

**T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI**

**ŞİA TEFSİRİNDE HABERİ SIFATLARI YORUMLAMA
YÖNTEMLERİ**

MEHMET YILDIRIM

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**DANIŞMAN:
DOÇ. DR. HAKAN UĞUR**

KONYA-2021

**T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI**

**ŞİA TEFSİRİNDE HABERİ SIFATLARI YORUMLAMA
YÖNTEMLERİ**

MEHMET YILDIRIM

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**DANIŞMAN:
DOÇ. DR. HAKAN UĞUR**

KONYA-2021

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
---	--	---

BİLİMSEL ETİK SAYFASI

Öğrencinin	Adı Soyadı	Mehmet YILDIRIM		
	Numarası	18810601058		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri/Tefsir		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	x	
		Doktora		
Tezin Adı	Şia Tefsirinde Haberi Sıfatları Yorumlama Yöntemleri			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Mehmet YILDIRIM

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN KONYA ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
---	--	--

ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Mehmet YILDIRIM		
	Numarası	18810601058		
	Ana Bilim Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri/Tefsir		
	Programı	Tezli	Yüksek	x
		Lisans		
		Doktora		
Tez Danışmanı	Doç. Dr. Hakan Uğur			
Tezin Adı	Şia Tefsirinde Haberî Sıfatları Yorumlama Yöntemleri			

İslam tarihi boyunca ihtilaflar her zaman var olagelmıştır. Bu ihtilafların sosyal ve siyasi sebepleri olmakla birlikte dinî sebepler ağır basmaktadır. Dinî sebeple meydana gelen ihtilaflar ise genel anlamda nassları yorumlama noktasındaki farklılıklardan kaynaklanmaktadır. Müteşabih âyetler anlaşılması ve yorumlanması noktasında ihtilaf edilen nasslardandır. Bizim de tezimizde ele aldığımız haberî sıfatlar konusu ise genel olarak müteşabih âyetler kapsamında değerlendirilmiştir. Selef dönemi boyunca bu sıfatların anlaşılması hususunda çok sorun yaşanmamıştır. Zira selef bu sıfatları yorumlama çabasına girmemiş Kur'an'dan ve hadislerden kendilerine nasıl ulaşırsa öylece kabul etmişlerdir. Takip eden dönemde ise teşbihe düşme endişesi ve tenzih kaygıları sebebiyle halef ulema bu sıfatlarla ilgili farklı anlama ve yorumlama yöntemleri geliştirmişlerdir.

Tezimizde ilk olarak ortaya çıkışı siyasi bir ihtilafa dayanan Şia'nın din ve Kur'an anlayışlarını ele aldık. İmâmiyye mezhebinin iki ekolü olan Usûliyye ve Ahbâriyye ekollerinin anlayış farklılıklarına ve sebeplerine değinmeye çalıştık. Daha sonra da bu ekollere mensup müfessirlerin tefsirlerini ele alarak haberî sıfat anlayışlarını ortaya koymaya çalıştık. Bu bağlamda Şia hakkındaki bazı iddiaların ve çeşitli düşünce sistemleriyle olan etkileşimlerinin tefsirlerine olan yansımalarını belirlemeye çalıştık. Yanı sıra farklı mezheplere ve dinî düşünce ekollerine ait tefsirlerle karşılaştırma yapmak suretiyle aralarındaki benzeşen ve farklılık arz eden yönleri ortaya çıkarmayı arzuladık.

Anahtar kelimeler: Haberî sıfatlar, Şia, Usûliyye, Ahbâriyye.

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ KONYA SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
---	--	--

ABSTRACT

Author' s	Name and Surname	Mehmet YILDIRIM		
	Student Number	18810601058		
	Department	Basic Islamic Studies/Department of Qur'anic Exegesis		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree		
	Supervisor	Asst. Prof. Hakan UĞUR		
Title of the Thesis/Dissertation	The Interpretation Methods Of Reported Attributes In Shia Exegesis			

Conflicts have always existed throughout the history of Islam. Although these conflicts have social and political reasons, religious reasons predominate. Conflicts that occur due to religious reasons generally arise from differences in interpretation of religious texts. Mutashabih verses are among the religious texts that are disputed in terms of understanding and interpretation. The subject of reported attributes, which we also discussed in our thesis, has been evaluated within the scope of mutashabih verses in general. During the salaf period, there were not many problems in understanding these attributes. Because the salaf did not try to interpret these attributes, they accepted them just as they reached them from the Quran and hadiths. In the following period, the halaf ulama developed different methods of understanding and interpretation of these attributes, due to the fear of similes and the concerns of exonerate.

