraat farklılıklarına önem vermiştir.

3.3.4.5. Fedâil ile Tefsîri

Burada “Fedâil ile Tefsîr” ifadesinden kast ettiğimiz, âyetler tefsîr edilirken bu bağlamda Kur’ân’ın, sûrelerin ve âyetlerin faziletleriyle alakalı sunulan me’sûr rivâyetlerdir. Araştırmamız esnasında Murtazâ’nın kendi eserlerinde değişik konu

---

330 Kummî, *Tefsîru’l- Kummi*, I, 10, 171, 181, 284; II, 84, 92, 197, 302, 329; ‘Ayyâşî, *Tefsîru’l-’Ayyâşî*, I, 148, 249, 256; II, 83, 221, 301.

331 Kummî, *Tefsîru’l-Kummi*, I, 10-11, 42, 96, 143, 159, 383; II, 201, 246, 286, 301; ‘Ayyâşî, *Tefsîru’l-’Ayyâşî*, I, 50, 51, 245; II, 257.

332 Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri’l-Kur’ân*, II, 23, 41, 50, 54, 61, 70, 94, 99, 116, 120, 179, 185, 219, 242, 32.

333 Tabersî, *Tefsîru cevâmii’l-câmi‘,* I, 113, 121, 144, 203, 268, 299; II, 4, 34, 53, 75, 97; III, 15, 94, 137.

bağlamlarında ele aldığı âyetlerin tefsîrinde âyetlerin veya sûrelerin fedâili ile ilgili bilgilere rastlayamadığımızı belirtmek isteriz. Bunun temel gerekçesi ise muhtemelen çoğunlukla âyetleri kelâmi ve dil ölçeğinde tefsîr etmeye ağırlık vermesi, bütüncül bir tefsîri olmaması hasebiyle bu tür bir şeye ihtiyaç duymamış olmasıdır. Ancak *Ğuraru'l-fevâid* eserinde Kur'ân'ın fedâiline yönelik bir takım hadis bilgilerini bulmak mümkündür. Mesela; "*Her kim Kur'ân'ı öğrenir sonra da unutursa, o kişi "اَجْذَمَ/kötürüm" olarak Allah ile buluşur.*"[334] Kur'ân'ın unutulmasıyla alakalı bu hadiste geçen "اَجْذَم" kelimesini Ebû Ubeyde ve İbn Kuteybe gibi âlimler, hakiki manasına alarak elleri kesik olarak bunların haşr edileceklerini bildirmektedirler. Ancak müellif, görüşlerini aktardığı bu iki âlimin anlayışını benimsememekte ve meseleyi Arap dilinin kullanım üslubuyla temellendirerek ele almaktadır. Ayrıca Ona göre, "Daha önce Kur'ân okurken kazanılmış olan sevablarla sahip olunan fazilet ve mükemmeliyetin noksanlığı ifade edilmektedir. Vasıfta mübalağa yapılarak insanın en önemli organı olan ve tüm ihtiyaçların kendisiyle giderildiği el ile teşbih edildiğini söylemektedir."[335]

Fedâil açısından Kur'ân tilavetini ilgilendirmesi hasebiyle başka bir hususun da ele alınması gerekmektedir. Murtazâ, Kur'ân'ın teğanni ile okunmasının hükmüyle ilgili Hz. Peygamberden rivâyet edilen " ليس منا من لم يتغنَّ بالقران/*Kur'ân ile teğanni etmeyen bizden değildir,*"[336] hadisinde geçen "تغني" kelimesinin ihtiva ettiği mana ekseninde meseleyi tartışmaktadır.[337] Murtazâ, hadis âlimi Ebû Ubeyde'den hadis ile ilgili birtakım bilgileri benimseyerek aktarmaktadır. Buna göre söz konusu hadiste geçen "يتغنَّ" lafzı, "يستغني به/yetinme" manasındadır.[338] Lafzın söz konusu manaya geldiğinin referansı olarak şu rivâyeti aktarmaktadır: "Bir gün Abdullah b. Nehik, Sa'd b. Ebi Vakkas'ın evine gider bir de ne görsün, evin içindeki eşyalar tamamen eskimiş bir haldeydi. Bunun üzerine Sa'd b. Ebi Vakkas, Rasulullah'ın (sav.) şöyle buyurduğunu söyledi: Kur'ân ile teğanni etmeyen bizden değildir."[339] Murtazâ'ya göre Sa'd'ın içinde bulunduğu fakirlik haliyle bağlantılı olarak bu hadisin söylendiği dikkate alındığında "التغني بالقران" ifadesinin "الاستغناء عن الكثير من المال/*çok maldan istiğna edip Kur'ân'ın*

[334] Dârimî, Abdurrahmân b. el-Fazl, *Sünenü'd-Dârimî*, "Fedâilü'l-Kur'ân", 3, Dâru'l-Muğnî, Riyad 2000.
[335] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 35.
[336] Dârimî, *Salât*, 171.
[337] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 57.
[338] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 60.
[339] Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as, *Sünen*, "Vitr", 21, Beytu'l-Efkârı'd-Devliyye, Riyad ts.

zenginliğiyle yetinme" manasında olduğu anlaşılmaktadır."[340] Şayet teğanniden kast edilen mana, "الترجيع/sesi yükseltip alçaltarak okuma" olsaydı, Kur'ân'ı tercî' ile okumayanın Hz. Peygamberin ümmetinden sayılmaması gibi büyük bir sorun ortaya çıkacaktı.[341]

Netice itibariyle diyebiliriz ki, Murtazâ, eserlerinin telif sisteminin farklı olmasına binaen âyetlerin ve sûrelerin fedâili ile ilgili rivâyetleri tefsîr eyleminde kullanmamıştır. Ancak genel anlamda Kur'ân'ın ve tilavetinin fazileti ile ilgili rivâyetleri/ hadisleri değişik vesilelerle ele almıştır.

[340] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 57.
[341] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 58, 60, 61.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
ŞERİF EL-MURTAZÂ'NIN KUR'ÂN'I ANLAMA VE YORUMLAMA YÖNTEMİ: DİRÂYET BOYUTU

Bu bölümde Şerîf el-Murtazâ'nın Kur'ân'ı anlama ve yorumlama yönteminde dirâyet boyutunu ele alacağız. Tefsîrinin dirâyet boyutunda şu temel beş konu ekseninde meselelerin incelenmesi düşünülmüştür. *Birincisi*; dilbilimsel/luğavî tefsîri ana başlığı altında etimoloji (kökenbilim), gramatik (sarf ve nahiv) ve retorik tefsîr (me'ânî, beyân ve bedî') anlayışı ile çokanlamlı ve yakınanlamlı kelimeleri tefsîri gibi konular incelenecektir. *İkincisi*; Murtazâ'nın Kur'ân elfazını tefsîr biçimi ana başlığı altında "mübhem, müşkil, mücmel, amm-hâs, mutlak-mukayyed" konuları ele alınacaktır. *Üçüncüsü*; Murtazâ'nın tefsîr eyleminde bütünlük meselesi başlığında lafzın anlamının etimolojik ve luğavi düzeyde netleştirilmesi ile lafzın âyet bütünlüğü (siyak-sibak) ve Kur'ân bütünlüğü içinde anlamlandırılması (münasebât ilmi) meseleleri irdelenecektir. *Dördüncü* kısımda ise Murtazâ'nın âyetleri tefsîr etmesinde istişhad olgusu; âyet, hadis, şiir ve arap kelâmı bağlamında belirlenecektir. Son olarak da tüm bu başlıklarda müellifin konu ettiği âyet tefsîrleri hangi tefsîr ekolü bünyesinde değerlendirilebilir sorusunun cevabı olarak "Murtazâ'nın baskın tefsîr tiplemesi: kelâmî tefsîr" ekolü şeklinde nihayete erdirdik. Şimdi sırasıyla bu konularımızı ele almaya çalışalım.

4.1. ŞERÎF EL-MURTAZÂ'NIN DİLBİLİMSEL/LUĞAVÎ TEFSÎRİ

Dilbilimsel Tefsîr kavramıyla Kur'ân'ın filolojik/lugavî açıdan incelenmeye ve yorumlanmaya tabi tutulması kastedilmektedir. Kur'ân lafızlarına dilsel açıdan yaklaşım yönteminin tarihsel varlığının, sistematik olmasa da, sahâbe dönemine kadar uzanmaktadır. Bu nedenle dilbilimsel/luğavî yorumun ilk nüvelerinin Peygamber (sav.), sahâbe ve tâbiûn dönemlerinde atıldığını söylemek mümkündür.[1] Hicri ikinci asırdan itibaren arap dili ve tefsîr alanında yapılan müstakil çalışmalarla eş zamanlı olarak Kur'ân'la ilgili dilbilimsel çalışmalar da hız kazanmaya başlanmıştır. Üçüncü asırdan itibaren Ferrâ (207/822), Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (210/825) İbn Kuteybe (276/889) vb. âlimlerin "*Ğaribü'l-Kur'ân, Meâni'l-Kur'ân, Müşkilü'l-Kur'ân ve Mecâzü'l-Kur'ân*" gibi adlarla telif ettikleri eserler bu anlamda dilbilimsel tefsîr

[1] Ahmed Emin, *Fecr*, 230-232; 'Akk, *Usûlu't-tefsîr ve kavâiduh*, 137-146; Adil Mukirinî, *İhtilafu'l-müfessirin*, Yayınlanmamış Doktora (Câmi'atü'l-Hacc, Külliyetü'l-Ulumi'l-İçtimaiyye ve'l-Ulumi'l-İslâmiyye), Cezair 2012, 605-610.

çalışmalarıdır.[2] Sonraki dönemlerde bir akım olarak nitelendirilebilecek olan dilsel yorum yöntemini, neredeyse tüm müfessirlerin tefsîr faaliyetlerinde görmek mümkündür. Tefsîr ilmindeki söz konusu dil olgusunun bu önemine binaen Zerkeşî tefsîr ilmini tanımlarken, Kur'ân manalarının anlaşılabilmesi için lüğat, sarf, nahiv ve beyân gibi ilimlerden yardım alınması gerektiğini ifade etmektedir.[3] Dilsel yoruma büyük önem veren Murtazâ, herhangi bir âyet yorumunun kabul edilmesinin temel şartını dilsel yapıya uygunluk olarak görmektedir. Farklı yaklaşım tarzlarına göre birçok öğesi tespit edilebilen dilsel yorumu, müellif bağlamında sunmaya çalışalım.

4.1.1. Etimolojik (İştikak) Tefsîri

Arapçada ilmü'l-iştikâk ve ilmü't-te'sîl gibi isimlerle de bilinen etimoloji, bir dildeki kelimelerin türetilmeden önceki kökenini tüm boyutlarıyla araştıran bir bilim dalı olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle bir dilde kelimenin etimolojik anlamı, lafzın vaz'edildiği ilk kök anlamını ifâde etmektedir. [4] Kelimenin bu kökanlamı, zaman ve mekân unsurlarıyla veya isti'mâl tarzlarıyla zamanla daralma, genişleme, değişme ve bozulma gibi durumlara ne kadar uğrarsa uğrasın, etimolojik anlam tamamen ortadan kalkmaz. Bir şekilde ilgili lafız, etimolojik anlamın rengini ve izlerini taşır. Dolayısıyla kelimenin kök anlamına ulaşmak, âyetlerin daha iyi anlaşılmasına ve müfessirin daha sağlıklı bir neticeye varmasına yardımcı olur.[5] Murtazâ'nın âyetleri yorumlama yönteminde dilsel yorum tekniği, önemli bir kullanım sahasına sahip olduğunu daha önce de ifade etmiştik. Bu itibarla tefsîr edilen âyetlerde geçen bazı lafızların etimolojik anlamlarının tespit etmeye yönelik birçok örneğini müellifin ilgili eserlerinde bulmak mümkündür.[6]

---

[2] Karagöz, Mustafa, *Dilbilimsel Tefsîr ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2010, 145-150; Aydın, İsmail, *Kur'ân'ın Filolojik Yorumu (Tarihsel Gelişim ve Sorunlar)*, Tibyan Yay., İzmir, 2012, 33; Cerrahoğlu, *Tefsîr tarihi*, I, 151-155.

[3] Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 13.

[4] İbn Düreyd, Muhammed b. Hasan, *el-İştikâk*, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1991, 4, 221; Fuat Hannâ, Tarazî, *el-İştikâk*, Beyrut 2005, 11-21; Gündüzöz, Soner, *Arapçanın Söz Varlığı*, Ankara 2015, 17; Kara, Ömer, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Yakınanlamlılık ve Nüans -Râğıb el-Isfahânî Örneği-*, Bilge Adamlar, Van, 2009, 148.

[5] Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 297-299; Tantâvî, Muhammed Dirâz, *Zâhiretü'l-iştikâk fî luğâti'l-arabiyye*, Kahire 1986, 16-17; Kara, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Yakınanlamlılık ve Nüans*, 149; Adil Mukirinî, *İhtilafu'l-müfessirin*, 631, 634.

[6] Bkz. Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 577-578; II, 5, 6, 15, 37, 136, 148, 150, 164, 172, 242, 247, 250; Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, III, 294; Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 36-37, 52-54, 60, 73-74, 161; Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 15, 42; Murtazâ, *en-Nâsiriyât,* 152, 224.

Meseleyi somutlaştırmak için birkaç örnek sunmaya çalışalım. Mesela, " وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً/*Kâfirlerin durumu, sadece çobanın bağırıp çağırmasını işiten hayvanların durumuna benzer,"*[7] âyetinde geçen "يَنْعِقُ" fiilinin filolojik açıdan manasını tespit etmeye çalışırken kelimenin etimolojik yapısını dikkate alarak incelemektedir. Ona göre, filologların ekserisine göre "نعِق - يَنْعِقُ" fiili, kökeni itibariyle sadece koyun cinsine bağırmak, seslenmek veya koyunun melemesi için kullanılır.[8] Diğer bir kısım filologlara göre ise söz konusu lafız; koyun, inek ve deve cinslerinin tamamına seslenmek üzere vaz' olunmuş bir fiildir. Fakat Murtazâ, Arap şiirinde geçen "فانعقْ بضأنك ياجرير" ibaresinden istişhad ederek birinci görüşün daha açık ve kabul edilir olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte Murtazâ kelimenin etimolojisiyle alakalı olarak şöyle bir bilgiyi de aktarmaktadır: *"Eğer bağıran/öten/çığlık atan hayvan, boynunu uzatmadan ve hareket ettirmeden bu ses eylemini yapıyorsa bunun için "نعق" ve "نغق" fiilleri kullanılır. Şayet hayvan boynunu uzatarak ve hareket ettirerek bu ses eylemini gerçekleştiriyorsa bunun için "نعب" fiili kullanılır. Mesela Arap kelâmında "نعب الفرس" ifadesi, bu anlamdadır."*[9]

Genellikle tevbe kavramıyla aynı ortak manaya sahip "الانابة" lafzının geçtiği ve iki farklı bağlamda ele aldığı "وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ/*Bana yönelen kimsenin yoluna uy.*"[10] "وَظَنَّ دَاوُودُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ/*Davud, Kendisini denediğimizi sanmıştı da, Rabbinden mağfiret dileyerek eğilip secdeye kapanmış, tevbe etmiş, Allah'a yönelmişti*"[11] âyetlerindeki söz konusu lafzın etimolojik anlamını Murtazâ, şu şekilde vermektedir: Dilde rucû'/dönme/dönüş gibi anlamlara gelen "الانابة" lafzının, Allah'a itaat etmeye yönelip günahlardan dönmesinden dolayı tevbe eden kişi için kullanıldığını bildirmektedir.[12] Ayrıca Hz. Davud'ı (as.) konu edinen âyette geçen "فَتَنَّاهُ" ifadesinin "denemek ve imtihan etmek" anlamlarına geldiğini; "ظن" lafzı için ise dilde ve Kur'ân terminolojisinde iki farklı anlamının olduğunu ifade etmektedir. Birisi; "*zann*" lafzının bilinen anlamıyla kesin bilginin (yakin) zıddı olan zann (muhtemel bilgi); diğeri ise kesin bilgi ve yakîn manasına gelmektedir.[13] Murtazâ, lafzın "kesin bilgi" ifade eden

---

7 Bakara, 2/171,
8 Zeccâc, *Me'âni'l-Ḳur'ân*, I, 142.
9 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 224.
10 Lokmân, 31/15.
11 Sâd, 38/24.
12 Murtazâ, *eş-Şâfî fi'l-imâme*, I, 228; Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 25; benzer anlamlar için bkz. en-Nîsâbûrî, *İcâzü'l-beyân*, II, 159; Zemahşerî, *el-Keşşâf,* V, 260
13 Bkz. Mukâtil b. Süleymân, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, 149; İbn Cevzî, *Nüzhetü'l-'uyûn*, 424-425.

anlamını "وَرَأَى الْمُجْرِمُونَ النَّارَ فَظَنُّوا أَنَّهُمْ مُوَاقِعُوهَا وَلَمْ يَجِدُوا عَنْهَا مَصْرِفًا/*Suçlular ateşi görürler ve ona düşeceklerini anlarlar, fakat ondan kaçacak yer bulamazlar."*[14] âyetiyle istişhad etmektedir.[15]

Herhangi bir kelimenin dildeki etimolojik anlam dünyasının belirlenmesinde o dili kullananların kelimeye yükledikleri anlam çerçevesinin bilinmesi önem arz etmektedir. Murtazâ, bu bağlamda "إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا /*Siz, büyülenmiş bir adamdan başkasına uymuyorsunuz*!"[16] âyetinde geçen "مَسْحُورًا" lafzının dönemin Arap müşrikleri açısından ne anlam ifade ettiğini üç maddede ele almaktadır: [17]

Birincisi: Bu âyetten kast edilen anlam; "ان تتبعون الا رجلا متغير العقل/*siz ancak aklı değiştiren/bulandıran bir adama uyuyorsunuz.*" şeklindedir. Zira Mekkeli müşrikler, Hz. Peygamberi toplum nezdinde küçük düşürmek gayesiyle bazen "şair ve sahir" bazen de "mecnun" ve "meshur" nitelemelerinde bulunuyorlardı. Yine Murtazâ'ya göre dönemin toplumsal örfünde "مسحور" lafzı, "بله/saf-budala", "الغفلة/gaflet içinde olma-ahmak" ve "قلة التحصيل/okuma-yazması az olan" gibi sıfatlara sahip kişilere izafe edilmekteydi.[18]

İkincisi: "مسحور" lafzı, *aldatan* ve *oyalayan* kişi anlamındadır. Murtazâ, lafzın söz konusu anlamını İmru'l-Kays'ın şu şiiriyle temellendirmektedir:

"ارانا موضعين لحتم غيب - ونسحر بالطعام و بالشراب"

Üçüncüsü; Arap dilinde yaygın bir kullanım olan "مسحور" ism-i mef'ul formunun "ساحر" ism-i fâil anlamında kullanılmasıdır. Murtazâ, aynı yapıda gelen " وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا" âyetinden[19] istişhad ederek "حِجَابًا مَسْتُورًا" ifadesinin "حِجَابًا ساترا" anlamında ism-i fail olduğunu vurgulamaktadır. [20]

Murtazâ'ya göre "الهُدَى" lafzı, Arap dilinde bir şeye yol gösteren kişi manasındadır. Zira Arap kelâmında "فقد هدى اليه" ifadesi o, ona yol gösterdi anlamında kullanılmaktadır.[21] Ancak ilgili kavramın geçtiği âyetler bağlamında mü'min ve kâfir

---

[14] Kehf, 18/53.
[15] Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 129.
[16] İsrâ, 17/47.
[17] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 543.
[18] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 543.
[19] İsrâ, 17/45.
[20] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 543.
[21] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, II, 225.

için farklı manalara sahip olduğunu ifade eden müellif, mana çerçevesini genel olarak iki kategoride değerlendirmektedir: Birincisi; "işaret etme, gösterme ve beyân etme" anlamlarına gelen "hidâyet" lafzı, mü'min veya kâfir her akil/baliğ olan mükellefi kapsamaktadır. Murtazâ, "الهُدَى" lafzının zikredilen anlamlarını temellendirmek üzere ilgili lafzın bu anlamlarıyla geçtiği âyetleri zikretmektedir.[22] Ona göre bu üç âyette geçen "el-hüda" kavramı "kendilerine yol gösterme, rehberlik etme, açıklama ve beyân etme" gibi anlamlara gelmektedir.[23] İkincisi ise sevab ve necat manasıdır ki, Allah, bu çeşit "hidâyeti" itaatkâr mü'minler için kullanmaktadır. Bunun delili olarak da Murtazâ, şu âyetleri zikretmektedir. "وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ/*Allah, kendi yolunda öldürülenlerin işlerini boşa çıkarmaz. Onları doğru yola eriştirir, durumlarını düzeltir.*"[24] " إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ/*İnananlar ve yararlı iş yapanları, imanlarına karşılık Rableri doğru yola eriştirir; nimet cennetlerinde onların altlarından ırmaklar akar.*"[25] Ona göre, bu ve benzeri âyetlerde Allah Teâlâ, "الهُدَى" kavramını kâfirler için değil, sadece mü'minler için "sevap/mükâfat verme ve necat etme" anlamlarında kullanmıştır.[26]

Murtazâ'nın Fâtiha sûresindeki "الرحمن الرحيم" âyetini tefsîr ederken de kelimenin anlam kökenine yönelik tahliller yaptığı görülmektedir. Her iki kelimenin de "الرحمة" lafzında türeyip aynı anlamı ifade ettiğini ancak "الرحمن" lafzının mana açısından daha beliğ ve daha kuvvetli olduğunu belirtmektedir. "الرحيم" lafzı ise dil teorisyenleri nezdinde bir şeyin mübalağa halini belirtmek üzere kullanıldığını ifade etmektedir.[27]

Başına gelen musibetler karşısında Eyyüb'un (as.) Rabbine yalvarışını içeren "وَاذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ/*Kulumuz Eyyüb'ü da an; Rabbine "Doğrusu şeytan bana yorgunluk ve azap verdi*" diye seslenmişti."[28] âyetinde geçen "nüsb" ve "azap" lafızlarını Murtazâ, 'ikâb lafzıyla ilintili olarak Peygamberleri tenzîh etme doktrini ekseninde tefsîr etmektedir. Dilde iki farklı okuyuşa sahip olan "nüsb" lafzı, yorgunluk ve bitkinlik anlamlarına geldiğini; bu yorgunluğun imtihan amacıyla olup 'ikâb'a (suça karşılık verilen ceza) ait olmayan bir sıkıntı olduğunu ifade

---

22 Fussilet, 41/17; Necm, 53/23; İsrâ, 17/94; İnsan, 76/3; Sebe, 34/32; Şûrâ, 42/52.
23 Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, II, 224.
24 Muhammed, 47/4-5.
25 Yunûs, 10/9. Ayrıca aynı anlamlar için müellifin verdiği diğer âyetlere Bkz. Mâide, 5/16; Ra'd, 13/27.
26 Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, II, 225.
27 Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, III, 288.
28 Sâd, 38/41.

etmektedir. Mutlak zikredildiğinde bir yönüyle zarar/sıkıntı anlamına gelen "عذاب" lafzı, mecâz yoluyla belki 'ikâb lafzıyla ilişkilendirilebilir. Ancak azap lafzı, 'ikâb lafzıyla aynı anlama sahip değildir. Çünkü 'ikâb lafzı, ta'kîb-mu'âkabe mastarlarından türemiş olup yapılan suçun karşılığında cezayı gerektirmektedir. Fakat azap lafzı ise yukarıda da ifade edildiği gibi bu anlamda olmayıp zarar ve sıkıntı anlamlarına gelmektedir.[29] Müellifin yaptığı bu anlamdaki yorumları, dilsel tefsîr/yorum yapan âlimlerin eserlerinde görmek mümkündür.[30]

Murtazâ, Arap dilindeki kullanım üslubuna başvurarak "لَا جَرَمَ أَنَّ لَهُمُ النَّارَ" âyetindeki[31] "لَا جَرَمَ" ifadesinin ne anlama geldiğini ele almaktadır. Arap dilinde söz konusu kelimenin etimolojik yapısı ile alakalı olarak " لا ذَاجَرَم - لا جَرَ - لا جُرْمَ - لَا جَرَمَ " gibi dört farklı okuma biçiminin mevcut olduğunu ifade etmektedir.[32] Müellife göre Arap dilcileri, genel olarak bu lafzın iki farklı anlamı üzerinde durmaktadır: Biri, "لا" harfi, kâfirlere cevap niteliğinde bir reddiyedir; "جَرَمَ" fiili ise ibtidaiye olarak "كسب" anlamındadır. Bu durumda âyetin manası, şöyledir: "كسب قولهم انّ لهم النار/onların sözleri, cehennem ateşinin kendilerinin olduğuna sebep oldu." Diğer ise "جَرَمَ" fiili, "حقَّ" anlamındadır. Ayrıca Ferrâ, "لَا جَرَمَ" lafzının aslında "لا بدَّ لا محالةَ" anlamındaydı, daha sonraları Araplar bunu "حقًّا" anlamında kullandılar, demektedir. Bu ikinci anlama göre âyetin manası, "حقّقَ قولهم انّ لهم النار/onların sözleri, cehennem ateşinin kendilerinin olduğunu sağladı."[33]

Netice itibariyle yukarıda sunduğumuz bazı örneklerden de anlaşıldığı gibi Arap dilini ve yapısal formlarını merkeze alarak tefsîr yapmaktadır. Bunu yaparken de mutlaka Arap dilinin manzum ve mensur metinlerinden istişhadla görüşünü temellendirmektedir. Murtazâ'nın yorum pratiğinde lafızların asli anlamları diye ifade edebileceğimiz etimolojik anlamı tespit etmenin, önemli bir yer işgal ettiği görülmektedir.[34]

---

29 Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 90-91.
30 'Askerî, *el-Furûk*, 239; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 272.
31 Nahl, 16/62.
32 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 129.
33 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 128.
34 Bkz. Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, IV, 54; Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 36-37, 85, 142-143, 147, 161.

4.1.2. Gramatik (Sarf ve Nahiv) Tefsîri

Allah, kullarına anlayacakları bir şekilde hitap etmiş ve gönderilen ilahi metinler de o toplumun konuştuğu ve aşina olduğu dil ile olmuştur.[35] Kur'ân gibi bir ilahi metnin çok veciz olması, birçok manayı içinde barındırması ve bazı lafızlarının muhtelif manalara gelmesi gibi sebeplerden ötürü şerh ve izahata ihtiyaç duyulmuştur.[36] Bu anlamda Kur'ân tefsîrinde Arap dilinin fonksiyonelliği sahâbe asrı gibi İslâmın erken döneminden itibaren kendini göstermiştir. Tefsîr sahasında ün yapmış İbn Abbâs gibi sahâbelerin bu alandaki üstünlükleri, büyük ölçüde Arap dili konusundaki malumatlarıyla doğru orantılı olmuştur.[37] Sonraki dönemlerde de Kur'ân'ı anlama çabaları nahiv ve sarf ekseninde artarak devam etmiş ve bu anlamda İslâm coğrafyasının farklı bölgelerinde zengin bir literatür meydana gelmiştir.[38] Oluşan çeşitli disiplinler arasında sarf ve nahiv disiplinleri de önemli bir yer tutmuştur. Sarf ilmi; *bir kelimenin değişik anlamları ifâde edebilmesi için kelimenin türetilmesini konu edinen bilim dalıdır*.[39] Nahiv ilmi ise *Arapça kelimelerin terkip ve cümle düzeyinde durumunu inceleyen bir dilbilim dalıdır*.[40]

Müfessirler de özellikle müşkil ve anlaşılması zor olan âyetlerde sarf ve nahvin imkânlarından faydalanmak sûretiyle anlamın berraklaşmasına önem vermişlerdir. Sonuçta bu iki ilim, anlamın tespitinde hayati bir öneme sahip olmuştur.[41] Müfessirlerin, Kur'ân'ı tefsîr ederken Arapça cümle yapısına göre kurulmuş olan bu âyetleri nahvi kaideler ekseninde yorumlamayı göz ardı ettikleri söylenemez. Tefsîr kitaplarında, özellikle filolojik tefsîrlerde i'râbın anlam üzerindeki etkisini gösteren pek çok yorum ve tartışmaya rastlanılmaktadır. Oranı müfessire göre farklılık arzetse de nahiv ve sarf açısından yapılan açıklamalar, tefsîrlerin vazgeçilmez bir unsurudur.[42] Murtazâ da, âyetlerde bulunan bazı kelimelerin, merfu veya mansub kılan amillerinin ne

---

35 Yusuf, 12/2.
36 Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 14.
37 'Akk, *Usûlu't-tefsîr ve kavâiduh*, 140-145; Işıcık, *Kur'ân'ı Anlama*, 97.
38 Aysevî, Yusuf b. Halef, *İlmu i'rabi'l-Kur'ân –te'sîl ve beyân-*, Riyad 2009, 56; Ahmed Tantâvî, *Neşetü'n-nahv ve târihu eşhuri'n-nuhât*, Dâru'l-Mearif, Kahire 1995, 46-271; Ülgen, Emrullah, *Kur'ân'ın Yorumlanmasında İ'rabın Rolü*, Ankara 2015, 134-155; Bâsil Ömer Mustafa, *Eseru ihtilâfi'l-i'rab fi tefsîri'l-Kur'ân*, Gazze 2009, 44-45.
39 Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 297.
40 Hûdârî, Muhammed, *Haşiyetu'l-hûdârî alâ şerhi ibn 'akîl alâ elfiyeti İbn Mâlik*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1998, I, 21; Aysevî, *İlmu i'rabi'l-Kur'ân*, 20-26; Bilmen, *Büyük Tefsîr Tarihi*, I, 119.
41 Süyûtî, *el-İtkân,* 579.
42 Süyûtî, *el-İtkân,* 278-282; Atalay, Orhan, "*İbn Hâleveyh ve İ'râbu Selâsîne Sûre Mine'l-Kur'ân" Adlı Eseri*, AÜİFD, 2002, XVII, 56; Aydın, *Filolojik Yorumu*, 214-215.

olduğu konusunda birtakım nahvi tahliller yaparak âyetin manasını belirlemeye çalışmaktadır.[43] Manayı tespite yönelik yapılan bu filolojik tahlillerde bazı temel dil kaidelerine de atıfta bulunarak anlamlandırma yoluna gitmektedir.[44] Nahiv ve Sarf ilminin prensipleri ekseninde âyetleri nasıl tefsîr ettiğinin birçok örneğini başta *Ğuraru'l-fevâid* ve diğer eserlerinde bulmak mümkündür.[45] Birkaç örnekle müşahhas hale getirmeye çalışalım.

Murtazâ "وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا/*Bir ülkeyi helâk etmek istediğimizde, o ülkenin zenginlik sebebiyle şımarmış elebaşlarına (iyilikleri) emrederiz; buna rağmen onlar orada kötülük işlerler. Böylece o ülke, helâke müstahak olur; biz de orayı darmadağın ederiz."*[46] âyetindeki "أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا" cümlesinin "إِذَا" edatı ile başlayan şart cümlesinin cevabı olmadığını; kendinden önceki "قَرْيَةً" kelimesinin sıfat olduğunu ifade etmektedir. Bu şekildeki nahvi çözümlemenin kabul edilmesi halinde âyetin anlamı, *ileri gelen şımarıklarına emredip de bu emre karşı çıkan bir memleketi helak etmek istediğimizde* şeklinde olmaktadır. Bu durumda "إِذَا"nın cevabı nerededir? sorusuna ise Murtazâ, cümlenin iç anlam örgüsünden anlaşıldığından dolayı âyette açık bir tarzda gelmemiştir, şeklinde cevap vermektedir. Sözü uzatmamak gayesiyle cevabın mahzuf olarak geldiğini ve Kur'ân'da bu tarz kullanımın birçok örneğinin[47] bulunduğunu ifade etmektedir.[48]

Âyetlerde geçen bazı harflerin dilde sahip oldukları anlamlar ve bunların birbirlerinin yerine kullanılması ekseninde âyetleri tefsîr ettiği de görülmektedir.[49]

---

43 Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, III, 162-163, 168.

44 Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, III, 253, 259; Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 588.

45 Nahiv için Bkz. Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 207, 211, 212, 305, 354, 400-404, 418, 419, 488, 508, 576, 588-589; II, 6, 50-52, 72-73, 263, 298, 318; Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, III, 288, 237; Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 46-47; Sarf için ise Bkz. Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 111, 542-543, 589; II, 44, 86, 136, 171-172, 261-262.

46 İsrâ, 17/16.

47 Zümer, 39/73-74.

48 Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 37, 42, 60, 76, 105; Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 30; "Diğer müfessirlere bakıldığında söz konusu âyette memurun bih olan şeyin "*hak, taat ve Allah'ın emri*" olduğu ve karye ehli de buna karşı çıkıp isyan edince Allah onları helak etti. (Tâberî, Câmiu'l-beyân, XIV, 527; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, VIII, 462; Süyûtî, Celalûddin AbdurRahmân b. Ebû Bekr, *ed-Dürrü'l-Mensur Fi't-Tefsîri Bi'l-Me'sur*, Merkezü'l-Buhus ve Dirasati'l-Arabiyeti Ve'l-İslâmiyye, Kahire 2003, IX, 282; en-Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl,* II, 447.) Âyet, kendi bağlamında düşünüldüğünde hemen bir önceki âyette "*Biz, bir peygamber göndermedikçe (kimseye) azap edecek değiliz* .(İsrâ, 17/15)" Bütün Peygamberler, gönderildikleri toplumları Allah'ın emri olan dine davet etmişlerdir. Onlar, Peygamberlerin dili ile somutlaşan Allah'ın emrini kabul etmemekte ısrar edince, Allah onların yok oluşlarını irade etmiştir, tarzında bir te'vîli kabul etmek daha tutarlı görülmektedir, (İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XV, 53.)"

49 Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, I, 95-96, 97-98, 105, 162-163, 165, 214; Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 354.

Mesela, "فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ/*Tavanları başlarına yıkıldı.*"[50] âyetinde bulunan "عَلَيْهِمُ" ile "مِنْ فَوْقِهِمْ" ifadelerinin aynı manayı bildirmelerine rağmen birlikte kullanılmalarından kastedilen anlamın ne olduğunu tartışmaktadır. Murtazâ'nın aktardığı ilk iki yoruma göre âyette bulunan "عَلَي" harfinin " عن" veya "ل" anlamındadır; "مِنْ فَوْقِهِمْ" kelâmının gelmiş olması ise manayı tamamlaması içindir. Ancak Murtazâ, başta zikrettiği bu iki görüşü eleştirmekte ve Arap dilinde "عَلَي" harf-i cerrinin bu gibi yerlerde "عن" veya "ل" anlamında kullanılamayacağını ifade etmektedir.[51] Çünkü "عَلَي" harfi, istenilmeyen olumsuz durumlar için kullanılırken; "ل" harf-i cerri ise bunun tam aksinedir. Bu harflerin Arap kelâmında nasıl kullanıldığına yönelik örnekler veren müellif'e göre, "عَلَي" harfinden sonra "مِنْ فَوْقِهِمْ" ifadesinin gelmiş olması, kelâmı te'kid etmek ve anlamını daha bir açıklamak içindir. Kur'ân'da[52] ve Arap kelâmında bu tarz bir beyân üslubunun birçok örneğini bulmanın mümkün olduğunu ifade etmektedir.[53]

Murtazâ, " قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرٍّ مِنْ ذَلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ/*De ki: Allah katında yeri bundan daha kötü olanı size haber vereyim mi? Allah'ın lânetlediği ve gazap ettiği, aralarından maymunlar, domuzlar ve tâğuta tapanlar çıkardığı kimseler.*"[54] âyetini gramatik açıdan atıf-matuf prensibini esas alarak yorumlamaktadır. Allah'ı tenzîh kaygısından olsa gerek müellif, bu âyette bulunan "وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ" kelâmının kendinden önce geçen "الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ" ifadesine atfedilemeyeceğini, aksine daha evvel fiil cümlesi olarak geçen "مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ" cümlesine atfedilmesi gerektiğini savunmaktadır. Çünkü ona göre, "عَبَدَ" kelimesi bir fiildir. Fiil cümlesi ise isim cümlesine atıf edilemez. "عَبَدَ" fiili "الْقِرَدَةَ" lafzına atfedilirse bu durumda fiil isme atfedilmiş olur. Evla ve uygun olan "عَبَدَ"nin kendinden önceki fiillere atfedilmesidir.[55] Murtazâ'ya göre şayet "وَعَبَدَ الطَّاغُوت" ifadesi "الْقِرَدَةَ" kelimesine atfedilirse "*Allah onları tağuta tapacak kıldı(yarattı)*" manasına gelir ki, bu durumda onların bu eylemlerinin Allah tarafından yerilmesinin bir anlamı olmazdı. Çünkü Allah, onları tağuta tapıcılar olarak yaratmadı. Aksine onlar yaptıklarından dolayı tağuta tapıcılar durumuna düşmüşlerdi. İsrail oğullarının maymun ve domuzlara dönüşmesi

---

50 Nahl, 16/26.
51 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 340-341.
52 Hac, 22/46.
53 Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 96; Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 341-342.
54 Mâide, 5/60.
55 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 158.

konusuna gelince bu, onların bu cezayı hak edecekleri fiillerde bulunmalarındandı. Bundan dolayı Allah, onlara lanet ve gazab etmiş ve onlar tağuta tapmışlardı.[56]

Müellif, "خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ" âyetinde[57] nahvî bir unsur olarak "إِلَّا" istisnâ edatının âyetin tefsîrinde sahip olduğu anlamı, birkaç açıdan ele almaktadır. *Birincisi:* "إِلَّا" istisnâ edatı zâhiren istisnâ olsa da kendisinden önce zikredilen durumun daha fazlası anlamı kastedilmektedir. Buna göre âyetin manası, şöyledir: *Yer gök devam ettiği sürece onlar orada daimi kalacaklar, ancak Rabbin zikredilen miktardan daha fazlasını kendileri için dilemesi müstesnâ.* İstisna edatın söz konusu kullanımı ve manayı Arabın şu kelâmından istişhad ederek temellendirmektedir: "لي عليك الف دينار الاّ الفين الذين اقرضتكهما وقت كذا و كذا/*Benim sana olan bin dinar borcuma ek olarak falan vakitte sana verdiğim iki bin dinar borcum var.*" Murtazâ, az, çoktan istisnâ edilmediğine göre buradaki iki bin dinarın, şüphesiz bin dinara ziyade olarak verildiğini açıklamakta; Ferrâ ve bazı müfessirlerin de bu görüşü tercih ettiğini ifade etmektedir.[58]

İkincisi: "إِلَّا" istisnâ edatı, vâv-ı atıf anlamındadır. Bu durumda âyetin manası şöyledir: "Yer ve gök devam ettiği sürece ve Rabbinin dilediği daha fazlasıyla onlar orada daha fazla kalacaklardır." Murtazâ, "إِلَّا" edatının söz konusu anlamı için Arap şiirinden de iştişhad ederek temellendirmektedir.[59] *Üçüncüsü*: Şakîlerin (bedbaht) cehennemde kalacaklarını ifade eden birinci âyetteki istisnâ, ebediyetle ilintili değildir. Cehennemde onlara verilecek azabı betimleyen "لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ/*Orada onlara öyle bir soluyuş ve hıçkırış vardır ki*"[60] sözüyle ilintilidir. Dolayısıyla buna göre anlam şöyle olmaktadır: *Zefîr* ve *şahîk* diye isimlendirilen iki azap haricinde Allah'ın dilediği başka azap çeşitleri de vardır. Ancak ikinci istisnâ ise saidlerin cennette kalmalarıyla ilgilidir.[61] Müellif, bazı harfleri ve ism-i mevsulleri bulundukları âyet bağlamında gramatik açıdan tefsîr ettiği başka yerler de bulunmaktadır.[62]

Gramatik tefsîr çeşidine diğer bir örnek; ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً "*(Ne var ki) bunlardan sonra yine kalpleriniz katılaştı. Artık kalpleriniz taş gibi yahut*

---

56 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 158; Tâberî, Câmiu'l-beyân, VIII, 539-541.
57 Hûd, 11/106-108.
58 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 77.
59 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 77.
60 Hûd, 11/106.
61 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 78.
62 Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 60, 63-64, 107; Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, III, 195, 303.

daha da katıdır."[63] âyetidir. Murtazâ'ya göre, bu âyette geçen "أَوْ" edatı, zâhiren Allah için caiz olmayan şek manasını çağrıştırmaktadır ki, bu Allah için söz konusu değildir. "أَوْ" edatının muhtemel manalarını başka âyetlerden de istişhadlarda bulunarak meseleyi birkaç açıdan ele almaktadır: *Birincisi*: Âyetteki "أَوْ" edatı ibahat anlamındadır.[64] Muhatabı, atfa konu olan iki unsurdan sadece birini yahut ikisini birlikte tercih noktasında serbest bırakmaktır. İbahat anlamıyla âyetin manası şöyle olmaktadır: *Onların kalpleri hayır ve istikametten ayrılarak katılaştı. Onların kalp katılıklarını ister taş katılığına benzetin, isterse taştan da daha katı bir şeye benzetin her iki durumda da isabet etmiş olursunuz. Ya da ikisine birden bir bütün olarak teşbihte bulunursanız yine de doğru anlamış olursunuz.* Onların kalpleri zikzaklı bir hal ve başkalaşabilen bir çeşitliliğe sahiptir. Hak karşısındaki kalbî durumlarının farklılaşmasına göre kalpleri, bazen taş gibi bazen de taştan da daha katı bir şeye dönüşürdü.[65]

İkincisi: Âyetteki "أَوْ" edatı, manayı temyiz ve tebyin etmektedir ki,[66] iki şeyin arasını ayırma veya açıklığa kavuşturma anlamındadır. Bu durumda âyetin manası, şöyledir: *"Onların kalpleri katılaştı. Bir kısmının kalpleri kasvetlik konusunda taş kesildi (taş gibi oldu). Diğer bir kısım ise kalpleri taştan da daha fazla katılaştı(taştan daha fazla katı olan şey gibi oldu).*" Murtazâ, aynı anlamın bulunduğu başka âyetleri de istişhad sadedinde zikretmektedir.[67]

Üçüncüsü: Âyetteki "أَوْ" edatı, muhatap açısından bir müphemi giderme gayesiyle getirilebilir. Allah Teâlâ'nın din karşısındaki durumlarını yerdiği o kimselerin kalpleri taş gibidir ya da katılık yönünden taştan da daha kasvetlidirler. Dolayısıyla muhatap açısından mana öyle netleşmektedir ki, bu kimselerin kalpleri zikredilen iki durum haricinde düşünülemez. Yani kalpleri ya taş gibidir ya da taştan daha katı olan bir sertliktedir. Söz konusu edatın müphemi giderme anlamı, Arap kelâmında da yaygın bir şekilde kullanılmaktadır.[68]

Mu'tezilenin de benimsediği görüş olan Allah Teâlâ'nın kıyamet gününde görülemeyeceği anlayışına delil olmak üzere "إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ/*Rablerine bakacaklardır*

---

63 Bakara, 2/74.
64 İbn Fâris, *es-Sâhibî fi fıkhî'l-luğa*, 89.
65 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 50.
66 Mukâtil b. Süleymân, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, 206.
67 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 50; (Bakara, 2/135; A'râf, 7/4.)
68 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 51; İbn Cevzî, *Nüzhetü'l-'uyûn*, 109-110.

(O'nu göreceklerdir)."[69] âyetindeki "إِلَى" harfi cerrini morfolojik açıdan tefsîr etmektedir. Rü'yetin olmayacağını iddia eden anlayışa göre "إِلَى" lafzı, aslında harf olmayıp nimetler manasında olan "الآلاء" kelimesinin müfredidir. Buna göre "الآلاء" lafzının " اَلاَ - اِلَى - اَلْيٌ - اِلْيٌ " şeklinde dört farklı müfred okuyuşu bulunmaktadır.[70] Dolayısıyla "إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَة" âyetindeki "إِلَى" harfi nimet anlamına gelen müfred "اِلَى" kelimesi olup tenvinin düşmesi ise "رَبِّهَا" kelimesiyle olan izafetinden dolayıdır. Murtazâ'nın, isim zikretmeden bazı muteahhirun ulemaya nispet ettiği ve ilginç yorum diye nitelediği bu anlayışı, esasında kendisinin de reddetmeden zımnen kabul ettiği görülmektedir. Zaten aktardığı söz konusu morfolojik (sarfi) tahlilin neticesi olan yorum, Murtazâ'nın âyet hakkındaki görüşüyle de örtüşmektedir.[71] Bu durumda âyetin manası, "*onlar Rablerinin nimetlerine bakarlar*" şeklinde olacaktır ki, bu anlam biçimi Sünnî anlayışa tamamen ters düşmektedir. Bunula birlikte diğer bazı âyetlerde geçen ve farklı konu bağlamlarında "إِلَى" ve "ب" harflerini gramatik açıdan tefsîr etmektedir.[72]

Murtazâ, Harut ve Marut adındaki iki meleğin sihir öğretip öğretmediği ile alakalı olarak "وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ/*O iki melek, herkese: Biz ancak imtihan için gönderildik, sakın yanlış inanıp da kâfir olmayasınız, demeden hiç kimseye (sihir ilmini) öğretmezlerdi."*[73] âyetini tefsîr ederken muhtemel tefsîr vecihlerin birinde if'al ve tef'il vezinlerinin birbiriyle ilişkisi ekseninde ele almaktadır. Ona göre bu âyetteki "يُعَلِّمان/o ikisi öğretiyor" fiili, "يُعْلِمان/o ikisi bildiriyor/bilgilendiriyor" anlamındadır. Arapların "علَّمه" lafzını, ilan ve bildirme manasına gelen "اعْلَمه" yerine kullandığı bilgisini Arap şiirinden istişhad ederek sunmaktadır. Bu tahlilin bir sonucu olarak müellife göre âyetin manası, "*O iki melek, onları sihrin özellikleri ve keyfiyeti konusunda bilgilendiriyordu."* şeklinde olmaktadır.[74]

Sonuçta müellif, âyetlerde geçen bazı lafızların bulundukları konum itibarıyla sahip oldukları anlam farklılıklarına dikkat çekmiştir. Dilbilimsel yorum diyebileceğimiz bu tarz te'vîller, gramer-anlam ilişkisi açısından önem arz etmektedir ki müellifin kendisine başvurduğu yöntemlerden birisi olduğu söylenebilir.

---

69 Kıyame, 75/23.
70 Murtazâ, *el-Mulahas fi usûlî'd-din*, Meclisü'ş-Şura İslâmî, İran 1337, 263.
71 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 62.
72 Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, II, 67-70.
73 Bakara, 2/102.
74 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 400.

4.1.3. Retorik (Belağî) Tefsîri

Kur'ân âyetlerini belağî açıdan tefsîr etme yöntemini, dil eksenli tefsîr yapan âlimlerin neredeyse tamamında bulmak mümkündür. Âyetleri tefsîr ederken Murtazâ'nın da sık sık müracaat ettiği temel araçlardan biri, hiç süphesiz Arap dilinin bu kısımda söz konusu edilecek retorik boyutudur. Arap kelâmının, fesahat açısından en ileri düzeyde olduğunu ifade eden müellife göre şayet bir söz, istiareden ve macazdan hali ise aslında bu söz aynı zamanda hem fesahat hem de belağât yönünden sorunludur. Allah kelâmı olan Kur'ân, bu anlamda en fasih olduğuna göre dilin retorik boyutunun tüm inceliklerine sahiptir.[75] Burada Murtazâ'nın bildik anlamda bir müfessir olmadığı ve kendisine ait herhangi bir tefsîrin de bulunmadığı hususu tekrardan hatırlanmalıdır. Zira retorik tefsîr başlığı altında ele alacağımız belağât konularının ancak bir kısmını müellifin tefsîr uygulamasında bulmak mümkündür. Gerek sistematik bir tefsîr metninin olmayışı, gerekse ele aldığı parça âyetlerdeki belağâta yönelik yorumlarında genel bir dil kullanması, tefsîrinin retorik boyutunu tespit etmemizi zorlaştırmaktadır. Ancak bununla birlikte *düzgün ve yerinde söz söyleme usûl ve kaidelerini inceleyen* belağât[76] ilmini ve dolayısıyla Murtazâ'nın retorik tefsîr anlayışını –var olduğu kadarıyla- me'ânî, beyân ve bedî' diye bilinen üç kısım üzerinden incelemeye çalıştık. Ancak burada her üç ilmin alanıyla da zaman zaman ilişki kurulabilecek bir husus vardı ki, o da *anlamda mübalağa* halidir. Murtazâ'nın sık sık bu ifadeyi kullandığı yerlerdeki retorik yorumları, her üç ilimden ayrı olarak müstakil bir başlık altında ele almayı uygun gördük.

4.1.3.1. Anlamda Mübalağa

Murtazâ'ya göre; Arap dilinde nefiy formunda iletilmek istenilen bir mesajı te'kit etmek için mübalağa sanatına başvurulması yaygın bir kullanımdır. Arapça olarak nazil olan ve Arap dilini en zirve noktasına ulaştıran Kur'ân'da bu anlamda birçok âyet bulmak mümkündür. Murtazâ, aynı ortak temaya vurgu yapan bazı âyetleri bu açıdan ele alırken Arap dilinin bu retorik boyutundan hareketle tefsîr ettiği görülmektedir.

Mesela; "فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنْظَرِينَ/Gök ve yer onların ardından ağlamadı; onlara mühlet de verilmedi."[77] âyetinde "yer ve göğün ağlaması" şeklindeki ifade tarzının Arap belağât ve dil kullanım üslubunun bir gereği olduğunu vurgulamakta

---

[75] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 32.

[76] Kazvînî, *el-Îdâh fî ulûmi'l-belâğa*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, 20-23; Kılıç, Hulusi, "Belâgat", *DİA*, Ankara 1992, V, 381.

[77] Duhân, 44/29.

ve bu kullanıma delil olarak da Arap şiirine başvurmaktadır. Araplar, herhangi bir kimsenin değerinin küçüklüğünü veya konumunun düşüklüğünü ya da sahip olduğu konumun yüceliğini nitelerken bu tarz bir mübalağa sanatını kullandıklarını söylemektedir. Arapların, baş gösteren büyük bir felaketten ve musibetten haber verdiklerinde olayın büyüklüğünü ve önemini belirtmek veya olayı umumileştirmek için "بُكَاء الليل و النَّهار/*gece ve gündüzün ağlaması*", "كُسِفَتِ الشَمسُ لِفَقْدِه/*onun yokluğuyla güneş karardı.*" gibi ifadelere başvurduklarını kaydetmektedir. Buradan hareketle bu âyette de bu tür bir ifade tarzının var olduğuna işaret etmektedir.[78]

Yine, "وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ/*Haksız yere peygamberleri öldürüyorlar*" " وَقَتْلِهِمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ/*Peygamberleri haksız yere öldürmeleri*" "يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ/*Yeryüzünde haksız yere büyüklük taslayanları*" "اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا/*Allah Gökleri, gördüğünüz gibi, direksiz yükseltendir.*" "وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ/*Âyetlerimi hiçbir değere karşılık değiştirmeyin.*" gibi âyetlerde[79] geçen "بِغَيْرِ حَقٍّ" ifadesiyle zâhiren sanki peygamberlerin öldürülmeleri bazen hakça bir davranış olabileceği ya da tekebbürleri haksızca olarak nitelenirken sanki inkârcıların haklı tekebbürlerinin de var olabileceği gibi bir vehme düşülmesi mümkündür.[80] Ona göre; Arapların kelâmını dikkatlice inceleyerek anlayan kişi, bu tarz bir ifade formunun Arapların nezdinde bilinen bir adet ve meşhur bir dilsel görüş olduğunu görecektir. Ancak bu ifade formundan hedeflenen amaç, isyenilmeyen ve reddedilen durumun mübalağa ile ortaya konulması ve te'kidle nefyedilmesidir. Mesala Arap kelâmında "فلان لايرجى خيره" denildiğinde "*söz konusu şahısta bir hayır vardır da o hayır umulmamaktadır.*" şeklinde bir anlam kastedilmemektedir. Aksine Arapların bu kelâmdan amaçladıkları anlam; "وانما غرضهم انه لاخير عنده على وجه من الوجوه/*O şahsın yanında hiçbir şekilde herhangi bir hayrın bulunmadığıdır.*"[81] Ayıca bu tarz bir dil kullanımının, Arap şiirinde de var olduğunu ifade etmektedir. Örneğin;

على لاحب لايهتدى بمناره اذا سافه العود الديافي جرجرا

İşaretleriyle doğru yola gidilemeyen yol üzerinde

---

78 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 76.
79 Al-i İmrân, 3/21; Nisâ, 4/155; A'râf, 7/146; Ra'd, 13/2; Bakara, 2/41.
80 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 233.
81 Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, II, 171-173; Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, 234-235.

Diyafi deve onu kokladığında ondan uzaklaşır. Bu şiirden de anlaşıldığı gibi "لايهتدى بمناره" ifadesinde sanki yolun işaretlerinin var olduğu zannı verilmektedir. Oysa şiirden asıl kast edilen anlam; *yolun işaretleri yok ki onunla istenilen hedefe gidilebilsin*, şeklindedir.[82] Ayrıca Murtazâ, bu anlamdaki benzer âyetleri başka bir ilim meclisinde tefsîr ederken "بِغَيْرِ الْحَقِّ" nitelemesinin âyetlerde söz konusu edilen şahısların zorunlu bir sıfatı olduğunu ifade etmektedir.[83]

Müellif, sekiz muhtemel anlama veçhini zikrettiği "خُلِقَ الإنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ/*İnsan aceleden yaratıldı*"[84] âyetinin bir vechinde dilin retorik yapısıyla âyeti tefsîr etmektedir. Ona göre insanoğlunun acelecilik vasfı, mübalağa edilerek ifade edilmiştir. Bu âyette olduğu gibi söz konusu edilen durumun mübalağa edilmesi amacıyla kelâmın bu formda gelmiş olması daha önce de ifade edildiği gibi Arap dilinde süre gelen bir kullanım üslubudur. Mesela Araplar, çok uyuyan bir kimseyi nitelerken "ما خُلقت الا من نوم/*sen ancak uykudan yaratılmışsın*" veya kendisinden çok fenalık vukubulan birini tasvir etmek istediklerinde, "وما خُلق فلان الا من شر/*falan şerden yaratılmıştır*" şeklinde dile getirirler.[85] Dolayısıyla söz konusu kişi, o kadar fazla uyuyor veya öyle şerli bir kimsedir ki sanki o niteliklerden yaratılmıştır. İnsanoğlu kendi yararına olan şeyleri elde etmede veya zararına olan şeyleri savmada sergilediği aceleci tavrı nedeniyle sanki acelecilikten yaratılmıştır, şeklinde retorik bir üslup kullanılmıştır. Esasında bu duruma sahip olan birini nitelemek için Arapça dışındaki diğer dillerde de benzer cümle yapılarını bulmak mümkündür. Sonuç itibariyle mevcut metinlerden hareketle tespit edebildiğimiz kadarıyla Murtazâ, me'ânî ilminin konularından îcâz, takdim-tehir, tekrar ve mübalağa gibi unsurları örnekleriyle sunmaktadır.

4.1.3.2. Me'ânî İlminin İmkânlarıyla Tefsîri

"Me'ânî" ilmi, Arapça lafızların mukteza-yı hâl'e (sözün yere ve duruma) uygunluğu ve keyfiyetinin kendisiyle bilindiği bir ilimdir. Bu nedenle yer, durum ve muhatabın değişmesiyle lafzın yapısal formu da değişmektedir. Burada hedeflenen temel gaye, murad edilen mana elde edilirken kelâmın hatadan korunmasıdır.[86] Kendi

---

82 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 236.
83 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 309-310.
84 Enbiyâ, 21/37.
85 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 441.
86 Teftâzânî, Sa'duddin Mes'ud b. Ömer, *el-Mutavval şerhu telhisi miftahi'l-ulum*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1971, 166-169; el-Merâğî, Ahmet Mustafa, *Ulûmu'l-belâğâ –el-Beyân ve'l-me'ânî ve'l-bedi'-*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2002, 41.

içinde birçok bölüme ayrılan me‘ânî ilmini Murtazâ’nın âyet yorumlarında kullandığı öğeler ekseninden aşağıdaki kısımlara ayırdık.

4.1.3.2.1. Îcâz-i hazf

Lügat ilminde *hazf*, “bir şeyi düşürmek, bir şeyin ucunu kılıçla kesmek, atmak, bir şeyin bir tarafını koparmak ve vurup düşürmek” gibi anlamlara gelmektedir.[87] Istılahî olarak *Hazf, kelâmın bir cüz’ünün veya tamamının bir delille düşürülmesidir.* Nahivcilere göre kelâmın bu anlamdaki hazfinin delilsiz olması da mümkündür.[88] Hazf edilen yani mahzuf olan öğe, cümlenin temel unsurları fiil, fail, mübteda ve haber’den birisi olabileceği gibi; cümlenin yan öğeleri kabul edilen mef ‘ûl, hal, sıfat, mevsûf, temyîz, car-mecrûr, mevsul, kasemin ve şartın cevabı, münâd, matuûf, muzaf ve muzafun ileyh gibi öğelerin olması da mümkündür.[89] Herhangi bir metinde asıl olan hazfin bulunmamasıdır. Eğer bir cümlenin içerisinde hazfin varlığı ve yokluğu arasında kalınıyorsa, uygun olan hazfin yokluğuna hükmedilmesidir. Çünkü cümlede asıl olan, tağyirin meydana gelmemiş olmasıdır.[90] Murtazâ’ya göre sözü; îcâz, ihtisâr ve hazf ile ifade etme üslubu, dil konusunda Arapların süre gelen bir âdetidir. Kelâmın uzamaması için birtakım öğeler, hazfedilerek ihtisâr edilmekte ve bu sebeble sözün fesahati ve belağâtı ortaya çıkmaktadır. Mecâz, hazif ve ihtisârdan hali olan bir söz, fesahattan da uzaklaşarak belağât prensipleri dışında kalmaktadır.[91]

Hazfin varlığı, Arapların az sözle çok şeyi ifade etme ve kelâmda var olan fazlalıkları ayıklayarak kelâmı kısaltma isteklerinden kaynaklanmaktadır. Araplar, bu tarz beyân etme yöntemini, dilin belağâtı ve fesahati olarak addediyorlardı ki, Kur’ân’da bu anlamda ihtisâr ve hazf olarak niteleyebileceğimiz metodun örnekleri pek çoktur.[92]

---

87 İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, III, 937; Zemahşerî, *Esâsü’l-belâğâ,* I, 177; Râzî, *Muhtâru’s-sihâh*, 124; Zerkeşî, *el-Burhân*, III, 102.

88 Zerkeşî, *el-Burhân*, III, 102; Kaçar, Halil İbrâhim, “Hazif Üslubu Açısından Meallerin Değerlendirilmesi”, *Kur’ân Mealleri Sempozyumu I –Eleştiri ve Öneriler*-, DİB Yay, Ankara 2007, 266-267; Durmuş, İsmail, “Hazif”, *DİA*, Ankara 1998, XVII, 123.

89 Zerkeşî, *el-Burhân*, III, 135-220; Küçükkalay, Hüseyin, *Kur’ân Dili Arapça*, Denizkuşları Matbaası, Konya 1969, 303-307.

90 Zerkeşî, *el-Burhân*, III, 102-103, 104; Küçükkalay, *Kur’ân Dili Arapça*, 302; Haluf, Mustafa Şâhir, *Üslûbu’l-hazf fî’l-Kur’âni’l-Kerim*, Dâru’l-Fikr, Amman 2009, 113; Kara, Ömer, “Belağât İlminde İki İfade Biçimi: Îcâz ve İtnâb –Kur’ân Metninin Anlaşılmasındaki Fonksiyonu Üzerine Bir Deneme- (I)”, *YÜSBED.,* sayı: 1, Van, 2000, s353-388; Kara, Ömer, “Belağât İlminde İki İfade Biçimi: Îcâz ve İtnâb –Kur’ân Metninin Anlaşılmasındaki Fonksiyonu Üzerine Bir Deneme- (II)”, *YÜSBED.,* Sayı: 3, Van, 2002, s249-298.

91 Murtazâ, *Ğureru’l-fevâid*, II, 258.

92 Murtazâ, *Tenzîhu’l-enbiyâ*, 42, 43, 54, 60, 107; Murtazâ, *ez-Zerî‘a*, I, 208; Murtazâ, *Resâilü’ş-şerîf,* III, 118, 290; Ra’d, 13/23; Zümer, 39/3; Fâtiha, 1/1; Murtazâ, *en-Nâsiriyât,* 109.

Murtazâ, Kur'ân'da mevcut olan mükemmel hazf ve ihtisâr örnekleriyle alakalı müstakil bir eser çalışmasının yapılması gerektiğini ifade etmektedir.[93] İhtisâr ve hazf kavramlarının zannedildiği gibi aynı şeyler olmadığını ve hazfin lafızlarla ilintili bir durum olduğunu söylemektedir. Herhangi bir metindeki hazf, tek başına olmaması, başka lafızlarla bağlantılı olması; söz konusu metnin de hazfi gerektiren bir yapıda gelmiş olması gerekmektedir. Ayrıca mahzuf lafzı gösteren başka bir kanıtın da bulunması gerekmektedir. Herhangi bir metinde hazf dolayısıyla lafızların kısaltılmış olması, ihtisâr yapma amacına yöneliktir. *İhtisâr ise* manalarla alakalı oluşturulan bir cümle olup birçok manayı içinde barındıran ve anlamlı lafızlardan meydana gelen kelâmdır. Şayet bu kelâm başka bir şekilde ifade edilmiş olsaydı o manaların oluşabilmesi için birçok kelimeye ihtiyaç duyulacaktı. Bu anlamdaki bir cümle yapısı hazf değildir. Aksine kelâmın yoğun manalarla ihtisâr edilmiş olmasıdır. Dolayısıyla bütün hazfler, ihtisârdır, fakat her ihtisâr hazf değildir.[94]

Murtazâ'ya göre; âyetin zâhir manasına mutabık olan ve asıl görünen anlam, mahzuf herhangi bir söze bina edilmeden tercih edilen anlamdır. Ancak Araplar bir delil nedeniyle veya anlamın tamamlanmasına duyulan ihtiyaçtan dolayı hazf metoduna başvurmayı güzel bir üslup olarak görmektedirler.[95] Arap dilinde yaygın olarak kullanılan hazf metodu, müellifin alternatifli yorum tekniğinde genellikle müracaat ettiği bir yöntemdir. Eserlerinde bu durumun yoğun örneklerini bulmak mümkündür.[96] Mesela; "فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنْظَرِينَ/*Gök ve yer onların ardından ağlamadı; onlara mühlet de verilmedi*"[97] âyetinde Allah (c.c), firavun kavminin helak oluşunu anlatırken onların yok oluşlarına yer ve göğün ağlamadığını ifade etmektedir. Müellif, ağlamanın yer ve göğe izafe edilmesinin uygunluğu konusunu tartışmaktadır. Âyeti farklı açılardan yoruma tabi tutan Murtazâ'ya göre, başka âyetlerde kullanıldığı gibi burada da aynı şekilde hazif metodu kullanılmıştır. Yusuf sûresindeki " وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ/*(İstersen) içinde bulunduğumuz şehire (Mısır halkına) ve aralarında geldiğimiz kafileye de sor. Biz gerçekten doğru söylüyoruz."*[98]

---

93 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 265.
94 Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, III, 304; Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 44.
95 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 104.
96 Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 76, 81, 99, 105, 107-108, 120, 138; Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 239, 351; Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 140, 518; II, 44.
97 Duhân, 44/29.
98 Yusuf, 12/82.

âyetindeki "وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ" ifadesinde mahzuf bir muzafın "اهل" var olduğu kabul edilmektedir.[99]

Dolayısıyla yukarıdaki âyette de aynı metodun kullanıldığı ve vahyeden ilahi iradenin, semavat ve arz ifadeleriyle yer ve göğün sakinlerini "اهل السموات والارض" kastettiğini ifade etmektedir.[100] Arap şiiri ve kelâmında da hazif sanatının sıklıkla kullanıldığını ifade eden Murtazâ, "قَلِيلٌ عَيْبُه والعَيبُ جَمٌ ولكنَّ الغِنَى رَبٌ غَفُور/*Kusurlar çok olmasına rağmen onun kusurları azdır. Fakat lütuf, çok affeden Rabbin lütfudur*." şiirini delil olarak sunmaktadır. Burada muzaf konumunda olan kelime, mahzuf olup muzafun ileyh muzafın yerine geçmiştir. Mahzuf olan lafız, mezkûr hale getirildiğinde söz konusu metin "ولكن الغنى غِنَى رَب غَفُور" şeklinde olmaktadır.[101]

Müellif, "مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ" âyetini[102] tefsîr ederken muhtemel yorumların bir vechinde hazfin varlığından söz etmekte ve âyetin takdirinin ise "مالك يوم الدين و غيره" şeklinde olması gerektiğini dile getirmektedir. Ancak bazı müfessirlerin Fâtiha sûresindeki bu âyete benzer bir örneğin "وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ"[103] âyetinde bulunduğunu ifade etmelerine karşın[104] Murtazâ, bu âyette hazfin varlığını gerektirecek bir durumun söz konusu olmadığını söylemektedir. Çünkü ona göre: âyetin te'vîli zorlaşıp zorunlu olarak hazife ihtiyaç duyulduğunda bu metoda başvurulur. Tevil mümkün olduğu sürece herhangi bir şekilde hazif yoluna gidilemez. Hazfin varlığını kabul edenlerin bu âyete yönelik takdir ettikleri "و البرد" kelimesi ise müellife göre doğru değildir. Çünkü âyetin muhatap olduğu o günün arap toplumunda rahatsız oldukları ve kendilerine zarar veren sadece sıcaklık idi. Bölgenin coğrafî ve astronomik durumu bunu gerektirmektedir ki, zaten o bölgenin rahatsızlık verecek düzeyde soğuk olmaya da imkânı yoktu.[105]

Murtazâ, Kur'ân'dan başka hiçbir kelâmda bulunmayan garip hazf ve fasih ihtisâr örneklerinin bulunduğunu ifade etmektedir. Mesela; " وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً/*Hatırla ki Rabbin meleklere: Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım, dedi."*

---

99 Murtazâ, *el-Mulahas fi usûli'd-din*, 261; Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 20.

100 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 75. "Zemahşerî'nin kabul ettiği ve Hasan Basrî'den aktardığı bilgiye göre, bu âyette ağlamaya konu edilen semavat ve yeryüzünün sakinleri olan melekler ve müminlerdir. Aynı anlam çerçevesinde bir görüş aktaran Kurtûbî, bu âyette bir idmar'ın (hazf) var olduğu ve onların (inkarcılar) üzerine yerde ve gökte bulunan meleklerin ağlamayacağını ifade etmektedir. (Zemahşerî, *el-Keşşâf,* V, 472; Kurtûbî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân*, XIX, 119-120.)"

101 Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 37; Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 76.

102 Fâtiha, 1/4.

103 Nahl, 16/81.

104 Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, III, 292.

105 Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, III, 293.

ifadesinden hemen sonra meleklerin " قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ/*yeryüzünde fesat çıkaracak, orada kan dökecek insanı mı halife kılıyorsun? dediler*"[106] cevabını verdiğini görmekteyiz. Murtazâ, meleklerin Âdem'in soyunun yeryüzünde bozgunculuk yapacak ve kan dökecek kişiler olacağı bilgisini nereden aldıkları sorusuna dikkat çekmektedir. Âyetlerin bağlamı mahzuf olan bazı manalara delalet etmektedir ki bunun bilgisini ancak Allah Teâlâ'dan almış oldukları anlaşılmaktadır.[107] Bakıldığında aslında iki âyet arasında ihtisâr için bir takım hazf cümlelerinin varlığı hissedilmektedir. Mahzuf oluşuyla iktifa edilen ve âyetin iki cümlesi arasındaki ifadenin hazf olduğu tahmin edilebilen kısmın ise aşağıdaki şu kelâm olduğu Murtazâ tarafından ifade edilmektedir: "وانّي عَالِمٌ انْ سيكون مِنْ ذُرّيَّته من يفسد فيها و يسفِك الدِماء/*Ben onun soyundan yeryüzünde fesat çıkaracak, orada kan dökecek kimselerin olacağını muhakkak ki biliyorum.*" İşte Cenâb-ı Hakk'ın bu bilgiyi meleklerle paylaştığını söyleyen Murtazâ'ya göre, kelâm ihtisâr olsun diye Allah, cümleyi mahzuf haliyle buyurmayı irade etti. Bu mahzuf olan bilginin meleklere verildiğinin delili, meleklerin durum hakkındaki malumatlarını bildiren söz konusu âyetin devamında gelen diğer âyetlerdir.[108]

Hazif üslubu, bazen de şart veya kasem cümlelerinin cevabında gelmektedir. Ancak hazfin varlığını gösteren veya ona ihtiyaç duyulduğuna dair bir karinenin de bulunması gerektiğini ifade etmektedir.[109] Mesela; " وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّى إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا/*Rablerine karşı gelmekten sakınanlar ise bölük bölük cennete sevk edilir, oraya varıp da kapıları açıldığında*"[110] âyetinde geçen "إِذَا" şart edatının cevabının mahzuf olduğunu ifade eden Murtazâ'ya göre, âyette anlatılan durumun uzamasına rağmen "إِذَا" şart edatına bir cevap gelmemiştir. Ondan sonra gelen âyette[111] ifade edilen bilgiler ise ancak cennete girişin akabinde sahip olunacak bilgilerdir. Dolayısıyla söz konusu âyetteki bu anlam, "إِذَا" şart edatının cevabında mahzuf bir "فدخَلُوها/*ve sonunda cennet'e girdiler*" kelâmının varlığını göstermektedir.[112] Sonuç olarak el-Murtazâ, hem îcâz, hem de ihtisâr kavramlarının anlam alanını eserlerinde ortaya koyduğu gibi, îcâz-ı hazf türündeki âyet örneklerini izah etmiştir.

---

[106] Bakara, 2/30.
[107] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf,* III, 113-115; Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid,* II, 64.
[108] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid,* II, 64.
[109] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf,* III, 303, 305.
[110] Zümer, 39/73.
[111] Zümer, 39/74.
[112] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid,* II, 266.

4.1.3.2.2. Takdim-Te'hir

Arap dili belağâtının anlatım üsluplarından biri de şüphesiz takdim ve te'hir metodudur. Takdim/tehir metodu, anlam açısından önce gelmesi gereken bir cümlenin/kelimenin sonraya; sonra gelmesi gereken bir cümlenin/kelimenin ise önceye alınmasıdır, şeklinde tanımlanmaktadır. Çözümleyici bir metod olarak görülen *takdim ve tehir* üslubuna başvurulmasının asıl sebebi, mana açısından görünürde anlaşılması zor âyetlerin vuzuha kavuşturulmasıdır.[113] Takdim/te'hir'in mecâzın bir türü sayılıp sayılmaması konusu, ilgili dil bilginlerince ihtilaflıdır. Konuyu mecâzın bir çeşidi olarak gören edebiyatçılar, "*konumu itibariyle sonra gelmesi gereken مفعول gibi bir öğenin öne alınması veya فاعل gibi önce gelmesi gereken bir öğenin sonraya bırakılmasıdır.*" şeklinde temellendirmektedir.[114] Takdim/tehir metodunu mecâzın bir türü olarak kabul etmeyen ve Zerkeşî'nin de doğrusu budur, dediği anlayışa göre ise esasında takdim ve tehir'e konu olan her bir öğe, hak ettiği konumda gelmektedir.[115] Cümlede takdim te'hir metoduna bir takım sebeplere binaen müracaat edilmektedir. Bunlar: Mezkûr olan durumun hayretle karşılanması veya tahkir edilmek istenmesi ya da mef'ulun, haberin, zarfın ve car/mecrurun tahsis amacıyla mukaddem edilmesidir.[116] Diğer taraftan murad edilen mananın (teşvik etmek, lafzı güzelleştirmek ve manayı güçlendirmek) oluşabilmesi için müsned, müsnedün ileyhe takdim edilmektedir.[117] Aynı şekilde daha önemli ve azametli görülen herhangi bir şey, takdim edilerek önemi vurgulanmaktadır. Bu üslup, Arap fesahatçılarının kendi kelâmlarında ve şiirlerinde takip ettikleri bir yoldur.[118]

Murtazâ, âyetleri tefsîr ederken anlamadaki muhtemel sorunları çözümlemede ve istenilen anlamı belirlemede zaman zaman takdim-te'hir metoduna başvurarak âyeti yorumladığı görülmektedir. Arap şiiri ve kelâmında da yaygın bir kullanım olduğunu söyleyen müellife göre; Arapça nazil olan bir kitabın o dilin anlam dünyasından ve

---

[113] Süyûtî, *el-İtkân,* 326-327.
[114] Zerkeşî, *el-Burhân*, III, 233.
[115] Zerkeşî, *el-Burhân*, III, 233.
[116] Îcî, Abdurrahmân b. Ahmed, *el-Fevâidü'l-ğıyâsiyye fî ulûmi'l-belâğa*, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye Kahire 1991, 56-57; Komisyon, (Hafnî Nâsıfi, Muhammed Diyâb, Sultan Muhammed, Mustafa Tamûm), *el-Belâğa*, yy., 1993, 19; Zerkeşî, *el-Burhân*, III, 236.
[117] Kazvînî, Muhammed b. Abdirrahmân, *et-Telhîs fi ulûmi'l-belâğâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2009, 21-26.
[118] Cürcânî, Alî b. Muhammed eş-Şerîf, *Hâşiye 'ale'l-mutavvel*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2007, 145-146; Zerkeşî, *el-Burhân*, III, 235. Süyûtî, *el-İtkân,* 327.

kullanımdaki cari üslubundan hali olması düşünülemezdi.[119] Birkaç örnek üzerinde durâlim.

Mesela; Cenâb-ı Hakk'ın kimseye haksızlık yapmayacağı ve uyarıcılar göndermeden hiç kimseye azap etmeyeceği birçok âyette bildirilmektedir. Bu âyetlerin içerdiği anlam merkezinde Murtazâ, " وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا"[120] âyetinin nasıl anlaşılması gerektiği konusunu irdelemektedir. Ona göre Allah durduk yere kulunun helakini dilemesi, onun adalet anlayışıyla bağdaşmaz. Dolayısıyla bu âyetteki anlam karışıklığının giderilebilmesi için takdim-te'hir metodunun kullanılması gerektiğini savunmaktadır. Ona göre takdim-te'hir metodunun uygulanmış haliyle âyetin manası şu şekilde olması mümkündür: " اِذَا اَمَرْنَا مُتْرَفِي قَرْيَةٍ بِالطَّاعَةِ فَعَصَوْا وَاسْتَحَقُّوا العِقَابَ اَرَدْنَا اِهْلاَكَهُمْ/*Biz bir memleketin ileri gelen şımarıklarına Allaha itaati emrettiğimizde onlar, bu emre isyan ederler ve cezaya müstahak olurlar. Bunun üzerine onları helak etmek isteriz.*" Namaza kalktığınızda "فَاغْسِلُوا" diye başlayıp abdestin farzlarının zikredildiği "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا"[121] âyetinde de aynı durumun var olduğunu ifade ederek yorumunu temellendirmektedir. Ona göre; taharet (abdest alma), namaz için kıyama durmadan evvel alınması gereken bir ibadettir. Ancak âyette görüldüğü gibi namaz taharetten önce zikredilmiştir. Dolayısıyla sağlıklı bir anlamın elde edilebilmesi için iki durum arasında lafızlar yönüyle takdim-te'hir'in yapılması gerekmektedir. Bu durumda âyetin anlamı; *abdest için zikredilen uzuvları yıkadıktan sonra namazı kılmak üzere kıyama durun*, şeklinde olmaktadır.[122]

Hz. Yusuf'un kıssasında geçen "وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ"/*Andolsun ki, kadın ona meyletti. Eğer Rabbinin işaret ve ikazını görmeseydi o da kadına meyletmişti."*[123] âyetini yorumlayan Murtazâ, muhtemel cevapların birinde söz konusu âyetin sahih bir şekilde te'vîl edilebilmesi için takdim-te'hir metodunun kullanılması gerektiğini belirtmektedir. Takdim-te'hir edilmiş haliyle âyetin takdiri şöyle olmaktadır. "وَلَقَدْ هَمَّتْ بِه وَ لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ هَمَّ بِهَا/*Andolsun ki, kadın ona meyletti, Eğer Rabbinin*

---

[119] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 454.

[120] İsrâ, 17/16. (*Bir ülkeyi helâk etmek istediğimizde, o ülkenin zenginlik sebebiyle şımarmış elebaşlarına (iyilikleri) emrederiz; buna rağmen onlar orada kötülük işlerler. Böylece o ülke, helâke müstahak olur; biz de orayı darmadağın ederiz.*)

[121] Mâide, 5/6. (*Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalktığınız zaman yüzlerinizi, dirseklerinize kadar ellerinizi, başlarınızı mesh edip, topuklara kadar ayaklarınızı yıkayın.*)

[122] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 32.

[123] Yusuf, 12/24.

burhânını görmeseydi o da kadına meyledecekti."[124] Bu âyetin anlam çerçevesinin belirlenmesine yönelik tefsîr kaynaklarımızda Murtazâ'nın dile getirdiği takdim-tehir yöntemiyle olayı değerlendirenler olduğu gibi aksini düşünenler de olmuştur. Karşıt anlayışa sahip olanlara göre, şart hükmünde olup sadaret hakkına sahip olan "لَوْلَا" edatının cevabı, kendisine tekaddüm etmesi doğru değildir.[125]

Yine müellif, takdim-te'hir yöntemiyle ile ilgili olarak İbn Abbâs ve Katâde'den rivâyetle, " فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ/*Onların malları ve çocukları seni imrendirmesin. Çünkü Allah bunlarla, ancak dünya hayatında onların azaplarını çoğaltmayı ve onların kâfir olarak canlarının çıkmasını istiyor."*[126] âyetini ele alarak tefsîr etmektedir. Ona göre mana karışıklığının giderilebilmesi için takdim/te'hir metoduyla âyetin yeniden okunması gerekmektedir. Bu durumda takdir edilmiş haliyle istenilen mananın şöyle olması gerektiğini ifade etmektedir: " فَلَا تُعْجِبْكَ يا محمد ولا تعجب المؤمنين معك اموال هؤلاء الكفار و المنافقين وَلَا أَوْلَادُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الاخرة عقوبة لهم على منعهم حقوقها/*O kâfir ve münafıkların malları ve evlatları dünya hayatında seni ve seninle beraber olan inananları imrendirmesin. Çünkü malların ve evlatların istenilen hakları yerine getirilmemesinin bir cezası olarak Allah, kıyamet gününde bunlarla onlara azap etmeyi dilemektedir*."[127] Netice itibariyle takdim-te'hir üslubu, bazı âyetlerin tam/sahih manasını tespitte müfessirin göz ardı edemeyeceği önemli bir yorumlama yöntemidir. Bu metodun Murtazâ'nın tefsîr yönteminin bir öğesi olarak yerini koruduğu söylenebilir. Eserlerine bakıldığında takdim-te'hir uygulamasına yönelik başka örnekler de bulmak mümkündür.[128]

---

[124] Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 80; Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 454; (yukarıda verilen âyet mealinde takdim ve te'hir durumu dikkate alınarak yapılmıştır.); Tâberi, İbn Kesîr, Süyûtî, Zemahşerî ve Nesefî'nın değişik varyantlarıyla aktardıkları rivâyetlere göre; Kâdın ona meyletti. O da Kâdına meyletmeye başlamıştı ancak onun bu meyledişi Kâdınınkinden farklıydı. Ancak burhan diye ifade edilen Allah'ın ayetinin görülmesiyle Hz. Yusuf'un meyletmeden sakındığı ifade edilmektedir. Hemm diye isimlendirilen bu meylediş ve bundan sakınmak olmasaydı, Hz. Yusuf'un imtihan karşısındaki sabrı, Allah yanında övülmeyle nitelendirilmezdi. (et-Tâberi, *Câmiu'l-beyân*, XIII, 95-100; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-'azîm*, VIII, 31; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensur*, VIII, 123-125; Zemahşerî, *el-Keşşâf,* III, 268; en-Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl,* II, 311.)

[125] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* III, 268-269; Nesefî, *Medârikü't-tenzîl,* II, 311; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XII, 253.

[126] Tevbe, 9/55.

[127] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 485; Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 110-111.

[128] Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 53, 81; Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid,* I, 221, 386; II, 192-193

4.1.3.2.3. Tekrar (İtnâb)

Tekrar olgusu, me‘ânî ilminde itnâb’ın bir çeşidi olarak kabul edilerek değerlendirilmektedir. İtnâb, herhangi bir amaca mebni olarak sözü daha fazla lafızlarla ifade etmeye denir.[129] İtnâbı gerektiren temel sebepler, şunlardır: murad edilen manayı tesbit etmek, maksadı iyice açıklamak, manayı te’kid ettirmek ve muhtemel şüpheyi kaldırmaktır. Belağât eserlerinden itnâbın birçok çeşidinden biri olarak zikredilen lafzın veya cümlenin tekrar edilmesi; iki ifade arasındaki masafenin uzun olması, istenilen manaya teşvik edilmesi, ilgili durumla alakalı üzüntü ve kederin belirtilmesi ve yapılan uyarının pekiştirilmesi gibi etkenlere dayanmaktadır.[130] Bazen de kelâmın bulunduğu mana bağlamı ibarenin tekrarını gerektirmektedir.[131]

Tekrar olgusu, Kur’ân’da bazen bir lafzın veya bir cümlenin bazen de bir olayın tekararı şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Kur’ân’da bir olay tekrar anlatılırken, aynıyla tekrar edilmemekte, bir sûrede özet olarak anlatılan bir olay, daha başka sûrelerde ayrıntılı olarak ele alınmaktadır. Bir yerde olayın bir unsuru anlatılmadığı halde diğer bir sûrede o unsur ve olayın anlatılmayan o yönü bildirilmektedir.[132] Kur’ân’da kıssalar ve tekrarlar, salt bilgi vermek için değil; farklı bağlamlarda olaylardan ibret almak üzere kendisine mahsus îcâz üslubu üzerine örüldüğü görülmektedir.[133] Tekrar edilen bir olayın farklı anlatım tarzlarıyla ifade edilmesi ve bu anlatımların hepsinde de tam bir uyum ve insicamın olması Kur’ân’ın belağâtındandır. Zerkeşî, konuyu şöyle takdim etmektedir: “Söz konusu tekrarların varlığı Kur’ân’ın fesahat ve mehasinindendir. Bu tarzdaki ifade şekli, Arapların kendi aralarında cari olan yaygın bir kullanım üslubudur. Araplar, hitaplarında müphem bir husus olduğunda onu tahkik etmek veya manayı

---

[129] el-Kazvînî, *et-Telhîs fî ulumi’l-belâğâ*, 54; Îcî, *el-Fevâidü’l-ğıyâsiyye fî ulûmi’l-belâğa*, 71; Komisyon, *el-Belâğa*, 24.

[130] Îcî, *el-Fevâidü’l-ğıyâsiyye fî ulûmi’l-belâğa*, 73; Kazvînî, *et-Telhîs fî ulûmi’l-belâğâ*, 57-60; Komisyon, *el-Belâğa*, 26-27.

[131] Kazvînî, *el-İdâh fî ulumi’l-belâğa*, 153.

[132] Ayrıntılı bilgi için Bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, III, 8; Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü,* 173; Ali Eroğlu, *Kur’ân Tarihi Ve Kur’ân İlimleri*, Erzurum, 2012, 182; Soysaldı, Mehmet, *Kur’ân’ı Anlama Metodolojisi*, Fecr Yay., Ankara 2001, 306; Şimşek, M. Sait, *Kur’ân Kıssalarına Giriş*, Yöneliş yay, İstanbul, 1998, 111-114; Eren, Cüneyt, “Kur’ân'ı Kerim'de Tekrar Olduğu İddiasının Belağât Açısından Değerlendirilmesi”, *EAD*, III/ 2, Van 2001, 92.

[133] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, I, 64; (Kur’ân’da tekrar edilen cümleler ve olaylar bulundukları âyetler bağlamında ve ihtiyaç hissedildiği oranda beyân ve tekrar edilmektedir. Mesela; Kamer, 54/16, 18, 21, 30, (فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذُرِ); Kamer, 54/17. 22, 32, 40, (وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ); Mürselât, 77/15, 19, 24, 28, 34, 37, 40, 45, 47, 49, (وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ); Rahmân, 55/13, 16, 18, 21, 23, 25, 28, 30, 32, 34, 36, 38, 40, 42, 45, 47, 49, 51, 53, 55, 57, 59, 61. 63, 65, 67, 69, 71, 73, 75, 77, (فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ); Şu'arâ, 26/107-110; 125-127,131; 143-145; 162-165; 178-180, (إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ.)

vurgulamak için tekrara başvururlardı. Kur'ân onların diliyle nazil olduğundan hitap tarzı da aralarında geçerli olan kullanım uslübüna göreydi."[134]

Kur'ân'daki tekrarların zannedildiğinin aksine yeni bir anlamaya ve faydaya mebni olarak geldiğini ifade eden Murtazâ, Kafirun sûresinde tekrar eden her lafzın altında yeni bir mananın var olduğunu ve yüksek bir belağâtın bulunduğunu ifade etmektedir.[135] Kafirûn sûresinde aynı âyetin iki kez tekrar edilmesinin sebebi ve hikmeti nedir? Âyetin bir defa tekrarı yeterli değil miydi? Aynı şekilde Rahmân sûresinde de çok daha fazla tekrar edilen "فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ/*O halde Rabbinizin nimetlerinden hangisini yalanlayabilirsiniz*"[136] âyetinin hikmeti nedir? Murtazâ, konunun asıl omurgasını oluşturan bu soruları sorarak konuya başlamaktadır.[137] İbn Kuteybe'den Kafirûn Sûresindeki tekrarla alakalı şu bilgiyi aktarmaktadır: "Kur'ân'ın nüzulü, bir defada olmayıp, tedricen gerçekleşmiştir. Müşriklerden bir grup, Hz. Peygamber'e geldiler ve ona şu istekte bulundular: Ey Muhammed! Sen bizim putlarımıza el sür ve saygıda bulun, biz de sana iman edelim ve senin peygamberliğini kabul edelim. Bu istek üzerine Cenâb-ı Hak, Peygamberine "لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ/*Ben sizin taptıklarınıza tapmam, benim taptığıma da sizler tapmazsınız*"[138] diye karşılık vermesini emretti. Aradan bir müddet geçtikten sonra Mekke müşriklerinden bir grup tekrar Hz. Peygambere geldiler ve ey Muhammed, sen bir gün veya bir ay ve yahut bir yıl bizim ilahlarımıza tabi ol, biz de o kadar süre senin ilahına tapâlim.[139] Bunun üzerine " وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ/*Ben sizin taptığınıza tapacak değilim, Benim taptığıma da sizler tapmıyorsunuz*."[140] âyetleri nazil oldu. Yani siz öne sürdüğünüz bu şartlarla eğer tek bir ilah olan Rabbime kulluk edecekseniz, bu durumda Allah'a ebediyen kullukta bulunamayacaksınız." Murtazâ, âyetin zâhirînin buna işaret etmediği gerekçesiyle İbn Kuteybe'nin bu te'vîlinin bazı ulema tarafından eleştirildiğini ifade etmektedir.[141]

İbn Kuteybe'nin yaptığı bu tevili tam açıklayıcı bulmayan Murtazâ, sûredeki bu tekrara üç farklı açıdan yaklaşmaktadır. Esasında bir yönüyle kategorize ettiği bu üçlü

---

[134] Zerkeşî, *el-Burhân*, III, 9.
[135] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf,* I, 439.
[136] Rahmân 55/13.
[137] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 138.
[138] Kâfirun, 109/2-3
[139] Bu rivâyet bağlamında ayeti yorumlayanlar için bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* VI, 448; en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl,* IV, 565.
[140] Kâfirun, 109/4-5
[141] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 138.

yaklaşım tarzıyla *tekrar* metodunun hikmet ve gayesini de temellendirmektedir: *Birincisi*: Her bir lafzın içerdiği mana, diğerinde bulunmayacak derecede bir farklılık ve güzelliğe sahiptir. Yani sizin içinde bulunduğunuz bu hal ve durum (puta tapma) karşısında sizin taptıklarınıza asla tapmam ve siz de aynı şekilde bu durumda benim kulluk ettiğim ilaha tapmazsınız. Sonrasında gelen aynı iki âyet ise müstakbel manasını ifade eder ki, siz gelecekte de asla iman etmeyeceksiniz. Dolayısıyla mana farklılığından ötürü âyetin tekrar edilmesi, mana açısından güzel ve uygundur.[142]

İkincisi: Ferrâ'nın da kabul ettiği görüşe göre, buradaki tekrarlar manayı te'kit etmek içindir. Arap kelâmında da yaygın bir kullanım olan bu durum, te'kit ile cevap verenin "بلى بلى/ *evet evet*" veya bir şeyi te'kitle istemeyen birinin " لا لا/ *hayır hayır*" demesi gibidir. Bu şekildeki kullanımın benzerini Kur'ân'ın başka âyetlerinde de görmek mümkündür. "كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُون/*Hayır! Yakında bileceksiniz! Elbette ilerde bileceksiniz!"*[143] Murtazâ'ya göre, bu anlamda istenilen manayı te'kit etme metodu, Kur'ân'da ve Arap kelâmında olduğu gibi Arap şiirinde de yaygın bir kullanımdır.[144] Mesela; "نَغَقَ الْغُرَابُ بِبَيْنِ لُبْنَى غُدْوَةً - كَمْ كَمْ وَ كَمْ بِفِرَاقِ لُبْنَى يَنغق/*Lübna ağaçları arasında sabah erkenden kargalar ötmeye başlardı. Lübna ağaçlarından ayrılmalarından dolayı kargalar daha ne kadar ötecek.*" Dolayısıyla Arapça nazil olan bir kitapta da bu tarz bir üslubun kullanılmış olması, izah edilen te'kid amacına yöneliktir.[145] Şiirde "كَمْ" lafzı, *kargaların ayrılıktan dolayı ötüşlerinin devamını* te'kitle vurgulamak üzere üç kez tekrar edilmiştir. Zerkeşî'ye göre tekrarda yeniden inşa ve tesis bulunduğundan tekrar, te'kid'den daha beliğdir. Çünkü te'kid, ilk manadan kast olunanı daha fazla mana zenginliği katmadan tekrar etmekten ibarettir.[146]

Üçüncüsü: Sizler benim taptığım Allah'a tapacak değilsiniz. Çünkü siz başka ilahları kabul etmek sûretiyle ona ortak koşmaktasınız. Ona kulluk ve tapma ise ibadeti bir başkasına değil yalnızca ona ait kılmadır. Binaenaleyh ben sizin gibi putlara kulluk etmem ve siz de benim gibi O'na kulluk yapmazsınız. Burada asıl vurgulanmak istenen, ilah ve ibadet farklılığıdır. İlk iki âyette ilaha vurgu yapılırken, daha sonra gelen iki

---

142 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 139.
143 Tekâsür, 102/3-4
144 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 139.
145 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 140.
146 Zerkeşî, *el-Burhân*, III, 11.