In our thesis, we first discussed the understanding of religion and Qur'an of Shia, whose emergence was based on a political conflict. We tried to address the differences in understanding and the reasons of the two schools of the Imamiyyah, Usûliyye and Ahbâriyye. Then, we tried to reveal their understanding of reported attributes by considering the exegeses of exegetes belonging to these schools. In this context, we tried to determine the reflections of some claims about Shia and their interactions with various thought systems on their interpretations. In addition, we wanted to reveal the similarities and differences between them by comparing them with the exegeses belonging to different sects and schools of religious thought.

Keywords: Reported attributes, Shia, Usûliyyah, Ahbâriyyah

ÖNSÖZ

Kur'an Müslümanlar için bir hayat ve başucu kitabıdır. Müslümanlar yaşamlarını bu kitaba göre düzenlerler. Günlük hayatlarındaki basit işleriyle ilgili hükümlerden neye nasıl inanacaklarıyla ilgili itikatlarına kadar tüm bilgilerini Kur'an'dan alırlar. Bu bakımdan Kur'an'ın anlaşılması hayati önem taşımaktadır. Ulema başta olmak üzere tüm Müslümanlar İslam tarihi boyunca Kur'an'ı anlamak ve yorumlamakla meşgul olmuşlardır.

Kur'an'da anlaşılması noktasında herhangi bir sorun olmayan muhkem âyetler bulunduğu gibi bazı sebeplerden dolayı anlaşılmasında zorluk olan ya da hiç anlamamayan müteşabih âyetler de bulunmaktadır. İşte tezimizin ana konularından birisi olan haberî sıfatlarda bu müteşabih âyetler kategorisinde değerlendirilmektedir. İslam tarihinin ilk dönemlerine tekabül eden selef dönemi uleması bu âyetleri yorumlama çabasına girmemişler ve akıl yoluyla anlamamayacağını savunarak geldiği şekliyle kabul etmişlerdir. Ancak daha sonra gelen halef uleması, bu sıfatlarla ilgili Allah'ın yüceliğine yaraşmayan yorumlar yapan farklı düşünce ekollerinin de etkisiyle tenzihçi bir tavır takınmışlar ve bu sıfatlara akli te'viller getirmişlerdir.

Biz de bu bilgilerden hareketle Şîî tefsirlerde haberî sıfatlara olan yaklaşımları ortaya koymayı hedefledik. İlk bölümde İmâmiyye mezhebini ve bu mezhebin iki ekolü olan Usûliyye ve Ahbâriyye ekollerinin dinî görüşlerini ve Kur'an'a olan yaklaşımlarını ele aldık. Yanı sıra diğer düşünce sistemleriyle olan etkileşimlerine ve dinî görüşlerinin altında yatan sosyal ve siyasi sebeplere de yer verdik. İkinci bölümde ise Şîî tefsirlerin haberî sıfatlara olan yaklaşımlarını ele aldık. Aynı zamanda Şîâ hakkındaki bazı teşbih iddialarının ve Mu'tezile etkileşiminin tefsirlerine olan yansımalarını da incelemeye çalıştık. Çalışmamızın araştırmacılara faydalı ve sonraki çalışmalar için de yardımcı olmasını temenni ediyoruz.

Başta bu konuyu çalışabilmem için bana destek olan ve değerli vaktini ayıran, ilerleyen süreçte yönlendirmesi ve tecrübesiyle çalışmamda bana yardımcı olan ve çalışmamın bu halini almasında büyük emeği olan değerli danışmanım Doç. Dr. Hakan UĞUR hocama, daha sonra da çalışmam esnasında kaynak yardımı, fikir alışverişi ve

diğer vesilelerle bana yardımcı ve destek olan tüm hocalarıma, çalışma arkadaşlarıma ve kıymetli eşime teşekkür etmeyi borç bilir, saygılarımı sunarım.

“Başarmam ancak Allah’ın yardımı iledir...”

Mehmet YILDIRIM

Konya 2021



İÇİNDEKİLER

BİLİMSEL ETİK SAYFASI	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
ÖNSÖZ	vi
İÇİNDEKİLER	viii
GİRİŞ	1
A. Araştırmanın Konusu ve Problemi	1
B. Araştırmanın Amacı	1
C. Araştırmanın Önemi	2
D. Haberî Sıfatlar ve Haberî Sıfatlara Yaklaşımlar.....	2
1. Teşbih-Tecsim Yöntemi.....	3
2. Tefviz-Tevakkuf Yöntemi.....	5
3. Te'vîl-Tenzih Yöntemi	9
I. BÖLÜM	
ŞİA'NIN KUR'AN ANLAYIŞI	12
A. Şîf Düşünce Ekolleri.....	13
1. Ahbâriyye.....	13
a. Ekolün Ortaya Çıkışı	14
b. Ekolün Dinî Görüşleri	16
c. İlk Şîf Tefsir	20
2. Usûliyye	23
a. Ekolün Ortaya Çıkışı	23
b. Ekolün Dinî Görüşleri	25
c. Usûliyye-Mu'tezile Etkileşimi	27
B. Şîa'nın Kur'an'a İlişkin Görüşleri.....	31
1. Kur'an'ın Cem'i.....	31

2. Kur'an'ın Tahrifi.....	34
a. Kur'an'ın Tahrife Uğradığına İlişkin Görüşler ve Rivayetler _____	35
b. Kur'an'ın Tahrife Uğramadığına İlişkin Görüşler ve Rivayetler _____	38

II. BÖLÜM

ŞİA TEFSİRİNDE HABERİ SIFATLARI YORUMLAMA YÖNTEMLERİ	42
A. İlk Dönem/Birinci Rivayet Dönemi (1-4. Asırlar)	42
B. Orta Dönem/Birinci Rivayet Dönemi (5-10. Asırlar).....	51
C. Geç Dönem/İkinci Rivayet Dönemi (11-12. Asırlar).....	60
D. Son Dönem/İkinci Rivayet Dönemi (13-15. Asırlar).....	69
SONUÇ.....	82
KAYNAKÇA.....	84

GİRİŞ

A. Araştırmanın Konusu ve Problemi

İslam düşünce tarihi boyunca üzerinde ittifak edilemeyen ve ayrışmalara sebep olan pek çok husus mevcuttur. Bu ihtilaflarda anlayış farklılıkları, siyasi ve sosyal durumlar ve mezhep taassubu gibi sebepler etkili olmuştur.

Hadisler ve âyetler aracılığıyla insanlara bildirilen ve Allah'a izafe edilen sıfatlar olan haberî sıfatlar da İslam düşünce tarihinde anlaşılması ve yorumlanması noktasında farklı yaklaşımların sergilendiği konulardan biridir. Bu onun ihtilaflı bir konu olduğunu ve üzerinde bir görüş birliğine varılamadığını gösterir. Kur'an'ın ilk muhatapları bu sıfatları içeren âyetleri olduğu gibi kabul etmiş, hakkında soru sormamış ve onu zahir anlamı dışında te'vîl etme çabasına da girmemişlerdir. Selefin doğru kabul ettiği yaklaşım tarzı da budur. Ancak bu ilk muhatapların ardından takip eden dönemde mezhepler zuhur etmeye başlamış ve Kur'an'ı anlama noktasındaki yaklaşımlar da farklılaşmıştır.

Biz de bu bağlamda, Rasulullah'ın (s.a.v.) vefatının ardından hilafetin Ali'nin (r.a.) hakkı olduğunu iddia eden Şîa'nın haberî sıfatlar konusunda dönem dönem nasıl bir yaklaşıma sahip olduğunu ele almaya çalışacağız.