âyette ise ibadete vurgu yapılmaktadır. Böylelikle mananın farklılığından dolayı kelâm tekrar edilmiştir.[147]

Rahmân Sûresindeki "فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ/*O halde Rabbinizin nimetlerinden hangisini yalanlayabilirsiniz."*[148] âyetinin tekrarına gelince Murtazâ, sûrede sayılan muhtelif nimetlerin takriri ve te'kidi için sayılan her nimetten sonra âyetin tekrar edilmesinin mana açısından uygun ve güzel olduğunu ifade etmektedir. Zira sûrede Allah'ın kullarına herhangi bir nimeti anılınca hemen akabinde o nimeti yalanlayanları azarlama ve ayıplama vardır. Zikredilen nimetlerin farklılığından dolayı takrir ve te'kid amaçlı yapılan bu tekrarlar da tekrar-anlam uyumu açısından uygun görülmektedir.[149] Her nimetten sonra Cenâb-ı Hak o nimetin gerektirdiği şükrü ve ikrarı tekrarla/ısrarla istemektedir. Rahmân Sûresindeki bu tekrarı dilsel açıdan ele alan Murtazâ, bu tarz bir tekrar-anlam ilişkisinin Arap kelâmı ve şiirinde de yaygın bir şekilde kullanıldığını ifade etmektedir. Aslında yukarıda ifade edilen tekrar-anlam örgüsünün tüm dillerde bulunduğunu söylemenin yanlış olmayacağına vurgu yapan müellif, Arap kelâmındaki kullanıma bakıldığında bu formda cari olan şöyle bir kullanımı örnek vermektedir:

اَلَمْ اَحْسِنْ اِلَيكَ بِاَنْ خَلّصتُك مِن المكاره! اَلَمْ اَحْسِنْ اِلَيكَ بِاَنْ خَوّلْتُكَ الأَمْوالَ! اَلَمْ اَحْسِنْ اِلَيكَ بِاَنْ فعلت بك كذا و كذا!

"Sana mal vererek *lütufta bulunmadım mı?* Seni kötülüklerden kurtarmakla sana *lütufta bulunmadım mı?* Sana şöyle şöyle yapmakla *lütufta bulunmadım mı?*" Burada şair ona yaptığı güzel davranışlarını anlatmakta ve her defasında bu durumu dikkatlere sunarak "*sana böylelikle ihsanda bulunmadım mı?*" diye tekrar etmektedir. Yine müellife göre; Muhalhel b. Rabî'a'nın kardeşi Küleyb için ağıt ve mersiyede bulunurken söylediği şu şiir de Arap dilinde tekrar olgusunun varlığını ortaya koymaktadır.[150]

عَلَى اَنْ لَيْسَ عِدْلاً مِنْ كُلَيْبٍ اِذَا طُرِدَ الْيَتِيمُ عَنِ الْجَزُورِ

عَلَى اَنْ لَيْسَ عِدْلاً مِنْ كُلَيْبٍ اِذَا رَجَفَ الْعِضَاه مِنَ الدَّبُورِ

عَلَى اَنْ لَيْسَ عِدْلاً مِنْ كُلَيْبٍ اِذَا مَا أعْلِنَتْ نَجْوَى الأمُورِ

"Yetim kesilmekte olan devenin etinden uzaklaştırıldığında, *Küleybin bir dengi var mıdır?* Batı rüzgârından dikenli çalılar titrediğinde, *Küleybin bir dengi var mıdır?*

147 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 140.
148 Rahmân, 55/13.
149 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 141.
150 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 141.

Gizli konuşmalar deşifre edildiğinde, *Küleybin bir dengi var mıdır?*"[151] Burada örnek olarak verdiğimiz bu şiir, Murtazâ'nın verdiği beyit sayısı fazla ve uzun bir şiirin küçük bir parçasıdır. Görüldüğü gibi yukarıdaki şiirin Kur'ân'da farklı sûrelerde defalarca tekrar edilen bazı âyetlerle benzerlik gösterdiği görülmektedir. Murtazâ'ya göre " ويل يومئذ للمكذبين/*O gün (Peygamber'i ve ahireti) yalan sayanların vay haline!*"[152] âyetindeki tekrarı da yukarıda ifade edilen anlamlar çerçevesinde değerlendirmek mümkündür.[153]

Murtazâ'ya göre; Rahmân Sûresinde zikredilen maddi ve manevi nimetlerin hemen sonrasında "فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ" âyetinin tekrarı nimet cihetiyle tutarlı bir anlam-tekrar uyumunu oluşturmaktadır. Ancak aynı sûrede bulunan ve nimet anlamı içermeyen "يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شُوَاظٌ مِنْ نَارٍ وَنُحَاسٌ فَلَا تَنْتَصِرَانِ فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ"[154] ve " هَذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي يُكَذِّبُ بِهَا الْمُجْرِمُونَ يَطُوفُونَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ حَمِيمٍ آنٍ فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ"[155] gibi âyetlerde azap ve cehennemi içeren âyetlerden hemen sonra aynı âyetin tekrar edilmesi ne ile izah edilebilir? Müellif, bu soruya şöyle cevap vermektedir: "İkab (azap) fiili, her ne kadar bizatihi nimet değilse de azabın anılması, tanıtılması ve azaba karşı insanların uyarılması en büyük nimetlerdendir. Çünkü bunda azaba müstahak olacak olanları cehennem azabından engelleme ve ona mani olma; nimete nail olacakları da cennet ve nimetlerine yönlendirme amacı bulunmaktadır. Sonuç itibariyle cehennem ve azaba yönelik âyetlerin bulunması, hiç şüphesiz insanlar için büyük bir nimettir."[156]

Yukarıda örnekleriyle anlattığımız gibi, Murtazâ, tekrarın Arap dilinin manzum ve mensur kelâmından örnekler sunmak sûretiyle Arap dilinde kullanılan bir üslup olduğunu; Kur'ân'ın da Arapça bir metin olması hasebiyle bu üslubu kullandığı; Kur'ân'daki her bir tekrarın bir amaca ve faideye binaen getirildiğini; dolayısıyla bunların faydasız bir tekrar; bir tadvil ve haşv olmadığını ortaya koymaktadır.

4.1.3.3. Beyân İlminin İmkânlarıyla Tefsîri

Beyân, muktezây-ı hale uygun bir manayı farklı şekillerde ifade etmenin kendisiyle bilindiği bir ilimdir. Beyân ilimi hakikat, mecâz, teşbih, istiare ve kinaye gibi

---

[151] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 142.
[152] Mürselât, 77/15.
[153] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 144.
[154] Rahmân, 55/35-36; (*Üzerinize ateşten alev ve duman gönderilir de birbirinizi kurtaramaz ve yardımlaşamazsınız. Öyleyken Rabbinizin hangi nimetlerini yalanlayabilirsiniz?*)
[155] Rahmân, 55/43-45; (*İşte bu, suçluların yalanladıkları cehennemdir. Onlar, cehennemle kaynar su arasında dolaşır dururlar. Şimdi Rabbinizin nimetlerinden hangisini yalanlayabilirsiniz*)
[156] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 144.

temel unsurlardan oluşmaktadır.[157] Bir dilde anlatılmak istenen manayı birbirinden farklı açıklık ve nitelikte ifade eden lafızlar vardır. Kişiye farklı söz ve usûllerle meramını iyi ifade edebilme melekesini kazandıran beyân ilminin konusunu da bu edebi sanatlar ve farklı ifade yolları teşkil eder.[158] Murtazâ'ya göre Arap dili ve kelâmı; işaretler, istiareler ve mecâzlardan oluşmaktadır. Anlamlı bir söz, temelde hakikat ve macaz olmak üzere iki kısımdan meydana gelmektedir. Lugat, örf ve şer'î açıdan vaz' olunduğu manayı ifade eden söze hakikat denir ki, esas olan da lafzın bu zâhir manaya hamledilmesidir. Mecâzî mana; lugat, örf ve şer'î açıdan ifade edilen mana için vaz' olunmayan ancak herhangi bir delil ile istenilen manaya hamledilen lafızdır.[159] Hakiki mananın kullanımı azalınca değişime uğrayarak mecâz bir hale dönüşmesi gibi, aynı şekilde mecâzi mananın da örfte yaygın bir şekilde kullanılmasından dolayı hakikat hükmünü alarak ona hamledilebilir. Mesela salât lafzı, lugatta dua anlamına gelirken şer'î örfte ise lugat dışında bilinen manaya dönüşmüştür.[160] Herhangi bir delile dayanmadan zâhir mananın terk edilerek nassların mecâzî manaya hamledilmesini uygun görmemektedir.[161] Müellifin âyet yorumlarında fazla olmamakla birlikte söz konusu unsurlara yönelik bazı örnekler bulmak mümkündür.

İstiâre sanatına örnek; Murtazâ'ya göre " اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ/*Allah inananların dostudur, onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır. İnkâr edenlerin ise dostları tağuttur. Onları aydınlıktan karanlıklara sürüklerler*."[162] âyetinde geçen "النور" ve "الظلمات" lafızları, iman ve küfürden kinaye oldukları gibi cennet ve cehennemden ya da sevap ve ikabdan da kinayedir. Cennetteki sevab, nurdan; cehennemdeki azap ise karanlıktan kinaye olduğuna göre bu durumda mü'minlerin karanlıktan nura çıkarılmasının Allah'a izafe edilmesi de caiz olmaktadır.[163] Burada söz konusu edilen lafızlarda hakiki mana ile mecâzi mana arasında münasebât, benzerlik hali olduğundan *istiâre* yapılmıştır.

---

[157] Teftâzânî, *el-Mutavvâl*, 506; el-Merâğî, *Ulûmu'l-belâğâ*, 207.
[158] Kazvînî, *el-İdâh fi ulûmi'l-belâğa*, 163; Hacımüftüoğlu, "Beyân", *DİA*, İstanbul 1992, VI, 22-23.
[159] Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 10; Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, II, 286.
[160] Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 12-13, 202; Aynı bilgi için bkz. Kazvînî, *el-İdâh fi ulûmi'l-belâğa*, 204.
[161] Murtazâ, *en-Nâsiriyât,* 74, 130; Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, III, 184, 265; Murtazâ, *eş-Şâfi fi'l-imâme*, I, 267; Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 202-203.
[162] Bakara, 2/257.
[163] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 24.

Mecâz-ı mürsel sanatına örnek; Diğer bir örnekte " وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا"[164] âyetini tefsîr eden Murtazâ'ya göre, âyette geçen irade "وَإِذَا أَرَدْنَا" lafzının kullanılmış olması, helaka maruz kalan toplumların durumunun ve akibetinin malum oluşundan *mecâz*dır. Yoksa Allah sebepsiz yere hiçbir toplumu helak etmek istemez. İrade lafzının mecâzi anlamdaki kullanımının, Arap kelâmında da var olduğunu dile getiren Murtazâ, meseleyi şu şekilde örneklendirmektedir: " اذا اراد التاجر ان يفتقر اتته النوائب من كل جهة/*Tüccar fakirleşmek istediğinde afetler ve musibetler, her yönden ona gelir.*" Esasında tüccarın zarar etmeyi istemediği ancak onun zarar etmesi, durumundan anlaşıldığından irade lafzı *mecâzen* bu anlamda kullanılmıştır.[165]

Mecâz-ı aklî sanatına örnek; Arap dilinde müfred olana cemi siğasıyla hitap edilmesi veya ehâd olan Allah Teâlâ'nın bazı âyetlerde ta'zim ve yüceltme gayesiyle "*biz şöyle yaptık*"[166] diye cemi siğasında durumu kendisine nisbet etmesi, Murtazâ'ya göre dilin retorik boyutuyla açıklanabilecek bir durumdur.[167] Konu ile ilgili rivâyetlere bakıldığında öldüren katilin bir kişi olmasına rağmen " وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ/*Hani siz bir adam öldürmüştünüz de onun hakkında birbirinizle atışmıştınız. Hâlbuki Allah gizlemekte olduğunuzu ortaya çıkaracaktır.*"[168] âyetinde öldürenin çoğul siğasıyla bildirilmiş olması ne ile izah edilebilir, diye Murtazâ tarafından sorgulanmaktadır. Ona göre bu durum, Arap dilinin yerleşmiş beyân üslubuyla açıklanabilir. Çünkü Araplar çocuklarına, babaları ve dedelerinin ismiyle veya aşiretten birine aşiretinin ismiyle hitap etmekteydiler. Mesela; "فعلت بنو تميم كذا/Benu Temim oğulları, şöyle yaptı" ve "قتل بنو فلان كذا/falanoğulları, falanı öldürdü" ifade biçimiyle katil, her ne kadar grubun veya kabilenin içinden bir kişi olsa da dilin kullanım üslubu, bazen bu formda gelmektedir.[169]

Teşbih-i temsilî sanatına örnek; Mesela; Murtazâ, " فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنْظَرِينَ/*Gök ve yer onların ardından ağlamadı; onlara mühlet de verilmedi,*"[170] âyetinde geçen "yer ve göğün ağlaması" ifadesiyle yeryüzünden semaya yükselecek amellerinin bulunmama ve Allah'ın yanında herhangi bir değerlerinin olmama hali, bir

---

[164] İsrâ, 17/16.
[165] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 31.
[166] Zâriyât, 51/47; Hicr, 15/9.
[167] Murtazâ, *eş-Şâfî fi'l-imâme*, II, 224.
[168] Bakara, 2/72.
[169] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 192-193.
[170] Duhân, 44/29.

bütün olarak ölen kötü bir kişi üzerinde ağlamama haline benzetilmiştir. Murtazâ'ya göre diğer bir açıdan ise yağmurun yağışı, yer ve göğün ağlamasına benzetilmiştir. Çünkü araplar yağmuru, ağlamadaki gözyaşına benzetmektedir. Onların inançlarına göre ölmeleri halinde kabirlerini yağmurlar ıslatacak ve oradan çiçekler bitecektir. Ancak onların bu beklentilerine karşılık kabirlerine semadan yağmur kesinlikle inmeyecek, şeklindedir.[171]

Sonuçta Murtazâ, tefsîrini yaptığı âyetlerde beyân ilminin imkânlarını kullanmıştır. Ancak sonraları daha da sistemleşecek olan belağât ilminin kavramlarını yorum yönteminde net bir şekilde görülmemektedir. Bununla birlikte örnek teşkil etmek üzere belirleyebildiğimiz oranda beyân ilminin unsurlarını artaya koymaya çalıştık.

4.1.3.4. Bedî' İlminin İmkânlarıyla Tefsîri

Bedî', muktezây-ı hale uygun kelâmın lafız bakımından kusursuz, mana bakımından makul ve aynı zamanda bir ahenge sahip olmasının usûl ve kaidelerini inceleyen bir ilimdir.[172] Diğer bir ifadeyle kelâmı güzelleştirmenin kaidelerini bildiren bir ilimdir.[173] Kelâmı güzelleştirme sanatının bir kısmı; tevriye, tıbâk, mukâbele, hüsn-ü ta'lîl ve uslûbü'l-hekîm gibi manayla ilgili olup bunlara *el-muhassenâtü'l-ma'neviyye* denilir. Diğer bir kısmı ise cinâs, secî ve iktibâs gibi lafızla ilgili sanatlar olduğundan bunlar da *el-muhassenâtü'l-lafziyye* diye nitelenir.[174] Murtazâ'nın âyet yorumlarında bedî' ilminin konu ve kavramlarına yönelik herhangi bir bilgiye rastlayamadık. Ancak âyet tefsîrlerinde bedî' ilminin bir bölümü olan iktibâs sanatını birkaç yerde kullandığı görülmektedir. İktibâs sanatı; âyet ve hadis olduğunu belirtmeden kendi sözüne âyet ve hadislerden birini katmaktır. Bazen de âyet ve hadislerde kısmen değişikliğe giderek kendi sözüne katmaktır. Mesela, Herîrî'nin şu sözü gibi " انا أنبئكم بتأويله واميز صحيح القول من عليله/ben bunun açıklamasını size bildireyim ve yanlış sözü doğrusundan ayırayım."[175]

---

[171] Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 78-79.

[172] Cürcânî, *Hâşiyetu 'ale'l-mutavvel*, 410; Merâğî, *Ulûmu'l-belâğâ*, 318; Hacımüftüoğlu, "Bedi'" *DİA*, İstanbul 1992, V, 320-322.

[173] Teftâzânî, *el-Mutavval*, 640; Cürcânî, *Hâşiyetu 'ale'l-mutavvel*, 410.

[174] Kazvînî, *el-İdâh fi ulûmi'l-belâğa*, 255-300; Îcî, *el-Fevâidü'l-ğıyâsiyye fî ulûmi'l-belâğa*, 95-101, 164-169; Kazvînî, *et-Telhîs fi ulûmi'l-belâğâ*, 86-108; Cürcânî, *Hâşiyetu 'ale'l-mutavvel*, 411-424; Komisyon, *el-Belâğa*, 38-41.

[175] Kazvînî, *el-İdâh fi ulûmi'l-belâğa*, 312-315; Kazvînî, *et-Telhîs fi ulûmi'l-belâğâ*, 114-115; Komisyon, *el-Belâğa*, 42.

Mesela; Murtazâ, Hz. Yusuf'un kardeşleri tarafından maruz bırakıldığı durumları içeren âyetleri tefsîr ettiği ilim meclisinde, Hz. Yusuf'un gömleğinin üç önemli işarete sahip olduğunu ilgili âyetlerden iktibas ederek şöyle açıklamaktadır: " قميصه من دبر[176] /gömleği arkadan yırtılınca, حين قُد وحين القي علي وجه ابيه فارتد بصيرا[177] وحين جاؤوا عليه بدم كذب[178] gömleği babasının yüzüne bırakınca, hemen gözleri açıldı ve yalancı kana bulanmış gömleğini ona getirince…"[179] Âyetleri yorumlamada edebi yetkinliğini iyi kullanan Murtazâ, açıklamalarını âyetlerden iktibâs ile mezcetmiştir. İktibâs sanatı uygulamasına verilecek diğer bir örnek, " لَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ/*And olsun ki, onu satın alanın ahiretten bir nasibi olmadığını biliyorlardı. Kendilerini karşılığında sattıkları şeyin ne kötü olduğunu keşke bilselerdi*"[180] âyetidir. Müellif, bu âyetin muhtemel anlamlarından birinde âyetin başında "bilmişlerdir" diye nitelenen kişilerin "keşke bilselerdi" diye nitelenenlerden ayrı olduğunu ve "ilk grubun Allah'ın kitabını sanki bilmiyorlarmış gibi arkalarına atarak" şeytanlardan haber verdiklerini ifade etmektedir. Bir önceki âyetten[181] iktibâs ederek cümlenin akışı içinde mezcettiği ifade şu şekildedir: " بانهم نبذوا كتاب الله وراء ظهورهم كانهم لا يعلمون"[182] Netice itibariyle bir iki örnekle de olsa Murtazâ'nın bedî' sanatını kullandığı görülmektedir. İktibâs sanatı dışında bedî' konusunda değerlendirilebilecek herhangi bir malzemeye ulaşamadık.

4.1.4. Çokanlamlı (Vücûh) Kelimeleri Tefsîri

Arap dilinde lafızlar, yapısı itibariyle geniş bir mana zenginliğine sahiptir. Bazen bir lafız, bulunduğu duruma göre birden çok anlama gelebilmektedir. Arap dilinin bu özellikleriyle nazil olan Kur'ân'da bulunan birtakım lafızlar, bulundukları farklı âyetler bağlamında farklı manaları ifade etmektedir.[183] Lafızların söz konu vücûh/çokanlamlılık özelliği, tefsîr literatüründe "el-vücûh ve'n-Nezâir" başlığı altında ele alınmaktadır. Bu

---

[176] Yusuf, 12/28.
[177] Yusuf, 12/96.
[178] Yusuf, 12/18.
[179] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 223.
[180] Bakara, 2/102.
[181] Bakara, 2/101, "نَبَذَ فَرِيقٌ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ كِتَابَ اللَّهِ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ كَأَنَّهُمْ لا يَعْلَمُونَ"
[182] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 405.
[183] Berîdî, Ahmed b. Muhammed, *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'ân'il-Kerîm*, Suudi Arabistan, ts., 5-6; Güven, Şahin, *Kur'ân Anlaşılmasında ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu*, Denge Yay., İstanbul 2005, 161.

çerçevede ilk dönemlerden itibaren oluşmuş zengin bir kitabiyat mevcutur.[184] Telif edilmiş ilk eserlerde bu ilmin teorik tanımına yönelik bilgi yok iken;[185] sonraki dönemlerde bu konuda eser telif eden İbn Cevzî tarafında ilk defa tanımının yapıldığı ifade edilmektedir.[186] Aynı olgunun mana ile ilgili boyutuna *vücûh*; lafızlarla ilgili boyutuna ise *nezâir* denir. İbn Cevzî şöyle tanımlamaktadır: *Aynı kelimenin Kur'ân'ın birçok yerinde aynı lafız-hareke ile gelmesi ve bulunduğu her yerde ifade ettiği mana diğerinden farklı olarak gelmesidir*. Kelimenin bu çok anlamlığına *vücûh*; farklı yerlerde aynı lafızlarla geçmiş olmasına da *nezâir* denilmektedir.[187] Hangi kelimelerin vücûha (çokanlama) sahip olduğunu; bu kelimelerin çok anlamından hangisinin geçtiği âyette kastedildiğini bilmek, âyetin anlamının sahihliği açısından önem arzetmektedir. Çünkü bazen terim/şeri' manasıyla bildiğimiz bir kelime, bulunduğu âyetler siyakında lügat mana; lügat manasıyla bildiğimiz bir kelimeden kast edilen de şeri'/ıstılahî mana murad edilmiş olabilmektedir.[188] Diğer müfessirlerde olduğu gibi müellifin yorumlama yönteminde de bazı âyetlerde bulunan çokanlamlı lafızlar, farklı vecihlerde tefsîr edilmektedir.

Hemm (الهم) Kelimesi: Murtazâ, Hz. Yusuf'un melikin karısıyla olan olayını bildiren "وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ/*Andolsun ki, kadın ona meyletti. Eğer Rabbinin işaret ve ikazını görmeseydi o da kadına meyletmişti."*[189] âyette geçen "الهمّ" lafzınının dört anlama (vücûh/çokanlamlılık) geldiğini vurgulamaktadır:

a) Bir fiili yapmaya azmetmek/el-azm ale'l-fi'l ve irade etmek. Söz konusu anlamın "إِذْ هَمَّ قَوْمٌ أَنْ يَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ فَكَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ/*Hani bir topluluk size tecavüze kalkışmıştı da Allah onlara mani olmuştu,*"[190] âyetinde de bulunduğunu ifade eden Murtazâ, aynı anlamı içeren şu şiiri de istişhad olarak getirmektedir:

همت ولم افعل وكدت وليتني تركت على عثمان تبكي حلائله[191]

---

[184] Muhammed Abdulkerîm Kâzım, "*Mukaddime*" (Thk. İbn Cevzî, *Nüzhetü'l-'uyûni'n-nevâzir fî ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1987.) 49-56.

[185] Mukâtil b. Süleymân, el-Ezdî el-Belhî, *el-Vücûh ve'n-nezâir fil Kur'ân'il-'Azîm*, Dımeşk 2006, 20.

[186] Berîdî, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, 7.

[187] İbn Cevzî, *Vücûh ve'n-nezâir*, 83; Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 102; Mertoğlu, Mehmet Suat, "Vucûh ve Nezâir", *DİA*, İstanbul 2013, XLIII, 141-143.

[188] İbn Cevzî, *Vücûh ve'n-nezâir*, 83-84; İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyyâ, *es-Sâhibî fi fıkhî'l-luğati'l-arabiyye ve mesâilihâ ve süneni'l-arabi fi kelâmihâ*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1997, s 45-46; Berîdî, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, 5.

[189] Yusuf, 12/24.

[190] Mâide, 5/11.

[191] Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 73.

İstedim neredeyse yapacaktım ama yapmadım

Keşke bırakaydım da eşi ona ağlasaydı.

b) Fiile yönelik niyet ve azmetme olmadığı halde insanın aklına bir şeyin gelmesi. Aynı anlamı ifade eden "إِذْ هَمَّتْ طَائِفَتَانِ مِنْكُمْ أَنْ تَفْشَلَا وَاللَّهُ وَلِيُّهُمَا/*Sizden iki grup bozulup geri çekilmek üzere idi; oysa Allah onların dostu idi*"[192] âyetinde de *hemm* lafzı, akıldan geçirme manasındadır. Aksi halde bu âyette "dilemek ve azmetme" anlamında olsaydı Allah, Peygambere yardım etmekten kaçmaya azmedenin dostu olmazdı.

c) Yapmaya yakın olma, yapacak olma; bir şeyi neredeyse yapmak. Bu manaya delil olarak Arap şiirinden birkaç örnek vermektedir. Bunlardan biri;

اقول لمسعود بجرعاء مالك وقد همّ دمعي ان يلج اوائله"

Neredeyse gözyaşlarım akacak iken Malik'in toprağın Mes'ûd'a sesleniyordum." Bu şiirde de göründüğü gibi gözyaşının akıtılması için azmetme manasının uygun olmadığını; fakat neredeyse gözyaşının aktığı veya akmaya yaklaştığı manasındadır.[193]

d) İnsanoğlunun tabii yapısında var olan fıtri meyletme ve yaratılışta var olan şehvet (istek) duymak gibi anlamlara gelmektedir. Sonuçta müellif, bu dört anlama sahip olan lafzın, yukarıda geçen âyetteki kullanımı için, peygamberlerin ismet sıfatına uygun olmayan "çirkin şeye azmetmek" anlamı dışındaki manaların caiz olduğunu vurgulamaktadır.[194]

Nefs (النفس) Kelimesi: Arap dilinde Nefs lafzı; ruh, gönül, kalp, zat, kan, rağbet, nefes alma ve nazar gibi muhtelif manalarda kullanılmaktadır. Dolaysıyla bu mana zenginliği ve çeşitliliği arasında söz konusu âyette bulunan nefs kavramına yüklenilecek mananın tespiti önem arz etmektedir.[195] Müellifin vücûh (çokanlamlılık) ile tefsîr etme yöntemine verilebilecek diğer bir örnek ise " تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ/*Sen benim içimdekini bilirsin, hâlbuki ben senin zâtında olanı bilmem. Gizlilikleri eksiksiz bilen yalnızca sensin*"[196] ile "وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ/*Allah, kendisine karşı (gelmekten)*

[192] Al-i İmrân, 3/122.
[193] Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 74.
[194] Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 75.
[195] İsfehânî, *el-Müfredât*, 501; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, IV, 171-175; Semîn Halebî, *'Umdetu'l-hüffâz,* IV, 171-175, 204; Râzî, *Muhtâru's-sihâh*, 578; Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğâ,* II, 292.
[196] Mâide, 5/116.

sizi sakındırıyor.”[197] âyetleridir. Bu âyetlerde geçen *nefs* lafzından murad edilen mananın ne olduğu konusunu tartışan Murtazâ, söz konusu lafzın Arap dilindeki çokanlamlılığına dikkat çekmektedir. Bulundukları bağlamlarda birbirinden farklı anlamlara geldiğini ifade eden ederek âyetlerden, arap kelâmından ve şiirinden istişhadlarda bulunmaktadır.[198]

Nefs lafzı, insan ve insan dışındaki canlılarda bulunan ve fenası durumunda bu varlıkların hayy vasfını kaybettiği nefistir. “كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ/*Her canlı ölümü tadacaktır,*”[199] âyetinde ifade edilen nefs lafzının da ruh anlamında olduğunu ifade etmektedir.[200] Arap dilinde nefs lafzına temelde iki mana yüklenilmektedir. *Falan kişinin nefsi çıktı*, denildiğinde ruhu çıktı manasındadır.[201] *Falanın nefsinde şunu yapmak vardır*, metninde geçen nefs lafzı ise gönül, kalp ve akıl anlamındadır. Bu anlam ayrımına binaen kişi uyuduğunda Allah onun nefsini (akıl) almakta, ama ruhunu ise hayatın son bulmasıyla almaktadır.[202]

Nefs lafzı, kendisinden haber verilen şeyin bizzat kendisi, âynı ve zatı anlamındadır. Arap kelâmında “فَعَلَ ذَلَك فُلاَنٌ نَفْسُه” denildiğinde *O, bunu bizzat kendisi yaptı*” anlamındadır.[203] *Nefs* lafzı, gurur kibir manasına da gelmektedir. Arap kelâmında “لَيْسَ لفُلاَنٍ نَفْسٌ” ifadesi, gurur ve kibrin kendisinde bulunmadığını anlatır.[204] *Nefs* lafzı, irade manasına da gelmektedir. Arap kelâmında “نَفْسُ فُلاَنٍ فيِ كَذَا اَيْ اِرَادَتُه” denildiğinde *kişinin bu konudaki isteği ve iradesi* kastedilmektedir.[205] *Nefs* lafzı, insana isabet eden göz, nazar anlamında da kullanılmaktadır. Mesela arap kelâmında “ اَصَابَتْ فُلاَنًا نَفْسٌ اَيْ عَيْنٌ/*falan kişiye nazar değdi,*”[206] امانته نفس “*onu, nefs(göz) öldürdü,*”[207] örneklerinde olduğu gibi nefs lafzı, göz ve nazar anlamını içermektedir.

Nefs lafzı, ğayb manasına gelişini Arap kelâmıyla temellendirmektedir: “ اِنّي لاَ اَعْلَمُ نَفْسَ فُلاَنٍ اَيْ غَيْبَهُ/ben falanın nefsinde olanı (ğaybını) bilmem.” *Nefs* lafzının ğayb yani

---

197 Al-i İmrân, 3/28.
198 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 317; Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 146.
199 Al-i İmrân, 3/185;
200 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 317.
201 Râzî, *Muhtâru's-sihâh*, 578.
202 İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, IV, 171-172.
203 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 317; aynı anlamlar için bkz. İsfehânî, *el-Müfredât*, 501; Râzî, *Muhtâru's-sihâh*, 578; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, IV, 172.
204 Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 146.
205 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 317.
206 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 318.
207 Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğâ,* II, 292; Semîn Halebî, *'Umdetu'l-hüffâz,* IV, 206.

kişinin gönlünde geçirdiği şey veya yanında bulunan malumat manasına gelmesi itibariyle yukarıdaki âyetin manası şu şekilde olmaktadır. "*Sen benim içimdekini (yanımda olanı, ğaybımı) bilirsin, hâlbuki ben ise senin zatında olanı (yanında olanı, ğaybını) bilmem.*"[208] Âyetin sonunun Allah Teâlâ'nın عَلَّامُ الْغُيُوبِ sıfatıyla neticelenmesi söz konusu âyette geçen nefs kavramının ğayb anlamında olduğunu göstermektedir.[209]

Nefs lafzı, ukubet yani cezalandırma manasında da kullanılmaktadır. Arap, أُحَذِّرُكَ نَفْسِي اَيْ عُقُوبَتِي dediğinde cezalandırma manasını kastetmektedir. Murtazâ'ya göre bazı müfessirler, وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ "*Allah, kendisine karşı (gelmekten) sizi sakındırıyor,*"[210] âyetindeki nefs kelimesini zatı, azabı ve ikabı anlamına hamletmişlerdir. İbn Abbâs, Hasan-ı Basrî ve diğer bazı âlimlerden gelen rivâyetlere göre âyetin manası, وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ اِيَّاهُ "*Allah sizi sadece kendisinden (ikabından/azabından) sakındırıyor.*" şeklinde olmaktadır.[211] Ayrıca burada umumiyet ifade etsin diye sakındırma manası, Allah Teâlâ'nın zatı ile ilişkilendirilmiştir. Araplar, "*falan kişi olmasaydı falan helak olurdu*" örneğinde olduğu gibi bir kişinin durumunu genellemek istediklerinde, hükmü bizzat kişi ile irtibatlandırmaktadır.[212] Neticede müellif, yukarıda verdiğimiz anlamlar arasında birinci âyetteki nefs kavramı için ğayb anlamını tercih ederken, ikinci âyet için ise ukubet (ceza) anlamını tercih etmektedir.

Vech (الوجه) Kelimesi: Murtazâ, Kur'ân'ın bazı âyetlerinde[213] geçen ve Allah Teâlâ'ya izafe edilen "الوجه" lafzının Arap dilindeki çokanlamlığına değinmektedir. İlgili lafzın geçtiği âyetlerden, arap kelâmı ve şiirinden istişhad ederek birbirinden farklı aşağıdaki şu manaları sunmaktadır:

a) Bilinen meşhur manadır ki, içinde iki gözün de bulunduğu mürekkep bir yapıdan oluşan ve her canlıda var olan *yüz/vech*dür.

b) Bir şeyin evveli ve başlangıcı anlamında[214] olduğunu " وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِي أُنْزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَاكْفُرُوا آخِرَهُ/*Kitap ehlinden bir grup şöyle dedi:*

---

[208] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 319. (Mâide, 116.); Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 147-148.
[209] Tâberî, *Câmiu'l-beyân*, IX, 136-137; Zemahşerî, *el-Keşşâf,* II, 315; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, IV, 171.
[210] Al-i İmrân, 3/28.
[211] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 319; Tâberî, *Câmiu'l-beyân*, V, 320; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, IV, 171; Semîn Halebî, *'Umdetu'l-hüffâz,* IV, 204.
[212] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, III, 221.
[213] Bakara, 2/115; Kasas, 28/88; Rum, 30/39; İnsan, 76/9; Rahmân, 55/27; Leyl, 92/20;
[214] Bkz. Mukâtil b. Süleymân, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, 51.

İnananlara indirilene günün başında inanın, sonunda inkâr edin"[215] âyetinden istişhad ederek temellendirmektedir. Ayrıca günün evveli olan sabah anlamını bildiren şu şiiri de vermektedir: "فليأت نسوتنا بوجه نهار من كان مسرورا بمقتل مالكٍ/Malik'in öldürülmesine sevinen günün başlangıcında kadınlarımızla mücadeleye çıksın."[216]

c) Bir şeyi yapmaya kastetmek/niyetlenmek, Allah'ın emrine/fiiline niyetlenmek ve dilemek anlamındadır. Murtazâ, söz konusu anlamı temellendirmek üzere " وَمَنْ يُسْلِمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ/İyilik yaparak kendini Allah'a veren kimse"[217] âyetini zikretmektedir. Bu âyette vech lafzı, işiyle ve eylemiyle Allah'ın emrine niyetlenmek anlamında kullanıldığını söylemektedir. Yine lafzın aynı anlamıyla geçtiği şu şiiri istişhad olarak zikretmektedir:

وأسلمت وجهي حين شُدّت ركائبي الى آل مروان بناةِ المكارم"

Kervanım yola koyulduğunda yüzüm kerem sahibi Al-i Mervan'a yöneltirim"

Bu şiirde de *vech* lafzı, niyetimi ve irademi onlara has kıldım, anlamında olduğunu ifade etmektedir.[218]

d) *Vech* lafzı, iki durum arasındaki ihtimali göstermek için de kullanılır. Mesela; arap kelâmında "كيف الوجه لهذا الامر" denildiğinde birden fazla ihtimal içinde birini bulma amacına yöneliktir.[219]

e) *Vech* lafzıyla mülk, cihet ve yön bildirme anlamı da kastedilmektedir. Murtazâ, lafzın bu anlamını "وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ/*Doğu da batı da Allah'ındır, nereye dönerseniz Allah'ın yönü/mülkü orasıdır,*"[220] âyetiyle delillendirmektedir.[221]

f) *Vech* lafzı, kişinin konumu ve statüsü anlamında da kullanılır. Murtazâ, arap kelâmında "فلان اوجه من فلان" yani "اعظم قدرا وجاها/falan kişi, değer ve statü açısından daha büyüktür" şeklindeki kullanımı delil olarak zikretmektedir.

g) *Vech* lafzı, reis/başkan anlamında da kullanılır. arap kelâmında bu mana şöyle geçmektedir: "فلان وجه القوم وهو وجه عشيرته/falan kişi, kavminin ve aşiretinin reisidir."

h) *Vech* lafzı, bir şeyin nefsi/zatı/kendisi anlamındadır. Bu mananın bulunduğu şu âyetleri delil olarak zikretmektedir: "وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاعِمَةٌ لِسَعْيِهَا رَاضِيَةٌ/*İnanmış olanların*

[215] Al-i İmrân, 3/72.
[216] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 354.
[217] Lokmân, 31/22.
[218] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 354.
[219] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 355.
[220] Bakara, 2/115.
[221] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 356.

yüzleri, o gün pırıl pırıldır, yaptıklarından hoşnuddurlar"[222] "كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ/*O'ndan başka her şey yok olacaktır*"[223] Birinci âyette inanmış müminler kişiler; ikinci âyette ise bizzat Allah'ın zatı kastedildiğini ifade etmektedir.[224]

İzn (الإذن) Kelimesi: Murtazâ'ya göre, "وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ/*Allah'ın izni olmadıkça hiç kimse inanamaz,*"[225] âyetinde zikredilen "إِذْنِ" lafzının *irade* manasında kabul edilmesi halinde insanın hürriyeti kısıtlanmış olacaktır. Mu'tezilî bir anlayışla âyetleri tefsîr eden müellif, söz konusu kelimenin "*emîr, Allah'ın bilmesi (ilim), bildirmesi, Allah'ın yardımı ve kolaylaştırması*" gibi birçok mana vechinin bulunduğunu ifade etmektedir. İlgili kelimenin çokanlamlılığını âyetlerden ve Arap dilinde cari olan kullanımlardan istişhad ederek temellendirmektedir.[226] Buna göre; *İzn* lafzı, Allah'ın "emri ve bilmesi" anlamındadır. Murtazâ, lafzın bu anlamı için " وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ/*Hiçbir kimse Allah'ın izni olmadan ölmez*"[227] âyetini zikretmektedir. Ölüm Allahın emri ve ilmi dâhilinde olduğu gibi iman da onun ilmi ve emri dâhilinde olmaktadır. Yoksa iman etmeme hali, Allah'ın irade ve dilemesi dâhilinde olduğu manası kastedilmemektedir.[228] Mesela arap kelâmında "kişi, bir şeyi işitip bildiğinde" "أذنت لكذا و كذا" ifadesi kullanılmaktadır. Bu durumda âyetin vermek istediği asıl mana; Allah'ın bütün kâinata dönük ilmini ve hiçbir gizliliğin kendisine gizli kalamayacağını haber bildirmektedir.[229]

İzn lafzı, Allah'ın tevfiki, yardımı ve kolaylaştırması anlamında da kullanılır. Şüphesiz Allah, iman eylemi için yardım eder ve buna yönelik yolu kolaylaştırır.[230]

İzn lafzı, bildirmek demektir.[231] Allahın mükelleflere yönelik iman nimetini ve iman eylemine sevkeden durumu *bildirmesi* anlamındadır. Bu durumda Murtazâ'ya göre âyetin manası; Kişi ancak imana sevk eden şeyin Allah tarafından bildirilmesiyle iman eder.[232]

---

[222] Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 555.
[223] Kasas 28/88.
[224] Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 555-556.
[225] Yunûs, 12/100.
[226] Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 64-65.
[227] Al-i İmrân, 3/145.
[228] İbn Cevzî, bu lafzın Kur'ân'da geçen üç manasını veririken bunlardan birinin İrade manası olduğunu âyetlerden delil getirek vurgulamaktadır. Bkz. (İbn Cevzî, *Vücûh ve'n-nezâir*, 98-99.)
[229] Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 64.
[230] Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 64.
[231] İbn Cevzî, *Vücûh ve'n-nezâir*, 86.
[232] Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 65.

Kadâ (القضاء) Kelimesi: Bazı âyetlerde geçen "القضاء" lafzının Arap dilindeki mana vecihlerini inceleyen Murtazâ, lafzın sahip olduğu "*ilim ve i'lam/bildirmek*" anlamını "وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا"[233] âyetiyle örneklendirmektedir. Murtazâ, bu âyetteki "القضاء" lafzının hiç şüphesiz *i'lam* manasında olduğunu ve bu anlamda hiçbir şeyin Allah'ın bilgisi haricinde bulunmadığını vurgulamaktadır. Söz konusu lafzın "*emîr*" manasını ise " وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ"[234] âyetinden istişhad ederek vermektedir.[235] Ona göre bütün Müslümanlarca malumdur ki, küfür ve günah Allah'ın emretmediği aksine nehyettiği bir durumdur. Bu nedenle Allah, bütün varlık âleminde bu hal ekseninde emretmektedir. Lafzın diğer bir anlamı ise hüküm ve ilzâm manasıdır ki, Allah hiçbir şekilde zulm/kubh ile hükmetmez ve kulunu da buna yönelik zorlamaz. Arap kelâmında "قضى بكذا و كذا" denildiğinde manası, "Allah şöyle şöyle hükmetti" şeklindedir.[236] Lafızların çokanlamlılığı (vücûh) konusunda müellifin eserlerinde incelemeye konu ettiğimiz lafızlar dışında bu anlamda yeterli miktarda örnek bulmak mümkündür.[237] Sonuç olarak Murtazâ'nın çokanlamlı kelimelerin tefsîrine büyük önem verdiği; çokanlamlı bir kelimenin hangi anlamının hangi âyette geçtiğini tespit ettiği görülmektedir. Ancak bazı âyetlerde bu anlamların tercihinde özellikle Mu'tezilî bakışın baskın etkisinin olduğunu eklememiz gerekmektedir.

4.1.5. Mütekaribleri (Yakınanlamlıları) Tefsîri

Arap dilinde mevcut olan teradüf (eşanlamlılık) olgusu, iki kısım olarak değerlendirilmektedir: Tam teradüf ve cüzi teradüf. Tam teradüf, konulan şartlar dâhilinde iki kelimenin bütünüyle aynı anlama; cüzi teradüf ise tam örtüşen anlama değil de yakınanlama sahip olmasıdır. Bu ikinci kısım, mütekarib olarak isimlendirilmektedir ki *lafızları farklı, anlamları yakın olan* müfredatı karşılamaktadır. Bu tür kelimeler arasındaki nüansları tespit etmeyi amaçlayan literatürün ismi ise el-furuku'l-luğaviyyedir. Bu tür nüansları mevcut olan mütekarib kelime grupları, Arap

---

233 İsrâ, 17/4.
234 İsrâ, 17/23.
235 Bu anlamlar ve daha fazlası için bkz. İbn Cevzî, *Vücûh ve'n-nezâir*, 507-509.
236 Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, III, 196.
237 Bkz. Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 61-62, 354, 543, 577-578, II, 5-6, 114, 236, 148, 149, 164; Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, II, 224-225, 226; Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 122-123, 129, 175; Murtazâ, *el-Mulahas fi usûlî'd-din*, 255-263.

dilinde çok yoğun olduğu gibi, Kur'ân'da da çok sayıda bulunmaktadır.[238] Murtazâ'nın yorum tekniğinde çok az olmakla birlikte zaman zaman mütekârib kelimelerin nüanslarına yer veren birtakım örneklere rastlamak mümkündür. Şimdi tespit ettiğimiz örnekleri sunmaya çalışalım.

Rahmân (الرحمن) ve Rahîm (الرحيم) Kelimelerinin Nüansları: Müellife göre, Fâtiha sûresinde ve besmelede bulunan "الرحمن" ve "الرحيم" lafızlarının aynı etimolojik yapı olan "الرحمة" lafzından gelmelerinden dolayı yakın anlamlı olduklarını ve aralarında birtakım nüansların bulunduğunu ifade etmekte; bu farkları şöyle sıralamaktadır:[239] *Rahmân* lafzı, mana açısından *rahim* lafzından daha beliğ ve daha kuvvetlidir.[240] Çünkü "غضبان - عطشان" vezinleri anlamda mübalağa ve güçlülüğü bildirdiğinden dolayı râhman sıfatında da aynı durum söz konusudur.

Rahmân, dünyada Allahın rahmetinin tüm kullara (insanlar) şâmil olduğunu ifade ederken; rahim ise rahmetin ahirette yalnızca mü'minlere has olduğunu bildirmektedir. Murtazâ, bu görüşü "وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا/*İnananlara merhamet eden O'dur*"[241] âyetinin de desteklediğini ifade etmektedir. *Rahmân*, Arapça, İbranice ve Süryanîce dillerinde müşterek bir kavram iken; *rahim* lafzı ise başka dillerde olmayıp sadece Arapçaya has bir kavramdır.

İlk maddede de ifade edildiği gibi *Rahmân* lafzı, daha beliğ ve kuvvetli oluşundan yalnızca Allah'a mahsus kullanılan sıfatlardan olup bir başkası bununla isimlendirilemez. *Rahim* ise kendisi dışındakilerle müşterek kullanılabilen bir lafızdır. Aynı ortak manaya sahip olan her iki lafızdan murad edilen şey, manayı te'kid etmektir. Arapçanın retorik yapısında bazen aynı lafzın tekrarıyla te'kid yapıldığı gibi bazen de lafızları farklı fakat manaları aynı olan lafızlarla da yapılmaktadır. Dilcilerin nezdinde lafızları farklı manaları aynı olan kelimelerle yapılan te'kid daha beliğdir.[242]

Mevzûn (الموزون) ve Mekîl (المكيل) Kelimelerinin Nüansları: Mütekâriblik uygulamasına örneklik teşkil edecek diğer bir misal; " وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ/*Yeri yaydık, oraya sabit dağlar yerleştirdik, orada her şeyi bir*

---

238 'Askerî, *el-Furûk*, 22-25; Kara, *Nüans*, 55-56; Carullah, Abdusselam b. Salih, "Mebaisu'l-furûk fi't-tefsîr ve ulûmi'l-Kur'ân", *Meceletu'd-Dirasati'l-Kur'âniyye*, (VIII), Riyad 2011, 13-23.
239 Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, III, 288.
240 Murtazâ, *ez-Zehîra,* 597; aynı mana için bkz. 'Askerî, *el-Furûk*, 196.
241 Ahzâb, 3343.
242 Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, III, 288-289; benzer manalar için bkz. 'Askerî, *el-Furûk*, 195-196.