B. Araştırmanın Amacı

Şîa ile ilgili pek çok çalışma mevcut olsa da haberî sıfat yaklaşımlarıyla ilgili müstakil bir çalışma yoktur. Biz de bu çalışma aracılığıyla tarihsel süreç boyunca Şîa'nın haberî sıfatları nasıl anladığını ve yorumladığını ortaya çıkarmayı amaçladık. Yanı sıra bu süreç içerisinde etkileşime girdiği farklı düşünce sistemlerini de incelemek istedik. Şîa tefsir tarihinde dönem dönem değişiklik arz etmesiyle birlikte farklı tefsir yöntemi ve anlayışına sahip iki grup etkili olmuştur. Bunlar Usûlî müfessirler ve Ahbarî müfessirlerdir. Bu iki kavramın sünnî tefsir usulündeki karşılıklarının sırasıyla dirayet tefsiri taraftarları ve rivayet tefsiri taraftarları olduğunu söyleyebiliriz. Bu grupların Şîa tefsir tarihinde etkili oldukları dönemleri belirtmek gerekirse: Birinci rivayet dönemi (I-IV. asır), birinci dirayet dönemi (V-X. asır), ikinci rivayet dönemi (XI-XII. asır) ve ikinci dirayet dönemi (XIII-XV. asır) şeklinde sıralayabiliriz. Biz de Şîa'nın tarihsel süreç içerisinde, dönem dönem, haberî sıfatları yorumlamada kullandıkları yöntemleri ve bu süreçte nelerden ve kimlerden

etkilendiğini ortaya koymak adına bu dört dönemin her birinden dönemin genel düşüncesini yansıtacak tefsir kitapları seçtik. Yanı sıra haberî sıfat konusuyla alakalı olarak İslam dünyasıyla olan etkileşimlerini görmek ve karşılaştırma yapabilmek açısından Ehl-i Sünnet'e ve Mu'tezile mezhebine ait tefsirlere de yer verdik. Ele alacağımız haberî sıfatları ise *yed*, *istivâ*, *'ayn*, *ityân/mecî*, *vech*, *yemîn* ve *cenb* sıfatları olarak belirledik.

C. Araştırmanın Önemi

Mezhepler tarihi kitaplarında teşbih ve tescîm olgularının İslâm düşünce tarihinde ilk olarak Şîa mezhebine mensup fırkalarda tezahür ettiği hususunda bir genel kabul vardır. Tezimizde bu olguların Şîi tefsirlerine etki edip etmediğini yahut ne derecede etki ettiğini tespit etmeye çalışacağız. Aynı zamanda bu sıfatların yorumunda Şîi tefsir tarihi boyunca ne gibi değişikliklere uğradığını ve nelerle etkileşime girdiğini de ortaya koymaya çalışacağız.

D. Haberî Sıfatlar ve Haberî Sıfatlara Yaklaşımlar

İslam düşünce tarihi boyunca Kur'an'ı anlama çabası kaynaklı pek çok hususta muhtelif fikirler ortaya çıkmıştır. Farklı anlayışların ortaya çıktığı hususlardan birisi de müteşabih âyetlerdir. Müteşabih âyetlerin tanımı "*manaları bilinmeyen yahut herhangi bir sebepten ötürü anlamlarında kapalılık bulunan ya da birden çok manaya ihtimali olup, bu manalardan birisini tercihte zorluk söz konusu olan âyetler*"¹ şeklinde yapılmaktadır. Bu bağlamda ele alacağımız konu daha önce de belirttiğimiz gibi haberî sıfatlardır. Haberî sıfatlar ise varlıkları sadece nass yoluyla bilinebilen, akıl yoluyla bulunamayan sıfatlardır. Yalnızca haber ve işitme yoluyla varlıkları bilinebildiği için haberî sıfat ismini almışlardır.²

Haberî sıfatlarla ilgili yaklaşımları teşbih yöntemi, tefvîz-tevakkuf yöntemi ve tenzih-te'vîl yöntemi başlıkları altında toplamak mümkündür. Şimdi kısaca bu başlıkları ele almaya çalışacağız.