ölçüye göre bitirdik"[243] âyetindeki "mevzun" kelimesinden hareketle farklarını ortaya koyduğu "mevzun" ile "mekîl" kelimeleridir. "المكيل/*ölçülebilen*" ve "الموزون/*tartılabilen*" lafızlarını mütekarib anlamlı kelimeler kategorisinde değerlendiren Murtazâ, bu âyette "الموزون" lafzının tercih edilmiş olmasını bu açıdan değerlendirmektedir. Söz konusu kavramların mana nüanslarını Ebû Müslim el-İsbehani'den iki maddede toplayarak aktarmaktadır. Birincisi: Mekil'in nihai hedefi, vezin'/tartıdır. Çünkü mekilatların çoğu, yiyeceğe dönüşünce veznî ölçüye girer ve dolayısıyla *vezn* kavramı, *keyl* kavramından daha umumi bir mana ifade eder. İkincisi: vezin'de keyl manası da vardır. Çünkü vezin iki şey arasında eşitliği, mukayeseyi ve denkliği hedeflemektedir ki, keylin manası da bunun içine girmektedir. Âyette "الموزون" lafzının tercih edilmesi, lafzın sahip olduğu şümullü mana sebebiyledir.[244]

Murtazâ'ya göre âyetin zâhirînden ortaya çıkan mana, Ebû Müslim'in benimsediği yorumdan farklıdır. Çünkü burada Allah Teâlâ, *mevzun* lafzıyla ne ihtiyaçtan az ne de abes kabul edilecek derecede fazla, tam ihtiyaca göre belirlenmiş oran/miktar anlamı murad etmektedir. Arap kelâmında da bunun örneği mevcuttur diyerek yorumunu delillendirmektedir: mesela; "كلام فلان موزون و افعاله مقدرة موزونة/*falan kişinin sözü ve davranışları ölçülüdür*."Murtazâ'ya göre müfessirler Kur'ân'da geçen *mevzun* lafzını mükâfat ve ceza arasındaki adalet ve eşitlik gibi iki farklı anlamdan biriyle yorumlamışlardır.[245]

Cânn (*جان*) ve Sü'bân (*ثعبان*) Kelimelerinin Nüansları: Hz. Mûsâ'nın asasının yılana dönüşmesi hali, iki farklı âyette "ثُعْبَانٌ" ve "جَانٌّ" gibi iki yakın anlamlı lafızla ifade edilmektedir.[246] Murtazâ, mütekarib olan bu iki lafız arasında bazı mana nüansları bulunsa da ortak paydalarının yılan olduğunu ifade etmektedir. Ancak aralarındaki mana nüanslarına bakıldığında "ثُعْبَانٌ" lafzı, yaratılış itibariyle ejderha gibi büyük yılanı; "جَانّ" lafzı ise küçük olan ve hızlı hareket eden yılanı ifade ettiğini söylemektedir.[247] Netice itibariyle müellif, yorum yönteminde mütekarib kelimelerin tefsîrine büyük önem verdiğine yönelik birtakım örnekler bulmak mümkündür. Ayrıca mütekarib kelimelerin geçtiği yerlerde ilgili âyetlere kattığı anlamı da tespit ettiği görülmektedir.

---

[243] Hicr, 15/19.
[244] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 41.
[245] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 41.
[246] Şu'arâ, 26/32; Kasas, 31.
[247] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 52-53.

4.2. ŞERÎF EL-MURTAZÂ'NIN KUR'ÂN ELFAZINI TEFSÎR BİÇİMİ

Elfâzü'l-Kur'ân tabiri, basit düzeyde Kur'ân'da geçen kelimeleri ve müfredâtı değil; Kur'ân'da belli dilsel yapılara binaen tefsîr birikiminin ortaya çıkarmış olduğu teknik terimleri karşılamaktadır. Bu terimlerin bazıları şunlardır: Mübhem, müşkil, mücmel, amm-hâs, mutlak-mukayyed. Bu kısımda ihtilafların bulunduğu söz konusu teknik terimlerin altına giren ifadelerin anlamlandırılması konusunda Murtazâ'nın yaklaşımını irdelemeye çalışacağız.

4.2.1. Mübhemi Tefsîri

Sözlükte "mübhem", anlaşılması zor olan şey, ayırıcı bir özelliği olmayan şey, kendisinden maksadın ne olduğu, açık ve belirli olmayan söz gibi anlamlara gelmektedir.[248] Örneğin *emrun mübhem,* karıştırılan ve manası bilinmeyen[249] veya sonu başı ve kaynağı belli olmayan iş demektir. *Kelâmün mübhem*, herhangi bir yönü bilinmeyen söz anlaşılmaktadır. *Leylün behim*, ışığı olmayan, bilinmeyen gece manasındadır.[250] *Tarikun mubhem,* gizli ve belli olmayan yola; *Babün mübhem* kapandığında açılmasına imkân bulunmayan kapıya denmektedir.[251] Terim olarak Mübhemâtü'l-Kur'ân: "*İnsan, melek, cin ve hayvan gibi varlıkların yahut bir topluluk, kabile, kavim gibi oluşumlar ile mekân veya zaman kavramlarını içeren mefhumların Kur'ân'da açıkça isimleriyle değil de ism-i işaretler, ism-i mevsuller, zamirler, cins isimleri, belirsiz zaman zarfları ve belirsiz mekân isimleriyle zikredilmesidir*."[252] Kur'ân'da mübhemlerin bulunmasının hikmeti ve sebebi ne olduğu sorusunun cevabına yönelik birtakım hikmetler ve sebepler sayılmıştır:

a) Müphem olan husus, Kur'ân'ın başka bir yerinde açıklanmak sûretiyle mana zenginlik oluşturmak.

b) Mübhemin açıklamaya ihtiyaç duyulmayacak derecede meşhur/bilinir olması.

c) Müphemin gizlenmesinin, açıklanıp nispet edilmesinden daha beliğ olması,

d) Müphemin belirlenmesini gerektirecek ciddi bir faydanın bulunmaması.

---

[248] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, V, 40-43; Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğâ,* I, 85; Komisyon, *Mu'cemu'l-vasit,* I, 74.
[249] İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, V, 40.
[250] Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğâ,* I, 85.
[251] İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, V, 40.
[252] Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 156-163; Süyûtî, *el-İtkân*, 523-529-533; Bilmen, *Tefsîr Tarihi,* I, 120; Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, 186; Albayrak, "Mübhemâtu'l-Kur'ân", 156; Serinsu, *Esbâb-ı Nüzul*, 156.

e) İsim zikretmeksizin kâmil bir vasıf ile kişiyi yüceltmek ve mesajı umumileştirmek.

f) Muhatabın veya hakkında konuşulan kişinin tahkir edilmesi ve aşağılanması.[253]

Konuyla ilgili yazılmış eserlerde sunulan bilgilere bakıldığında mübhemat'ın kapsamının çok geniş olduğu; kendisinden ne kastedildiği kesin olarak netleştirilmeyen bütün kelimeleri kapsadığı görülmektedir. Süyûtî, Kur'ân'daki mübhemât çeşitlerini üç ayrı kategoride değerlendirmektedir. *Birincisi*, sarih olarak isimleri zikredilmeyip de, ismi mevsuller veya zamirlerle zikredilen erkek, kadın, melek, cin ve tesniye kipi ile isimlerinin tamamı kastedilen çoğullardır.[254] *İkincisi*, isimlerinin bir kısmı bilinen topluluk veya kabilelerdir ki, Kur'ân'da olumlu veya olumsuz olarak nitelenen bir topluluk veya çoğul siğalarının ekserisi bu kategoriden kabul edilmektedir. *Üçüncüsü*, kavim, hayvan, mekân ve zaman içeren mefhumların müphemliğidir ki, Süyûtî bunları el-İtkân'ında genişçe ele almamakta; konu ile alakalı yazmış olduğu müstakil eserine havale etmektedir.[255] Murtazâ, ele aldığı bazı âyetlerde bulunan ve muhtemel mana karışıklığına neden olabilecek mübhem lafızları, ilgili konu bağlamında yorumlamaktadır. Bu anlamda mübhematın birçok pratik uygulamasını eserlerinde bulmak mümkündür.[256] Mübhemât ilminin kaynağı sadece nakildir. Bu hususta yorumlama alanına herhangi bir imkân tanınmamaktadır. Mübhemât hakkındaki bilgiler, nakle dayandığına göre, o haberlerin sağlam senetlerle, tâbiin ve sahâbe aracılığıyla Hz. Peygambere dayandırılması zorunlu hale gelmektedir.[257]

Murtazâ'nın eserlerinde tespit edebildiğimiz kadarıyla zamirler yoğun olmak üzere, ism-i işaret, ism-i mevsuller, cins isimler, özel isimler ve (fiilden türeyen ism-i fail, ism-i meful vb.) sıfatların örneklerini bulabiliyoruz. Şimdi bu unsurlara yönelik tespit ettiğimiz örnekleri sunmaya çalışalım.

Mübhem Zamirleri Açıklaması: Bilindiği üzere, zamir ismin yerini tutan kelimedir. Kur'ân ölçeğinde zamirlerin mercii konusunda genelde sorun yok iken bazı

---

[253] Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 156, 157, 160; Süyûtî, *el-İtkân,* 522-523; Süyûtî, *Müfhimâtu'l-ekrân fi mübhemâtü'l-Kur'ân*, Müessesetü Ulumi'l-Kur'ân, Beyrut 1982, 9-10; Demîrci, Muhsin, *Tefsîr Usûlü,* İFAV., İstanbul, 2010, 150-151; Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü,* 187-189.

[254] Süyûtî, *el-İtkân,* 523.

[255] Süyûtî, *el-İtkân,* 529, 533.

[256] Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 339, II, 170-171, 192-193; Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 36-37.

[257] Süyûtî, *Müfhimâtu'l-ekrân fi mübhemâtü'l-Kur'ân*, 8; Süyûtî, *el-İtkân,* 523; Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü,* 186; Bilmen, *Tefsîr Tarihi*, I, 120; Demîrci, *Tefsîr Usûlü,* 154.

yerlerde zamirin merciinin tespiti biraz zordur. Çünkü bazen zamirin irca edileceği birkaç unsur olabilir; bazen de kendisine metin içerisinde raci edilebilecek bir ismi zâhir bulunmaz ve ifade doğrudan zamirle ifadelendirilmiş olabilir. Böylesi durumlarda zamirin mercii, ihtilafa sebep olmaktadır. Bu tür muğlak yerlerde müfessirler zamirin mercinin tespitine çalışmışlardır. Hakeza el-Murtazâ'nın da zamirin merciinin tespitine yönelik çabaları mevcuttur. Birkaç örnek serdedelim.

Murtazâ "يَاآدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ"[258] âyetindeki "hüm" zamirinin merciinin ne olduğunu; zamirin kimi karşıladığını sorgulamakta; âyette iki defa geçen "بِأَسْمَائِهِمْ" lafzındaki zamirlerin akıllı ve akılsız tüm varlık cinslerinin hepsini kapsadığını ifade etmektedir. Bunun yanında diğer zamirlerin mercinin melekler olduğunun, konunun genel anlatımından anlaşıldığını ifade etmektedir.[259]

Murtazâ, müphem lafızların anlamları konusunda da yalnızca bir yorumla yetinmemekte ve lafzın muhtemel bütün manalarını dikkate alarak müphem lafzı, te'vîle tabi tutmaktadır. Şayet müphem lafız bir zamir ise zamirin raci olacağı kelimenin ne olabileceği konusunda da alternatif seçenekler sunmakta ve buna göre manayı tespit etme yoluna gitmektedir.[260] Mesela, " جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ وَقَالُوا إِنَّا كَفَرْنَا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ/*Peygamberleri kendilerine mucizeler getirdi de onlar, ellerini peygamberlerinin ağızlarına bastılar ve dediler ki: Biz, size gönderileni inkâr ettik*"[261] âyetinde bulunan "أَيْدِيَهُمْ" ve "أَفْوَاهِهِمْ" kelimelerinde bulunan müphem zamirlerin elçilere mi yoksa sadece inkârcılara mı döneceği konusunu üç açıdan ele almaktadır:

Birincisi: Söz konusu âyette bulunan "أَيْدِيَهُمْ" kelimesindeki zamirin inkâr edenlere; "أَفْوَاهِهِمْ" kelimesindeki zamirin ise Allah'ın mesajını getiren elçilere dönmesinin mümkün olduğunu ifade etmektedir. Bu durumda âyetin manası şöyle olmaktadır: "Onlar peygamberlerin çağrısını, öğüt ve uyarısını duyduklarında Peygamberleri konuşmadan alıkoymak ve engel olmak üzere elleriyle peygamberlerin ağızlarına doğru işaret ediyorlardı." Bu tavırları şuna benzer: Birinin arkadaşını susturmak ve konuşmasını engellemek için yaptığı el hareketi gibi, onlar da peygamberlerin mesajlarına bu şekilde engel olmaya çalışıyorlardı.

---

[258] Bakara, 2/33.
[259] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, III, 112-115.
[260] Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 209.
[261] İbrâhim, 14/9.

İkincisi: Her iki zamirin de peygamberlere raci olacağı şeklindedir ki, bu durumda mana şu şekilde olmaktadır. "Onlar peygamberlerin mesajını kesmek ve susmalarını sağlamak üzere peygamberlerin ellerini çekerek ağızlarına koymaya çalışıyorlardı."

Üçüncüsü: Her iki zamirin de peygamberlere değil de, inkârcılara raci olacağı şeklindedir ki, bu durumda anlam şöyle olmaktadır: "Onlar peygamberlerin mesajını ve uyarısını işittiklerinde konuşmalarına engel olmak ve durdurmak için işaret ederek ellerini ağızlarına koyuyorlardı." Bu şekilde beden dilini kullanmak sûretiyle artık susun konuşmayın! Bak bizde sustuk şeklinde tehdit mesajını veriyorlardı. Murtazâ'ya göre, âyetin şöyle bir manası daha bulunmaktadır: "İnkârcı kavim, peygambere olan kin ve kızgınlıklarından dolayı ellerini ağızlarına koyarak ısırıyorlardı. Kin ve düşmanlığında ileri giden ve başkasını tehdit etmek için başvurulan bir beden reaksiyonudur."[262]

Murtazâ, bazen de müphem bir lafzın mana tespitini İslâm'ın genel inanç prensiplerine, âyetin kendi bağlamına veya anlam bütünlüğüne göre yapmaktadır. Bu çerçevede Hz. Âdem ve Havva'nın salih çocuk isteğine yönelik dualarını ve Havva'nın gebeliğini konu eden âyetlerin sonunda geçen şu âyeti incelemektedir:[263] " فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحًا جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ/Fakat (Allah) onlara kusursuz bir çocuk verince, kendilerine verdiği bu çocuk hakkında (sonradan insanlar) Allah'a ortak koştular. Allah ise onların ortak koştuğu şeyden yücedir."[264] Bu âyetteki "جَعَلَا" fiilindeki tesniye zamirinin kime döndüğü konusu, müfessirler tarafından tartışıldığını ifade eden Murtazâ'ya göre, âyetin evvelinde zâhiren Hz. Âdem ve Havva dışında farklı iki kişi geçmemektedir. Ancak Hz. Âdem ve Havva dışında bir önceki âyette geçen ve " هو الذى خلقكم" kelâmıyla bildirilen ben-i âdemin tamamı kastedilmektedir.[265] "صَالِحًا" kelimesi her ne kadar müfret olsa da salih evlatlar cinsini ifade etmekte ve müphem zamir, Âdem ve Havva'nın çocuklarına dönmektedir.[266]

Murtazâ'ya göre, zaten bu iki zamirin Hz. Âdem ve Havva'ya dönmesi mümkün değildir. Çünkü Peygamberler, Allah'a asla şirk koşmazlar ve bundan da beridirler. Eğer Onlar için şirk mümkün olsaydı onlar için kizb de mümkün olurdu ki, Râbb'lerinden getirdikleri haberlere güven duyulmazdı ve bu öğretileri de dikkate alınmazdı.

---

[262] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 353.
[263] Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 29; Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 199.
[264] A'râf, 7/190.
[265] Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 31.
[266] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 199.

Dolayısıyla burada kastedilen Hz. Âdem'in neslidir. Ancak söz konusu kelâm, tesniye formunda gelmiştir. Çünkü Âdem'in nesli, kadın ve erkek cinsi iki sınıftan oluştuğundan, onlardan haber vermek için tesniye formunun kullanılmış olması mümkündür.[267] Müellife göre zamirle kast edilenlerin Hz. Âdem ve eşi olamadığının diğer bir delili ise gerek âyetin başındaki "هو الذى خلقكم" ifadesinde çoğul zamiri, gerekse inceleme konusu edilen âyetin sonundaki "فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ/Allah ise onların ortak koştuğu şeyden yücedir"[268] şeklindeki çoğul ifadedir. Çünkü "يُشْرِكُونَ" kelimesinin yapısal formundan da anlaşılmaktadır ki, Allah'a ortak koşanlar iki kişi değil, bir topluluktur. Dolayısıyla mana uyumu olarak da çoğul zamirin kullanılmış olması daha uygun düşmektedir.[269] Kısacası müellife göre Allah'a ortak koşanların Hz. Âdem ve Havva değil; o ikisinden türeyen erkek-kadından oluşan ve müşrik olan sonraki nesil evlatlarıdır.[270]

İsm-i İşaretin Müşarun İleyhi'ni Açıklaması: İsm-i işaret, malum olduğu üzere nahivde nesneleri işaretle anlatmayı ifade eden işaret sıfatlarına tekabül etmektedir. Her ism-i işaretin müşarun ileyhi/kendisine işaret ettiği varlık söz konusudur. Müşarun ileyhler bazen ismi işaretle birlikte kullanılır, bazen de ismi işaret tek başına kullanılır. Birlikte kullanılınca ism-i işaretin müşarun ileyhi açıktır (هذا الرجل) ancak tek başına kullanıldığında müşarun ileyhin tespit edilmesi bazen zorlaşabilmektedir ki, müfessirler bu tür ism-i işaretlere açıklamalar getirmişlerdir. Murtazâ'da da örneklerine şahit oluyoruz. Şöyle ki; Murtazâ "أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ"[271] âyetindeki ism-i işaretin 'müşarun ileyhi'nin (işaret ettiği şeyin) neler/kimler olduğunu ele almaktadır. Ona göre; ilim ehlinin ve tefsîrcilerin çoğunluğuna göre âyetteki "هَؤُلَاءِ" lafzı, akıllı veya akılsız tüm varlık cinslerini kapsayan geniş bir manayı ifade etmektedir. Müellifin müfessirlerden aktardığı söz konusu mananın daha doğru olduğunu ve âyetin zâhirînin de bunu desteklediğini söylemektedir.[272]

Yine ism-i işaretteki mübhemliğinin giderilmesine yönelik Murtazâ'nın incelediği diğer bir örnek; " وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ/*Rabbin dileseydi bütün insanları bir tek millet yapardı. Onlar ihtilafa düşmeye*

---

[267] Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 30-32; Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 200.
[268] A'râf, 7/190.
[269] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 200.
[270] Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 31.
[271] Bakara, 2/31.
[272] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, III, 111-112.

devam edecekler. Ancak Rabbinin merhamet ettikleri müstesnâdır. Zaten Rabbin onları bunun için yarattı."[273] âyetinin "Rabbin onları, bunun için yarattı" ifadesindeki "وَلِذَٰلِكَ" ism-i işaretidir. Bu lafzın kendinden önce neye râci olacağı, bir anlamda müşarun ileyh'in ne olduğu konusu, Murtazâ tarafından tartışılmaktadır. Ona göre. "ذَٰلِكَ" lafzı "رَحِمَ/رحمة " veya "مُخْتَلِفِين/اختلاف " kelimelerinden birine dönmesi muhtemeldir. Görünürde "رحمة" kelimesine raci olması uygun görülmemektedir. Çünkü "ذَٰلِكَ" lafzı ile rahmet kelimesi kast edilmiş olsaydı, bu lafız yerine müennes olan "تلك" lafzı kullanılmalıydı, denilmektedir. Muhtemel iki anlamadan en uygun olanının ism-i işaret olan "ذَٰلِكَ"nin "رَحِم/رحمة " kelimesine raci' olması gerektiğini ifade eden Murtazâ, bu yorumunu aklî delil ve lafzın işaretiyle temellendirmektedir. İslâm'ın genel prensipleri çerçevesinde düşünüldüğünde aklen biliyoruz ki Allah ihtilafı, dinden uzaklaşmayı dilememekte ve bu anlamdaki ihtilafı da reddetmektedir. Dolayısıyla Allah'ın hoşlanmadığı bir şeyi dilemiş olması veya kullarını da ihtilaf için yaratmış olması mümkün değildir.[274] Lâfzî delile gelince, Murtazâ'ya göre "rahmet" kelimesinin kastedilmiş olması "ihtilaf" kelimesine göre daha yakındır. Çünkü Arap dili gramerinde müphem olan bir edat, mezkûr olan iki lafızdan en yakınına raci olması daha evladır. Ancak bu durumda müzekkerlik- müenneslik uyumuna sorununa gelince, rahmet kelimesi hakiki müennes değildir. Dolayısıyla müzekker lafız ile rahmet kast edildiğinde kinaye olunan bizzat kelimenin lafzı olmayıp rahmet kelimesinin "انعام" ve "فضل" manasıdır. Murtazâ, yapmış olduğu yorumu destekleme babından " قَالَ هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي/(Zülkarneyn): Bu, Rabbimden bir rahmettir, dedi."[275] âyetini delil olarak getirmektedir. Çünkü bu âyette de "هذه رحمة" denilmediğini ve irade olunan şeyin " فضل من ربي" manası olduğunu ifade etmektedir.[276]

Mübhem Sıfatların Kime Tekabül Ettiğini Açıklaması: Kur'ân'da zikredilen bazı olumlu ve olumsuz nitelemelerde verilen mesajlar herkesi kapsayacak evrenselliğe sahiptir. Ancak bununla birlikte indiği dönemde bu sıfatlara tekabül eden ilk muhatapların kim veya kimler olduğu merak konusu olmuştur. Mübhemata yönelik yapılan âyet yorumlarında zaman zaman bu anlamdaki mübhemlerin somutlaştırıldığı

[273] Hûd, 11/118-119.
[274] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 94.
[275] Kehf, 18/98.
[276] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 95.

görülmektedir.[277] Aynı somutlaştırma yöntemini Murtazâ'da da bulmak mümkündür. Âyette bir sıfatı öne çıkarılarak fiilden türemiş sıfat kalıbıyla zikredilen ifadeye örnek olarak müellif, Kevser sûresinin "إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ/*(Rasulüm) asıl sonu kesik olan, şüphesiz sana hınç besleyendir*"[278] âyetindeki "şânie" ifadesininden kastedilen kişinin Âs b. Vâil olduğunu söylemektedir.[279]

Mübhem Özel İsimleri Açıklaması: Nahivde özel isim, marife çeşitleri arasında sayılır ve alem lafzıyla ifade edilmektedir. Özel isimler, bir kişiyi veya nesneyi karşılamakla birlikte aynı ismin birden fazla olması durumunda kime ait olduğu karıştırılabilmektedir. Dolayısıyla buna yönelik ibhâmlığın giderilebilmesi için ilgili ismin tespiti kaçınılmaz olur.[280] Diğer müfessirlerde olduğu gibi, Murtazâ'nın da buna önem verdiğini söyleyebiliriz. Buna yönelik iki örnek tespit edebildik. Mesela; " يَا أُخْتَ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا/*Ey Harun'un kızkardeşi! Baban kötü bir kimse değildi, annen de iffetsiz değildi, dediler*"[281] âyetinde geçen "يَا أُخْتَ هَارُون" ifadesinden kast edilenin Hz. Mûsâ'nın kardeşi Hz. Harun olması ve Meryem'in de Harun'un neslinden olmasından dolayı nisbet edilerek ona bu şekilde hitap edilmiş olması mümkündür.[282] Müellif, muhtemel bir yorum daha zikreder ki, buna göre: Harun diye zikredilen kişi, toplumda fısk ve ahlaksızlığıyla meşhur olan bir adamdı. Meryeme hitaben konuşanlar kişiler, Meryemi elindeki çocuğuyla görününce teşbih ve temsil yoluyla bu adama nisbet etmişlerdir.[283] Konuyla ilgili eserlerde her iki görüşte zikredilmekte ve İbn 'Asakîr'e nisbet edilerek aktarılan ilk görüşün daha sahih olduğu ifade edilmektedir.[284]

Diğer bir örnek; " وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ"[285] âyetinde geçen "هَارُوتَ وَمَارُوتَ" isimleri meleklere ait değildir. Toplumda bulunan ve isimleri Harut ve Marut diye bilinen iki adamdır. Bu iki özel isim "النَّاسَ" lafzını açıklamak üzere temyiz olarak gelmiştir. Murtazâ'nın yaptığı diğer bir yoruma göre bu iki ismin "الشَّيَاطِينَ" şeytanlara dönmesi de mümkündür. Tesniyenin çoğul

[277] Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Alî, *el-Esmâü'l-mübheme fi'l-enbâi'l-muhkeme*, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1997, 432; Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 160; Süyûtî, *Müfhimâtu'l-ekrân fi mübhemâtü'l-Kur'ân*, 85.
[278] Kevser, 108/3.
[279] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, I, 438; Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 160.
[280] Belensî, *Tefsîru mübhemâti'l-Kur'ân*, II, 196-197;
[281] Meryem, 19/28.
[282] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 171.
[283] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 170.
[284] Belensî, *Tefsîru mübhemâti'l-Kur'ân*, II, 196-197.
[285] Bakara, 2/102.

kipinde ifade edilmesi arap dilinde mümkün olan bir durumdur. Bu kuralın mümkünlüğüne delil olarak da " وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ"[286] âyetini vermektedir. Çünkü burada Hz. Davud ve Süleyman iki kişi olmalarına rağmen çoğul "هِمْ" zamiriyle ifade edilmiştir.[287] Başka eserlerde müellifin bu yorumu *kile* diye bir görüş olarak aktarılmakla birlikte Harut ve Marut'tan kast edilenin melekler olduğu söylenmektedir.[288]

Mübhem Cins İsimleri Açıklaması: Kur'ân'da gerek marife gerekse nekra olarak geçen cins isimler müfessirler tarafından mübhemâttan sayılmış açıklanmaya çalışılmıştır. Cins isimler müfred ve tesniye formunda geldiği gibi cem' olarak da gelebilmektedir. Söz konusu cins isimler; insan, adam, kadın, hayvan vb. canlı farlıklar olduğu gibi dağ, ağaç vb. cansız veya ruh gibi soyut varlıklar da olabilmektedir.[289] Mesela; "وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي/*Sana ruhun ne olduğunu soruyorlar, de ki: Ruh, Rabbimin emrinden ibarettir*"[290] âyetinde geçen soyut cins isim olan *ruh* kelimesinin manasını birkaç açıdan ele alarak mübhemliğini gidermeye çalışmaktadır.

Murtazâ'ya göre; kendisinden sorulan *ruh*, cesedi ayakta tutan ruh olabileceği gibi Hz. İsa veya Cibril de olabilmektedir. Çünkü Kur'ân'da Hz. İsa ve Cibril'in bu isimle vasıflandırıldıkları bilinmektedir. Ele aldığı diğer bir yoruma göre ise: *ruh*'tan kastedilen Kur'ân'dır. Kur'ân'ın ruh diye isimlendirildiği başka yerler bulunmakta ve şayet Kur'ân'ın kabul edilmesi halinde cevap tam da yerine oturur. Çünkü bu cevapla bir nevi Allah şöyle söylemektedir: Kur'ân benim emrim ve fiilimdir, elçimin peygamberliğine delil olsun diye indirdim. Bu Kur'ân yaratılmışların fiili olmadığı gibi onların imkânlarının dâhilinde de değildir. Murtazâ'ya göre bu yorum, Hasan-ı Basrî'nin cevabıdır ki, sonrasında gelen "*Dileseydik and olsun ki, sana vahyettiğimizi alıp götürürdük. Sonra bize karşı duracak bir vekil de bulamazdın*"[291] âyeti de bu görüşü desteklemektedir. Müellifin görüşü de bu doğrultuda olduğu anlaşılmaktadır.[292] Bu konuda tüm bu yorumları da içine alacak beş ayrı görüş ifade edilmiştir ki,

---

[286] Enbiyâ, 21/78.
[287] Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 402-403.
[288] Belensî, *Tefsîru mübhemâti'l-Kur'ân*, I, 167-168.
[289] Süyûtî, *Müfhimâtu'l-ekrân fi mübhemâtü'l-Kur'ân*, 86.
[290] İsrâ, 17/85.
[291] İsrâ, 17/86.
[292] Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 39-40.

bunlardan zâhir manaya daha uygun olanın *cesedi ayakta tutan ruh* anlamında olduğu ifade edilemektedir.[293]

Mübhem cins isim kabul edilip açıklanmaya çalışılan diğer bir husus, ‘‘ وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ’’[294] âyetinde geçen iki melekten kast edilenin kim olduğudur. Müellife göre bu iki melekten murad edilen insanlardan ve şeytanlardan olan Harut ve Marut olmayıp, insanlardan sihiri gideren Hz. Cebrâil ve Mikâil melekleridir.[295] Süyûtî ise İbn Abbâs ve Tâberî’den aktararak bu iki melekten kast edilenin Harut ve Marut isminde iki melek olduğunu söylemektedir. Daha sonra *kile* diye ikinci bir görüşü yine İbn Abbâs ve İbn Atiyye dayandırarak aktarmaktadır.[296] Yine Murtazâ, ‘‘ هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا/*Sizi bir nefisten yaratan ve gönlünün huzura kavuşacağı eşini de ondan var eden Allah'tır*’’[297] âyetinde geçen “زَوْجَ” lafzını mübhem bir cins isim kategorisinde değerlendirerek bundan kastedilenin Hz. Hâvva olduğunu ifade etmektedir.[298]

Murtazâ, ‘‘وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ/*Doğru yola gidesiniz diye Mûsâ'ya Kitabı ve furkânı vermiştik*’’[299] âyetinde bulunan mübhem ‘‘الْفُرْقَانَ’’ lafzından murad edilen anlamın ne olduğuna yönelik dört farklı görüş sunmaktadır: *Birincisi*; önce geçen kitap anlamında olup o da Tevrât’tır. Burada Kur’ân’ın bir ismi olan furkan değildir. Çünkü tüm ilahi kitaplar helal ile haramı, hakk ile batılı birbirinden ayırt etmesi itibariyle furkandır. *İkincisi;* Zikredilen kitap Tevrât’tır, furkan ise denizin ikiye yarılmasının Hz. Mûsâ’ya verilmesidir. *Üçüncüsü;* Furkândan murad edilen, helâl ile harâm, Hz. Mûsâ ve inananlar ile firavun ve inkâr edenler arasındaki farktır.[300] *Dördüncüsü;* Furkan’dan murad, Kur’ân’dır. Şayet burada furkan, Kur’ân’ın bir ismi kabul edilecekse Kur’ân da Hz. Peygamber’e indirildiğine göre bu durumda âyete bir takdir yapılır ve âyetin manası şöyle olur: ‘‘ و اذ آتينا موسى الكتاب الذي هو التوراة و آتينا محمدا الفرقان/ Mûsâ’ya Tevratı ve Muhammed’e furkânı verdik.’’[301]

İsm-i Mevsulleri Açıklaması: Mübhemât anlamında Kur’ân’da en fazla bulunan unsur, ism-i mevsullerdir. Konuya yönelik eserlere de bakıldığında incelenen

[293] Belensî, *Tefsîru mübhemâti’l-Kur’ân*, II, 134-135.
[294] Bakara, 2/102.
[295] Murtazâ, *Ğuraru’l-fevâid*, I, 402.
[296] Süyûtî, *Müfhimâtu’l-ekrân fi mübhemâtü’l-Kur’ân*, 15.
[297] A‘râf, 7/189.
[298] Murtazâ, *Ğuraru’l-fevâid*, II, 200.
[299] Bakara, 2/53.
[300] Murtazâ, *Ğuraru’l-fevâid*, II, 223.
[301] Murtazâ, *Ğuraru’l-fevâid*, II, 224.

mübhemâtın büyük oranda ism-i mevsullerden kast edilen mananın somutlaştırılmasına yönelik olduğu görülecektir.[302] Âyetleri yorumlayan müfessirlerde olduğu gibi Murtazâ'da bu anlamda pratik örnekler bulmak mümkündür. Mesela; " يَاأَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ/*Ey Resûl! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan O'nun elçiliğini yapmamış olursun,"*[303] âyetinde geçen "مَا" ism-i mevsulunden kast edilenin ne olduğunu sorgulayan Murtazâ'ya göre; tebliğ edilmesi gereken "مَا/şeyin" "*ben kimin mevlasıysam Ali de onun mevlasıdır*" sözünde ifade edilen Hz. Ali'nin imâmetidir. Böylelikle mübhemliği giderilmiş olan bu âyet, Ali'nin imâmetine ve ona tabi olmanın vucubiyetine delildir.[304]

Hz. Ali'nin nass ile tayin edilmiş imâm olduğu iddiasını ve bunu Kur'ân âyetleriyle temellendirme çabasını, diğer Şiî müelliflerde olduğu gibi Murtazâ'da da bulmak mümkündür.[305] Mesela Murtazâ, " إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ/*Sizin dostunuz (veliniz) ancak Allah'tır, Resulüdür, iman edenlerdir; onlar ki Allah'ın emîrlerine boyun eğerek namazı kılar, zekâtı verirler,*"[306] âyetinde bulunan "وَالَّذِينَ آمَنُوا" mübhem ism-i mevsulünden kastedilenin Emîru'l-Mü'minin Hz. Ali olduğu şeklinde yorumlamaktadır. Çünkü ona göre bu iki vasıf, Hz. Ali ile bütünleştiği ve bunun Hz. Ali'nin İmâm olduğuna delil teşkil ettiğini iddia etmektedir.[307] Netice itibariyle verdiğimiz bazı örneklerde de görüldüğü gibi Murtazâ, âyetleri tefsîr ederken âyetlerin mübhematına yönelik birtakım yorumlarda bulunmaktadır. Tefsîr ettiği mübhematın muhtevasına bakıldığında genellikle zamir ve ism-i işaretin merci'i, zikredilen sıfatın kime tekabül ettiği, özel ve cins isimler ile ism-i mevsuller olduğu görülmektedir.

4.2.2. Müşkili Tefsîri

"Müşkil/مُشْكِل" lafzı, sözlükte "karışık olmak, birbirine karışma, benzeşme ve ihtilat etme" gibi anlamları ifade eden "اَشْكَل" fiilinin ism-i fâil formudur. Arapçada işler birbirine iltibas edip karıştığında "اَشْكَل الامْرُ" deyimi kullanılmaktadır. Dolayısıyla her

---

302 Belensî, *Tefsîru mübhemâti'l-Kur'ân*, I, 174, 190, 311, II, 118, 139; Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 159-160; Süyûtî, *Müfhimâtu'l-ekrân fî mübhemâtü'l-Kur'ân*, 16, 23, 25.
303 Mâide, 5/67.
304 Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, IV, 129-131; III, 19-20; Kummî, *Tefsîru'l- Kummî*, I, 173-174.
305 Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, III, 87-90.
306 Mâide, 5/55.
307 Murtazâ, *eş-Şâfî fi'l-imâme*, I, 133, II, 217-219.

karışmış ve karışık olan şey, müşkil lafzıyla dile getirilmektedir.[308] Müşkil kavramını benzeri oluşan ve meydana gelen şeyler için kullanan Cürcânî, "ancak teemmül ederek kendisinden murad olunan manaya ulaşılabilen şey" diye tarif etmiştir.[309] O halde müşkil lafzının lügat manası, "karışık, karışmış, benzeşmiş ve ihtilat etmiş şey" demektir. Tefsîr terminolojisinde müşkil kavramı, "*Kur'ân âyetleri arasında ihtilaf ve zıtlık varmış gibi düşünülen durumlar*" diye tanımlanmıştır.[310] Müşkilü'l-Kur'ân tamlamasına gelince: "*Kur'ân'ın anlaşılmasında zorluk çekilen âyetlerin incelenmesini kendisine konu edinen ve bu anlamda Kur'ân'a yönelik yapılan itirazlara ve yöneltilen sorulara cevap vermeye çalışan bir tefsîr dalıdır.*"[311] Kur'ân ilimlerine yönelik telif edilmiş eserlerde bir bölüm olarak incelendiği gibi müstakil olarak da bir müşkilü'l-Kur'ân literatürü gelişmiştir. Ayrıca müfessirler de bu anlamdaki âyetlerde bulunan müşkilliği gidermeye çalışmışlardır. Murtazâ da, müşkil konusuna büyük önem vermektedir. Eserlerinde konuya yönelik birçok pratik örneği bulmak mümkündür.[312]

Cânn ve Sü'bân Arasındaki Çelişki Vehminin Giderilmesi: Hz. Mûsâ'nın kıssası Kur'ân'da birçok yerde farklı ifade ve lafızlarla hikâye edilmektedir. Mesela; "فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُبِينٌ/Bunun üzerine Mûsâ asâsını atıverdi; bir de ne görsünler, asâ apaçık koca bir yılan (oluvermiş)"[313] ve "وَأَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ/ve "Asânı at!" (denildi). Mûsâ (attığı) asâyı yılan gibi deprenir görünce, dönüp arkasına bakmadan kaçtı"[314] âyetlerinde geçen "ثُعْبَانٌ/yaratılışı itibariyle büyük bir yılan" ve "جَانٌّ/küçük bir yılan" kelimeleri arasında görünürde bir çelişiklik hali olduğunu ifade etmektedir. Olay ve yılana dönüşen asâ bir olmasına rağmen farklı sıfat ve niteliklerle dile getirilmiş olması, aralarında tenakuz olduğu vehmini uyandırmaz mı? Bu nasıl caiz olur?" gibi sorular sorarak meseleyi ele almaktadır.[315] Murtazâ, her iki âyette ifade

---

[308] İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, IV, 605-606; Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğâ,* I, 517; Semîn Halebî, *'Umdetu'l-hüffâz,* II, 286-287; İbrâhim, Mustafa, ve Diğerleri (Ahmet Hasan ze-Zeyyat, Hamit Abdulkâdir, Muhâmmed Ali Neccar,) *Mu'cemu'l-Vesît*, Çağrı Yay., İstanbul 1989, I, 491.

[309] Aydın, *Filolojik Yorumu*, 160.

[310] Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 45; Süyûtî, *el-İtkân*, 348; Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü,* 179; Demîrci, *Tefsîr Usûlü,* 201; Aslan, *İmâm Şâfiî'nin Kur'ân Okumaları*, 140; Yerinde, Adem, "İlk Bakışta Çelişki Görümümü Veren Müşkil Âyetler ve Etrafında Oluşan Bilimsel Edebiyat", *SÜİFD*., Sakarya 2007, 29-61.

[311] Işıcık, *Kur'ân'ı Anlama*, 53; Albayrak, Halis, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine –Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsîri*, Şule Yay., İstanbul 1998, 128; Çiçek, Yakup, "Müşkilu'l-Kur'ân", *MÜİFD*, İstanbul 1995, 79.

[312] Bkz. Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 35-36, 39, 55, 66, 73, 90, 96-98, 119-124, 127, 133, 141, 144, 150, 153-154, 166; Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid,* I, 474-475, 554, 566; II, 62, 63, 86, 87, 126-128, 164, 170, 271-274, 192, 199, 201, 228, 240; Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf,* III, 85, 93-94.

[313] Şu'arâ, 26/32.

[314] Kasas, 28/31.

[315] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid,* I, 52.

edilen mananın esasında iki farklı durumla alakalı olduğunu ve dolayısıyla âyetler arasında herhangi bir tezadın bulunmadığını söylemektedir. Buna göre, asâ'nın cânn diye nitelenen yılana dönüşmesinin haber verildiği durum, Hz. Mûsâ'nın Mısır'a (Firavun)'a gidişinden önce olup nübüvvetinin bidâyetindedir. Asâ'nın sü'bân'a dönüşmesi durumu ise Hz. Mûsâ'nın firavunla karşılaşması ve risâleti bildirmesi anıdır.[316] İki âyet arasındaki durumu bir başka açıdan da ele alan Murtazâ'ya göre Allah Teâlâ, bir âyette yılanın yaratılış ve cisim itibarıyla büyük ve korkunç oluşunu sü'bân diye nitelemiştir. Diğer âyette ise yılanın hareketli, aktif ve süratli oluşunu cânn kelimesiyle ifade etmiştir.[317]

'Biliyorlardı' ile 'Keşke bilselerdi' İfadeleri Arasındaki Vehmin Giderilmesi: Görünürde müşkillik arz eden diğer bir örnek, " لَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ/*And olsun ki, onu satın alanın ahiretten bir nasibi olmadığını biliyorlardı. Kendilerini karşılığında sattıkları şeyin ne kötü olduğunu keşke bilselerdi*"[318] âyetidir. Bu âyetin başında muhatap kitlenin kazandıkları şeyin ahirette kendilerine bir fayda sağlamayacağını bildiklerini ifade edilirken, âyetin sonunda ise keşke bilselerdi denilmektedir. Murtazâ iki kelâm arasındaki işkalin giderilmesine yönelik birkaç açıdan meseleyi yorumlamaktadır. Âyetin başında "bilmişlerdir" diye nitelenen kişiler ile "keşke bilselerdi" diye nitelenenler aynıdır. Ancak onlar bilinmesi gerek şeyin yalnızca bir kısmına vakıf olmuşlardı. Yani kendileri için tercih ettikleri şeyde bir kazançlarının bulunmadığını bildiklerini; ancak işin künhüne ve ahirette başlarına gelecek sonsuz bir azabın bilgisine sahip olmadıkları ifade edilmektedir. Müellif, meseleyi bir de şöyle açıklamaktadır: "Bir şeyin sübutu belli olduktan sonra nefyedilmesinden hedeflenen gaye, bildikleriyle amel etmediklerinden dolayı sanki bilmiyorlarmış gibi kabul edilmesindendir. Çünkü Arap kelâmında da bu anlamda yaygın bir kullanımın bulunmaktadır. Mesela, "لو كنت تعقل و تنظر في العواقب/*keşke sen (işin) neticelerini anlasaydın ve ona baksaydın.*" sözüne muhatap olan kişi, aslında işi biliyor ve aklediyor. Ancak sahip olduğu bilgisinin gereğini yerine getirmediğinden ona bu şekilde hitap edilmiştir.[319]

---

[316] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 52; Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 55; Süyûtî, *el-İtkân,* 351; Semîn Halebî, *'Umdetu'l-hüffâz,* I, 278, 350.
[317] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 53; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, V, 529.
[318] Bakara, 2/102.
[319] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 405.

Firavun'un Kötü Azab Olarak Nitelenen Eyleminin Çocukların Kesilmesinde Olup Kadınlarda Olmaması İşkalinin Giderilmesi: Allah Teâlâ, Firavun'un türlü türlü eziyetlerine maruz kalan israiloğullarını kurtararak ikramda bulunduğunu " وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ/*Size işkence eden, kadınlarınızı sağ bırakıp oğullarınızı boğazlayan Firavun ailesinden sizi kurtarmıştık*"[320] âyetinde ifade etmektedir. Ancak burada çocukların boğazlanarak öldürülmesinin, önceki kısımda ifade edilen "en kötü azap" nitelemesine uyması açık iken, kadınların sağ bırakılmasının kötü tarafının ne olduğu şeklindeki işkali Murtazâ sorgulamakta ve üç farklı açıdan tefsîr etmektedir. Birincisi; kadınlara gelebilecek muhtemel zararlar karşısında duracak olan erkeklerin öldürülmesiyle kadınların yalnızlaştırılması bir çeşit azaptır ve büyük bir zarardır. İkincisi; bir taraftan erkek çocukları öldürürken diğer taraftan da hamile kadınların doğum mahalinden ellerini sokarak karınlarındaki cenini öldürüyorlardı. Kadınların hayâ mahalli olan ferci "يَسْتَحْيُونَ" lafzıyla ifade edilmiştir ki, bu durum "erkek çocukların boğazlanması" kadar şiddetli bir eziyettir. Üçüncüsü; âyette zikredilen azap, erkeklerin boğazlanmasıdır. Kadınların sağ bırakıldığının zikredilmesi ise bir azap çeşidi oluşundan değil; sadece bir durum tesbiti yapılmasından ibarettir.[321]

Ahirette İnsanla Konuşulacak mı Konuşulmayacak mı?: Murtazâ, ahirette kulların işledikleri amellerden dolayı Rabbleri karşısındaki durumlarını tasvir eden aşağıdaki âyetleri işkal bağlamında incelemektedir. " يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ/*O geldiği gün Allah'ın izni olmadan hiç kimse konuşamaz. Onlardan kimi bedbahttır, kimi mutlu*."[322] "هَذَا يَوْمُ لَا يَنْطِقُون وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ/Bu, (kâfirlerin) konuşamayacağı bir gündür. Onlara izin de verilmez ki (sözde) mazeretlerini beyân etsinler"[323] "وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ/Cennettekiler birbirlerine dönüp sorarlar"[324] kıyamet gününden ve insanın oradaki durumundan haber veren bu âyetlerin ilk ikisinde konuşmaya izin verilmeyeceği; sonraki âyette ise konuşma ve sormanın olacağı kaydedilmektedir. Murtazâ'ya göre zâhiren âyetler arasında bir ihtilafın olduğu görülmektedir. İlgili âyetlerin bir kısmında o çetin günde konuşmanın olmayacağı ve

---

320 Bakara, 2/49.
321 Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, III, 104.
322 Hûd, 11/105.
323 Mürselât, 77/35-36.
324 Tûr, 52/25.

buna yönelik iznin de verilmeyeceği bildirilmektedir. Oysa başka âyetlere bakıldığında sanki aksine bir durumun olacağı ifade edilmektedir.[325]

Müellif, bazı müfessirlerin bu âyetler arasında görünürdeki ihtilafı şöyle yorumladıklarını ifade etmektedir: Kıyamet günü uzun bir gündür, o günün bir kısmında konuşmanın engelleneceği, ağızlarının mühürleneceği, eller ve ayakların konuşacağı dolayısıyla insanlara izin verilmeyeceği; günün kalan diğer bölümünde ise buna izin verileceği şeklinde anlamak mümkündür. İbn Abbâs'a bu anlamdaki âyetler hakkında sorulduğunda O, kıyamet gününde bazı duraklar vardır ki, orada insanlar hesaplaşmak sûretiyle birbirleriyle konuşmakta ve bir kısmında ise konuşmalarına izin verilmemektedir. Ancak Murtazâ, bazı âlimlere ve İbn Abbâs'a isnad ederek aktardığı bu anlamdaki görüş ve yorumları pek tutarlı bulmadığını dile getirmektedir.[326]

Murtazâ, âyetler arasındaki mana ilişkisinin Arap dilinin kullanım üslubuyla yorumlanması gerektiğini söylemektedir. Çünkü bu âyetlerde Allah Teâlâ, mücrimlerin yararlanacakları dolayısıyla lehlerine özür ve delil olarak kabul edilebilecek konuşmalarını reddetmektedir. Yoksa söz konusu mahiyette olmayan konuşmalarına bir kısıtlama getirilmeyeceğini söylemektedir. Bu anlamdaki bir kullanım ve mananın Arap kelâmı ve şiirinde de var olduğunu vurgulamaktadır. Mesela Arap kelâmında " خَرِسَ فُلاَنٌ عَنْ حُجَتِهِ/falan delil getiremediğinde dili tutuldu." denildiğinde aslında burada bir konuşamama hali yoktur. Aksine fayda sağlamayan ve lehine hüccet kabul edilmeyen tutarsız çok konuşmanın varlığını göstermektedir. Bu yorumlama biçiminin bir sonucu olarak mücrimlerin oradaki konuşma, tesaül ve telaümleri bir anlam ifade etmediğinden lehlerine hüccet değildir.[327] Yine Murtazâ'ya göre, söz konusu âyette geçen " وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ/kendilerine izin verilmez" ifadesinin " لاَيُسْتَمَع لَهُمْ وَلاَيُقْبَلُ عِنْدَ رَبِهِمْ /onlar dinlenilmeyecek ve özürleri de kabul edilmeyecek"[328] âyetinin manasına hamledilmesi ihtilafın çözümlenmesi açısından daha tutarlı bir yorum olmaktadır.[329] Doğrusu Arapça indirilen ve bu dilin mana inceliklerini içinde barındıran bir kitabın anlaşılması konusunda dilin katkısı inkâr edilemez. Bu eksende âyeti yorumlamaya çalışan müellifin yaklaşımı önem arz etmektedir.