¹ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed Süyûtî, *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'an* (Müessesetü'r-Risale, 2008), 425; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012), 152.

² Mevlüt Özler, "İlâhî İsim ve Sıfatlar", *Kelam*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 242.

1. Teşbih-Tecsim Yöntemi

Allah'ı yarattıklarına benzeten, yaratıklarda olduğu gibi Allah'ın da işitmek, görmek, görmek, inmek gibi fiillerinin ve el, yüz gibi organlarının var olduğunu iddia eden yaklaşım şeklidir. Allah'ı yarattıklarına benzetmek ya da yarattıklarını Allah'a benzetmek suretiyle meydana gelebilir. Bu yöntem antropomorfist (insan-biçimci) bir özellik arz etmektedir. Kur'an'da ve hadislerde Allah ile ilgili haberî sıfatları ve fiilleri yüzeysel bir şekilde, akla gelen ilk anlamıyla anlamışlar ve yorumlamışlardır. Haberî sıfatları bu şekilde yorumlayanlara ise müşebbihe ya da mücessime denilmiştir. Müşebbiheyi, Allah'ın zatını yarattıklarının zatına benzetenler ve Allah'ın sıfatlarını yarattıklarının sıfatlarına benzetenler şeklinde ikiye ayırmak mümkündür.³

Teşbih anlayışının menşei hususunda mezhepler tarihi yazarları farklı görüşler ortaya atmışlardır. Bazı mezhepler tarihi yazarları teşbih anlayışının Yahudi kaynaklı olduğunu iddia eder ve teşbih anlayışının onlarda bir tabiat haline geldiğini savunur.⁴ İrfan Abdulhamid bu görüşe karşı çıkarak bunun bilimsel araştırma sonuçlarıyla çeliştiğini ifade eder. İrfan Abdulhamid, çoğu mezhepler tarihi yazarlarının aksine teşbih fikrinin ortaya çıkmasında dahili sebeplerin olduğunu iddia eder. Kur'an ve hadislerde bulunan ve Allah'ı vasıflayan ibareler zahir anlamıyla tefsir edildiği zaman bu tavır teşbihe ve tecsime götürür. Dolayısıyla bu fikrin ortaya çıkmasında harici bir etki aramaya gerek yoktur. Çünkü bu tür âyetleri literal okuma yöntemini takip etmenin ve lafızları mecazına değil de hakiki anlamına hamletmenin sonucu budur.⁵

Bu yaklaşım İslam düşünce tarihinde ilk olarak birinci asrın sonlarında ve ikinci asrın başlarında ortaya çıkmıştır.⁶ Abdulkahir Bağdadi, İslam tarihinde teşbih anlayışının ilk olarak gulat Rafizi fırkalardan kaynaklandığını söyler. Öyle ki onlardan Sebeyye adlı grup çok daha ileri giderek Hz. Ali'ye ilahlık isnat etmişler ve Hz. Ali

³ Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî Bağdâdî, *El-Fark beyne'l-Firak* (Beyrut: Daru'l-Âfak el-Cedide, 1977), 214.

⁴ Ebû'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* (Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1992), 1/96.

⁵ İrfan Abdulhamid, *Dirâsat fi'l-Firak ve Akâidi'l-İslamiyye* (Bağdat: Matba'atu'l-İrşad, 1967), 196-197.

⁶ Abdulhamid, *Dirâsat*, 187.

onları yakmak suretiyle cezalandırınca da “*Şimdi gerçekten bildik ki sen ilahsın. Çünkü ateşle ancak Allah azap eder*” demişlerdir.⁷

Teşbih fikrini benimseyen Rafizî fırkalar sadece Sebeiyye ile sınırlı değildir. Sebeiyye'nin yanı sıra haberî sıfatlara teşbihçi yaklaşımlar sergileyen başka Rafizî gruplar da vardır. Bunları kısaca şöyle özetleyebiliriz;⁸

Beyaniyye: Allah'ın beşer suretinde, azaları olan, nurdan bir insan olduğunu iddia eden Beyan b. Sem'an'ın takipçileridir.