---

[325] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 68.
[326] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 68.
[327] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 69.
[328] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, III, 103.
[329] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 70.

Hidâyete Erdirdikten Sonra Kapleri Eğriltme Meselesindeki Çelişki Vehminin Giderilmesi: Murtazâ, Kur'ân'da geçen dua âyetlerinin yapısal formundan kaynaklanan bazı yanlış anlamaların giderilmesine yönelik " رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ/*Rabbimiz! Bizi doğru yola ilettikten sonra kalplerimizi eğriltme. Bize tarafından rahmet bağışla. Lütfu en bol olan sensin*"[330] âyeti özelinde meseleyi ele almaktadır. Ona göre; âyetin zâhirîne göre "kalplerimizi eğriltme" duasının sahih olabilmesi için sanki imandan sonra Allah'ın kalpleri kaydırmasının mümkün olabileceği sonucunu doğurmaktadır! Dolayısıyla ancak bu durumda görünürde duanın anlamlı bir izahı olabilir! İstifham formunda dile getirdiği bu muhtemel zâhirî yanlış anlamaların sanıldığı gibi olmadığını dört farklı yorum biçimiyle incelemektedir:

1. Bu âyet, "ربنا لا تشدد علينا المحنة في التكليف/Rabbimiz, teklifteki imtihanımızı bize güçleştirme" anlamındadır. İmtihanın şiddetlenmesi, hidâyetten sonra kalbin istikametinden sapmasına sebep olabilmektedir. O halde imtihanın şiddetlenmesi anında kalbin doğru yoldan sapma olayının bu gerekçe ile Allah'a izafe edilmesi mümkündür.[331] İmtihan/mihne nasıl şiddetlenir sorusuna ise müellif şöyle cevap vermektedir: Şehvetlerinin güçlenmesiyle kendilerine vacip olan sorumluluklarından nefret etme ve onları hoş görmeme hali baş gösterir ve bu anlamda yüklendikleri teklif güçleşir. Aslında teklifin güçlenmesi, sevabın büyüklüğü ile kazanılacak olan yüksek makamlara bir teşvik durumunun da bulunduğunu ifade etmektedir.[332]

2. Hidâyette sabit kalmalarını ve iman üzere devamlılıklarını sağlayan Allah'ın lütfu ve yardımı itibariyle bir duadır. Bilindiği gibi Allah'ın lutfu ve tevfiki ile kendilerine olan yardımın kesilmesi halinde kalpleri kayar ve imandan saparlar. Aynı şekilde bu âyetin şu duanın manasıyla da benzerlik arz ettiğini ifade etmektedir: " اللهم لا تسلط علينا من لا يرحمنا/Allahım, bize merhamet etmeyen, acımayanı bize Mûsâllat etme**."** Murtazâ'ya göre bunun manası "*Ya Rabbi, bizimle bize acımayan arasında bir probleme müsaade etme! Yoksa bize Mûsâllat olurlar, şeklindedir.*[333]

3. Ali el-Cübbâî'nin yorumuna göre âyeti açıklamaktadır. Buna göre âyetin manası; "ربنا لاتزغ قلوبنا عن ثوابك و رحمتك/Rabbimiz! Kalplerimizi sevabından ve rahmetinden kaydırma!" şeklindedir. Yani, onlar imanın pratik ifadesi olan fiillerin

---

[330] Al-i İmrân, 3/8.
[331] Tevbe, 9/125; Nûh, 71/6, gibi âyetler bu duruma örneklik teşkil eder.
[332] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 25.
[333] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 25.

Allah'ın kendilerine lutfetmesini ve ahir ömürlerine kadar bunda sabit durmalarını dilemektedir. İmanı terk etmeleri halinde kalplerinin sevaptan sapacağını ve azaba müstehak olacaklarını dile getirmektedirler.[334]

4. Söz konusu âyet, kalplerin imandan ve yakinden sapmaması yönüyle yapılan bir duadır. Şayet bu dua olmasaydı, Allah açısından eyleme dönüşmesi mümkün olurdu gibi bir sonucu doğurmaz. Esasına bu duadaki istek, Allah'ın yapması gereken şeyi yapmasına ve yapmamasının kendisine vacip olduğunu bildiğimiz şeyi de yapmamasına duyulan bir ihtiyaçtır. Zira Hz. İbrahim'in duası "وَلَا تُخْزِنِي يَوْمَ يُبْعَثُونَ/(İnsanların) dirilecekleri gün, beni mahcup etme"[335] ve "قَالَ رَبِّ احْكُمْ بِالْحَقِّ/Rabbim! (Onlar hakkında) adaletinle hükmünü ver,"[336] gibi âyetlerde de aynı dua cümleleri mevcuttur. Çünkü Allah'ın adaletle hükmedeceği ve insanların dirilecekleri günde Hz. İbrahim'i mahcub etmeyeceği gibi hallerin istenilen şekilde gerçekleşeceği bilinen bir durum olup buna duyulan ihtiyaç dile getirilmektedir.[337] Yine ona göre; bu ve benzeri dua cümleleriyle Allah bir nevi kendisine nasıl dua edeceğimizi bize öğretmektedir.[338]

Netice itibariyle yukarıdaki verdiğimiz örneklere bakıldığında müellifin çelişki varmış gibi görünen iki konu arasındaki tearüzleri giderme hususuna ehemmiyet verdiğini görmekteyiz. İşkali giderirken, öteki âyetlerden; aklî çıkarsamalardan; âyetlerin nazil olduğu ortamlardan ve en önemlisi Arap dilinin ifade özelliklerinden yararlandığını müşahede ediyoruz. Bazı yorumlarında da mezhebi kaygılarının var olduğu da kaydedilmelidir.

4.2.3. Murtazâ'nın Müteşâbih Görüşü ve Müteşâbihi Yorumlaması

Muhkem ve müteşâbih meselesi özellikle de nasslarda müteşâbihlik olgusu, öteden beri tefsîr ilminde tartışılan ve anlam çerçevesi belirlenmeye çalışılan bir alan olagelmiştir. Kur'ân âyetlerinin tamamının muhkem olduğunu[339] veya tamamının müteşâbih olduğunu[340] bildiren âyetler olduğu gibi Kur'ân'ın bir kısmının muhkem diğer kısmının ise müteşâbih olduğu[341] şeklinde bildiren âyetler de bulunmaktadır.

---

334 En'âm, 3/125; İnşirâh, 94/1.
335 Şu'arâ, 26/87.
336 Enbiyâ, 21/112.
337 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 26.
338 Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, III, 86.
339 Hûd, 11/1.
340 Zümer, 39/23.
341 Al-i İmrân, 3/7.

Müteşâbih kavramının lügat manası, iki şeyden birinin diğerinden ayırt edilemeyecek derecede zat ve mana itibariyle birbiriyle benzeşmesidir. Benzerliğinden dolayı iki şeyin birbirine karışması ve iltibas edilmesidir.[342] Cennet yemişlerinin tasvirinde denildiği gibi mana (tat) farklılığıyla beraber zâhirde lafızların (görüntü) benzeşmesidir.[343] Müteşâbih'in tefsîr ilmindeki ıstılahi manasına gelince, muhkem kavramında olduğu gibi ortak paydada birleştirilmesi mümkün olan birçok tanım yapılmıştır. Sonuç itibariyle âyetler bağlamında müteşâbih, "birden fazla manaya gelebilen ve manalarında kapalılık bulunan âyetler" olduğunu söylemek mümkündür.[344]

Kur'ân'da müteşâbih âyetlerin varlığını kabul eden Murtazâ'ya göre, dil âlimleri bu müteşâbihlerden kast edilen mananın ne olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir.[345] Müteşâbih âyetlerin zâhir manasından, kendisinden kastedilen asıl mananın anlaşılmadığı, ancak aklî delil ile murad edilen mananın tesbit edilebileceğini ifade eden[346] müellif, müteşâbih kavramını şöyle tanımlamaktadır: Hüküm, fesahat ve mana açısından müsavi olan veya metnin zâhir manasının akla aykırı ve birbirine benzeyen muhtemel iki te'vîle sahip olan lafızlardır. Ancak muhtemel iki te'vîlden birini aklî delil reddeder ve diğerini kabul eder.[347] Müteşâbih olgusunu Al-i İmran sûresinde bulunan ve âyetlerin bir kısmının muhkem diğer bir kısmının ise müteşâbih olduğunu bildiren " هُوَ

---

342 Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğâ,* I, 493; İsfehânî, *el-Müfredât*, 254; Râzî, *Muhtâru's-sihâh*, 293.

343 Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 69; Bakara, 2/25.

344 el-Kurtûbî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân*, V, 17-18; Süyûtî, *el-İtkân,* 310; Şimşek, Sait, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, Yöneliş Yay., İstanbul 1997, 68. "İsfehânî, mananın anlaşılıp bilinmesi itibariyle tüm müteşâbihleri temelde üçlü bir ayrıma tabi tutmaktadır. *Birincisi*, Allahtan başka kimsenin bilinmesine imkân bulunmayan müteşâbihlerdir. Bunlar kıyametin saati, dabbetü'l-arz'ın çıkışı ve bunun keyfiyeti gibi hususlar bu kısma girmektedir. *İkincisi*, bilinip öğrenilmesine imkân bulunan müteşâbihlerdir ki, bunlar bazı ğarib lafızlar ve çözülmesi zor olan bir takım muğlâk hükümlerdir. *Üçüncüsü*, ilk iki kısımda ifade edilen müteşâbihlik durumunun arasında bulunan üçüncü bir çeşittir ki, bunun hakikatinin kavranılması ilimde rusuh sahibi olan bazı kişilere tahsis edilmesi mümkündür. İlimde derinleşen âlimler haricindeki kişilere gizli olan bir bilgi türüdür. Hz. Peygamber'in İbn Abbâs ve Hz. Ali'ye yaptığı "اللهم فقهه فى الدين وعلمه التأويل/*Allah'ım onu dinde fakih kıl ve ona te'vîli öğret*" (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I/266.) duası bu kısma örnek teşkil edecek bir durumdur. (İsfehani, *el-Müfredât*, 255.) İsfehânî, kendisinden sonraki müellifleri o derece etkilemiş olmalıdır ki, ilgili eserlerde bu kategorik ayrım aynen aktarılmıştır. (Süyûtî, *el-İtkân,* 313-314; Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü,* 129-130.)"

345 Murtazâ, *eş-Şâfî fi'l-imâme*, I, 303.

346 Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 183; Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, II, 54; Murtazâ, *eş-Şâfî fi'l-imâme*, II, 323.

347 Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, II, 286. "Murtazâ'nın dört cilt haline getirilen risâlelerinin üçüncü cildinde "تفسير الايات المتشاهة من القران" isminde 19 sayfadan oluşan bir risâlesi bulunmaktadır. Risâlenin girişinde çevresindeki ilim talible tarafından kendisinden Kur'ân'ın müteşâbihâtıyla ilgili bir kitap telif etmesinin istenildiği ifade edilmektedir. (Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, III, 287-305.) Bu istek üzerine müellif, "fâtiha sûresinin müteşâbihâtı" ana başlığı altında fâtiha sûresinin her bir âyetini muhtemel farklı te'vîl vecihleriyle ele almaktadır. Tefsîr etmeye çalıştığı her âyeti, birden fazla farklı te'vîllerle izah etmiş olması, bir açıdan Murtazâ'nın pratik müteşâbih anlayışını da ortaya koymaktadır. (Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, III, 288-297.)"

الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا/Sana Kitab'ı indiren O'dur. Onun (Kur'ân'ın) bazı âyetleri muhkemdir ki, bunlar Kitab'ın esasıdır. Diğerleri de müteşâbihtir. Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onu tevil etmek için ondaki müteşâbih âyetlerin peşine düşerler. Halbuki Onun tevilini ancak Allah bilir. İlimde yüksek pâyeye erişenler ise: Ona inandık; hepsi Rabbimiz tarafındandır, derler"[348] âyeti ekseninde değerlendirmektedir. Bu anlamda birbirinden farklı iki anlayışın bulunduğunu ve her ikisinin de doğru ve sahih birer yorum olduğunu bildirmektedir. Bu iki görüşü delileriyle beraber sunduktan sonra ikisinin sentezi denilebilecek üçüncü bir anlayışı benimsediği görülmektedir. Murtazâ'nın ele aldığı bu anlayışları şöyle kategorize etmek mümkündür:

Yukarıdaki âyette geçen "الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ/ilimde derinleşenler" ifadesi kendinden önce geçen "وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ" kelâmında bulunan "اللَّهُ" lafzına atıftır. Bu durumda âyetin anlamı müteşâbihleri ancak Allah bilir ve ilim/bilgi'de derinleşen âlimler de bilir. Yani atıf edilmesi halinde ilimde derinleşmiş âlimlerin de müteşâbih'in tevilini bilebilecekleri sonucu ortaya çıkmaktadır.[349] Murtazâ'ya göre bu ileri düzeyde bir medih ve övgü sanatını dile getirmektedir. Çünkü onlar, kalpleriyle bu durumu bilince dilleriyle de tasdik etmek sûretiyle de ortaya koymaktadırlar.[350] Bu durumda " يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ" kelâmı yeni bir cümle olmayıp, hal cümlesidir. İlimde derinleşen âlimler müteşâbihi bilmekle beraber "biz ona iman ettik" derler. Âyetteki, "يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ" cümlesinin "الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ" ifadesine hal olduğunun delili olarak Murtazâ, benzer formda gelen âyetleri zikretmektedir.[351] Bu durumda âyetin manası "Onlar müteşâbih'in te'vîlini bildikleri halde biz ona iman ettik, derler." şeklinde olmaktadır.[352] Murtazâ'ya göre "الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ" ifadesinin öncesine atıf edilmesi ve râsihlerin müteşâbihi bilmeleriyle beraber "يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ" diyerek bunun cümle-i isti'nâfiye olması mümkündür.[353]

Murtazâ, "müteşâbih âyetlerin te'vîlini Allahtan başka kimsenin bilemeyeceği" şeklinde formüle edilen anlayışa göre te'vîlden kast edilenin müteevvel olduğunu aktarmaktadır. Müteevvel, *Allah Teâlâ'nın bildiği ve bilginlerin bilemeyeceği bilgi*

---

348 Al-i İmrân, 3/7.
349 Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, III, 301-302.
350 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 418.
351 Haşir, 59/7-10.
352 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 418.
353 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 419.

anlamındadır. Müteevvel bazen te'vîl diye de isimlendirilmiştir. Müteevvel nevinde olan şeyler ise "*kıyametin vakti, sevap ve cezanın ölçüsü, hesabın nasıllığı, küçük günahların tespiti*" ve benzeri durumlardır. Bunları bir bütün olarak te'vîlini yukarıda anlatıldığı gibi sadece Allah bilmektedir. Âlimler ise biz bu müteevvel olan durumlara iman ettik, derler.[354] Murtazâ, bu konuda Mu'tezilî âlim Cübbâî'nin görüşünü aktarmaktadır. Buna göre; Cübbâî, "müteşâbih konusunda kategorize ettiğimiz iki anlayıştan ikincisini tercih etmekte ve birincisini ise zayıf bir görüş olarak kabul etmektedir. Çünkü ilimde derinleşen âlimlerin "Biz ona iman ettik, hepsi Rabbimizin katındandır" sözü onların müteşâbih konusundaki teslimiyetlerini göstermektedir. Ayrıca bu sözlerinden râsihunun muhkem âyetlerin te'vîlini bildikleri ve müteşâbih âyetlerin te'vîlini ise bilmedikleri anlaşılmaktadır." Müellif, Cübbâî'nin bu konudaki görüşünün pek tutarlı olmadığı kanaatindedir. Çünkü âlimlerin müteşâbihi bilmeleri, birinci görüşte anlatıldığı gibi "biz ona iman ettik" demelerine engel değildir. Konu hakkındaki bilgisizlikleriyle beraber biz iman ettik demelerinin pek anlaşılır bir durum olmadığını söylemektedir.[355]

Âyette tevil lafzı iki defa geçmektedir ki, Murtazâ'ya göre ikinci sırada zikredilen tevil lafzından irade olunan anlam, ilk olarak zikredilen tevil lafzıyla aynıdır. Çünkü kalplerinde eğrilik bulunanlar âyetin asıl manasının hilafına bir tevile (yoruma) yönelirler. Yoksa Müteevvel olanın te'vîlini istemezler. Murtazâ, ilk görüşü daha güçlü ve tercihe şayan bulmakla birlikte müteşâbih olgusu ile ilgili olarak üçüncü bir vechin de mümkün olabileceğini ifade etmektedir. Buna göre "وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ" kelâmı öncesine matuf değildir. Yeni bir cümledir, yani cümle-i isti'nafiyedir. Müellife göre bu durumda âyetin manası şöyle olmaktadır: "Müteşâbihin tevilini bizzatihi ve tafsili olarak Allahtan başka kimse bilemez."[356]

Murtazâ, müteşâbihlik görüşünü "bizatihi/بِعَيْنِه " ve "tafsili/التفصيل " kavramları üzerine kurmaktadır: Ona göre; "müteşâbihlerin çoğu hakka ve aklî delillere muvafık birçok muhtemel te'vîlleri bulunmaktadır. Yorumlayan kişi, bu muhtemel tevillerin tümünü zikreder. Ancak Allah'ın muradının bu muhtemel te'vîllerden *bizatihi* hangisi olduğuna kesin olarak hükmedemez. Diğer taraftan metni anlamaya çalışan bizler de

[354] Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 419.
[355] Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 419.
[356] Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 420.

müteşâbih âyetlerde murad edilenin bizatihi ne olduğunu bilmekle mükellef değiliz. Bu durum, hidâyet ve dalalet kavramları gibidir ki; bu kavramlar, muhtemel birçok manaya gelmektedir.[357] Bu manaların bir kısmı, gerçek ve sahih naslara muhalif olmaktadır. Bu durumda bunun Cenâb-ı Hakk tarafından murad edilmediğine kesin olarak hükmedilir. Diğer bir kısmı ise doğruya ve sahih bilgiye muvafık manalardır ki, bunlar da bir bütün olarak bilinir. Bu manalardan birinin murad-ı ilahi olması mümkündür. Fakat az önce ifade edildiği gibi Allah'ın muradının bizatihi hangisi olduğu konusu kesin olarak tespit edilemez.[358] Müellifin benimsediği bu anlayışa göre " وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا" âyetinin manası şu şekilde olmaktadır: *İlimde derinleşen âlimler ise muhkem âyetleri tafsili; müteşâbih âyetleri ise icmali olarak bildiğimize iman ettik, tasdik ettik derler, bunların tamamı Rabbimizin katındandır*. Müellif, yukarıdaki ilk görüşü de benimsemekle beraber yapılan yorumlar içerisinde en doğru ve açık olanın kendisinin yaptığı bu son yorum olduğunu ifade etmektedir.[359]

Hurûf-u Mukatta'a: Kur'ân âyetlerinin müteşâbihâtı kategorisinde değerlendirilen hurûfu'l-mukatâ'a konusunun bu bağlamda zikredilmesinin gerekli olduğu kanaatindeyiz. Müellif, bu konuyu sadece yukarıda sözünü ettiğimiz " تفسير الايات المتشاهة من القران" isimli risâlesinde ele almaktadır. Fâtiha sûresini tefsîr ettikten hemen sonra "تفسير الم" başlığı altında ilgili konu incelenerek risâle son bulmaktadır. "Anlamı ve mesajı bilinmeyen bir kelâmla sûreye başlanmış olmasının anlamı nedir? Konuşmadıkları ve bilmedikleri bir şey ile kendilerine hitap edilmiş olması nasıl uygun olur?" gibi sorularla konuya giriş yapmaktadır. Murtazâ, sûrelerin başlarında bulunan Hurufu'l-Mukatâ'a ile ilgili âlimler nezdinde birçok veçhin zikredildiğini ifade etmektedir.[360] Müellif, meseleyi izah ederken benimsediği veya eleştirdiği farklı anlama vecihlerini değerlendirerek birkaç maddede özetlemektedir.

a) Mukatâ'a harfleri, başında bulundukları sûrelere bir isim ve Şiardır. Murtazâ'ya göre bu konuda zikredilecek olan yorumların en sahihi budur. Kendisinin de benimsediği bu görüşün sika vasfına sahip birçok âlimden de rivâyet edildiğini söylemektedir. Ona göre Mukatâ'a harfleriyle isimlendilmemiş ve başında bu harflerin

---

357 Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, II, 224-226.
358 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 420.
359 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 421.
360 Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, III, 298.

bulunmadığı sûrelerin isimleri ise ismin yerine geçen "Maide, Nisa" gibi ayırıcı bir sıfatla belirlenmiştir.[361]

b) Arapça hece harfleri, Arap kelâmının binasını ve aslını oluşturmasından dolayı Allah, sûrelerin başlarında bu Mukattâ'a harfleriyle başlamıştır. Sanki onlara şöyle denilerek hitap edilmektedir: Ey inkârcılar! Aranızda cari olarak kullandığınız harfleriniz, yazınız ve dilinizle bu kelâm Muhammed'e (sav.) indirildi. Bu kelâm, manaları, beyân üslubu ve dilsel yapısı itibariyle aşina olduğunuz bir kelâmdır. Öyleyse bu kelâmın en küçük sûresinin bir benzerini getirmeye çağrılıyorsunuz ki, bunun bir benzerini getirme konusunda aciz kaldınız. Murtazâ, İsfehânî'den aktardığı bu yorumun kabul edilebilir doğru bir yaklaşım olmadığını ifade etmektedir. Çünkü o günün Arap toplumu, anlayışları ve duyuşlarıyla zorunlu olarak Kur'ân'ın Arapça hece harflerinden oluştuğunu biliyorlardı. Kendilerine indirilen kelâmın bu harfler üzerine bina edildiğini göstermek için sûre başlarına bu harflerin alınmasına ihtiyaçları da yoktu.[362]

c) Murtazâ'nın bazı müfessirlerden diyerek aktardığı diğer bir yaklaşıma göre Mukattâ'a harfleri; Allah'ın isimlerinden haber vermektedir. Mesela, "الم" harfleri " انا الله" anlamında; "الر" harfleri "انا الباري" anlamında; "المص" harfleri "انا الله الصادق" anlamında; "كهيعص" harflerini tek tek açmak gerekirse "الكاف" harfi "كريم"; "الهاء" harfi "هادي"; "العين" harfi "عليم"; "الصاد" harfi ise "الصادق" anlamında olup ilgili isimden alınmıştır. Ancak müllifimize göre bu yorumun batıl oluşunda hiç şüphe yoktur. Çünkü bu yaklaşım, mukattâ'a harflerin zâhirînin delalet etmediği kapalı ve rumuzlu bir yorumdur. Ayrıca burada yapıldığı gibi Allah'ın bazı isimlerine yönelik özel harflerin tahsis edilmesi de uygun değildir.[363]

d) Murtazâ'nın aktardığı diğer bir görüşe göre; mukattâ'a harfleri, " أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُور"[364] "أَلَا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ"[365] âyetlerinde bulunduğu gibi dikkat çektirmek üzere kelâma başlangıç olarak gelen "أَلَا" anlamında bir hitaptır. Murtazâ'ya göre "أَلَا" lafzı, Arap dilinde bilinen manasıyla kelâma iftitah için vaz' edilmiştir. Ancak mukattâ'a harfleri için böyle vaz' söz konusu olmadığından bu yorumunun kayda değer hiçbir

[361] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, III, 298- 299.
[362] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, III, 300.
[363] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, III, 301.
[364] Şûrâ, 42/53.
[365] Fussilet, 41/54.

tarafı bulunmamaktadır. Ayrıca Arap dilinde herhangi bir amaçla birinin Mukattâ'a harfleriyle kelâma başladığını da bilmemekteyiz.[366]

e) Diğer bir görüşe göre; bu harflerle kelâma başlamak, Araplarda cari olan dilin kullanım üslubudur. Arap şiirlerinde benzer şekilde harflerin kullanılmış olması delil olarak gösterilmektedir. Müellif, bu görüşü de reddetmektedir. Çünkü Murtazâ'ya göre buna delil olarak gösterilen şiirlerden kastedilen anlam, bilindiğinden dolayı kelâmın tamamını zikretmeye ihtiyaç duyulmamıştır. Böylelikle kelâmın ifade edilmesinde îcâz, ihtisâr ve hazif metoduna başvurulmuştur. Oysa bu amaçlarla kelâmın kısaltılması hali, Mukattâ'a harflerinde bulunmamaktadır.[367]

f) Bu harflerin azametinden, yüceliğinden ve birçok faydanın sağlanılmasından dolayı Allah, bu harflerle yemin etmiştir. Yani hurufu mukattâ'alar kasem harfleridir. Ayrıca bu harfler, esma-i hüsna'nın mebanisi olduğu, Allah bunlarla peygamberlerine tahiyyelerde bulunduğu ve tüm farklılıklarıyla beraber dillerin üzerinde kurulduğu bir yapıdır. Kasemin cevabı, muhatap nezdinde bilindiğinden hazfi mümkün olduğu gibi "الم" kaseminin cevabı da mahzuf olduğundan "ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ" âyeti, kasemin cevabına yeterince delalet etmektedir. Kur'ân'da bu anlamda kasemin cevabının mahzuf olup devamında gelen âyetin cevaba delalet ettiği yerler çoktur. Murtazâ'ya göre Mukattâ'a harfleri konusunda yapılan yorumlar arasında doğruya en yakın olan cevap budur. Bu harflerin sûre isimleri olduğu ve kendisininde benimsemiş olduğu ilk maddeden sonra bunun ikinci bir vecih olarak kabul edilebileceğini ifade etmektedir.[368]

Sıfatullah: Diğer taraftan müellif, Kur'ân'da bazı âyetlerde geçen ve Allah'a zâhir anlamlarıyla izafe edilmesi uygun düşmeyen bazı müteşâbih kelimeleri de muhtemel te'vîllere tabi tutmaktadır. Sad sûresinin " قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ/Allah! Ey İblis! İki elimle yarattığıma secde etmekten seni meneden nedir? dedi."[369] âyetinde geçen "يد" lafzını Murtazâ, nimet, kudret ve zatı gösteren "انا" gibi manalara geldiğini ifade etmektedir. Ona göre bütün bu manalar âyetin tevilinde açık olan anlamlardır.[370] Aynı şekilde Kur'ân'ın birçok yerinde[371] geçen " وجه" lafzının da

366 Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, III, 302-303.
367 Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, III, 303-304.
368 Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, III, 305.
369 Sâd, 38/75.
370 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 532.
371 Kasas, 28/88; İnsan, 76/9; Bakara, 2/115; Leyl, 92/20.

"yüz, bir şeyin başlangıcı, bir şeye niyetlenme, yön, reis ve rıza" gibi birçok anlama geldiğini söylemektedir. Dolayısıyla ona göre; bu nitelikteki lafızların bulundukları yerlerde âyetlerin bağlamına uygun bir manaya hamledilmesi gerekmektedir.[372]

Mesela; "وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ/*Kullarım sana Beni sorarlarsa, bilsinler ki Ben, şüphesiz onlara yakınım*"[373] âyetinde Allah Teâlâ'nın "قَرِيبٌ" sıfatı geçmektedir. Murtazâ'ya göre bu sıfattan mesafe yakınlığı anlamı murad edilmemektedir. Aksine Allah, burada icabet, yardım, nimet ve ilmiyle kullarına yakın olduğunu; bu durum, kullarının hiçbir halinin kendisine gizli kalmayacak şekilde bir kurbiyetin olduğunu bildirmektedir.[374] Konuyla ilgili daha ayrıntılı bilgi ve buna yönelik örnekleri çalışmamızın ikinci bölümünde "müteşâbihin yorumlanması" kısmında bulmak mümkündür. Neticede müellif, birbirine benzeyen muhtemel iki te'vîle sahip müteşâbih lafızlar ve âyetlerin ilgili konu konu bağlamında makul manaya yorumlanması gerektiğini ifade etmektedir. Muhkem âyetlerin tafsilî; müteşâbih âyetlerin ise icmalî olarak bilinebileceğini kabul eden Murtazâ'ya göre huruf-u mukatta'alar da ilgili sûrenin isimleridir.

4.2.4. Mücmeli Tefsîri

Sözlükte "mübhem, kapalı ve ayrıntısı açıklanmamış söz" anlamına gelen Mücmel'in terim manası: *sözün sahibi tarafından bir açıklama yapılmadan kendisiyle kastedilen mananın anlaşılmadığı lafızdır*. Kur'ân'da mücmellik, genellikle ahiretteki haller, Allah'ın zatı gibi metafizik/ğaybî meselelerde ve ibadet konularında gerçekleşmektedir.[375] Mücmeller geliş itibariyle üç kısma ayrılır: *Birincisi*; tefsîr edilmeden önce ilgili lafzın kullanıldığı mananın bilinmemesinden dolayı oluşan mücmellik. *İkincisi*; lafzın manası lügat açısından bilinir ancak şâri'in murad ettiği mananın bilinmemesinden kaynaklanan mücmellik. *Üçüncüsü*; lafzın manası dil açısından bilinmekle beraber birden çok manadan hangisinin kast edildiği bilinmemesinden kaynaklanan mücmellik. Bu mücmel lafızlar, ya bizzat Kur'ân ile ya da Hz. Peygamber'in açıklamasıyla mübeyyen hale gelir.[376]

---

[372] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 556.
[373] Bakara, 2/186.
[374] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 566.
[375] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IV, 444-448.
[376] Râzî, Muhammed b. Ömer, *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fıkh*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2008, I, 364-366; Hallâf, Abdulvahhab, *İlmu usûli'l-fıkh,* ed-Darû-Muttehide, Dımeşk 1962, 173-174; 'Akk, *Usûlu't-tefsîr ve kavâiduh*, 352-354; Koca, Ferhat, "Mücmel", *DİA*, İstanbul 2006, XXX1, 453-464.

Murtazâ'ya göre mücmel; "Beyân edilmeksizin kendisi bizatihi murad edilen manaya delalet etmeyen bir hitaptır. Ya da kendisinden muayyen bir mananın kast edildiği ancak lafzının bu manayı (gereği gibi) göstermediği bir hitaptır."[377] Müellif, açıklanmaya/beyâna ihtiyaç duyulan mücmel nassları temelde iki kısma ayırmaktadır:

a) Nassın zâhirînden anlaşılan mananın gerektirdiği şeyin murad edilmediği mücmel lafızların beyân edilmesi. Murtazâ, bu anlamdaki mücmel nass'a " وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا/Erkek hırsız ve kadın hırsızın, ellerini kesin."[378] âyetini örnek olarak vermektedir.[379] Çünkü "أَيْدِيَهُمَا" lafzı, hem bileğe kadar olan kısma, hem de dirseğe ve omuza kadar olan kısımlara itlak olunmaktadır. Her ne kadar her bir uzvun kendine ait özel bir ismi olsa da uzvun tamamı veya bir kısmı için de kullanılmaktadır.[380] Dolayısıyla lafzın zâhirînin sahip olduğu farklı anlamlar ve hırsızlığın nitelik ve şartlarının belirsizliği sebebiyle oluşan mücmelliğin herhangi bir delille beyân edilmesi gerekmektedir.[381]

b) Murad edilen mananın bilinmesinde ihtiyaç duyulan şeyin beyân edilmesi. Murtazâ, mücmelliğin bu kısmını kendi içerisinde farklı nitelik nüanslarıyla kategorize etmektedir:

Arap dilinde lafzın çokanlamlılık niteliğiyle ilk vaz' oluşundan kaynaklanan mücmelliğin beyân edilmesidir. Buna örnek olarak da "جون/siyah-beyaz" ve "قرء/hayız-temizlik hali" gibi kendi içinde iki zıd anlama gelen lafızları (azdad) vermektedir. Yine "وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا/Haksız yere öldürülenin velisine bir yetki tanımışızdır."[382] âyetinde birden çok anlama gelen velî/mevlâ lafzındaki mücmelliğin beyân edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.[383]

Şer'î naklîn etkisiyle oluşan mücmelliktir ki bunlar genellikle " صلوة/صوم/ زكوة" gibi şer'î isimlerden oluşmaktadır. Çünkü şer'î literatürde bu lafızlardan kast edilen anlam, dilde vaz' olunan anlamın dışındadır.[384] Murtazâ'ya göre; İslâm şeriatından önce Arap dilinde sâlât lafzı, her durumda dua manasında kullanılırdı. İslâmi döneme

---

377 Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, II, 282; Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 323.
378 Mâide, 5/38.
379 Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 325.
380 Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 333, 335, 350.
381 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 8.
382 İsrâ, 17/33.
383 Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 326-327.
384 Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 327.

girildiğinde söz konusu lafızlar, bu manasıyla şer‘î literatüre nakledilmedi. Mesela sâlât lafzı; duası, rukuu, sücudu, kıraatı ve kendine has nitelikleriyle ile yeni bir mana içeriğine büründü. Aynı şekilde diğer şer‘î kavramlar da mana değişimine uğrayarak yeniden tanımlanmaya başlandı. Dolayısıyla lugat mana ile şer‘î mana arasında bir mücmelliğe sahip olan bu kavramlar ugun anlamlarıyla beyân edilmiştir.[385] Muahhar bir ifade veya bir karineye dayandırılarak mücmel nass'ın beyân edilmesidir. Zâhir olarak mücmel bir şarta bağlı veya mücmel bir istisnâya bağlı olarak bilinen her nass bu kapsama girmektedir. Murtazâ, ‘‘أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ/size bildirilecek olanlar dışında, hayvanlar helal kılındı’’[386] âyetini örnek olarak zikretmektedir.[387]

Müellif, *ez-Zerî‘â ilâ usûlî’ş-şerî‘â* isimli usûlu fıkıh eserinde mücmel konusunu çerçevesini çizmeye çalıştığımız şekilde teorik olarak ele almaktadır. Ancak gerek belirli âyetlerin tefsîrinden oluşan *Ğuraru’l-fevâid* eserinde, gerekse diğer eserlerinde mücmelin tefsîrine yönelik pratik örnek bulmak zordur. Bununla birlikte fıkıh konularına yönelik yazdığı eserlerinde birkaç örnek sunmaya çalışacağız.

Mesela hacda telbiye getirme konusunu mezhepler arasındaki ihtilaflarıyla ele alırken hac farizasının Kur’ân’da mücmel olduğunu ifade etmektedir. Hz. Peygamber’in fiili sünneti mücmel olan haccı beyân ettiğinden dolayı bu meyanda varid olan sünnet, vacip hükmünü almaktadır. Çünkü “herhangi mücmel bir nass’ın beyânı mesabesinde olan bir bilgi, o nass’ın hükmünü alır” usûl kaidesini zikretmektedir.[388] Diğer bir örnekte ‘‘يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ/Ey iman edenler! Oruç sizden önce gelip geçmiş ümmetlere farz kılındığı gibi size de farz kılındı,’’[389] âyetini tefsîr eden müellif, bir vechinde ‘‘الصِّيَامُ’’ lafzının beyâna muhtaç mücmel bir ifade olduğunu dile getirmektedir. Çünkü söz konusu lafız, farz orucunun sınırı belli olmayan günlerini, gecelerini ve aylarını ihtiva etmesi mümkündür. Ancak hemen devamında gelen ‘‘أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ/Sayılı günlerde olmak üzere’’[390] ifadesi, bu mücmelliği/belirsizliği gidererek kast edilen manayı bir yönüyle beyân etmiştir.[391]

---

385 Murtazâ, *ez-Zerî‘a*, I, 331, 332, 355.
386 Mâide, 5/1.
387 Murtazâ, *ez-Zerî‘a*, I, 327-328.
388 Murtazâ, *el-İntisâr,* 254; Kâide: ان بيان الشئ في حكمه Murtazâ, *ez-Zerî‘a*, I, 343.
389 Bakara, 2/183.
390 Bakara, 2/184.
391 Murtazâ, *Resâilü’ş-şerîf*, II, 24.

Murtazâ, namazın her rekâtında fâtihanın okunmasının gerekliliği konusunda hadisten delil getirerek Fâtihasız namazın makbul olmayacağını ifade etmektedir. Bu şer'î hükme karşı birisi, "فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ"[392] âyetini delil göstererek Fâtiha ile diğer âyetler arasında okumada bir muhayyerlik vardır derse, biz de bu âyetin mücmel olduğunu söyleriz. Bizim ahbârımız (Şîa'nın rivâyet kültürü) âyetin bu mücmelliğini beyân ve tefsîr etmektedir.[393] Sonuçta Murtazâ, usûl eserinde mücmelliğin teorisini ortaya koymuştur. Herhangi bir tefsîri bulunmadığından âyetler üzerinde yoğun bir şekilde mücmel-mübeyyen uygulamasını görmek mümkün değildir. Ancak bazı fıkhî âyetlerde buna yönelik pratik uygulamasını bulmak mümkündür.

4.2.5. Umumu Tahsisi

Sözlükte "*kapsamak, yaygın olmak ve genel olmak*" gibi anlamlara gelen âmm lafzı, terim olarak; *vaz'olunduğu şekil üzerine uygun olan bütün fertleri kapsayan lafızdır.* Tahsis edildiğine dair bir delil olmadıkça âm lafzın bütün fertlerine delâlet etmesi esastır.[394] Tahsîs ise *herhangi bir delille umum mananın sınırlı sayıdaki fertlere delâlet etmek üzere konulmuş bir lafızdır*. Başlıca umum lafızlar " كل" ve "جميع" gibi umum mana ifade eden lafızlar, lamı-tarif veya izafe ile muarref olmuş cem' lafızlar, şart-istifham-mevsul isimler ve nefyin siyakında gelen nekra kelimelerdir. Umum manaların tahsis edilmesi, ya âyet ve hadis gibi müstakil bir delille; ya da istisnâ, şart ve sıfat gibi ilgili amm metnin bir cüz'ü olarak gelen müstakil olmayan delillerle olmaktadır.[395] Müellife göre umum kavramı; iki veya daha fazla şeyi kapsayan lafızdır. İçine alacak tüm şeyleri kapsayan her kelâm, amm/umumi manayı ifade etmektedir.[396] Tahsis/Husus kavramı ise vaz' olunan amm hitabın kapsadığı şeylerin bir kısmını çıkaran diğer bir hitaba denir. Başka bir tabirle sadece bir şeyi veya bir kısmı içine alan lafızdır. Ancak herhangi bir lafız, bazen bir açıdan umum; diğer bir açıdan ise husus olabilmektedir.[397] Mesela biri; " ضربتُ غلماني" cümlesinden kölelerin bir kısmını kast ediyorsa, birden fazla kişiyi kapsamasından dolayı umum ifade eder. Fakat eğer "غلمان" lafzı ile bu kelimenin ihtiva ettiği umumun bir kısmı kast ediliyorsa bu açıdan husus

---

392 Müzemmil, 73/20.
393 Murtazâ, *en-Nâsiriyât,* 220.
394 Râzî, *el-Mahsûl*, I, 273; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab,* V, 293-296; Hallâf, *İlmu Usûli'l-Fıkh,* 181; Koca, Ferhat, İslâm *Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, TDV. Yay., İstanbul 1996, 42-43.
395 Râzî, *el-Mahsûl*, I, 273-308; Hallâf, *İlmu usûli'l-fıkh,* 182-187; 'Akk, *Usûlu't-tefsîr ve kavâiduh*, 380-385.
396 Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf,* II, 277.
397 Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf,* II, 265; Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 204.

ifade eder.[398] Murtazâ, umum için vaz‘ olunmuş lafızları iki kategoride değerlendirmektedir:

1- Bir kişiyi, bazısını veya tamamını aynı düzeyde kapsayabilen lafızlardır ki, her bir durum için hakiki manada kullanılır. Umum ve husus manalarından hangisi için kullanıldığı ise ancak harici bir delille bilinir.[399] Bu lafızlar, istifham ve şart edatı olarak akıllılar için kullanılan “من”; akılsızlar için kullanılan “ما” ile zaman ve mekânı ifade eden “متى” ve “اين” gibi umumilik ifade eden lafızlardır.[400]

2- Mananın tamamını kapsayabilme imkânına sahip olan, ancak bir kısmını zorunlu olarak içeren lafızlardır. Söz konusu lafızlar, *bazısı* manasından daha az bir şey için kullanılamaz. Bu formdaki lafızlar, nekre çoğullar veya lam-ı ta’rif ile muarref olmuş çoğullardır. Eğer hitap eden ile muhatap arasında umum anlamından çıkaracak önceden belirlenmiş bir mana çerçevesi yoksa “ المسلمون - مسلمون - الرجال - رجال ” gibi lafızlar, bütün erkeklere ve Müslümanlara şamil olabilecek imkâna sahiptir. Fakat bu lafızlar, anlam çerçevesi belirlenmeksizin ifade edilirse zorunlu olarak en az üç kişi için kullanılır. Bir veya iki kişi için hiçbir şekilde hakiki manada kullanılmaz.[401]

Murtazâ, umum-husus bağlamında cins mana ifade eden “ رقيق النساء - الفضة - الذهب - الناس” gibi lafızları da iki açıdan ele almaktadır. Biri, umum veya husus anlamı kast edilmeden salt cins anlam ifade eden “ الفضة - الذهب ” gibi lafızlardır. Mesela, “altın gümüşten daha çok hoşuma gider” cümlesindeki “altın ve gümüş” lafızlarının umum ve husus anlamı nazarı itibara alınmadan onların cinslerine yapılan bir vurgudur. Diğeri ise “الناس - النساء” gibi lafızlardır ki, bazen cinsiyet anlamı bazen de umum anlamı kast edilerek kullanılabilir. Mesela, “الناس خير من الجان/insanlar, cinlerden daha hayırlıdır” veya “فلان يحب النساء/falan kadınları sever” cümlelerinde kullanılan söz konusu kelimeler, cinsiyet anlamını ifade ederken; “جاءني الناس/insanlar bana geldi” veya “ لقيت النساء/Kadınlarla karşılaştım” cümlelerinde ise lafızların umum manası ifade edilmektedir.[402]

Murtazâ’ya göre “Umum lafızlar, mahsustur. (tahsis edilmiştir)” kaidesi mutlak kullanıldığında, umum yoluyla birçok şeyi kapsama salahiyetine sahiptir. Ancak

---

398 Murtazâ, *ez-Zerî‘a*, I, 197.
399 Murtazâ, *ez-Zehîra,* 550.
400 Murtazâ, *ez-Zerî‘a*, I, 198.
401 Murtazâ, *ez-Zerî‘a*, I, 199.
402 Murtazâ, *ez-Zerî‘a*, I, 200.

herhangi bir delil, umum lafzın vaz‘ olunduğu mananın bir kısmına delalet ettiğini gösteriyorsa bu durum, ilgili lafzın buna salahiyetinin olduğu anlamındadır. Aksi takdirde muhaliflerimizin dediği gibi yukarıdaki kaide, umum lafzın vücuben şamil olduğu mananın bir kısmına her halükarda tahsis edileceği şeklinde anlaşılamaz.[403] Umum lafızlar, ister amm isterse hass anlamında kullanılmış olsun, hakiki manadan mecâzi bir manaya dönüşmezler. “Umum lafızlar, istiğrak için vaz‘ olundukları için tahsis edildiklerinde mecâza dönüşürler” görüşüne karşı çıkarak Allah, hakiki mana ile hitap ettiği gibi mecâzi mana ile de hitap etmiştir. Çünkü bu anlamda mecâzın çeşitlerini Kur’ân’da sayılmayacak derecede bulmak mümkündür. Kur’ân’da zâhirî umum ifade eden Kur’ân lafızlarının çoğunun, husus anlamının kastedildiği bilinmektedir.[404]

Müellif, umum ifade eden bir kelâmın tahsis edildiğini gösteren delilleri muttasıl ve munfasıl diye iki kısıma ayırmaktadır:

1- Âmm kelâma bitişik (muttasıl) olarak gelen tahsis edici delil, istisnâ veya herhangi bir vasıfla kayıtlanmış ifade olabilmektedir. Murtazâ’ya göre bazıları, şart formunda gelen cümleleri de muttasıl delil kısmına dâhil etmiştir ki, bu doğru değildir. Çünkü ifadenin şart hali, cümlenin manasında herhangi bir ziyadeliğe ve noksanlığa etki etmemektedir.[405] Ancak şart, istisnâ gibi meşrutun sayısında herhangi bir noksanlığa etki etmemiş olsa bile, meşrutu bir başka açıdan tahsis etmektedir. Mesela; “ اضرب القوم ان دخلوا الدار/eğer eve girerlerse topluluğu döv.” örneğinde şart, meşrut olan kavmin sayısında herhangi bir azalmaya etki etmemiş, ancak şartın buradaki fonksiyonu, sadece “dövme” eyleminin nasıl bir durumda gerçekleşebileceğini bildirmektedir.[406]

İstisna’nın müstesnâ minh’de amel edebilmesi için istisnânın kelâma bitişik olması gerekir. Aksi halde mesela, bir kişinin uzun bir suskunluktan sonra “الاّ واحداً” demesi gibi olur.[407] İstisna, müstesnâ minh’in cinsinden değil ise evla olan istisnânın mecâzî olmasıdır. Çünkü aslolan müstesnâ minh’in istisnâyı lâfzen kapsamasıdır. Aksi takdirde dirhemin dinarlardan istisnâ edilmesi gibi aralarındaki ilişki manen veya mecâzen olur.[408] Murtazâ’ya göre “فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّا إِبْلِيسَ” âyetinde[409] her ne

[403] Murtazâ, *ez-Zerî‘a*, I, 234-235.
[404] Murtazâ, *ez-Zerî‘a*, I, 237-238.
[405] Murtazâ, *ez-Zerî‘a*, I, 243-244.
[406] Murtazâ, *ez-Zerî‘a*, I, 273-274.
[407] Murtazâ, *ez-Zerî‘a*, I, 244.
[408] Murtazâ, *ez-Zerî‘a*, I, 245; Murtazâ, *Resâilü’ş-şerîf*, II, 79-80.
[409] Hicr, 15/30-31.

kadar iblis, meleklerden değilse de onun meleklerden istisnâ edilmesi caizdir. Çünkü her iki grubun da ortak paydası secde etmekle emrolunmalarıdır. Manası ise şöyle olur: "فَسَجَدَ المأمورون بالسجود إِلَّا إِبْلِيسَ/iblis hariç secde etmekle emrolunanlar secde ettiler."[410]

Birden fazla cümleye muttasıl olan istisnâ, cümlelerin tamamına mı döner, yoksa sadece devamında geldiği cümleye mi döner? meselesi, farklı mezheplere sahip ulema nezdinde ihtilaf konusudur. Murtazâ, konu ile alakalı Hanefî ve Şâfiî mezhebinin görüşlerini vermekte ve bunların delillerini tartışarak konuyu ele almaktadır.[411] Murtazâ'nın bildirdiğine göre İmâm Şâfiî ve Şâfiî ulema, birçok cümlenin devamında gelen istisnâ'nın, her birine müstakil olarak dönmesinin mümkün olduğu ve tamamına bir bütün olarak dönmesinin ise vacip olduğu görüşündedir. İmâm Ebû Hanife ve Hanefî uleması ise istisnâ'nın birden fazla cümleye raci olamayacağı ve sadece devamında geldiği cümleye raci olacağı görüşündedir. Murtazâ, her iki mezhebin görüşünün sentezi denilebilecek tarzda kendi görüşünü dolayısıyla İmâmiyyenin görüşünü sunmaktadır. Ona göre; istisnâ, birçok cümleye müteakip geldiğinde[412] ve onlardan her birine rucu'u sahih ise bu durumda İmâm Şâfiî'nin de dediği gibi cümlelerin tümüne dönebilir. Ebû Hanife'nin dediği gibi istisnâ sadece devamında gelen cümleye dönerse, bu ancak munfasıl bir delil veya bir emare ya da örfün gerektirdiği bir durumla olabilmektedir.[413]

Müellif, istisnânın önceki cümlelere raci olup olmaması konusundaki görüşünü "وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا/*İffetli kadınlara zina isnat edip de, sonra dört şahit getiremeyenlere seksen değnek vurun; ebediyen onların şahitliğini kabul etmeyin. İşte onlar yoldan çıkmış kimselerdir. Ama bundan sonra, tevbe edip düzelenler bunun dışındadır.*"[414] âyeti üzerinde uygulamaktadır. Tevbe ile yapılan istisnâ, önceki cümlelerin tümüne mi döner, yoksa sadece devamında geldiği cümleye mi hastır? Murtazâ der ki: bize göre; "iffetli kadına zina isnadında bulunan kimse tevbe edip söylediğini yalanlarsa onun şahadeti kabul edilir. İstisnanın önceki cümlelere tesir edebilmesi, ancak bir delille mümkündür. Âyetle alakalı zikredilen hüküm konusunda

---

410 Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 246.
411 Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 253-259-278.
412 Murtazâ, *el-İntisâr,* 453.
413 Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 249.
414 Nûr, 24/4-5.

İmâmiyye mezhebinin icması mevcuttur ki, onların icması hüccettir. Tevbe ile yapılan istisnânın fısk nitelemesini izale ettiği konusunda herhangi bir ihtilaf yoktur. Bununla birlikte şehadetinin kabul edileceği hükmü üzerine de İmâmiyyenin icması mevcuttur."[415] Murtazâ, bu âyetteki istisnânın zina isnadında bulunan kişinin tevbe ettikten sonra "şehadetinin kabul edileceği" hükmüne raci olacağına " إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا" ifadesini delil olarak göstermektedir. Tevbe eyleminin fısk hükmünün düşmesine tek başına yeterli olacağı malumdur. Ayrıca âyette dile getirilen "durumunun düzeltilmesi" fısk nitelemesinin izalesine bir şart olmadığına göre bu nitelik, o kişinin şehadetinin kabulüne bir şarttır. Dolayısıyla bu durum, istisnânın önceki cümlelere yani şahadetinin kabulüne dönmesini de gerektirmektedir.[416]

2- Murtazâ'ya göre munfasıl muhassıs delil, aklî veya sem'î delil olmak üzere ikiye ayrılır: Aklî delil; Aklî delilin mutevasına ihtimal, hakikat ve mecâz girmezken; umum ifade eden delile bunların tamamı dâhil olabilmektedir. Murtazâ, bu sebeple umum lafızların aklî delille tahsis edileceğini söylemektedir. Esasında aklî delilin hükümleri tahsis edici olmadığını ancak asıl müessirin yani hitap eden ilahi iradenin maksadını ortaya koyan muhassısa delalet ettiğini ifade etmektedir.[417] Sem'î delil; kitap, mütevatir sünnet, icma ve kıyas gibi kesin bilgi ifade eden münfasıl deliller ile haber-i vâhid gibi zann ifade eden delil olmak üzere iki kısma ayrılır. Bu iki temel unsurun (aklî-sem'î) haricinde umum lafızları tahsis eden muhassıs deliller yoktur.[418] Kısacası bizatihi hüccet olan her delilin, umum hükmün kapsamını tahsis etmesi mümkündür.[419] Ancak burada şunu belirtmemiz gerekir ki, müellifin bir delil olarak icma'dan kast ettiği şey, İmâmiyyenin herhangi bir hüküm konusundaki icmasıdır.[420] Kesinlik bildiren delil, amm olan hükmün zıddı olan bir manaya delalet ederse, delillerin sıhhati ve birbirlerine tenakuz etmemeleri için umum hükmün tahsis edilmesi gerekir.[421]

Müellife göre, Kitabın kitap ile tahsisinin caiz olduğu konusunda zâhirîler dışında muhalefet eden olmamıştır. Zâhirîler, kitabın kitapla tahsisini beyân diye nitelemektedir ki, buradaki ihtilaf tamamen lâfzîdir. Kitabın (Kur'ân) mütevatir sünnetle tahsisine

---

415 Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 269-270.
416 Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 272.
417 Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 278.
418 Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 243-244.
419 Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, II, 28, 50; Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 279.
420 Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 270.
421 Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 277.

gelince, bu konuda herhangi bir ihtilafın bulunmadığı ve vukuuna birçok örneğinin de var olduğunu ifade etmektedir. Mesela, "يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ/Allah size, çocuklarınız hakkında, erkeğe, kadının payının iki misli (miras vermenizi) emreder"[422] âyetinde miras hususunda ifade edilen genel hüküm, Peygamber'in (sav.) şu ifadeleriyle tahsis edilmiştir: "لا يرث القاتل/katil varis olamaz"[423] ve "ولا يتوارث اهل الملّتين /farklı din müntesipleri birbirlerine varis olamazlar."[424]

Âyetin haber-i vâhid ile tahsis edilip edilmeyeceği konusu ise Murtazâ'ya göre haber-i vâhid'in sübutu ve delaleti zanni olduğundan dolayı Kur'ân'ın umum lafızlarının haber-i vâhid ile tahsis edilmesi hiçbir şekilde caiz değildir.[425] Ehl-i sünnettin icmasıyla kabul edilen bazı meselelerin, haber-i vâhid olması hasebiyle âyetlerin umumi manalarını tahsis edemeyeceği Murtazâ tarafından ifade edilmektedir.[426] Mesela, Ehl-i sünnete göre herhangi bir kadının kendi teyzesiyle ve halasıyla aynı nikâh altında bulundurulması caiz değildir. Bu konuda Hz. Peygamber'in yasaklayıcı beyânları bulunmaktadır. Ancak müellif, teyzenin ve halanın rızası alınması halinde böyle bir nikâhın caiz olduğu görüşündedir. Buna delil, İmâmiyye'nin icması ve Kur'ân'da nikâhla ilgili "فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ" gibi âyetlerin[427] istisnâ ve tahsis edilmeksizin umumi bir mana ile ifade edilmiş olmasıdır. Bu konuda varid olan sünnet ise "haber-i vâhidin âyeti tahsis edemeyeceği" iddiasıyla reddedilmektedir.[428] Ancak Şiî âlimlere veya imâmlara nisbet edilen ve Şiî doktrinde konsensüs sağlanan birtakım hükümler için -aslında haber-i vâhid olmasına rağmen- kesin delil ifadesini kullanması[429] düşündürücüdür.

Murtazâ'ya göre, "Bizatihi hüccet olan her delil, umum hükmün kapsamını tahsis eder" hükmünce sahâbenin icması hüccettir ve amm'ı tahsis eder. Hz. Ali'nin imâmetinin kabul edilmesi İmâmiyye'de imanın temel esaslarından sayıldığından dolayı müellif burada mezhebi taassubunun etkisinde de kalarak şöyle bir hükme varmaktadır: Sahâbeden öyle biri vardır ki onun münferiden sözü hüccettir ki, o da masumiyetine

---

422 Nisâ, 4/11.
423 İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd, *Sünen*, Daru İhyâi Kütübi'l-Arabî, yy,. ts., Kitabü'd-Diyât, 14-16.
424 Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 279.
425 Murtazâ, *ez-Zehîra,* 482; Murtazâ, *ez-Zerî'a,* I, 280-282; Murtazâ, *el-İntisâr,* 212, 237.
426 Murtazâ, *en-Nâsiriyât,* 276; Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf,* I, 257, 259; Murtazâ, *el-İntisâr,* 263.
427 Nisâ, 4/3, 24.
428 Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf,* I, 238.
429 Murtazâ, *en-Nâsiriyât,* 130, 204, 276, 355, 412; Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf,* III, 267; Murtazâ, *el-İntisâr,* 190, 294, 516.

delil olmasından dolayı müminlerin emîri Hz. Ali'dir. Bu durumda Hz. Ali'nin sözü, tek başına hüccet olduğunda amm manasını ifade eden nasları tahsis edebilir.[430] Murtazâ'ya göre; Amm naslar, insanların alışageldiği ve nassın hilafına olan örf ile tahsis edilmesi mümkün değildir. Çünkü insanların fiilleri, Allah ve Resûlünün hitabına tabi olması gerekmektedir. Aksi takdirde tabi olan (tabî'), tabi olunana (metbû') dönüşecektir ki bu da doğru değildir. Ancak eğer bu örf ve adet, lafzın manasını ve hükmünü belirlemede bir etkiye sahip ise ki, örfler, lafızların anlamını belirlemede böyle bir fonksiyona sahiptir. Dolayısıyla amm lafzın bu açıdan örf ile tahsis edilmesi mümkündür.[431] Sonuç itibariyle Murtazâ, âmm ve mutlak lafızların muttasıl veya munfasıl bir delille tahsis ve takyidini kabul etmektedir. Sem'î ve aklî delil diye iki kısma ayrılan muhassis delilin, zannî delil olan haber-i vâhid olmaması gerekir. Ele aldığı âyetlerde âmm ve mutlak pransipleri doğrultusundaki tefsîr uygulamasına bazı fıkıhî konularda yer vermektedir.

4.2.6. Mutlakın Takyidi

Mutlak; "gayri muayyen bir ferdi veya fertleri gösteren ve herhangi bir sıfatla kayıtlanmamış olan lafızdır." Mukayyed ise "gayri muayyen bir ferdi veya fertleri gösteren ve herhangi bir sıfatla kayıtlanmış olan lafızdır" şeklinde tanımlanmıştır. Meselâ "adam, kitap, öğrenci" kelimeleri mutlak iken "imanlı adam, dürüst adam, kıymetli kitap, el yazması kitap, terbiyeli öğrenci, çalışkan öğrenci" şeklinde bazı kayıtlar konulduğunda mukayyed olmaktadır.[432] Mutlak bir hüküm herhengi bir delille takyid edilmediği sürece mutlak mana üzerine devam eder. Mutlak ve mukayyed hükümlerin bulunduğu şer'î nasslarda hüküm-sebep ilişkisi açısından dört kısma ayrılır: *Birincisi*; ilgili nasslarda hüküm ve sebebin bir olması halinde (Maide 5/3 ile En'am 6/145 âyetleri arasında olduğu gibi) ittifakla mutlak mukayyede hamledilir. *İkincisi*; hem hüküm hemde sebebin farklı olması halinde (Maide 5/38 ile 5/6 âyetleri arasında olduğu gibi) yine ittifakla mutlak mukayyede hamledilemez. *Üçüncüsü*; sebepler, aynı olmakla birlikte hükümler farklı olması durumunda aynı şekilde mutlak mukayyede

---

430 Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 289.
431 Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 307.
432 Âmidî, Seyfüddîn Alî b. Muhammed, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts, II, 5-6; Hallâf, *İlmu usûli'l-fıkh,* 192; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IV,155-159; Koca, "Mutlak", *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, 402-405.

ittifakla hamledilemez. *Dördüncüsü*; hükümler aynı, hükümlerin sebepleri farklı ise Hanefîlere göre mutlak mukayyede hamledilemez; cumhura göre ise hamledilebilir.[433]

Müellif, mutlak-mukayyed konusunu, *ez-Zerî'â ilâ usûlî'ş-şerî'â* isimli usûl eserinde "tahsis etmenin şekilleri" bölümünün alt başlığı olarak üç sayfada incelemektedir. Dolayısıyla ele alış biçimi/konumu itibariyle mutlak-mukayyed meselesini "Umumun Tahsisi" konusunun bir devamı olarak gördüğü söylenebilir. Çünkü Murtazâ, konuyu bu bağlamda ve muhtasar bir şekilde ele almaktadır.[434] Murtazâ'ya göre Mutlak: Herhangi bir sıfat, şart ve istisnâ ile kayıtlanmamış olan hitaba denir. Mukayyed ise mutlak için sayılan üç unsurdan birini ihtiva eden hitaba denir.[435]

Müellife göre; mukayyed nass, mutlak nass'a hüküm açısından muhalif ve aynı cinsten de değil ise bu durumda ihtilafsız olarak mukayyed nass'ın hükmü, mutlak hükme hamledilemez. Kefaretlerde olduğu gibi mutlak ve mukayyed olan her iki nassın hükmü, cins itibariyle bir olmasından dolayı ihtilaf edilmiştir. Mesela, zıhâr kefaretinde[436] azad edilecek olan köle mutlak olarak zikredilirken; yanlışlıkla bir mü'mini öldüren kimse için ise[437] köle "mü'min" kaydı ile kayıtlanmıştır. Buradaki ihtilafta bazıları, mutlakın takyid edilmesinin harici bir delille değil, bizzat nass'ın zâhirîyle mümkün olduğunu; [438] bazıları ise mutlak hüküm harici bir delil ve kıyasla takyid edilebileceğini savunmaktadır. Mutlak olan nass'ta ziyadelik meydana getirmesinden dolayı takyid edilmiş bir nass'a kıyas edilerek takyid edilmesinin doğru olmayacağını ifade edenler de bulunmaktadır.[439]

Müellife göre, mutlak hüküm ifade eden bir nass'ın herhangi bir nitelikle kayıt konulmuş başka bir hükümle takyid edilemeyeceğinin delili, her kelâmın kendine ait müstakil bir hükmünün bulunmasından dolayıdır. Bu nedenle başka bir kelâmın hükmü, müstakil bir hükme sahip olan bir kelâma aktarılamaz. Şayet mutlakın takyidinin başka bir takyid edilmiş hükümle mümkün olsaydı, bu durumda başka bir hükümle tahsis edilmiş nassla amm hükmün tahsis edilmesi gerekirdi. Böyle bir metodun takip edilmesi

---

[433] İbn Melek, Abdullatif b. Abdulazîz, *Şerhu menâri'l-envâr*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 2009, I, 303-306; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 359-361; Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, II, 7-8; Hallâf, *İlmu usûli'l-fıkh,* 192-194.
[434] Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 275-277.
[435] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, II, 283.
[436] Mücadele, 58/58.
[437] Nisâ, 4/4.
[438] Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 275.
[439] Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 276.

halinde herhangi bir kelâma karşı güvenirlik duygusunun zedelenmesi mümkün hale gelecektir.[440]

Mutlak olan bir haber, mukayyed manaya ancak bir delille hamledilebilir.[441] Mesela, abdest alınacak suyun mutlak olması gerekir ki, asıl olan suyun mutlak oluşudur. Mukayyedlik hali ise mecâz ve hakikat gibi sonradan arız olup ortaya çıkan bir durumdur. Bir şeyin mutlaklığının zevalini yani mutlaklığın takyid edildiğini iddia edenin buna yönelik bir delil sunması zorunludur.[442] Kur'ân'da herhangi bir şart veya sıfatla takyid edilmiş olarak varid olan bir emîr, şart ve sıfatın tekrarıyla hüküm tekerrür eder. Mesela, "وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُو/Eğer cünüpseniz yıkanıp temizlenin."[443] " الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ/Zina eden kadın ve erkeğin her birine yüzer değnek vurun"[444] gibi âyetlerde şart veya sıfatla takyid edilmiş hükümler bu kapsama girmektedirler.[445]

Diğer bir örnek; mutlak nassın bir sıfatla takyid edildiğine yönelik " وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ/Bir mümini yanlışlıkla öldürenin, bir mümin köleyi azad etmesi (gerekir)"[446] ve "فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ/iki ay birbiri peşinden oruç tutması gerekir."[447] âyetlerini örnek olarak zikretmektedir. Kaydın peşi sıra geldiği mutlak cümle, tek bir cümle ise ilgili kayıt şüphesiz mutlak cümleyi takyid eder. Şayet takyidin müteakib geldiği cümleler iki veya daha fazla ise buradaki kaydın hemen devamında geldiği cümleye mi yoksa her iki cümleye mi döner? meselesi istisnâ konusunda olduğu gibi ihtilaf edilmiştir.[448] İmâm Şâfiî ve Şâfiî ulema, birçok cümlenin devamında gelen kayıd, her bir cümleye müstakil olarak dönmesinin mümkün olduğu ve tamamına bir bütün olarak dönmesinin ise vacip olduğu görüşündedir. İmâm Ebû Hanife ve Hanefî uleması ise birden fazla cümleye dönemeyeceğini ve sadece devamında geldiği cümleye dönebileceği görüşündedir. Murtazâ, göre; şayet birçok cümleye müteakip geldiğinde[449] ve onlardan her birine rucu'u sahih ise bu durumda İmâm Şâfiî'nin de dediği gibi cümlelerin tümüne dönebilir. Şayet Ebû Hanife'nin dediği gibi kayıd sadece devamında gelen cümleye dönerse, bu

---

[440] Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 276.
[441] Murtazâ, *en-Nâsiriyât,* 368.
[442] Murtazâ, *en-Nâsiriyât,* 74.
[443] Mâide, 5/6.
[444] Nûr, 24/2.
[445] Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 110.
[446] Nisâ, 4/92.
[447] Mücâdele, 58/4.
[448] Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 275.
[449] Murtazâ, *el-İntisâr,* 453.

ancak munfasıl bir delil veya bir emare ya da örfün gerektirdiği bir durumla olabilmektedir.[450]

Sonuçta müellif, mutlak bir hükmün takyid edilebilmesinin ancak bir delille mümkün olabileceğini söylemektedir. Diğer taraftan umum-husus bağlamında dile getirdiği mutlak-mukayyede yönelik görüşü, Hanefî-şâfiî mezheplerinin benimsediğ görüş ekseninde veya ikisinin imtizacı şeklinde olduğu söylenebilir.

4.3. MURTAZÂ'NIN TEFSÎR EYLEMİNDE BÜTÜNLÜK MESELESİ

Bu başlığın altında Murtazâ'nın âyetleri tefsîr ederken âyetin iç bağlamı ve siyak-sibakı dikkate alınarak anlamın netleştirilmesi için izlediği yöntemi ortaya koymaya çalışacağız. Ulûmu'l-Kur'ân'a yönelik yazılmış eserlerde siyak-sibak/bağlam konusuyla ilgili bilgiler, münasebâtü'l-Kur'ân bahsi ekseninde ele alınmaktadır. Münasebât bahsinde sûre başlangıcı ve sonunun sûre ile bağlantısı, sûrelerin birbiriyle irtibatı veya sûre ile âyetler arasındaki mana irtibatı ele alındığı gibi, yakın dönemde bağlam diye isimlendirilen âyetlerin birbiriyle ilişkisi de ele alınmaktadır.[451] Münasebât veya Tenasüb, ilmi şöyle tanımlanmaktadır: *Âyetler veya sûreler arasında icmalilik/tafsililik, umumilik-hususilik, aklîlik-hissilik yahut bunlardan başka ilişki çeşitlerinden birisiyle ya da sebeb/müsebbeb, illet-ma'lul, benzerlik-zıtlık gibi zihni bağlarla mana irtibatı sağlamaktır.*[452] Münasebât konusuna farklı bir açıdan yaklaşan, âyetler ve sûreler arasındaki münasebât sahasında zirve sayılan Bikâ'i'ye (v.885) göre; "Münasebâtü'l-Kur'ân ilmi, Kur'ân'ın âyet ve sûrelerin tertibindeki hikmetleri anlatan bir ilimdir. Bu ilim, manaların muktezayı hale uygunluğunu tahkik eden belağâtın gayesidir."[453] Günümüzde bağlam diye kavramsallaşan münasebât disiplini, siyak/sibak kavramları ile ifade edilmektedir. Bağlam diye de ifade edilen siyak/sibak ilmini şöyle tanımlamak mümkündür: *herhangi bir metnin veya bir lafzın öncesi ve sonrasıyla bağlantı kurulmak sûretiyle değerlendirilmesidir.* Ancak münasebât ilmi ile ifade edilen mefhum, bağlam kavramının mana içeriğinden daha genel ve umumi olduğu anlaşılmaktadır.[454]

---

[450] Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 249.
[451] Süyûtî, *el-İtkân,* 467-480.
[452] Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 35; Süyûtî, *el-İtkân,* 471.
[453] Yılmaz, Mehmet Faik, *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münasebât*, DİB Yay., Ankara, 2009, 12-13.
[454] Daha geniş bilgi için Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, IV, 105-106, 115-116; İsfehânî, *el-Müfredât*, 249; Komisyon, *Mu'cemu'l-Vesit,* I, 414, 464; Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğâ,* I, 435, 484; Demîrci, *Tefsîr Usûlü,* 290; Soysaldı, *Kur'ân'ı Anlama Metodolojisi*, 116; Bakkal, Ali, "Kur'ân'ı Anlamada Siyak-Sibakın Önemi", *Tarihten Günümüze Kur'ân İlimleri ve Tefsîr Usûlü Toplantısı*, İlim Yayma

4.3.1. Murtazâ'ya Göre Siyak-Sibak veya Münasebât İlmi

Murtazâ'ya göre, Arapça dâhil tüm dillerde bulunan birtakım vücûh nitelikli lafızlar, bulundukları konuma göre anlamları değişebilmektedir. Bu sebeple âyetteki bir lafzın muhtemel anlamlarından hangisinin kastedildiğinin tespiti, büyük oranda kelimenin siyakının esas alınmasıyla mümkündür.[455] Anlam açısından birbiriyle ilişkili olan âyetleri parçacı bir yaklaşımla ele alarak anlamlandırmaya çalışmak, âyetler üzerinde sağlıklı bir anlamanın ortaya çıkmasını güçleştirir. Murtazâ, âyetleri tefsîr ederken murad edilen anlamı belirlemek üzere muhtemel bir anlama tekniği olarak zaman zaman siyak/sibak (bağlam) metoduna başvurduğu görülmektedir. Bu anlamdaki yorumları yaparken genellikle "اِنَّ الاية مُتَعَلِّقَةٌ بِمَا قَبْلَها/âyet mana açısından öncesiyle bağlantılıdır."[456] "اِنَّ مَخْرَجَ الايَةِ مَخْرَجُ الوَعِيدِ/âyetin bağlamı, tehdid/uyarı bağlamıdır" ve "نَسَقُ الايَةِ/âyetin siyâkıdır." gibi ifade formlarını kullanmaktadır.[457] Murtazâ'nın yorum tekniğinde âyetleri kendi bağlamında veya Kur'ân bütünlüğünde anlama metoduna yönelik aşağıda sunacağımız bazı örnekler dışında ilgili eserlerinde başka örnekler de bulmak mümkündür.[458]

"وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا/Bu dünyada kör olan kimse ahirette de kördür; üstelik iyice yolunu şaşırmıştır."[459] âyetinde geçen "أَعْمَى/kör" lafzının nasıl anlaşılması gerektiği konusunu Murtazâ, bağlam açısından ele almaktadır. Âyetteki ilk körlük olan "فِي هَذِهِ أَعْمَى" ifadesi, Allah'ın âyetleri üzerinde düşünme konusunda körlük derecesindeki duyarsızlığı bildirmektedir. Ayrıca fertlerin kendi nefislerinde ve dış âlemde Allah'ın gösterdiği ibretli durumlara ve delillere bakma ve onları görme konusunda kör olmalarını ifade etmektedir. Âyette "فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى" diye ifade edilen ikinci körlük ile de ahirette iman etmeme ve diğer âlemde mükelleflerin karşılaşacakları sevap/mükâfat ve ceza/azap gibi gerçeklikleri inkâr etme konusundaki körlüklerini ve

---

Vakfı Kur'ân ve Tefsîr Akademisi Yay., İstanbul 2009, 12; Ünver, Mustafa, "Kur'âni Siyakın Metinsel Boyutları Üzerine Yeni Bir Öneri", *OMÜİFD*, Samsun 1996, 8. Sayı, 239-260; eş-Şâfiî, *er-Risâle,* 62; Aslan, *İmâm Şâfiî'nin Kur'ân Okumaları*, 150-151; Aydın, *Kur'ân'ın Filolojik Yorumu*, 260; Ünver, "Siyakın Hegemonik Duruşuna Tâberî Düzeltmesi", *Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerir Tâberî Sempozyumu*, Konya 2010, 58; Okumuş, Mesut, "Tâberî Tefsîrinde Bağlamın Yeri Ve Önemi", *EKEV* Akademi Dergisi, 13- Erzurum 2002, 134-135; Okumuş, "İbn Kesîr Tefsîrinde Bağlamın Rivâyet Tefsîr Kaynağı Olarak Yeri", *İslâmi İlimler Dergisi*, (Bahar 2007) 169.

455 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 507, II, 211.

456 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 108.

457 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 376.

458 Bkz. Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, II, 164; III, 128; Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 30-31, 47-48, 62-63, 77-78, 79, 91, 98.

459 İsrâ, 17/72.

inançsızlıklarını vurgulamaktadır.[460] Müellife göre; nimetlere karşı nankörlük etme anlamının doğru olduğunun tespiti, ancak önceki âyetler bağlamında düşünüldüğünde daha iyi anlaşılacaktır. Çünkü "رَبُّكُمُ الَّذِي يُزْجِي لَكُمُ الْفُلْكَ فِي الْبَحْرِ لِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ/(Kullarım!) Rabbiniz, lütfuna nâil olmanız için denizde gemileri sizin için yüzdürendir"[461] ile başlayan ve "وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ/Biz, hakikaten insanoğlunu şan ve şeref sahibi kıldık. Onları, (çeşitli nakil vasıtaları ile) karada ve denizde taşıdık; kendilerine güzel güzel rızıklar verdik"[462] ile devam eden âyetlerde Cenâb-ı Hakk'ın kullarına yapmış olduğu nimetler konu edilmektedir.[463] Bu nimetleri görmemek sûretiyle nankörlük etmek ve onlara karşı kör olmak, Ahiretteki durumlara karşı kör (ama) olma sonucunu doğurmaktadır. Rivâyet edilmektedir ki, Yemenli bir grup İbn Abbâs'a gelmiş ve içlerinden bir adam bu âyet hakkında İbn Abbâs'a sormuş. O da âyetlerin bulunduğu bağlama dikkat çekmek için bu âyetten önceki âyetlere bak ve o âyetleri oku, şeklinde cevap vermiştir.[464]

Birbirini takip eden âyetler bütünlüğünde mananın daha iyi anlaşılacağı olgusuna verilebilecek bir diğer örnek, "أُولَئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ/İşte onlar için, kazandıklarından büyük bir nasip vardır. (Şüphesiz) Allah'ın hesabı çok süratlidir."[465] âyetidir. Müellife göre âyetin literal/zâhirî anlamına bakıldığında sevabı va'd ettiği görülmektedir. Ancak bu âyetin kendinden önceki âyetler bağlamında incelendiğinde anlam çerçevesinin bundan ibaret olmadığını ifade etmektedir. Çünkü bir önceki âyette "وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ/Onlardan bir kısmı da: "Ey Rabbimiz! Bize dünyada da iyilik ver, ahirette de iyilik ver. Bizi cehennem azabından koru!" derler"[466] ve bundan da bir önceki âyette ise "فَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ "İnsanlardan öyleleri var ki: Ey Rabbimiz! Bize dünyada ver, derler. Böyle kimselerin ahiretten hiç nasibi yoktur"[467] denilmektedir. Murtazâ'a göre ilgili âyet, kendinden önceki âyetlerle bir bütün olarak değerlendirildiğinde hem va'd hem de tehdit anlamı bulunmaktadır. Çünkü herkese kazandığından bir pay vardır. Her

---

460 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 108.
461 İsrâ, 17/66.
462 İsrâ, 17/70.
463 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 108.
464 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 108-110. (Tâberî'nin de rivâyet ettiği birçok görüşten tercih ettiği yorum, Murtazâ'nın burada dile getirdiği yorumlama biçimiyle aynıdır. Tâberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîlü'l-Kur'ân*, XV, 11.)
465 Bakara, 2/202.
466 Bakara, 2/201.
467 Bakara, 2/200.

halükarda kelâm, kulların fiilleri üzerinde bir muhasebenin vaki olacağını ve bu muhasebe hayır ve şerri ile her şeyi ihata edeceğini bildirmektedir. Bununla birlikte hesabın "sür'at" ile nitelenmesinde şüphesiz terğib ve terhib manası da vardır. Murtazâ'ya göre zaten âyetin literal/zâhirî anlamı ve bulunduğu bağlam da bu te'vîlin doğruluğunu ortaya koymaktadır.[468]

Müellifin bağlam açısından ele alıp tefsîr ettiği bir diğer örnek, "إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ/Ey Nuh! O asla senin ailenden değildir." ifadesidir.[469] Murtazâ'ya göre, Hz. Nuh'un oğlunun ailesinden olduğunun reddedilmesi nesep açısından değildir. O, Nuh'un sulbundan olan oğludur. Ancak âyet, Allah'ın kurtuluşlarını va'd ettiği aile efradından olmadığını bildirmektedir.[470] Çünkü kendinden önceki âyetler bağlamında incelendiğinde onun oğlu olduğu gerçeği kolaylıkla ortaya çıkacaktır.[471] Önceki âyetlerde bu anlam bağlantısı şöyle geçmektedir. "Nihayet emrimiz gelip de sular coşup yükselmeye başlayınca Nuh'a dedik ki: "(Canlı çeşitlerinin) her birinden iki eş ile -aleyhinde söz geçmiş olanlar dışında- aileni ve iman edenleri gemiye yükle!" Zaten onunla beraber pek azı iman etmişti."[472] Dolayısıyla söz konusu âyette Allah, Hz. Nuh'un ailesini kurtaracağını va'd etmektedir. Ancak âyetin sonuna doğru "aleyhinde söz geçmiş olanlar dışında" demek sûretiyle ailesinde hakkında azap hükmünün verildiği kimseler hariç tutulmaktadır.[473] Boğulan çocuğun oğlu olduğu " وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ/*Nuh Rabbine dua edip dedi ki: "Ey Rabbim! Şüphesiz oğlum da ailemdendir. Senin va'din ise elbette haktır*"[474] âyetinde Hz. Nuh'un sözü olarak ifade edilen âyetle tasdik edilmektedir. Murtazâ bu yorumlama biçiminin, İbn Abbâs ve bir grup müfessirden de rivâyet edildiğini bildirmektedir.[475]

Hz. Âdem kıssasından geçen " وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ/*Bunun üzerine: Bir kısmınız diğerine düşman olarak ininiz, sizin için yeryüzünde barınak ve belli bir zamana dek yaşamak vardır, dedik*."[476] âyetindeki hitaba muhatap

---

468 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 376.
469 Hûd, 11/46.
470 Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 35.
471 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 474.
472 Hûd, 11/40.
473 Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 35.
474 Hûd, 11/45.
475 Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 36; Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 474. (Tâberî'nin de tercihte bulunup sahih kabul ettiği yorum, oğlu olduğu ve iman etmediğinden dolayı kurtuluşunu va'd ettiği aile fertlerinden saymadığı şeklindedir. (Tâberî, Câmiu'l-beyân, XIII, 433.)
476 Bakara, 2/36.

olan kişiler, Murtazâ'ya göre Hz. Âdem, Havva ve İblistir. Yani bunlar, "oradan ininiz!" emrine muhatab olma konusunda müşterektirler. Ancak "Biz: Ey Âdem! Sen ve eşin beraberce Cennete yerleşin."[477] âyetinde İblis'in anılmamış olması yukarıdaki te'vîli, bağlamından uzak bir yorum kılmaz. Çünkü her ne kadar cennetteki varlıklarını ifade eden âyette İblis muhatap değilse de bir sonraki âyette " فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ/Şeytan onların ayaklarını kaydırıp haddi tecavüz ettirdi ve içinde bulundukları (cennetten) onları çıkardı."[478] İblis'in zikri geçmektedir. Murtazâ'ya göre, söz konusu âyette Cenâb-ı Hakk'ın "oradan ininiz!" hitabına her üçünün de muhatap olması gerektiğinin anlamı, âyetin kendi bağlamından ortaya çıkmaktadır.[479] Neticede müellif, âyetleri yorumlarken örneklerde de görüldüğü üzere ilgili âyetin siyak-sibakını dikkate almıştır. Dolayısıyla münasebât ilmiyle tefsîr metodunu da kullanmıştır.

4.4. ŞERÎF EL-MURTAZÂ'NIN TEFSÎRİNDE İSTİŞHAD

İstişhad kelimesi, genellikle istek manasını ifade eden istif'al fiilinin mastarıdır. Bu kelime lugat ilminde; "Allah yolunda şehid olmayı arzulamak, şehid olmak, birinin şahid olmasını dilemek, şahid tutmak[480] ve bir şeyle delil getirmek" gibi anlamlara gelmektedir.[481] Ancak İslâmi ilimler literatüründe bu kavram, "*Kur'ân âyetlerinin manalarını izah edebilmek, i'râbını tespit etmek, dildeki müşkil sözcükleri, gramerle ilgili bir meseleyi, edebi bir sanatı açıklamak veya ispatlamak üzere, şiirden ve Arap kelâmından faydalanmak ve delil getirmektir.*"[482] İstişhad meselesinin Arap dilinde ilk olarak ne zaman kim tarafından ve hangi konuda yapıldığının bilinip kesin olarak tesbit edilmesi kolay değildir. Ancak konu ile ilgili kaynaklara bakıldığında, ilk istişhadın sahâbe devrinde Kur'ân'ın garip kelimelerini tefsîr etmek amacına yönelik olarak ortaya çıktığı görülmektedir.[483] Sahâbe ve tâbiîn'in, Kur'ân'ın garib ve müşkil lafızlarını açıklamak üzere genellikle Arap şiirinden istişhad ettikleri bilinmektedir.[484]

---

477 Bakara, 2/35.
478 Bakara, 2/36.
479 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 135.
480 Bakara, 2/282: وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ "*Erkeklerinizden iki de şahit bulundurun.*" âyetinde de kelimenin bu anlamı ifade edilmiştir.
481 İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, II, 180-183; Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğâ,* I, 527; Râzî, *Muhtâru's-sihâh*, 311.
482 Küçükkalay, *Kur'ân Dili Arapça*, 61; Durmuş, İsmail, "İstişhad", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 396; Eroğlu, "Şiirle İstişhad ve İstişhad Açısından Medarik" *AÜİFD*., Erzurum 1993, XI, 326; Sancak, Yusuf, *Hz. Peygamber Devrinde Şiir*, Şafak Yayınevi, Erzurum 1999, 189; Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü,* 154.
483 Özbalıkçı, Mehmet Reşit, "Arap Dilinde İlk İstişhad", *DEÜİFD*., İzmir 1989, V, 369.
484 Süyûtî, *el-İtkân,* 183.

İncelemekte olduğumuz istişhad bölümüne "âyetle istişhad" konusuna öncelik verilmesi ve hemen ardından "hadisle istişhad" başlığıyla devam edilmesi, kullanımdaki önem sıralaması değildir. Ancak İslâmi ilimler literatüründe kutsiyet açısından böyle bir sıralamanın daha uygun olacağı kanaatine varılmıştır. Müellifin, âyetleri alternatif te'vîl vecihleriyle tefsîr ederken herhangi bir vecihteki yorumunu temellendirmede en çoktan en aza doğru müracaat ettiği istişhad öğelerini şöyle sıralamak mümkündür: a) Arap kelâmıyla istişhad, b) Arap şiiriyle istişhad, c) Âyetle istişhad ve d) Hadisle istişhad. Şimdi bunlar üzerinde kısaca duralım.

4.4.1. Âyet ile İstişhad

Müellif, âyetleri tefsîr ederken âyetlerde geçen herhangi bir harf veya kelimenin mana tesbiti ya da bir söz öbeğinin veya bir bütün olarak bir âyetin anlamını belirleme hususunda diğer âyetlerden istişhatta bulunmaktadır. Hakkında delil olarak getirilmesi gereken husus, şayet âyetlerde bulunuyorsa istişhad etme sıralamasında âyete öncelik vermektedir. Murtazâ, âyetle istişhad yöntemini genellikle "واجرى هذه الاية مجرى قوله تعالى – و منه قوله تعالى – يشهد لذلك قوله تعالى - كما قال تعالى – و مثله قوله تعالى -" gibi ifade formlarıyla ele almaktadır.[485] Âyetleri tefsîr ederken diğer âyetlerden nasıl istişhad ettiğinin birçok örneğini eserlerinde görmek mümkündür.[486] Bunların tamamını burada sunmak konuyu amacından uzaklaştıracağından sadece belli bazı örnekler üzerinde durmaya çalışalım.

Mesela ona göre; "وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ/O, aklını kullanmayanlara kötü bir azab verir"[487] âyetinde geçen "akletmeyenler" ifadesinden kast edilen anlamın biyolojik açıdan akıl eksikliği değildir. Aksine yaratıcılarını bilmemeleri, gönderilen Peygamberleri tasdik ve onlara itaat etmemeleri konusunda akıllarını kullanmadıkları teşbih sanatıyla ifade edilmiştir. Yukarıdaki âyette bulunan "akletmeyenler" ifadesinin anlamını belirlemede "صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ"[488] âyetini istişhad olarak getirmektedir.

---

[485] Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 105; Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf,* III, 118; Murtazâ, *en-Nâsiriyât,* 304; Murtazâ, *el-İntisâr,* 213, 294; Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 96, 123, 140, 352.

[486] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 32, 60, 64, 96-97, 139-140, 208-209, 117, 123, 306, 340-341, 342, 353, 453, 464, 463, 485, 496-497, 554-556, 576, II, 50-52, 71, 86, 88, 126, 131, 135-137; Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 30, 32, 42, 46, 52, 63, 67, 105, 107, 129, 138, 162; Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, II, 23, 224-225.

[487] Yunûs, 10/100.

[488] Bakara, 2/18.

Aynı anlamın bu âyette de bulunduğunu ve tasvir edilen grubun ise esasında kör, sağır ve dilsiz olmadıklarını söylemektedir."[489]

Müfessirler, âyetleri tefsîr ederken müstağni kalmadıkları en önemli unsurlardan biri, hazif sanatının Kur'ân'da yoğun bir şekilde kullanıldığı gerçeğidir. Örneğin; " فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنْظَرِينَ/Gök ve yer, onlar için gözyaşı dökmedi"[490] âyetini farklı açılardan ele alan Murtazâ, bu âyette hazfin olduğunu ve "اهل السَّمَاء وَالْأَرْض/Yer ve gök ehli" takdirinin yapılmasının mana açısından daha uygun olacağını ifade etmektedir. Hazfin takdiriyle yaptığı bu tefsîre "وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا/bulunduğumuz şehre sor"[491] ve "حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا/savaş ağırlıklarını indirinceye (yani savaş bitince)"[492] âyetlerini istişhad olarak getirmektedir. Çünkü bu iki âyette "اهل الْقَرْيَة" ve "اصحاب الْحَرْب" şeklinde mahzuf lafızların takdir edilmesi gerektiğini bildirmektedir.[493]

Nahiv ilminde bilinen müzekkerlik-müenneslik uyumu kuralına aykırı olarak gelen bazı âyetlerdeki yapıların farklı yorumlandığı görülmektedir. Murtazâ'ya göre, "وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ/*Onlar ihtilafa düşmeye devam edecekler. Ancak Rabbinin merhamet ettikleri müstesnâdır. Zaten Rabbin onları bunun için yarattı*"[494] âyetinde müzekker olan "ذَلِكَ" lafzının en yakın olan müennes "رَحِمَ/رحمة" lafzına hamledilmesi, görünürde müenneslik-müzekkerlik uyumunun gerekliliği kuralına ters düşse bile bu yapıdaki bir kullanım dilsel açıdan mümkündür. Çünkü "رحمة" kelimesinin müennesliği, hakiki müenneslik olmadığından müzekker bir lafızla bu anlamda bir müennes kelime kastedildiğinde murad edilen kelimenin lafzı değil, manasıdır. Müellif bu yorumuna "قَالَ هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي/Zülkarneyn: Bu, Rabbimden bir rahmettir dedi"[495] âyetini istişhad olarak getirmektedir. Bu âyette de müenneslik ifade eden "هذه" yerine "هَذَا" kullanılmıştır. Çünkü rahmet lafzından kastedilen "فضل" manasıdır ki, bu durumda âyetin manası "هَذَا فضل مِنْ رَبِّي" şeklinde olmaktadır. Bu durumda kelimenin lafzına değil; manasına hamledilerek sorunun çözülmesi gerektiğini söylemektedir.[496]

---

[489] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 65.
[490] Duhân, 44/29.
[491] Yusuf, 12/82.
[492] Muhammed, 47/4.
[493] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 75.
[494] Hûd, 11/119.
[495] Kehf, 18/98.
[496] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 95.

Murtazâ'ya göre; "فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ/üstlerindeki tavan, tepelerine çöktü."[497] âyetinde bulunan ve aynı anlamı ifade eden "على" ile "فوق" lafızlarının birlikte kullanılması, Arap dilinde te'kid ve açıklamayı pekiştirmek amacına yöneliktir. Bu anlamı temellendirmek üzere "وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ/fakat göğüsler içindeki kalpler kör olur"[498] âyetini istişhad olarak getirmektedir. Çünkü ona göre, bu âyette de aynı durumun söz konusudur. İnsan kalbinin sadece göğüste bulunduğu bilinmesine rağmen manayı pekiştirmek için "فِي الصُّدُور" ifadesi ayrıca zikredilmiştir.[499]

Müellif, bazen de âyetlerde geçen birtakım kelimeleri tefsîr ederken benimsediği manayı temellendirmek için aynı kelimenin geçtiği diğer âyetlerden istişhadlar getirmektedir.[500] Mesela; "بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ/Bilâkis, Allah'ın elleri açıktır, dilediği gibi verir"[501] âyetinde geçen "يَد" lafzının nimet ve mal anlamında olduğunu ifade ederken "وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ" âyetindeki[502] "يَد" lafzından istişhad etmektedir. Çünkü bu âyette de söz konusu lafız "malı/nimeti israf ve cimrilik etmeden harcanması" anlamında olduğunu ifade etmektedir.[503]

Kelimenin manasını tespit etmede[504] başka âyetlerden nasıl istişhatta bulunduğuna diğer bir örnek, "رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا" âyetidir.[505] Murtazâ'ya göre, "nisyan" lafzı, "terk etme" anlamındadır. Söz konusu lafzın terk etme anlamında olduğunun delilini ise aşağıdaki âyetlerde geçen bu lafzın sahip olduğu olumsuzluk manasıdır. " وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا/Andolsun biz, daha önce de Âdem'e ahit vermiştik. Ne var ki o, unuttu. Onda azim de bulmadık."[506], "نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ/ Onlar Allah'ı unuttular. Allah da onları unuttu"[507] ve "أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ/ insanlara iyiliği emredip kendinizi unutuyor musunuz? Aklınızı kullanmıyor musunuz?"[508] Müellife göre; esasında bu âyetlerin anlam içeriğine bakıldığında tamamının ortak paydası, kulun Allah karşısında yerine getirmesi gereken

---

497 Nahl, 16/26.
498 Hac, 22/46.
499 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 342.
500 Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, II, 224-225.
501 Mâide, 5/64.
502 İsrâ, 17/29.
503 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 5-6.
504 Murtazâ, *el-İntisâr,* 100.
505 Bakara, 2/286.
506 Tâhâ, 20/115.
507 Tevbe, 9/67.
508 Bakara, 2/44.

sorumluluklarını terk etmesidir. Aksi takdirde "unutma" eylemi zaten şer'î bir özür olarak dinen olumsuz bir eylem olarak görülmemektedir.[509]

Netice itibariyle dile çok önem veren Murtazâ, Arapçanın tüm özelliklerini içinde barındıran Kur'ân âyetlerinden delil olması açısından uzak durması düşünülemez. Bazen herhangi bir lafzın manasını tesbit etmek, bazen de âyetin sahip olduğu yapıdan kaynaklanan anlam farklılığına delil olmak üzere benzer âyetlerden istişhad getirmiştir.