Muğiriyye: Allah'ın 'heca' harfleri suretinde organlarının bulunduğu iddia eden Muğire b. Sa'id el-İclî'nin takipçileridir.

Mansûriyye: Kendisini Allah'a benzeten, göğe yükseldiğini, Allah'ın kendisinin başını okşayıp “Ey Oğlum! Benden aldıklarını tebliğ et” dediğini iddia eden Ebu Mansur el-İclî'nin takipçileridir.

Bunlara ek olarak Hitabiyye, Hululiyye gibi teşbihçi Rafizî fırkalar da vardır.

Ancak İrfan Abdulhamid İslam tarihinde bu anlayışın ilk olarak Şia'da zuhur ettiği görüşünü de kabul etmemektedir. Ona göre bu görüş hakikate uygun değildir. O bu teşbih fikrinin ilk olarak Haşeviyye denilen bir Ehl-i Hadis grubunda ortaya çıktığını savunur. Teşbih fikrinin, hicri dördüncü asırda i'tizalî yöntemin te'vîl şeklinde ortaya çıkmasına ve tanınırlık kazanmasına kadar Şia'da görülmediğini ve bu süre boyunca teşbih düşüncesinin Ehl-i Hadis'ten tarihsel olarak kendisini Ahmed b. Hanbel'e nispet eden gruplar arasında var olageldiğini iddia eder.⁹

Yukarıda sayılan Rafizî gruplar dışında Rafizî olmayan teşbihçi gruplar da vardır. Habitiyye, İbrahimiyye ve Kerramiyye de bu gruplardandır. Bu grupların ortak özellikleri Allah'ı yarattıklarına benzetiyor olmalarıdır.¹⁰

Allah'ın sıfatlarını yarattıklarının sıfatlarına benzeten fırkalara gelince Basra Mu'tezilesi bunlardan bir tanesidir. Onlar Allah'ın iradesini yarattıklarının iradesine benzetirler ve Allah'ın da aynı bizim gibi yaratılmış (hâdis) bir iradeyle irade ettiği

⁷ Bağdâdî, *El-Fark beyne'l-Firak*, 214.

⁸ Bağdâdî, *El-Fark beyne'l-Firak*, 214.

⁹ Abdulhamid, *Dirâsat*, 196-197.

¹⁰ Bağdâdî, *El-Fark beyne'l-Firak*, 217.

iddiasındadırlar. Daha sonra da “Allah’ın iradesinin hadis olması bir mahal, mekân olmaksızın caizdir. Ancak bizim irademiz böyle değildir” diyerek kendileriyle çelişmişlerdir.¹¹

Bu gruplardan bir diğeri de Kerramiyye’dir. Kurucusu Ebu Abdillah b. Muhammed b. Kerrâm’dır. O Allah’ın sıfatlarını isbât için yola çıkmış ancak sonunda teşbihe ve teccîme düşmüştür.¹² Kerramiyye, Allah’ın iradesini kulların iradesine benzetme konusunda Basra Mutezilesi’nden daha ileri gitmiştir. Aynı şekilde Allah’ın iradesini kulların iradesi cinsinden olduğunu söylemişler ve nasıl bizim irademiz bizde hâdis ise Allah’ın iradesinin de kendisinde hâdis olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹³

Bunların dışında Allah’ın kelimini, ondaki ses ve harfleri kullarınkine benzetenler de vardır. Onlar Allah’ın keliminin de hâdis olduğunu iddia ederler. Bunlardan Nazzam, insanların keliminde olmadığı gibi Allah’ın keliminde de i‘cazın olmadığını savunmaktadır.¹⁴

Gazzâlî ise Allah’ın bu sıfatların delalet ettiği manaların zahirinden münezzehe olduğu ön kabulüyle bu sıfatlara yaklaşıldığı takdirde insan zihninde bir teşbih tasavvuru oluşmasının mümkün olmadığını savunmuş ve kişinin teşbih düşüncesine varmasının zorluğu hakkında sayfalarca örnekler vermiştir. Gazzâlî’ye göre teşbih fikri insanlardaki takdis inancının eksikliğinden kaynaklanmaktadır.¹⁵