4.4.2. Hadis ile İstişhad

Murtazâ'nın âyetlerin tefsîrinde az da olsa sünnet kaynağına müracaat ettiğini "Kur'ân'ın sünnetle tefsîri" konusunda ifade etmiştik. Bunun doğal bir sonucu olarak ilgili yerlerde aynı zamanda sünnetle de istişhatta bulunmuş olmaktadır.[510] Ancak diğer üç kısmla istişhad ettiği kadar hadisle istişhad etmediği hatta çok az müracaat ettiği görülmektedir. Bununla birlik âyet yorumlarında bulabildiğimiz bir iki örnek üzerinden pratik uygulamasını görelim. Müellife göre; " يَا أُخْتَ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا/*Ey Harun'un kızkardeşi! Baban kötü bir kimse değildi, annen de iffetsiz değildi, dediler,*"[511] âyetinde geçen "يَا أُخْتَ هَارُون" ifadesinden kast edilenin Hz. Harun olması ve Harun'un neslinden olmasından dolayı ona nisbet edilerek Hz. Meryem'e de bu şekilde hitap edilmiş olması mümkündür. Murtazâ, buna delil olarak Mukatil b. Süleyman rivâyetiyle Hz. Peygamber'den "zikredilen Harun Hz. Mûsânın kardeşi olan kişidir." şeklinde bir hadise yer vermektedir.[512]

Müellif, "وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا/Üzerlerine Semayı bol bol salıvermiştik"[513] âyetinde geçen "semâ" lafzının, yağmur (metar) anlamında kullanıldığını belirtmektedir. Sema lafzının "المطر/yağmur" anlamında kullanıldığını Arap şiiri ve kelâmından istişhadlarda bulunan Murtazâ, Ebû Hüreyre kanalıyla Hz. Peygamber'den rivâyet edilen şu meşhur hadisi aktarmaktadır: "Bir gün Hz. Peygamber bir buğday yığınının yanından geçerken elini o buğdayın içine daldırdı ve parmaklarına bir ıslaklık ulaştı. Bunun üzerine Hz. Peygamber, bu ıslaklığın ne olduğunu sorunca buğday sahibi, sema (yağmur) isabet etti ey Allah'ın Rasulu, şeklinde cevap verdi. O ıslaklığı üstüne

---

509 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 114.
510 Bkz. Murtazâ, *en-Nâsiriyât,* 141; Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf,* II, 246; Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 33, 121, 148; Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid,* I, 318.
511 Meryem, 19/28.
512 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 171.
513 En'âm, 6/6.

çıkarsaydında insanlar görseydi, kandıran bizden değildir, dedi." Görüldüğü gibi Murtazâ, âyette geçen sema lafzının yağmur manasında olduğunu hadisten istişhad ederek tefsîr etmektedir.[514]

Yukarıda sunduğumuz bu örnekler dışında müellifin âyetlerin yorumunda hadis malzemesine başvurduğunun daha başka örneklerini eserlerinde görmek mümkündür.[515] Neticede âyetlerin tefsîrinde hadis malzemesini fazla kullanmayan Murtazâ, hadisle istişhadı da fazla kullanmamıştır.

4.4.3. Arap Şiiri ile İstişhad

Kur'ân'ı anlama ve âyetlerini anlamlandırma konusunda, Arap dilinden özellikle de Arap şiirinden faydalanma geleneği sahâbe dönemine kadar gitmektedir. Tefsîr alanında şöhret yapmış sahâbîlerin bu alandaki yetkinlik ölçütleri, büyük oranda Arap diline ve şiirine olan vukufiyetleri oranında olmuştur.[516] İbn Abbâs, "şiir Arabın dîvânıdır ve dolayısıyla Arap diliyle indirilmiş olan Kur'ân'dan bir kelimenin anlamını açıklayamadığımız durumlarda Arapların dîvânına müracaat ederdik ve kelimenin anlamını orada arardık.[517] Yine İbn Abbâs, Kur'ân'da anlamını bilmediğiniz garib kelimelerle alakalı bana soracağınıza onu Arap şiirinde arayınız" demektedir.[518] Hz. Ömer'in (r.a) çok iyi bir şiir bilgisine sahip olduğu, ona getirilen her konuya yönelik bir şiir okuduğu ve ezberinde de çok miktarda şiir olduğu rivâyet edilmektedir.[519] İslâm'ın çok erken dönemi diyebileceğimiz sahâbe dönemiyle başlayan şiirle istişhad faaliyeti sonraki dönemlerde de gelişerek hatta ivme kazanarak devam etmiştir. Tefsîr alanında yazılan me'âni'l-Kur'ân'lara, Kur'ân kelimelerine yönelik lugat eserlerine, dilsel tahlillere önem veren tefsîrlere ve hatta rivâyet tefsîrlerine bile bakıldığında neredeyse hiç bir müfessirin Arap kelâmından ve şiirinden müstağni kalmadığı görülecektir.

Murtazâ, herhangi bir âyette bulunan bir kelimenin lugat manasını[520] veya bir gramer kaidesini açıklamak,[521] ya da bir edebi sanatı veya âyetle ilişkili manaları[522]

---

514 Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, II, 146.
515 Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, I, 71; Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 110, 123.
516 Işıcık, *Kur'ân'ı Anlama*, 97; Öğmüş, Harun, "Tefsîrde Şiirle İstişhad Açısından Hicrt 2. Asrın Önemi", *Tarihten Günümüze Kur'ân İlimleri ve Tefsîr Usülü*, İlim Yayma Vakfı Kur'ân ve Tefsîr Akademisi, İstanbul 2009, 345.
517 Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 294.
518 Süyûtî, *el-İtkân,* 183; Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 293; Ahmed Emin, *Duha*, I, 329.
519 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I, 29; Işıcık, *Kur'ân'ı Anlama*, 98.
520 Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 31, 62, 65, 121, 124, 224, 317, 319, 324, 329-330, 339, 430, 496, 543, 554, 556, 578; II, 114.

temellendirmek gayesiyle Arap şiirinden istişhadlarda bulunmaktadır.[523] Âyetteki dilsel yoruma delil olarak sunduğu şiiri zikrederken bazen şairin ismini vermekte,[524] bazen de "وقال الشاعر",[525] "مثل قول الشاعر"[526] ve "انشدني وقال الاخر"[527] gibi ifade formlarıyla yer vermektedir. Bunun pratik uygulamasının nasıl gerçekleştiğinin görülmesi açısından birkaç örnek vermemiz yeterli olur kanaatindeyiz. Çünkü ele aldığımız konuların hemen hemen çoğunda Murtazâ'nın şiirle istişhad yöntemine yönelik örnekler bulmak mümkündür.

Mesela; Murtazâ, "فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنْظَرِينَ/*Gök ve yer onların ardından ağlamadı; onlara mühlet de verilmedi*"[528] âyetinde bulunan yer ve göğün ağlamasından neyin murad edilmiş olduğunu sorgulamaktadır. Bu şekildeki bir ifade tarzının Arap belağât ve dil kullanım üslubunun bir gereği olduğunu vurgulamakta ve bu kullanıma delil olarak da Arap şiirine başvurmaktadır. Zira Araplar, herhangi bir kimsenin değerinin küçüklüğünü veya konumunun düşüklüğünü ya da sahip olduğu konumun yüceliğini nitelerken bu tarz bir mübalağa sanatını kullanırlardı. Ayrıca Arap kelâmında da böyle bir kullanımın örneğini görmek mümkündür. Araplar, olayın büyüklüğünü ve önemini belirtmek veya olayı umumileştirmek için "بُكَاء الليل و النَّهار" ve "كُسِفَتِ الشَمسُ لِفَقْدِه" gibi ifade tarzlarıyla meseleyi ortaya koymaktaydılar.[529] Buna istişhad olarak da şu şiiri zikretmektedir:

الشمسُ طَالِعَةٌ لَيسَ بِكَاسِفَةٍ تَبْكِي عَلَيكَ نُجُوم الليل و القَمَرَا

Güneş kararmamıştır, ışıltısı devam etmektedir.

Gecenin yıldızları, ay ve güneş sana ağlamaktadır.[530]

Arap şiiri ve edebiyatında hazif sanatı sıklıkla kullanıldığı gibi Arap dilinin incelikleriyle nazil olan Kur'ân'da da bunun yoğun bir şekilde kullanılmış olması tabiidir.[531] Murtazâ, diğer konularda takip ettiği yöntem gibi hazf konusunda da âyetin

---

521 Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 208, 210, 212, 223, 225, 341, 543; II, 51-52.
522 Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 139, 141, 209, 221, 233, 340, 485, 519, 556, 576.
523 Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, I, 426; Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 30-31, 37, 42, 46, 52, 60, 74.
524 Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 141.
525 Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 141, 209.
526 Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 208.
527 Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 139.
528 Duhân, 44/29.
529 Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 76; Kurtûbî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân*, XIX, 119.
530 Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 77.
531 Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 86, 107, 109, 129.

anlamını belirlemede Arap şiirinden istişhad ederek örnekler verdiği görülmektedir. Mesela, Murtazâ, "وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ"/(İstersen) içinde bulunduğumuz şehire (Mısır halkına) ve aralarında geldiğimiz kafileye de sor. Biz gerçekten doğru söylüyoruz."[532] bu âyetindeki "وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ" ifadesinde mahzuf olan bir muzafın var olduğu ve muzafun ileyh olan "الْقَرْيَة" kelimesi ise muzafın yerine geçerek meful olduğunu belirtmektedir. Buna istişhad olarak da aşağıdaki şiiri getirmektedir:

قَلِيلٌ عَيْبُه والعَيبُ جَمٌ ولكنَّ الغِنَى رَبٌ غَفُورٌ

Kusurlar çok olmasına rağmen onun kusurları azdır.

Fakat lütuf, çok affeden Rabbin lütfudur.

Bu şiirde muzaf konumunda olan kelime "غِنَى" mahzuf olup, muzafın ileyh muzafın yerine geçmiştir. Mahzufun takdiriyle kelâm, "ولكنَّ الغِنَى غِنَى رَب غَفُور" şeklinde olduğunu ifade etmektedir.[533] Netice itibariyle edebiyatçı ve şair kimliğiyle de bilinen Murtazâ, tefsîrini yaptığı âyetlerin neredeyse her yerinde Arap şiiriyle istişhad getirme metodunu görmemiz mümkündür.

4.4.4. Arap Nesri ile İstişhad

Arap Kelâmı, bir kelime veya ifadenin Arapçadaki kullanım biçimi ve bununla Arapların hangi anlamı kast ettiklerini ifade eden bir kavramdır. Kur'ân lafızlarının açıklanmasında başvurulan en önemli araçlardan biri şüphesiz Arap kelâmıdır.[534] Murtazâ, âyetleri tefsîr ederken âyetlerde var olan dil üslubunun değişik şekillerine delil olmak üzere Arap şiirine başvurduğu gibi Arap kelâmına da sık sık başvurduğu görülmektedir. Arap kelâmıyla istişhad getirmek Murtazâ'nın âyetleri yorumlama tekniğinin her aşamasında görmek mümkündür. Bazen âyette geçen bir kelimenin anlamını belirleme[535] veya bir gramer kaidesinin varlığını tespit etme,[536] bazen de belağât açısından âyetlerde bulunan kullanım üslubunu temellendirmeden dolayı Arap nesrinden istişhad etmiştir.[537]

---

[532] Yusuf, 12/82.
[533] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 75-76.
[534] Aydın, *Filolojik Yorumu*, 48.
[535] Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, I, 404; Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 124, 224, 317, 319, 329-330, 430, 496, 543; II, 114.
[536] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 223, 340, 354; II, 50,51-52.
[537] Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 51, 61, 82, 107, 108; Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 209, 221, 233, 340, 353, 497, 518-519, 566; II, 71.

Murtazâ, âyetlerin tefsîrinde istişhad olarak Arap kelâmı/nesri'ne müracaat ederken[539] تقول العرب[540] – العرب تقول[541] – و يجري ذلك مَجْرى قَولهِم[538] / و يجري ذلك مَجْرى قَول القَائل وقد جرت عادة اهل اللغة[542] – مثل قولهم[543] – من قولهم[544] - gibi bir takım kavram ve kalıplaşmış ifade formlarını kullanmaktadır.[545] Mesela, "وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا" âyetinin[546] tefsîrinde Sübat lafzının filolojik manasını temellendirirken aynı metodu kullandığı görülmektedir. Sebt lafzının birçok manası olmakla beraber "التَمَدُّدُ/açılma ve yayılma" anlamı da bulunmaktadır. Lafzın bu anlamını Arap kelâmından şu şekilde istişhad getirmektedir: Araplar, "Kadın, saç örgüsünü çözüp saçlarını salıverdiğinde" bu durumu ifade etmek üzere "سَبَتَتِ المَرْأةُ شِعْرَهَا" ifadeini kullanırlar.[547]

Yusuf sûresindeki "قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ"/[548] âyetini tefsîr ederken onun yorum tekniğinde Arap kelâmının ne derece önem arz ettiğini görmek mümkündür. Murtazâ'ya göre, Hz. Yusuf (a.s)'un "السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ" demesiyle hapishane nasıl sevimli olabilir? Oysa Hapishane doğası gereği iyi görülmeyen ve sevimli kabul edilmeyen bir yerdir. Müellif, bu durumu Arap nesri/kelâmı ile temellendirerek " أَحَبُّ إِلَيّ" kelâmından "اسهل علي و اهون الي/bana daha kolaydır" anlamı kast edilmektedir. Ayrıca âyetteki bu ifade biçimi, bir kimsenin sevilmeyen iki durum arasında tercihe zorlanması halidir. Mesela, birine "ان فعلت كذا و الا فُعِل بك كذا/ya bunu yaparsın ya da sana şöyle yapılacaktır" denildiğinde o kişi de buna karşılık "كذا احب الي/bu durum bana daha sevimlidir" yani "اسهل و اخف/daha hafif ve daha kolay" şeklinde cevap vermektedir. O kişi, her ne kadar her iki durumu da istemese de daha az zararlı olanı tercih etmiştir.[549]

Saîd'in cennette ve şakî'nin cehennemde kalışlarının yer ve gök devam ettiği sürece ebedi olacağını bildiren âyetlerde "خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ"/ ifadesi kullanılmaktadır.[550] Konuyu Arap dilinin kullanım üslubu olan Arap nesri ile temellendiren Murtazâ'ya göre ebediyetin Allah'ın meşietine bağlanmış olması

---

538 Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, II, 68; Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 454.
539 Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 69, 75, 233, 236, 508, 519, 532.
540 Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 209, 221.
541 Murtazâ, *Resâilü'ş-şerîf*, III, 104, 164, 290; Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 117.
542 Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, II, 143.
543 Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 124.
544 Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 64, 209, 317, 319.
545 Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 97, 110, 138, 145; Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 75.
546 Nebe, 78/9.
547 Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 329.
548 Yusuf, 12/33.
549 Murtazâ, *Ğureru'l-fevâid*, I, 464.
550 Hûd, 11/106-108.

devamlılığı, kalıcılığı ve ondan çıkışın imkânsızlığını te'kid etmek itibariyledir. Çünkü Allah, hükmettiği üzere onların orada sadece daimi kalmalarını dilemektedir. Şayet Araplar bir işi, gerçekleşmesi imkânsız olan bir şarta bağlamışlarsa, o işin imkânsızlığını dile getirmektedir. Mesela, " والله لاهجرنك الا ان يشيب الغراب و يبيض القار/Allah'a yemin olsun ki! Karga ağarmadığı ve katran beyazlamadığı sürece senden uzak kalacağım." Yani bunun manası ebediyen senden uzak kalacağım şeklindedir. Dolayısıyla âyetlerden kast edilen anlam, onların cennet ve cehennemde ebediyen kalacaklarıdır. Çünkü Allah, onların o haldeki sonsuzluk durumlarının kesintiye uğramasını dilemez.[551] Müellife göre, söz konusu âyette onların cehennemde kalışlarının ebediyetini ifade etmek için yerin ve göğün devamlılığına bağlanmıştır. Zira bu tarz bir kullanım, Araplar nezdinde bilindiğinden dolayı Allah da onların sahip oldukları dil üslubuna göre hitap etmiştir. Mesela Araplar, kesinlikle yapmayacakları bir durumu ifade etmek için "لا افعل كذا ما لاح كوكب و ما اختلف الليل و النهار/yıldız ışık saçtığı ve gece-gündüz değiştiği sürece ben böyle yapmayacağım." şeklinde bir üsluba başvururlardı.[552]

Görüldüğü gibi Murtazâ'nın yorum yönteminde âyeti anlamanın temel referans kaynaklarından biri, Arap kelâmında cari olan kullanım üslubudur. Arapça nazil olan bir kitabın nazil olunduğu dilin yapısal formlarından uzak olması da zaten mümkün değildir. Bundan dolayıdır ki Murtazâ nezdinde Arap kelâmı, âyetleri anlamada çok önemli ve müstakil bir delildir.

4.5. ŞERÎF EL-MURTAZÂ'NIN BASKIN TEFSÎR TİPLEMESİ: KELÂMÎ TEFSÎR

Tefsîr tarihinde âyetleri yorumlama yöntemi, temelde rivâyet ve dirâyet şeklinde ikili bir ayrıma tabi tutulmuştur. Rivâyet tefsîri kısmı genel bir damar olarak tarih boyunca devam etmiş olmakla birlikte Dirâyet yöntemi, kendi içindeki bazı alanların müstakilleşerek zaman içinde ekolleşme gösterdiği gözlemlenmektedir.[553] Klasik dönem içerisinde Mezhebi tefsîr ekolleri başlığı altında Şîa, Harici, Mu'tezile ve benzeri ekoller gelişmiştir ki bu ekollere "kelâmî ekol" tanımlaması da yapılmaktadır. Bunun yanında mutasavvıfların yaptığı tefsîr yöntemi, "işarî/tasavvufî tefsîr", fıkıhçıların

[551] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 78.
[552] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 79.
[553] Zerkânî, *Menâhilu'l-irfân*, II, 22, 48.

ahkâm âyetlerine yönelik tefsîr yöntemi, "fıkhî tefsîr" şeklinde ekol olarak ortaya çıkmıştır. Modern dönemlerde ictimai-edebi tefsîr, konulu tefsîr, bilimsel tefsîr ekolleri gelişmiştir. Bunlar içerisinde mezhebi tefsîr ekolü, öteki ismiyle kelâmi ekoller, Kur'ân'daki itikadla ile ilgili âyetlerin tefsîrine yoğunlaşmaktadır. Her bir mezhep, kendi doktrinel boyutu içerisinde itikadî âyetleri, yorumlamaktadır. Mu'tezile, kendi ekseninde; Şîa kendi ekseninde, Ehl-i sünnet kendi ekseninde; hülasa öteki tüm İtikâdı mezhepler kendi doğrultusunda yorumlar geliştirmektedir. Bu bağlamda imanın temel esasları başta olmak üzere, nübüvvet, semiyyat ve ahiret temel konuları ekseninde tüm furuatla ilgili âyetler yoruma tabi tutulur.[554]

Bildik anlamda bir tefsîr kitabı olmayan Murtazâ'nın âyetleri tefsîr ettiği ve yorumladığı Emali'si (Ğurar) başta olmak üzere *Zehîra fi ilmi'l-kelâm*, eş-*Şâfî fi'l-imâme*, *el-Mulahhas fi usûlîddin*, *el-Mukni fi'l-ğaybet, Resâil*'inin birçok babı kelâm alanına ait olan Murtazâ, içinde yetiştiği ve temelde mensup olduğu İmâmiye Şîasının bir âlimi olarak Mezhebi tefsîr ekollerinden Şiî (Kelâmi) tefsîr ekolüne mensuptur. Doktrinel olarak bir Şiî olmasına rağmen âyetleri tefsîr ederken yöntem olarak Mu'tezile'nin prensiplerini ve akılcı yöntemini yoğun bir şekilde kullanmaktadır. Bir anlamda usûlî düzlemdeki Şîanın temel prensipleri çerçevesinde Mu'tezile'nin tevhid ve adelet uknumları ve tenzîh doktrini çerçevesinde itikadî âyetleri yorumlamaktadır. Bu yüzden Murtazâ, kelâmî yorum açısından İmâmî-Mu'tezilî eklektik bir sistem geliştirdiği rahatlıkla söylenebilir.

Yukarıda sözünü ettiğimiz âyetlerinin tefsîrini içeren eserlerine bakıldığında, her âyette mutlaka kelâmi perspektiften öteki mezheplerle ihtilaflı tüm konularda görüş serdettiğini söylemek, abartı olmaz. Dolayısıyla kelâmi tefsîr yönteminin örnekleri çok olmakla birlikte sadece betimleme maksadıyla birkaç örnek vermekle yetinelim.

Mesela, "أُولَئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ/İşte onlara, kazançlarından ötürü karşılık vardır. Allah hesabı çabuk görür"[555] âyetini tefsîr ederken şöyle demektedir: "Cenâb-ı Hakk, tüm yaratılmışları çok kısacık bir zaman diliminde hesaba çekecektir. O gün, onların bir kısmının muhasebesi diğer bir kısmına engel olmayacaktır. Aksine

[554] Bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I, 132-140, 221, 313; Cerrahoğlu, *Tefsîr tarihi*, II, 41, 118, 210; Şimşek, M. Sait, *Günümüz Tefsîr Problemleri*, Esra Yay., Konya 1997, 392; Kara, Ömer, "Tefsîr Ekolleri", *Tefsîr Tarihi ve Usûlü,* (Komisyon), Anadolu Üniversitesi Ön Lisâns Programı, Anadolu Üniversitesi Yayını, Eskişehir 2010, 134 vd.

[555] Bakara, 2/202.

Allah, aynı anda hepsi ile konuşacak ve amellerinden süratle hesaba çekecektir. Bu muhasebe hali, Allah Teâlâ'nın cisim olmadığının ve konuşmak için herhangi bir alete de ihtiyaç duymadığının delilidir. Şayet aksi olmuş olsaydı, aynı anda birden fazla kişi ile muhatap olup onları hesaba çekmesi imkânsız olurdu. Kulların amellerinden hesaba çekilme süresi, kullar açısından kısa olmayan uzun bir zaman diliminde olacaktır."[556]

Allah'ın dilemesi (meşiet), kulların fiilleri ve hüsün-kubuh gibi kelâmî konularda mezhebî eğiliminin âyetleri tefsîr etmede nasıl belirleyici rol oynadığını şu âyetlerde görmek mümkündür. Mesela, "وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ/Âlemlerin Rabbi olan Allah dilemedikçe sizler bir şey dileyemezsiniz."[557] âyeti, Murtazâ'ya göre kendisinden önceki "إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ/Kuran, ancak aranızda doğru yola girmeyi dileyene ve âlemlere bir öğüttür"[558] âyetinde zikredilen istikamet lafzıyla bağlantılı olup, mana yönünden şöyledir: "Siz ancak Allah'ın dilediği istikameti dileyebilirsiniz." Müellif, devamla şunu ifade etmektedir: "Biz Allah'ın taatı dilemesini kabul ediyoruz, ancak günahı/kubhu dilemiş olmasını benimsemiyoruz. Şayet âyetin zâhirî iddia edildiği gibi umumi bir mana ifade etmiş olsaydı; Allah, günah ve kubhu dilemez şeklinde formüle edilen aklî delile dönülmesi zorunlu olacaktı."[559] Muhalifleriyle tartışan müellif, söz konusu âyeti başka bir açıdan ele alarak şu şekilde yorumlamaktadır: "Şayet ilgili âyet, kendinden önceki âyette geçen istikamet lafzıyla tahsis etmeksizin umumi manaya hamledilse bile manası şöyle olmaktadır: Dilediğiniz herhangi bir fiilde, Allah, o fiilin imkânını ve onu yapma kudretini dileyerek sizi onunla baş başa bırakır. Esasında âyet, kulun Allah'a ne derece muhtaç olduğunu ve Allah, takdir etmediği sürece kulun hiçbir güce sahip olmadığını bildirmektedir. "إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ" ifadesinde Allah'ın dilemesinin (meşiet) mef'ulü zikredilmeyip mahzuf olduğundan, meşietin tealluku kudrete (yapabilme gücü) değil de sadece kulların fiillerine hasredilemez. Onun buradaki bütün çabası, Allah'ın kubhu kesinlikle dilemediğini ve meşieti ise taat, imkân ve kudretle bağlantılı olduğunu ıspatlamaktır.[560]

Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasında tartışma konusu olan ve Mu'tezilenin temel öğretilerinden biri olarak kabul edilen "*kullar, kendi fiillerinin yaratıcısıdır*" tezi,

---

[556] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 374-375.
[557] Tekvîr, 81/29.
[558] Tekvîr, 81/27-28.
[559] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 507.
[560] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, I, 508.

Murtazâ tarafından hararetle savunulmaktadır. Kendisinden zâhiren "Allah kulların fiillerini yaratandır" anlamının anlaşıldığı tüm âyetler, müellif tarafından "kul, kendi fiillerinin yaratıcısıdır" anlayışına göre yorumlanmaktadır. Tefsîr ettiği birçok âyette buna benzer kelâmi tartışmaları bulmak mümkündür.[561] Mesela; " قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ/Hz. İbrahim onlara şöyle söyledi: Yonttuğunuz şeylere mi tapıyorsunuz? Oysa sizi de, yonttuklarınızı da Allah yaratmıştır."[562] Murtazâ'ya göre ehlü'l-hakkın (Şîa/İmâmiyye) "وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ" âyetinden anladığı mana: "Allah, sizi ve tapmak için yaptığınız taş ve ağaç gibi şeyleri yarattı" şeklindedir. Ona göre söz konusu âyeti bu şekilde anlamak yadırganacak bir yorum değildir. Çünkü öncesinde "أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ" ifadesinden taşı/tahtayı işleme fiilinize mi tapıyorsunuz anlamı kastedilmemekte; üzerinde heykeltıraş işlemi yaptığınız taş, tahta gibi nesneler murad edilmektedir. Aynı şekilde "خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ" sözünden de kast edilen onların fiilleri değil; fiillerinin üzerinde gerçekleştiği taş ve ağaç gibi nesnelerdir.[563]

Aynı cümle formunun Hz. Mûsâ'nın asasını konu alan âyetlerde de var olduğunu ifade eden müellife göre, "تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ /uydurduklarını yutmaya başladı"[564] " تَلْقَفْ مَا صَنَعُوا/onların yaptıklarını yutsun"[565] âyetlerinde Hz. Mûsâ'nın asası onların uydurma ve yapma işlemini yutmuyor. Aksine onun asası, uydurma ve yapma işleminin üzerinde gerçekleştiği yılan gibi görünen sihirli ipleri yutuyordu.[566] Tüm bu izahatlardan sonra ona göre âyetin manası, "heykeltıraş işlemini yaptığınız putlara mı tapıyorsunuz? Oysa Allah, sizi ve üstünde sûret ve şekiller yaptığınız putlarınızı da (nesne/taş/tahta) yaratmıştır." Şayet "وَمَا تَعْمَلُونَ" lafzından kast edilen, üzerinde işlemin yapıldığı nesne (taş-ağaç) değil de; bizzat heykeltıraş işleminin kendisi olmuş olsaydı anlamsız bir kelâm olurdu. Çünkü o günün toplumu, heykeltıraş sanatının kendisine değil, onun mahalline yani o sanata konu olan putlara tapıyorlardı.[567]

Murtazâ, kulların fiillerinin faili kim olduğu konusunda daha net bir duruş sergileyerek şöyle bir söylem geliştirmektedir. "Kulların fiillerini yapan ve yaratanın ibadete müstehak olduğunu kabul etmiyoruz. Çünkü kulların fiillerinin bir kısmı

---

561 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 95, 104, 105, 126, 130, 137, 142, 144, 158, 185, 190.
562 Saffât, 37/95-96.
563 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 203.
564 A'râf, 7/117.
565 Tâhâ, 20/69.
566 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 203.
567 Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 204.

kabihtir (kötü). Kubhu yapan ilah olamaz ve kulluk yapılmaya da layık değildir."[568] Yine ona göre muhaliflerimizin iddia ettikleri gibi varsayâlim âyetten kast edilen insanların amelleri olsun, ancak âyetin zâhirî manası, onların istedikleri manaya (insanların amellerini yaratan Allah'tır) hüccet olamaz. Çünkü ona göre "خَلَقَ" fiili lugatta takdir ve tedbir anlamındadır. Aklen de Allah'ın bizim amellerimizin yaratıcısı olması mümkün değildir. Bizim tasarrufatlarımız bizler tarafından oluşturulmuştur ve o fiillerin failinin de bizlerden başkası olması düşünülemez.[569]

Netice itibariyle Murtazâ, genel tefsîr yönteminde Şiî-Mu'tezilî karma bir sistem geliştirmiştir. Bir anlamda Şiî ekolün Mu'tezile ile kesiştiği kelâmî meseleleri Mu'tezilî yöntemle âyetlerin tefsîrinde kullanmaktadır. Tefsîr ekolleri içerisinde Mezhebi (kelâmi) ekole mensup olduğu rahatlıkla söylenebilecek olan Murtazâ'nın tüm eserlerindeki âyet tefsîrleri kelâmi yönü ağır basan bir yapıya sahiptir. Yukarıda verdiğimiz örneklerde ve eserlerinde geçen bütün ayet yorumlarında kelâmî yönü görmek mümkündür.

[568] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 205.
[569] Murtazâ, *Ğuraru'l-fevâid*, II, 206.

SONUÇ

Hicri dördüncü asırda siyasi anlamda otoritesi iyice zayıflamış Abbâsî devleti, coğrafî bütünlüğünü ve siyasi hâkimiyetini kaybederek bölgesel emîrliklere bölünmüştür. Bu emîrlikler içerisinde çevreden hilâfet merkezine doğru ilerleyen Şiî Büveyhîler, Bağdat'ın içinde bulunduğu siyasi, iktisadi ve askeri boşluğu fırsata dönüştürerek Bağdat'ı hâkimiyetleri altına almıştır. Bu tahakküm, Abbâsî hilâfet topraklarında siyasi, sosyal ve kültürel/ilmî birçok sonucu doğuracak ve 110 yıl sürecek bir Şiî iktidarı dönemini başlatmıştır. Bu dönemde emîrlikler arasında baş gösteren siyasi rekabet, beraberinde ilmi ve kültürel yarışı da getirmiştir. İslâm dünyasında öteden beri süregelen ilmî faaliyetler, bu dönemde her ekolün kendi literatürünü büyük oranda tamamladığı zengin bir te'lifatla sonuçlanmıştır.

İşte bu konjonktürde Abbâsî Halifesi el-Muti' Lillâh'ın halifeliğinin devam ettiği ve Emîr Muizzüddevle'nin vefatından bir yıl önce 355/966'da Şerîf el-Murtazâ, Bağdat'ta doğmuştur. Şiî toplumunun dini liderliğini yürüten ve Abbâsî halifeleriyle büveyhî emîrleri arasında arabulucu rol üstlenen ailesinin konumundan ziyadesiyle istifade etti. Dönemin Şiî ve Mu'tezilî âlimlerinden fıkıh, kelam, dil vb. ilimleri tahsil eden müellif, edindiği ilmî formasyonuyla Şîa'nın usûlî/reyci geleneğin oluşumuna büyük katkı sunmuştur. İtidalli şahsiyeti, mali servete sahip olması, babası ve kardeşinden sonra kendisinin de resmi olarak Şîa'nın dini liderliğini yürütmesi, dini ve edebi ilimlerdeki yetkinliğiyle Bağdat'ın siyasal ve sosyal hayatında etkili bir şahsiyet olmuştur.

Şîa'nın ilim tarihinde adlarından söz ettirecek birçok âlim/öğrenci yetiştiren Murtazâ, gerek kitaplarıyla gerekse zengin kütüphanesiyle geride önemli bir ilmî miras bırakmıştır. Hicri dördüncü asrın ikinci yarısı ile beşinci asrın birinci yarısında yaşamış olan müellif, Halife Kaim Biemrillâh'ın halifeliğinin devam ettiği ve Büveyhî emîri Celâlüddevle'nin 435/1044 ölümü üzerine Ebû Kâlîcâr'ın tahta geçtiği 436/1045 senesinde Bağdat'ta vefat etmiştir. Ehl-i sünnet, Şîa ve Mu'tezile ekollerinin Murtazâ'nın mezhebi mensubiyeti konusunda ihtilaf etmişlerdir. Ancak eserlerinden hareketle yaptığımız araştırma neticesinde müellifin kendisini birçok yerde Mu'tezile karşısında mezhebî mensubiyetini "imâmî" olarak nitelemesi meseleyi açıklığa kavuşturmuştur.

Murtazâ, Kur'ân'ın bir defada nazil olmadığı aksine tedricen parça parça nazil olduğunu; mana ve lafız birlikteliğiyle Allah tarafından oluşturulduğunu ve dolayısıyla bu anlamda Kur'ân için "mahlûk" lafzı yerine "mef'ulün/oluşturulmuş" lafzının kullanılmasının daha doğru olduğunu bildirmektedir. Şeyh Sadûk ve Şeyh Müfîd'le başlayan tahrîf nazariyesine karşı reaksiyonik duruş, Murtazâ ile daha sistematik bir boyutta devam etmiştir. Ona göre Kur'ân, bugünkü haliyle eksiksiz ve fazlasız bir şekilde tevatüren nakledilmiştir. Kur'ân'ın ısrarlı meydan okuyuşuna karşı Arap ediplerinin herhangi bir muarazaya yeltenememeleri, Kur'ân'ın bizatihi mu'ciz bir kelâm oluşundan dolayı değildir. Çünkü ona göre Kur'ân'ın mu'ciz yönü, sarfedir ki, bizzat Allah, Arap ediplerinin muaraza yapma yetilerini ellerinden almıştır. Ancak belağat ve fesahatın zirvesinde bir kitap olduğunu da kabul eden Murtazâ'ya göre Kur'ân'ın bu belağî niteliği, Arap ediplerini aciz bırakacak düzeyde değildir.

Murtazâ, tefsîr kültürümüzde bilindik anlamda bir müfessir olmamakla birlikte değişik eserlerinde herhangi bir konu bağlamında birtakım âyetleri belli bir amaç çerçevesinde inceleyerek yorumlamaktadır. Bu yüzden onun yorum metodolojisi ve müfessir kimliğinin mahiyeti, bu parça âyet yorumlarından hareketle arkeolojik kazı yapar gibi tespit edilmeye çalışılmıştır. Murtazâ, Şiî olmasına rağmen yaptığı âyet yorumlarında şîa'nın tefsîr kaynaklarına sarih bir şekilde atıfta bulunmaması, son derece dikkat çekicidir. Ancak dönemin önemli Mu'tezile âlimlerinden dersler almış ve bu ekolün litaratüründen faydalandığı gibi dil ve lügat eksenli tefsîr yapan Ehl-i sünnet âlimlerinden de yararlanmıştır. Kendisinden sonraki âlimleri etkileyen Murtazâ'nın, Şiî ulema tarafından önemsendiği, âyet yorumları, fıkhî hükümler ve dilsel bazı tahliller konusunda zaman zaman görüşüne başvurulduğu görülmektedir. Aynı şekilde Sünnî literatürde de onun yaptığı dil tahlillerine referansta bulunulmuştur. Fıkha yönelik bazı Şiî görüşleri, sarfe anlayışı ve benzeri aykırı görüşleri konusunda da Sünnî literatür tarafından ciddiye alınıp eleştirilmiştir.

Tefsîr ve te'vîl kavramları arasında mana ayrımına gitmeyen Murtazâ, ele aldığı âyetlere yönelik aktardığı tefsîr mahiyetindeki bilgileri te'vîl lafzıyla ifade etmiştir. Kur'ân'ı yorumlama yönteminin nakil boyutunda tefsîr geleneğimizde yaygın olarak kullanılan Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsîr metodu, Murtazâ tarafından da etkin bir şekilde kullanılmıştır. Âyet yorumlarında hadis malzemesini çok az kullanan Murtazâ, çoğu İbn Abbâs'tan az da olsa Hz. Ali vb. bazı sahâbelerden birtakım tefsîri rivâyetlerde

bulunmuştur. Ayrıca Ehl-i sünnet nezdinde de itibar edilen tâbiîn ve etbâu't-tâbiîn âlimlerinden tefsîre yönelik bazı yorumları aktarmıştır. Aktarmış olduğu bu bilgileri bazen değerlendirmekte; bazen de benimsediği yoruma istişhad kabilinden getirmektedir. Diğer taraftan öteki müfessirlerden aktardığı bilgilerin neredeyse tamamı dil eksenli yorumlar olduğu ortaya çıkmaktadır. Söz konusu yorumların dayandırıldığı âlimlerin mezhebî kimliklerine dikkat edildiğinde ise daha çok filolojik tefsîr yapan Sünnî veya Mu'tezilî gelenekten gelen âlimlerdir.

Âyetlerin tefsîrinde esbâb-ı nüzûl olgusunu kabul ettiğini ve buna yönelik birtakım rivâyetler de aktardığını görmekteyiz. Kur'ân âyetleri arasında neshin varlığını da kabul eden Murtazâ, nesh olayını cumhurun benimsediği bir hükmün izalesi veya ilğası şeklinde tanımlamamaktadır. Zira ona göre ilk hüküm, ilahi irade tarafından belli bir süreliğine gönderildiğinden sonradan gelen nâsih hüküm, ilk hükmün yürürlülük süresinin artık bitmiş olduğunu beyân etmektedir. Ayrıca âyet yorumlarında İslâm'ın genel prensiplerine aykırılık teşkil eden mesnedsiz bilgileri reddetmektedir. Öte yandan eserlerinde bulabildiğimiz kadarıyla israiliyyât kategorisinde değerlendirilebilecek bazı bilgileri aktarırken herhangi bir değerlendirmede bulunmamaktadır. Şiî-ahbârî geleneğin tahrîfçi kıraat anlayışından da uzak duran Murtazâ, cumhurun sahih kıraat-ı seb'a anlayışını benimsemiştir. Âyetlerin anlamını belirleme veya muhtemel anlam vecihlerini ortaya koyma yönüyle kıraat farklılıklarına önem vermiştir.

Murtazâ, Kur'ân'ı yorumlama yönteminin dirâyet boyutunda etimolojik, gramer ve retorik boyut gibi Arap dilinin yapısal formlarını merkeze alarak tefsîr yapmaktadır. Ayrıca çokanlamlı ve az da olsa mütekarib kelimelerin tefsîrine büyük önem verdiği; mübhem, müşkil, mücmel, amm-hâs, mutlak-mukayyed gibi Kur'ân lafızlarının anlam dünyalarına yönelik yorumlar yaptığı görülmektedir. Anlamı belirlemede zaman zaman âyetin siyak-sibakını dikkate almış ve âyetleri Kur'ân bütünlüğü çerçevesinde değerlendirmiştir. Müellifin, âyetleri alternatif te'vîl vecihleriyle tefsîr ederken herhangi bir vecihteki yorumunu temellendirmede istişhad kabilinden birtakım unsurlar kullanmaktadır. Bu anlamda en çoktan en aza doğru müracaat ettiği istişhad öğelerini şöyle sıralamak mümkündür: Arap kelâmıyla istişhad, Arap şiiriyle istişhad, âyetle istişhad ve hadisle istişhad şeklindedir. Netice itibariyle müellifin yorum yöntemini ekol bazında konumlandırırken "Kelâmî Tefsîr" ekolüne dâhil edilmesinin daha uygun

olacağı kanaatine varılmıştır. Çünkü Mu‘tezilî yöntemle âyetleri tefsîr eden Murtazâ’nın, tüm eserlerinde ele aldığı âyetlerde kelâmi yön ağır basmaktadır.

Murtazâ, âyetleri tefsîr ederken doktrinel olarak Şiî olmasına rağmen Mu‘tezile’nin prensiplerini ve akılcı yöntemini yoğun bir şekilde kullanmaktadır. Bir anlamda usûlî düzlemdeki Şîanın temel prensipleri çerçevesinde Mu‘tezile’nin tevhid ve adelet öğretileri ve tenzîh doktrini çerçevesinde itikadî âyetleri yorumlamaktadır. Bu yüzden Murtazâ’nın İmâmi-Mu‘tezilî eklektik bir sistem geliştirdiği rahatlıkla söylenebilir. Şiî/ahbârî ekolün kullandığı rivâyet kaynaklı argümanlara itibar etmediği; örneğin tahrîfi kabul etmemesi; ahbârî ekolün malzemesini kullanmaması, hatta itikadî düzlemdeki Şîanın dokrinini ortaya koyarken nakle sarılmak yerine akılla ispata çalışması gibi unsurlar bu anlamda sayılabilecek önemli hususlardır.

Şîa’nın tefsir kaynaklarını kullanmamasının arka planına yönelik belki şunu da söyleyebiliriz ki, Murtazâ, Şîa’nın tefsir nosyonu ve yöntemini yetersiz ve güvensiz görmüş olmalıdır. Âyetleri tefsîr ederken imâmet ve tenzîh doktrini sayılmazsa yorum sisteminde neredeyse aklî yönü ağır basan bir Ehl-i sünnet âlimi tiplemesini de çizdiğini söyleyebiliriz. İnançta Şiî ama ilimde Şiî-Mu‘tezilî oluşu ayetleri Mu‘tezilî esasa göre tefsir etmesine engel olmamıştır. Netice itibariyle Murtazâ, fikrî ve metodik açıdan iki farklılığı bir arada barındıran ender ilim adamlarındandır.

KAYNAKÇA

‘Akk, Halid Abdurrahman, *Usûlu’t-tefsîr ve kavâiduh*, Daru’n-Nefâis, Beyrut 2007.

‘Ayyâşî, Muhammed b. Mes‘ûd, *Tefsîru’l-Âyyaşi*, el-Mektebetü’l-İlmiyye, Tahran ts.

‘Useymin, Muhammaed b. Salih, *Şerhu mukaddimeti’t-tefsîr*, Dâru’l-Vetan, Riyad 1990.

Abdullah Efendi, Mirza, *Riyâdü’l-ulemâ ve hiyâdü’l-fudâlâi*, Kum, 1403 (*Riyâdü’l-Ulemâ*).

Akoğlu, Muharrem, “Büveyhîlerin Mezhebi Eğilimleri/Politikaları Üzerine” *Bilimname*, XVII, 2009 (*Mezhebî Eğilim*).

Albayrak, Halis, *Kur’ân’ın Bütünlüğü Üzerine –Kur’ân’ın Kur’ân’la Tefsîri*, Şule Yay., İstanbul 1998.

....., “Mübhematu'l-Kur’ân İlmi ve Kur’ân Tefsîrindeki Yeri”, *AÜİFD,* XXXII, Ankara 2002.

Alper, Hülya, *İmâm Maturidi’de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İz Yay., İstanbul 2013.

Alper, Ömer Mahir, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi,* Ayışığı Yay., İstanbul 2000.

Alusî, Şihabuddin Seyyid Mahmud, *Ruhu’l-me‘ânî*, İhyau’t-Turasi’l-Arabi, Beyrut ts.

Âmidî, Ebü’l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, Dru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut ts, II,

Âmirî, Abdullah, “Mevkifü’l-mu‘tezile min âyati sıfatillah (diraseten nakdiyye)”, *Mecelletü Camiatü Dimeşk Li Ulumi’l-İktisadiyye ve’l-Kanuniyye*, Şam 2012.

Arcâvî, Ebû Muhammed, “Emâli’l-Murtazâ”, *Risâletü’l-İslâm*, Kahire 1949.

Arslan, Hulusi, *Kelâmi Açıdan Şîa Mu‘tezile İlşkisi (Şerîf el-Murtazâ Örneği)*, Nehir Yay., Malatya 2007.

Asher, Meir M. Bar, “İmâmiye Şîasının Kırâat Farklılıkları ve Kur’ân’a İlaveleri”, (Çev. Ömer Kara-Mehmet Dağ), *EAD.*, yy. 1998.

Askerî, Ebû Hilâl Hasen b. Abdillâh, *el-Furûku’l-luğaviyye*, Dâru’l-İlm ve’s-Sekâfe, Kahire 1997.

Askerî, Hasan b. Ali, *Tefsîru İmâm Askeri*, Medresetü İmâm el-Mehdî, Kum 1409.

Aslan, Abdulgaffar, *Kur’ân’da Vahiy*, Ankara Okulu Yay. Ankara 2000.

Aslan, Gıyasettin, *İmâm Şâfiî'nin Kur'ân Okumaları*, Rağbet Yay., İstanbul 2004.

....., *Muhammed eş-Şeybânî'nin Kur'ân'ı Yorum Metodu*, İlahiyat Yay., Ankara 2004.

Atalay, Orhan, "İbn Hâleveyh ve i'râbu selâsîne sûre mine'l-Kur'ân Adlı Eseri", *AÜİFD*, Ankara 2002.

Atar, Fahrettin, "Kâdı" XXIV, *DİA*, İstanbul 2001.

Avâ, Adil, *el-Mu'tezile ve'l-fikrü'l-hürr*, Dâru'l-Ehali, Dımeşk Ts.

Avni, İlhan,"Batıniyye", V, *DİA*, İstanbul 1992.

Avvâd, Korkis, *Hazâinu'l-kütübü'l-kadime fi'l-ırak (hızânetü şerîf el-Murtazâ)*, Darun li Râidi'l-Arabî, Beyrut 1986 (*hazâinu'l-kütüb*).

Aycan, İrfan, "Mühellebî", XXXI, *DİA*, İstanbul 2006.

Aydemîr, Abdullah, *Tefsîrde İsrailiyyât*, DİB. Yay., Ankara ts.

Aydın, Cengiz, "Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî", X, *DİA*, İstanbul 1994.

Aydın, İsmail, *Kur'ân'ın Filolojik Yorumu (Tarihsel Gelişim ve Sorunlar)*, Tibyan Yay., İzmir 2012.

Aydınlı, Osman, *Mu'tezilî İmâmet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, Araştırma Yay., Ankara 2003.

....., "Bağdat Mu'tezilesi'nin İslâm Bilim ve Düşüncesine Katkıları", *Uluslararası İslâm Medeniyetinde Bağdat Sempozyumu*, İstanbul 2008.

Aysevî, Yusuf b. Halef, *İlmu i'râbi'l-Kur'ân –Te'sîl ve Beyân-*, Riyad 2009.

Azavi, Nimet Rahim "el-Cehdü'l-luğaviyu fi emâli'ş-şerîf el-Murtazâ", *el-Mecelletü'l-Mevrid*, XXIII, Bağdat 1994 (*Cehdü'l-Luğavi*).

Azimli, Mehmet, "Sünnî Hilâfete Tahakküm Kurmuş Bir Şiî Hanedan: Büveyhîler II", *DÜİFD*, VII, 2005.

Bağdadî, Ebû Mansur Abdulkâhir, *el-Fark beyne'l-fırak*, Metbeatü'l-Medenî, Kahire ts.

Baltacı, Cahid, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, MÜİF. Yay, İstanbul 2010 (*Medeniyet*).

Baran, İlhan, *İmâmet Nazariyesi Bağlamında Şîa'nın Sünni Kaynaklardaki Referanslar*, (DÜSBE. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2011).

Bâsil Ömer, Mustafa, *Eseru İhtilâfi'l-i'râb fi tefsîri'l-Kur'ân*, Gazze 2009.

Beğâvî, Hüseyn b. Mes‘ûd, *Meâlimü’t-tenzil*, Daru’t-Teyyibe, Riyad 1411.

Belâzürî, Yahya b. Cabir, *Fütûhü’l-büldân*, Mektebetü’l-Mearif, Beyrut 1987 (*Büldân*).

Belensî, Muhammed b. Ali, *Tefsîru mübhemâti’l-Kur’ân*, Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, Beyrut 1991.

Berîdî, Ahmed b. Muhammed, *el-Vücûh ve’n-nezâir fi’l-Kur’ân’il-kerîm*, Suudi Arabistan, ts.

Beşer, Faruk, “Vahiy: Keyfiyeti, Alanı ve Devamlılığı Konusunda Bir Anlama Denemesi”, *UİAD.*, 2005.

Bilgin, Mustafa, *Tefsîrde Mu‘tezile Ekolü*, (Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tefsîr-Hadis Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora), Bursa 1991 (*Mu‘tezile*).

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsîr Tarihi (Tabakatü’l-Müfessirin)*, Ravza Yay., İstanbul 2008.

Bozan, Metin, *İmâmiye Şîasının İmâmet Tasavvuru (4. ve 6. Asırlar)*, İlahiyat Yay. Ankara 2007.

Bozkurt, Nahide “Hârûnürreşîd”, XVI, *DİA*, İstanbul 1997.

....., “Mansûr”, XXVIII, *DİA*, Ankara 2003.

Bozkuş, Metin, *Büveyhîler ve Şiîlik*, Vizyon Yayıncılık, Sivas 2003 (*Şiîlik*).

Bulut, Halil İbrahim, *Şeyh Müfîd ve Şîa’da Usûlî Farklılaşma*, Yeni Akademi Yay., İzmir 2005 (*Şeyh Müfîd*).

Bûtî, Said Ramazan, *Min revâi’l-Kur’ân*, Mektebetü’l-Fârâbî, Dımeşk 1975.

Ca‘feriyan, Resul, *Ukzubetu tahrîfi’l-Kur’ân beyne şîa ve’s-sünne*, yy. 1413.

Carullah, Abdusselam b. Salih, “Mebaisu’l-furûk fi’t-tefsîr ve ulumi’l-Kur’ân”, *Meceletu’d-Dirasati’l-Kur’âniyye*, (VIII), Riyad 2011.

Cennet, Mehmet Zülfi, *Tâhir b. Âşûr ve Nesh Anlayışı*, (Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisâns Tezi), Van 2010.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsîr Tarihi*, Fecr Yay., Ankara 1996.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsîr Usûlü*, TDV., Yay., Ankara 1997.

Cezzâr, Fikri, *Medâhilu’l-müellifîn ve’l-a’lâmi’l-arabî hatta âmm 1800,* Riyad 1992 (*Medahil*).

Cürcânî, Alî b. Muhammed eş-Şerîf, *Hâşiye 'ale'l-mutavvel*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2007.

Cürcânî, Ebû Bekir Abdulkâhir, *er-Risâletü'ş-şâfiye*, (üç risâle birlikte), Dâru'l-Me'arif, Kahire 1976.

Cüşemî, el-Muhassin b. Muhammed, *Fedlü'l-i'tizal ve tabâkâtü'l-mu'tezile (min kitabi şerhi'l-'uyün)*, ed-Daru't-Tunusiyye, ts.

Çağıl, Necdet, *Din Dili ve Mecaz –Kur'an'ı Kerim ve Kitâb-ı Mukaddes Açısından Karşılaştırmalı Bir inceleme*, İz Yay., İstanbul 2008.

Çakan, İsmail Lütfi, *Hadislerde Görülen İhtilaflar Ve Çözüm Yolları (Muhtelefü'l-Hadis İlmi)*, MÜİFV.,Yay., İstanbul 1996.

Çalışkan, İsmail, *Siyasal Tefsîrin Oluşum Süreci*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2012.

....., "Son Dönem Kur'an Yorumcularını Nasıl Okuyalım", *Dini ve Felsefi Metinler- Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama Sempozyumu*, İstanbul 2012.

Çelebi, İlyas, *İslâm Düşünce Sisteminde Akılcılık ve Kâdı Abdülcebbâr*, Rağbet Yay., İstanbul 2002.

Çelik, Ahmet, *Tarihi Süreçte Bâtıni ve İşâri Yorum*, Aktif Yay., İstanbul 2008 (*İşâri Yorum*).

Çetin, Abdurrahman, "Nesih", *DİA*, XXXII, İstanbul 2006.

Çiçek, Yakup, *Müşkilu'l-Kur'ân*, MÜİFD., İstanbul 1995.

Çubukçu, İbrahim Agah, "Hicri 5./Miladi 11. Yüzyılda İslâm'da Siyasî ve Dinî Durum", *AÜİFD*., Ankara 1965.

Dârimî, Abdurrahmân b. el-Fazl, *Sünenü'd-Dârimî*, Dâru'l-Muğnî, Riyad 2000.

Demîrci, Muhsin, *Tefsîr Tarihi*, MÜİFV. Yay., İstanbul 2006.

....., *Tefsîr Usûlü*, İFAV., İstanbul 2010.

....., *Vahiy Gerçeği*, M.Ü. İlahiyat Fak. Yay., İstanbul 2011.

Demîrci, Mustafa, *Beytü'l-Hikme Kuruluşu, İşleyişi ve Etkileri*, İnsan Yay., İstanbul 2013.

Duman, Zeki, *Vahiy Gerçeği*, Fecr Yay., İstanbul 1997.

Dumlu, Ömer, *İbn Teymiye ve Konulu Tefsîr*, Anadolu Yay., İzmir 1999.

Durmuş, İsmail, "Hazif", XVII, *DİA*, İstanbul 1998.

....., "İstişhad", XXIII, *DİA*, İstanbul 2001.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as, *Sünenü Ebî Dâvud*, Beytu'l-Efkârı'd-Devliyye, Riyad ts.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993.

Ebû Şehbe, Muhammed Mahmud, *el-İsrailiyyât ve'l-mevduat fi kütübi't-tefsîr*, Mektebetü's-Sünne, Kahire 1408.

Ebû Zeyd, *Mevsüatü a'lâmi'l-fikri'l-islâmî,* el-Cumhuriyetü'l-Mısriyyetü'l-Arabiyye (Vizaretu'l-Evkaf), Kahire 2004 (*Mevsüatü A'lâm*).

Ebû Zeyd, Nâsr Hamid, *Mefhûmu'n-nâss: dirâse fi ulumi'l-Kur'ân*, el-Merkezu's-Sekâfi el-Arabî, Beyrut 2002.

Ebü'l-Fidâ, Alî b. Mahmûd el-Eyyûbî, *el-Muhtasar fî târîhi ahbâri'l-beşer*, Dâru'l-Mearif, Kahire ts (*Muhtasar*).

Emin, Ahmed, *Duha'l-İslâm*, Mektebetu'l-Usra, Kahire 1997 (*Duha*).

....., *Fecrü'l-İslâm*, Kelimâtün Arabiyye li't-Tercüme ve'n-Neşr, Kahire 2011 (Fecr).

Eminî, Abdulmühsin Ahmed, *el-Ğadir fi'l-kitap ve sünne ve'l-edeb*, Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, Tahran 1366.

Eraslan, Sadık, *Sosyal ve Politik Sonuçları İtibariyle Hz. Ömer Devri Fetih Hareketleri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Ankara 1997.

Eren, Cüneyt, "Kur'ân'ı Kerim'de Tekrar Olduğu İddiasının Belağat Açısından Değerlendirilmesi", *EAD*, c. III/ 2, Van 2001.

....., *Kur'ân'ı Kerim'de Tekrar Olduğu İddiasının Belağat Açısından Değerlendirilmesi,* EAD, c. III/ 2, Van, 2001.

Eroğlu, Ali, "Şiirle İstişhad ve İstişhad Açısından Medarik" *AÜİFD.*, Erzurum 1993.

....., *Tarihte Tefsîr Hareketi Ve Tefsîr Anlayışları*, Ekev Yay., Erzurum 2002.

Erten, Mevlüt," Mübhematü'l-Kur'ân Ve Fırkalar (İdeolojik Tefsîr)", *Ekev Akademi Dergisi*, III/I, 2001.

Erünsal, İsmail E., "Kütüphane", XXVII, *DİA*, Ankara 2003.

Fayda, Mustafa, "Hulefâ-yi Raşidîn", XVIII, *DİA*, İstanbul 1998.

Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, (Çev. Alparslan Açıkgenç) Ankara Okulu Yay., Ankara 2000.

Ferrâ, Yahya b. Ziyad, *Me'âni'l-Kur'ân*, Alemü'l-Kütüb, Beyrut 1983.

Fığlalı, Ethem Ruhi, *İmâmiyye Şîası (Ca'feriyye Mezhebi, Doğuşu, Gelişmesi ve Görüşleri)*, Ağaç Kitapevi Yay., İstanbul 2008.

....., "Gadîr-i Hum", XIII, *DİA*, İstanbul 1996.

Fuad Abdulbaki, Muhammed, *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfazi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire 1364.

Fuat Hannâ, Tarazî, *el-İştikâk*, Beyrut 2005.

Gutas, Dimitri, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür (Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbâsî Toplumu)*, (Çev. Lütfü Şimşek) Kitap Yayınevi, İstanbul 2003 (*Çeviri Hareketi*).

Gümüş, Sadreddin, *Kur'ân Tefsîrinin Kaynakları*, Kayahan Yay., Ankara 1990.

Gündüzöz, Soner, *Arapçanın Söz Varlığı*, Ankara 2015.

Güner, Ahmet, *Büveyhîlerin Şiî-Sünnî Siyaseti*, Tibyan Yay., İzmir 1999.

....., "Büveyhîler Devrinde Bağdat'ta Kerbelâ /Aşure Gadîr-i Hum ve Benzeri Şiî Uygulamalar", *Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ (Tarih Bilimleri) I.*, (Ed. Âlim Yıldız), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Sivas 2010 (*Şiî Uygulamalar*).

....., "Büveyhîler Dönemi ve Çok Seslilik", *DEÜİFD*, İzmir 1999 (Çok Seslilik).

....., "Muizzüddevle" XXXI, *DİA*, İstanbul 2006.

....., "Muti' Lillâh", XXXI, *DİA*, İstanbul 2006.

....., "Şiî Yüzyılında Yahut Büveyhîler Devrinde Bağdat'tan Bazı Yansımalar", *Uluslararası İslâm Medeniyetinde Bağdat Sempozyumu*, İstanbul 2008 (Şiî Yüzyılı).

Güven, Şahin, *Kur'ân Anlaşılmasında ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu*, Denge Yay., İstanbul 2005.

Ğamidî, Muhammed b. Said, *Ârâü'ş-şerîf el-Murtazâ'l-akdiyye*, Camiatü Ümmü'l-Kurâ Külliyetü'd-Da've ve Usûlu'd-Din (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Mekke, 1434 (*Ârâü'ş-Şerîf*).

Habibov, Aslan, *İmâmiyye Şîası'nın Tefsîr Tarihi ve Günümüze Ulaşan En Eski Şiî Tefsîri,* ÇÜİFD., 2008.

Hacımüftüoğlu, Nasrullah, *Kur'ân'ın Belâğatı ve İ'câzı Üzerine*, Ekev Yay., Erzurum 2001.

....., "Bedi'" V, *DİA*, İstanbul 1992.

....., "Beyân", VI, *DİA*, İstanbul 1992.

Hafâcî, Abdullâh b. Muhammed el-Halebî, *Sırrü'l-fesaha*, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 1982.

Halebî, Burhânu'd-Din, *el-Keşfü'l-hasîs 'an rumiye bi vadi'l-hadîs*, Mektebetu'n-Nehdatu'l-Arabiyye, Beyrut 1987 (*el-Keşfü'l-hasîs*).

Halîl b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'ayn*, yy, ts.

Hallâf, Abdulvahhab, *İlmu usûli'l-fıkh,* ed-Darû-Muttehide, Dımeşk 1962.

Haluf, Mustafa Şâhir, *Üslûbu'l-hazf fi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Dâru'l-Fikr, Amman 2009.

Hamevî, Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh, *Mu'cemü'l-üdebâ irşâdü'l-erîb ila ma'rifeti'l-edîb*, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1993 (*Mu'cemü'l-Üdebâ*).

Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, (Çev. Mehmet Yazgan) Beyân Yay., İstanbul 2004 (*İslâm*).

Hânsârî, Muhammed Bâkır b. Zeynilâbidîn, *Râvdâtü'l-cennât fi ehvâli'l-ulema ve's-sâdât*, ed-Dâru'l-İslâmiyye, Beyrut 1991 (*Râvdâtü'l-Cennât*).

Hasan, Ahmet, *İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*, Rağbet Yay., (Çev. Haluk Songur) İstanbul 1999.

Hatavî, Visam, *el-menâhicü'r-rivaye 'inde'ş-şerîf el-Murtazâ*, Dâru'l-Hadis, Kum 1426 (*el-Menâhicü'r-Rivaye*).

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî, *el-Esmâü'l-mübheme fi'l-enbâi'l-muhkeme*, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1997.

....., *Târîhu medîneti's-selâm*, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmi, Beyrut 2001 (*Medînetü's-Selâm*).

Hâtib, Abdulkerim, *İ'câzü'l-Kur'ân (el-i'câz fi dirasati's-sabikin)*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1974.

Hâttâbî, Hamd b. Muhammed, *Beyânu İ'câzi'l-Kur'ân*, (üç risâle birlikte), Dâru'l-Me'arif, Kahire 1976.

Hazmî, Zeyni b. Delal, *el-Hayatü'l-ilmiyye fi'l-ırak hilale asri nüfûzi'l-etrâk*, Camiatu'l-Ümmü'l-Kurâ, Medine 2000 (*Asri Nüfuzi'l-Etrak*).

Hitti, Philip K., *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, (Çev. Salih Tuğ) MÜİFV., İstanbul 2011.

Hizmetli, Sabri, "Karmatîler" XXIV, *DİA*, İstanbul 2002.

Hudârî, Muhammed, *Haşiyetu'l-hudârî alâ şerhi ibn 'akîl alâ elfiyeti İbn Mâlik*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1998.

Işıcık, Yusuf, *Kur'ân'ı Anlamada Temel İlkeler*, Esra Yay., Konya 1997 (*Kur'ân'ı Anlama*).

İbn Âdil, Ömer b. Ali, *el-Lübâb fi ulumi'l-kitab*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1998.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, Dâru's-Sahnun, Tunus 1997.

İbn Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *el-Muntazam fi tarihi'l-ümem ve'l-mülûk*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992 (*Muntazam*).

....., *Nevâsihu'l-Kur'ân,* Dâru'l-Fikri'l-Lübnani, Beyrut 1992.

....., *Nüzhetü'l-'uyûni'n-Nevâzir fî ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1987.

İbn Düreyd, Muhammed b. Hasan, *el-İştikâk*, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1991.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyyâ, *es-Sâhibî fi fıkhî'l-luğati'l-arabiyye ve mesâilihâ ve süneni'l-arabi fi kelâmihâ*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1997.

İbn Hacer, *Fethü'l-bâri bi şerh-i sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Ma'rife, ts.

....., Hafız Ahmet b. Ali el-Askalanî, *Lisânu'l-Mîzân*, Mektebetu'l-Metbua'ti'l-İslâmiyye, Beyrut 2002 (*Lisân*).

İbn Haldun, Abdurrahmân b. Muhammed el-Mağribî, *Mukaddime*, (Çev. Halil Kendir), Ankara 2004.

İbn Hallikân, Şemsüddin Ahmet b. Muhammed, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zemân*, Daru Sadır, Beyrut, ts, (*Vefeyât*).

İbn İmâd, Abdulhayy b. 'İmâd el-Hanbeli, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri min zeheb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1979.

İbn Kesîr, İsmail b. Kesîr ed-Dımeşkî, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-Azim*, Mektebetü Avladü'ş-Şeyh Li Türas, Kahire 2000.

.....*, el-Bidâye ve'n-nihâye*, Dâru'l-Hadis, Kahire 1992 (*Bidâye*).

İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî, *Sünen*, Daru İhyâi Kütübi'l-Arabî, yy,. ts.

İbn Manzûr, Cemaluddin Muhâmmed b. Mükrim, *Lisânu'l-'arab*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2008.

İbn Melek, Abdullatif b. Abdulazîz, *Şerhu menâri'l-envâr*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 2009, I,

İbn Miskeveyh, Ahmed b. Muhammed, *Tecâribü'l-ümem*, Daru Kitabi'l-İslâmiyye, Kahire, ts, (*Tecârib*).

İbn Nedîm, Muhammed b. Ebî Ya'kub İshâk, *el-Fihrist*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts.

İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrani, *Şerhu mukaddimeti't-tefsîr*, (Şerh. Muhammed b. Salih el-'Useymin), Dâru'l-Vetan, Riyad 1990.

İbnü'l-Esîr, İzzüddin Muhammed b. Muhammed, *el-Kâmil fi't-târîh,* Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2002 (*Kâmil*).

İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ b. Murtazâ, *Tabakatü'l-Mu'tezile*, en-Neşeratü'l-İslâmiyye, Beyrut 1961.

Îcî, Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed, *el-Fevâidü'l-ğıyâsiyye fî ulûmi'l-belâğa*, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye Kahire 1991.

İlhan, Avni, "Bedâ", *DİA*, V, İstanbul 1992.

....., "Şeyh Müfîd", XXXI, *DİA*, Ankara 2006.

İmâre, Muhammed, *el-Mu'tezile ve müşkiletü'l-hürriyeti'l-insaniyye*, Dâru'l-Şuruk, Beyrut 1988 (*Müşkiletü'l-Hürriyye*).

İsfehânî, Ebü'l-Kasım Hüseyn b. Muhammed, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân*, Kahire 1324.

İzutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, (Çev. Süleyman Ateş), Yeni Ufuk Yay., İstanbul Ts.

....., *Kur'ân'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, Pınar Yay., İstanbul 1997.

Kaçar, Halil İbrahim, "Hazif Üslubu Açısından Meallerin Değerlendirilmesi", DİB Yay, *Kur'ân Mealleri Sempozyumu I –Eleştiri ve Öneriler-*, Ankara 2007.

Kâdı Abdülcebbâr, *el-Usûlü'l-hamse*, Camiatü'l-Küveyt, Küveyt 1998.

....., *Şerhu usûlî'l-hamse*, Mektebetü Vehbe, Kahire 2006.

Kahveci, Niyazi, *Mu'tezile İle Şîa Arasında Siyasal Tartışma, (Kâdı Abdülcebbâr-Şerîf el-Murtazâ)*, Araştırma Yay., Ankara 2006 (*Siyasal Tartışma*).

Kallek, Cengiz, "Hisbe" XVIII, *DİA*, İstanbul 1998.

Kapar, Mehmet Ali, *İslâmın İlk Döneminde Bey'at ve Seçim Sistemi*, Beyân Yay., İstanbul 1998.

Kara, Necati, *Kur'ân-Sünnet Bütünlüğü*, İhtar Yay., İstanbul 1999.

Kara, Ömer, *Metodolojik Bir Yaklaşım Vahiy-Vakıa İlişkisi*, Bilge Adam Yay, Van 2009.

....., "Belağat İlminde İki İfade Biçimi: Îcâz ve İtnâb –Kur'ân Metninin Anlaşılmasındaki Fonksiyonu Üzerine Bir Deneme- (I)", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* sayı: 1, Van 2000.

....., "Belağat İlminde İki İfade Biçimi: Îcâz ve İtnâb –Kur'ân Metninin Anlaşılmasındaki Fonksiyonu Üzerine Bir Deneme- (II)", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* Sayı: 3, Van 2002.

....., "el-Müfredât", XXXI, *DİA*, İstanbul 2006.

....., "Tefsîr Ekolleri", *Tefsîr Tarihi ve Usûlü*, (Komisyon), Anadolu Üniversitesi Ön Lisâns Programı, Anadolu Üniversitesi Yayını, Eskişehir 2010.

....., "Tefsîr İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi" Adlı Tebliğin Müzakeresi, *Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri – İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes'lesi 5*-, İstanbul 2014.

....., *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Yakınanlamlılık ve Nüans -Râğıb el-Isfahânî Örneği-*, Bilge Adamlar, Van 2009.

....., Meşhur Ama Az Tanınan Çok Yönlü Bir İlim Adamı: Rağıb el-Isfahânî", XXXVIII *AÜİFD*., Erzurum 2012 (Meşhur Ama Az Tanınan).

Karaçam, İsmail, "Kıraat İlminin Kur'ân Tefsîrindeki Yeri ve Mütevatir Kıraatların Yorum Farklılıklarına Etkisi", *MÜİFV*. Yay, İstanbul 1996.

Kârâfi, Şihabuddin Ahmed b. İdris, *ez-Zehîra*, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1994.

Karagöz, Mustafa, *Dilbilimsel Tefsîr ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2010.

Karaman, Hayrettin, "Ca'feriyye", VII, *DİA*, İstanbul 1993.

Karamanî, Ahmed b. Yusuf, *Ahbâru'd-düvel ve âsaru'l-evvel fi't-tarih*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1992.

Karlığa, Bekir, "İslâm'da Tercüme Hareketleri", *II. Uluslararası İslâm Düşüncesi Konferansı,* İstanbul 1997.

Kaşanî, Muhammed Muhsin Feyzi, *et-Tefsîru's-Sâfî*, Mektebetü's-Sadr, Tahran 1416.

Kazıcı, Ziya, *İslâm Müesseseleri Tarihi*, Kayıhan Yay., İstanbul 1996 (*Müessese*).

Kazvînî, Muhammed b. Abdirrahmân, *et-Telhîs fi ulumi'l-belâğâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2009.

....., *el-Îdâh fi ulumi'l-belâğa*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.

Kılavuz, Ahmet Saim, "Adl", I, *DİA*, İstanbul 1988.

Kılıç, Hulusi, "Belâgat", V, *DİA*, İstanbul 1992.

Kılıç, Recep, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ötüken Neşriyat, yy. 2002.

Koca, Ferhat, İslâm *Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, TDV. Yay., İstanbul 1996.

....., "Mutlak", XXXI, *DİA*, İstanbul 2006.

....., "Mücmel", XXX1, *DİA*, İstanbul 2006.

Komisyon, (Hafnî Nâsıfi, Muhammed Diyâb, Sultan Muhammed, Mustafa Tamûm), *el-Belâğa*, yy., 1993.

Komisyon, (İbrahim, Mustafa, Ahmet Hasan Zeyyat, Hamit AbdulKâdir, Muhâmmed Ali Neccar,) *Mu'cemu'l-vesit*, Çağrı Yay., İstanbul 1989.

Kummî, Ebû'l-Hasan Ali b. İbrahim, *Tefsîru'l- Kummi*, Mektebetü'l-Hüda, Kum 1404.

Kurtubî, Alî b. Ahmed el-Endelüsî, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, Dâru'l-Cîl, Beyrut ts.

Kurtûbî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân,* Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 2006.

Küçükkalay, Hüseyin, *Kur'ân Dili Arapça*, Denizkuşları Matbaası, Konya 1969.

Küleynî, Muhammed b. Yakup, *Usûlü'l-kâfi,* Menşuratü'l-Fecr, Beyrut 2007.

Kütübî, Muhammed b. Şakir, '*Uyûnü't-tevârîh*, Nahdetü'l-Mısriyye, Kahire 1927 (*Uyûn*).

Landau, Jacob M., "Küttâb", XXVII, *DİA*, Ankara 2003.

Laşin, Abdulfettah, *Belağatü'l-Kur'ân fi asâri'l-kadi abdülcebbâr ve eseruhu fi dirasâti'l-belâğiyye*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Lübnan ts (*Belağatü'l-Kur'ân*).

Ma'tûk, Reşad b. Abbâs, *el-Hayâtü'l-ilmiyye fî'l-ırak hilâle'l-asri'l-büveyhî*, Silsiletü Buhûsi'd-Dirasati'l-İslâmiyye, Mekke 1997 (*Hayât*).

....., "Emali'ş-Şerîf el-Murtazâ diraseten nakdiyyeten", *Mecelletü Alemü'l-Kütüb*, Suudi Arabistan, 2004 (Diraseten Nakdiyye).

....., "eş-Şerîf el-Murtazâ: hayatühü, sekafetühü, edebühü ve nakduh", *el-Mecelletü'l-Arabiyye Li'l-Ulumi'l-İnsaniyye*, Küveyt 1993 (eş-Şerîf el-Murtazâ).

Macit, Muhittin, "Tercüme Hareketleri", XL, *DİA*, İstanbul 2011.

Mahmud, Ahmed; İbrahim, Ahmed, *el-Âlemü'l-İslâmî fi asri'l-Abbâsî*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire ts, (*Âlem*).

Malullah, Muhammed, *eş-Şîa ve tahrîfu'l-Kur'ân*, Mektebetü İbn Teymiyye, yy. 1409.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed, *el-Hâvi'l-kebîr*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1994.

Mehâmi, Reşid Sefar, *Tercümetü'ş-Şerîf el-Murtazâ (el-İntisâr)*, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmi, Kum 1415.

Merâğî, Ahmet Mustafa, *Ulumu'l-belâğâ –el-beyân ve'l-me'ânî ve'l-bedi'-*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2002.

Merçil, Erdoğan, "Bahtiyar", IV, *DİA*, İstanbul 1991.

Mertoğlu, Mehmet Suat, "Vucûh ve Nezâir", XLIII, *DİA*, İstanbul 2013.

Mes'ûdî, Ali b. Hüseyin, *Mürûcu'z-zeheb*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1986.

Mevdudi, Ebû'l-A'lâ, *Tefhimu'l-Kur'ân*, İnsan Yay., İstanbul 1997.

Mez, Adam, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti İslâm'ın Rönesansı*, (Çev. Salih Şaban), İnsan Yay., İstanbul, 2000

Muhammed Abduh-Tarık Abdulhâlim, *el-Mu'tezile beyne'l-kadimi ve'l-hadis*, Dâru'l-Erkam 1987.

Muhammed Gazali, *Kur'ân'ı Anlamada Yöntem*, Şule Yay., İstanbul, 1998.

Muhammed Harun, "Havle dîvâni'ş-Şerîf el-Murtazâ (I)", *Risâletü'l-İslâm*, Kahire 1959 (Havle Dîvân (I)).

....., "Havle dîvâni'ş-Şerîf el-Murtazâ (III)", *Risâletü'l-İslâm*, Kahire 1960.

Muhammed, Ebû Bekr b. Ali, *İstidrâkât âlâ tarihi't-türâsi'l-arabî*, (Kısmu'l-Akîde), Cidde 1422.

Mukâtil b. Süleymân, el-Ezdî el-Belhî, *el-Vücûh ve'n-nezâir fil Kur'ân'il-'azîm*, Dımeşk 2006.

Mukirinî, Adil, *İhtilafu'l-müfessirin*, Yayınlanmamış Doktora (Câmi'atü'l-Hacc, Külliyetü'l-Ulumi'l-İçtimaiyye ve'l-Ulumi'l-İslâmiyye), Cezair 2012.

Murtazâ, Ebû'l-Kasım Ali b. Tahir eş-Şerîf, *Ğuraru'l-fevâid ve dürarü'l-kalaid*, Nşr. ve Tahk. Ebû Fadl İbrahim, İran/Kum 1954 (*Ğuraru'l-fevâid*).

....., *Divânü'ş-Şerîf el-Murtazâ,* Dâru'l-Cîl, Beyrut 1997.

....., *el-İntisâr*, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 1415.

....., *el-Mûdih 'an ciheti i'câzi'l-Kur'ân (es-Sarfe)*, Mecmau'l-Buhusi'l-İslâmiyye, İran 1424 (*es-Sarfe*).

....., *el-Mukni' fi'l-ğaybe,* Müessesetü Ali Beyt li İhyâi't-Turas, Kumm 1995.

....., *el-Mulahas fi usûlî'd-din*, Meclisü'ş-Şura İslâmî, İran 1337.

....., *eş-Şâfî fi'l-imâme I-IV*, Müessesetü's-Sadık, Tahran 1986.

....., *ez-Zehîra fi ilmi'l-kelâm*, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 1431.

....., *ez-Zerî'â ilâ usûlî'ş-şerî'â*, Müessesetu İntişarât, Tahran 1363 (*ez-Zerî'â*).

....., *Mesailü'n-nâsiriyât,* Müessesetü'l-Hüdâ, Tahran 1997.

....., *Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ I-IV*, Dâru'l-Kur'âni'l-Kerim, Kum 1405.

....., *Risâletü'l-muhkem ve'l-müteşâbih,* Macmau'l-Buhusi'l-İslâmiyye, Kum 1428.

....., *Tenzîhu'l-enbiyâ*, Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbu'at, Beyrut 1988.

Mustafa Müslim, *Kur'ân Çalışmalarında Yöntem -Konulu Tefsîre Metodik Bir Yaklaşım*-, (Çev. Emrullah İşler), Fecr Yay., Ankara 1998.

Muvacide, Sabri İsmail, *eş-Şerîf el-Murtazâ ve menhecuhu fi't-tefsîr*, (Camiatü'l-Ürdüniyye, Yayınlanmamış Yüksek Lisâns Tezi) Ürdün 1993.

Müctebâ, Ahmed el-Mûsevî, *Nefâisü't-te'vîl (Tefsîru'l-Şerîf el-Murtazâ),* (I-III), Şirketü'l-İ'lâmî Li'l-Metbûât, Beyrut 1329.

Müneymine, Hasan, *Tarihü'd-Devleti'l-büveyhîyye: es-siyasî ve'l-iktisâd ve'l-ictimâiyye*, Dâru'l-Câmiiyye, Beyrut 1987 (*Büveyhîyye*).

Naci, Abdülcebbâr, *Mevsüatü a'lâmi'l-ûlema ve'l-udebai'l-arabi ve'l-müslimin*, XIV, Dâru'l-Cîl, Tunus 2007 (*Ûlema-Udeba*).

Nebehâ, Hudar Muhammed *Mevsu'atu tefâsiri'l-Mu'tezile,* Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2007.

Necâşî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Alî, *Ricâlü'n-Necâşî*, Şirketü'l-İlmî lil Matbuat, Beyrut 2010.

Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmet, *Medarikü't-tenzil ve hakaiku't-te'vîl*, Daru'n-Nefais, Beyrut 1996.

Nevbahtî, Hasan b. Mûsâ, *Firaku'ş-Şîa*, el-Matbaatu'l-Haydariyye, Necef 1936.

Nîsâbûrî, Mahmûd b. Ebi'l-Hasen, *Îcâzü'l-beyân 'an me'âni'l-Ķur'ân*, Riyad 1997.

Nuveyhid, Adil, *Mu'cemu'l-müfessirîn*, Beyrut, 1983.

Okumuş, Mesut, "İbn Kesîr Tefsîrinde Bağlamın Rivâyet Tefsîr Kaynağı Olarak Yeri", *İslâmi İlimler Dergisi*, yy. 2007.

....., "Tâberî Tefsîrinde Bağlamın Yeri Ve Önemi", *EKEV Akademi Dergisi*, Erzurum 2002.

Öğmüş, Harun, "Tefsîrde Şiirle İstişhad Açısından Hicrt 2. Asrın Önemi", *(Tarihten Günümüze Kur'ân İlimleri ve Tefsîr Usülü)*, İlim Yayma Vakfı Kur'ân ve Tefsîr Akademisi, İstanbul 2009.

Öz, Mustafa, "Kerbelâ", XXV, *DİA*, Ankara 2002.

....., "Şerîf el-Murtazâ*",* XXXVIII, *DİA*, İstanbul 2010.

Özaydın, Abdulkerim, "Adudüddevle", I, *DİA*, İstanbul 1988.

Özbalıkçı, Mehmet Reşit, "Arap Dilinde İlk İstişhad", *DEÜİFD*., İzmir 1989.

Özler, Mevlüt, "Tevhid", XLI, *DİA*, İstanbul 2012.

Öztürk, Mustafa, "Mübhematü'l-Kur'ân ve İmâmiyye Şîası", *Dinî Araştırmalar Dergisi*, III/VIII, 2000.

Pedersen, Johannes, *İslâm Dünyasında Kitabın Tarihi*, (Çev. Mustafa Macit Karagözoğlu), İslâm Medeniyeti Araştırmaları, İstanbul, 2013.

Radî, Seyyid Şerîf, *Hakaikü't-te'vîl fi müteşâbihi't-tenzil (mukaddime),* Dâru'l-Mühacir, Necef 1355.

Râvendî, Saîd b. Abdillâh, *Fıkhu'l-Kur'ân*, Matbaatü'l-Velaye, Kum 1405.

Ravî, Abdussettâr, *el-Akl ve'l-hürriyye (dirasetün fi fikri'l-Kâdı Abdülcebbâr),* Müessesetü'l-Arabiyye Li Dirasat ve'n-Neşr, Beyrut 1980.

Râzî, Ebû Bekir AbdulKâdir, *Muhtâru's-sihâh*, Müessesetu'r-Risâle, Lübnan 2001.

Râzî, Fahruddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyn, *Mefâtihu'l-ğayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981.

....., *el-Mahsûl fi İlmi Usûli'l-Fıkh*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 2008.

Saâde, Safiyye, *Min tarihi Bağdadi'l-ictimâî: tatavvuru mensıbi kâdi'l-kudât fi'l-fetreteyn el-büveyhîyye ve's-selcukiyye*, Dâru'l-Emvac, Beyrut 1988 (*Bağdâd*).

Safedî, Selahattin Halil b. Aybek, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut 2000.

Salihiyye, Muhammed İsa, *Mecmau'ş-şamil li't-turâsi'l-arabiyyi'l-matbû'*, Kahire 1993.

Sancak, Yusuf, *Hz. Peygamber Devrinde Şiir*, Şafak Yayınevi, Erzurum 1999.

Sehristânî, Muhammed b. Abdulkerim, *el-Milel ve'n-nihel*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1993.

Semîn el-Halebî, Şihâbuddin Ahmed, *Umdetu'l-huffâz fi tefsîri eşrefi'l-elfâz,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993 (*Umdetu'l-Huffaz*).

Serinsu, Ahmet Nedim, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı nüzûl'ün Rolü*, Şule Yay., İstanbul, 1994.

Seyyid Hasan, *Te'sisü'ş-Şîa (Şerîf el-Murtazâ mad.)*, Beyrut 1981 (*Te'sisü'ş-Şîa*).

Soysaldı, Mehmet, *Kur'ân'ı Anlama Metodolojisi*, Fecr Yay., Ankara 2001.

Subhi Salih, *Mebâhis fi ulûmi'l Kur'ân*, Dâru'l İlim, Beyrut 2008.

Suyûtî, *Buğyetü'l-vü'ât fi tabâkâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*, Dâru'l-Fikr, 1979 (*Buğye*).

Suyûtî, Celalûddin Abdurrahman b. Ebû Bekr, *ed-Dürrü'l-mensur fi't-tefsîri bi'l-me'sur*, Merkezü'l-Buhus ve Dirasati'l-Arabiyeti Ve'l-İslâmiyye, Kahire 2003.

....., *el-İtkan fi ulumi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2010.

....., *Müfhimâtu'l-ekrân fi mübhemâtü'l-Kur'ân*, Müessesetü Ulumi'l-Kur'ân, Beyrut 1982.

Şâfiî, Muhâmmed b. İdris, *er-Risâle*, Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut ts.

Şâtıbî, Ebû İshâk İbrahim b. Mûsâ b. Muhammed, *el-Muvafakât fi usûlî'ş-şerîa*, Dâru'l-Marife, Beyrut 2001.

Şelebi, Abdülcelil, "Batini Tefsîrin Doğuşu ve Nedenleri", (Çev., Gıyasettin Arslan), *FÜİFD*., Elazığ 2004.

Şemrî, Rauf, "İ'tizaliyetu Şerîf el-Murtazâ beyne'l-vehmi ve'l-hakikati", *Risâletü't-Tekrîb*, Tahran 2000.

Şeşen, Ramazan, "İslâm Dünyasındaki İlk Tercüme Faaliyetlerine Umumi Bir Bakış" *İTED*., İstanbul 1979.

Şetyevî, Salih Ali Selim, "Kadayâ nakdiyye fi şi'ri Şerîf el-Murtazâ", *Mecelletu Camiati'd-Dimeşk*, Şam 2010 (Kadayâ Nakdiyye).

Şeyh Müfîd, Muhammed b. Muhammed, *el-Mesh 'âlâ ricleyn*, Kumm 1993.

Şeyh Sadûk, Hüseyin b. Bâbeveyh Kummî, *el-İ'tikadât*, Mü'temeru'l-Âlemî, Kum 1413.

....., *el-Hidâye, (Tahkik Heyetinin Mukaddimesi)*, Müessesetü'l-İmâmü'l-Hadi, Kum 1418 (*Hidaye*).

....., *Risâletü'l-i'tikâdi'l-İmâmiyye (önsöz)*, (Çev. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara Üniversitesi, Ankara 1978.

Şimşek, M. Sait, *Günümüz Tefsîr Problemleri*, Esra Yay., Konya 1997.

....., *Kur'ân Kıssalarına Giriş*, Yöneliş Yay, İstanbul 1998.

....., *Kur'ân'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, Yöneliş Yay., İstanbul 1997.

Şulûl, Kasım, *Son Peygamber Hz. Muhammed'in Hayatı*, Siyer Yay., İstanbul 2011.

Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin, *el-Kur'ân fi'l-İslâm*, Mesadiru't-Tefsîr, yy., ts.

....., *el-Mîzân fi tefsîri'l-Kur'ân*, Müessesetü İhyai Kütübi'l-İslâmiyye, yy. ts.

Tâberî, Muhammed b. Cerir, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli'l-Kur'ân*, Merkezü'l-Buhus ve Dirasati'l-Arabiyeti Ve'l-İslâmiyye, Kahire 2001.

Tabersî, Fazl b. Hasan, *Mecme'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1997 (*Mecmeu'l-Beyân*).

....., *Tefsîru Cevâmii'l-câmî'*, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 1421.

Tâhâ, Muhlis, *Tatâvvuru mefhûmi'd-devle fi'l-müctemei'l-islâmiyyi'l-evvel*, Dairetü's-Sakâfe ve'l- İ'lâm, Beyrut 2002 (*Tatâvvur*).

Taneri, Aydın, "Celalüddevle", VII, *DİA*, İstanbul 1993.

Tantâvî, Ahmed, *Neşetü'n-nahv ve târihu eşhuri'n-nuhât*, Dâru'l-Mearif, Kahire 1995.

Tantâvî, Muhammed Dirâz, *Zâhiretü'l-iştikâk fi luğâti'l-arabiyye*, Kahire 1986.

Teftâzânî, Sa'duddin Mes'ûd b. Ömer, *el-Mutavval şerhu telhisi miftâhi'l-ulûm*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1971.

Tirmizî, Muhammed b. Îsâ, *el-Câmiu's-sahîh*, yy. 1977.

Tûsî, *et-Tibyan fi tefsîri'l-Kur'ân*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi 1409 (*et-Tibyan*).

....., Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan, *el-Fihrist*, Necef Ts.

Tüccar, Zülfikar, "Ferra Yahya b. Ziyad", XII, *DİA*, İstanbul 1995.

Tümer, Günay, "Bîrûnî", VI, *DİA*, İstanbul 1992.

Türkî, İbrahim b. Mansur, "el-Kavl bi's-sarfe fi i'câzi'l-Kur'âni'l-Kerim" *Mecelletü Camiati Ümmi'l-Kura*, Mekke 2009.

Umran, Abdüllatif, *el-Edebü'l-arabî fî balat adudi'd-devleti'l-Büveyhîyye*, el-Müsteşariyyetü's-Sekafiyye li'l-Cumhuriyyeti'l-İslâmiyyeti'l-İraniyye, Dımaşk 2002 (*Edebü'l-Arabî*).

Ûmri, Nâdiye Şerîf, *En-Nesh fi dirâsatı'l-usûlîyye*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1985,

Ülgen, Emrullah, *Kur'ân'ın Yorumlanmasında İ'rabın Rolü*, Ankara 2015.

Ülken, Hilmî Ziya, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Kültür Yay., İstanbul 2009.

Ünal, Mehmet, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, Fecr Yay., Ankara 2005.

Ünver, Mustafa, "Kur'âni Siyakın Metinsel Boyutları Üzerine Yeni Bir Öneri", *OMÜİFD*, Samsun 1996.

....., "Siyakın Hegemonik Duruşuna Tâberî Düzeltmesi", *Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerir et-Tâberî Sempozyumu*, Konya 2010.

Vefa, Muhammed, *el-Hilâfetü'l-Abbâsîyye fî ahdi tasalluti'l-Büveyhîyyîn*, el-Mektebü'l-Camiiyyi'l-Hadis, İskenderiye, 1991 (*Hilâfet*).

Yasin, Hikmet Beşir, *İstidrakatu tarihi't-türasi'l-arabî,* Kısmü't-Tefsîr ve Ulumu'l-Kur'ân, Cidde 1422.

Yavuz, Salih Sabri, "Ehl-i Hak", X, *DİA*, İstanbul 1994.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Aşûra", IV, *DİA*, İstanbul 1991.

....., "İ'câzü'l-Kur'ân", XXI, *DİA*, İstanbul 2000.

......, "Sarfe", XXXVI, *DİA*, İstanbul 2009.

....., "Vahiy", XLII, *DİA*, İstanbul 2012.

Yazıcı, Hüseyin, "Merzübânî", XXIX, *DİA*, Ankara 2004.

Yazıcı, Tahsin, "Deylem", IX, *DİA*, İstanbul 1994.

Yeniçeri, Celal "Mezâlim" XXIX, *DİA*, Ankara 2004.

Yerinde, Adem, "İlk Bakışta Çelişki Görümümü Veren Müşkil Âyetler Ve Etrafında Oluşan Bilimsel Edebiyat", *SÜİD*., 2007.

Yıldırım, Suat, *Peygamberimizin Kur'ân'ı Tefsîri*, Yeni Akademi Yay., İstanbul 2011.

Yıldız, Hakkı Dursun, "Abbâsîler", I, *DİA*, İstanbul 1988.

Yıldız, Sakıb, "Şîa'nın Kur'ân'ı Kerim ve Tefsîri Hakkındaki Görüşleri", *AÜİFD*., 1989.

Yiğit, İsmail, "Emevîler", XI, *DİA*, İstanbul 1995.

Zâhir, İhsan İlahi, *eş-Şîa ve'l-Kur'ân*, İdaretü Tercümani's-Sünne, Pakistan 1984.

Zebîdî, Muhammed Murtazâ, *Tacü'l-arûs min cevâhiri'l-kamus*, et-Türasü'l-Arabî, Kuveyt 2001.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî, *Me'âni'l-Ḳur'ân ve i'râbüh*, Beyrut 1988.

Zehebî, Muhammad b. Ahmet, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1981 (*Nubelâ*).

....., *Mîzânu'l-İ'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, Dâru'l-Marife, Beyrut ts (*Mîzân*).

....., *Tarihu'l-İslâm*, Daru Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1990.

Zehebî, Muhammed Hüseyn, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, Mektebetu Vehbe, Kahire 2000.

Zemahşeri, Cârullah Ebû'l-Kasım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl ve 'uyûni'l-akâvil fi vücûhi't-te'vîl*, Mektebetü'l-Âbîkan, Riyad 1998.

....., *Esasü'l-belâğa,* Daru'n-Nefais, Beyrut 2009.

Zerkânî, Muhâmmed Abdulazim, *Menâhilu'l-irfân fi ulumi'l-Kur'ân*, Dâru'l Fikr, Beyrut ts, (*Menâhil*).

Zerkeşi, *el-Burhân*, Daru't-Türas, Kahire ts.

Zirikli, Hayruddin, *el-A'lâm kamusu terâcim*, Dâru'l-İlm, Beyrut 2002 (*Teracim*).

Zübeydi, Ahmed b. Abdullatif, *Muhtasaru Sahihi'l-Buharî*, Dâru'l-Fecr, Kahire 2008.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	Mehmet Zülfi CENNET
Doğum Yeri ve Tarihi	09.05.1980
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Y. Lisans Öğrenimi	Yüzüncüyıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Bildiği Yabancı Diller	Arapça
Bilimsel Faaliyetleri	
İş Deneyimi	
Stajlar	
Projeler	
Çalıştığı Kurumlar	Diyanet (2004-2012) Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (öğretim görevlisi)
İletişim	
E-Posta Adresi	zbhcennetotmail.com
Tarih	