2. Tefviz-Tevakkuf Yöntemi

Âyet ve hadislerde geçen haberî sıfatları yorumlama konusunda tevakkuf eden, bu sıfatlara olduğu gibi iman eden ve bu sıfatlara ilişkin bilgiyi yalnızca Allah’ın bildiğine inanıp asıl anlamlarını O’na havale eden anlama yöntemidir. Bu yöntem Selef alimleri tarafınca kabul görmüş yöntemdir.¹⁶

Selef alimlerinin bu konudaki yöntemi Allah’ın kendisiyle ilgili var olduğunu zikrettiği isim ve sıfatlara keyfiyetini sorgulamadan, tahrif etmeden iman etmek ve bu

¹¹ Bağdâdî, *El-Fark beyne’l-Firak*, 217.

¹² Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, 1/99.

¹³ Bağdâdî, *El-Fark beyne’l-Firak*, 217.

¹⁴ Bağdâdî, *El-Fark beyne’l-Firak*, 217-218.

¹⁵ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, “İlcamu’l-Avam an İlmi’l-Kelam”, *Mecmuatu’r-Resail* (Beirut: Daru’l-Fikr, 1995), 322-323.

¹⁶ Abdulhamid, *Dirâsat*, 189-190.

sıfat ve isimleri ta‘tîle düşmeden tenzih; teşbihe düşmeden ispat etmek şeklindedir. Yine bununla birlikte onlar Allah’ın kendisi için nefyettiği sıfatları da nefyederler.¹⁷ Onlar lafzın genel manasıyla yetinirler ve konuya derinlemesine dalıp konunun felsefesini yapmazlar. Bu konuda Allahtan ve peygamberinden gelene itibar ederler. Teşbih ve ta‘tîl arasında orta bir yol izlerler.¹⁸

Onlar “*İki elimle yarattım*” âyetini okurken elini hareket ettirenin elinin kesilmesinin; “*Mü’minin kalbi Rahman’ın parmaklarından iki parmağı arasındadır*” hadisini okurken de parmaklarıyla işaret edenin parmaklarının sökülmesinin vacip olduğunu söyleyecek kadar teşbihten sakınmışlardır. Hatta bazıları o derece ihtiyatlı hareket etmiştir ki; *yed, vech, istivâ* ve bu gibi sıfatları başka dilde telaffuz etmekten çekinmişlerdir.¹⁹

Teşbihten sakınmakla birlikte Selef, bu sıfatları te’vîle de başvurmamışlardır. Onlar bu sıfatları te’vîl etmekten uzak durmuşlar, indiği şekliyle kabul etmişler ve anlamlarını da Allah’a havale etmişlerdir.²⁰ Beyâzî, Selefin bu konudaki yaklaşımının keyfiyetsiz bir şekilde icmali te’vîl ve mecaza hamletme olduğunu söyler. Tafsili te’vîle ise başvurmazlar çünkü bu sıfatların iptaline götürebilir.²¹

Selefin haberî sıfatlarla ilgili görüşlerini kısaca şöyle özetleyebiliriz;

Onlar bu haberî sıfatlara iman etmişler ve zahiri üzere bırakmışlardır. Onlar ne te’vîle düşmüş ne de teşbihi amaçlamışlardır. Aynı zamanda Allah’ın kendi zatı için kullandığı sıfatların hakikatine ermekten aklın aciz olduğunu itiraf etmişlerdir. Onunla uğraşanları ve hakkında soru soranları da menetmişlerdir. Onlar bu konuda münakaşa etmekten de sakınmışlardır. Çünkü hadis divanlarına bakılırsa sahih olsun ya da

¹⁷ Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm İbn Teymiyye, *er-Risaletü’l-Tedmuriyye* (Riyad: Mektebetü’l-Ubeykan, 2000), 7-8.

¹⁸ Muhammed Emân Câmî, *es-Sıfatü’l-İlahiyye fi’l-Kitabi ve’s-Sünneti’n-Nebeviyye fi Dav’i’l-İsbati ve’t-Tenzih* (Medine: el-Cami’atü’l-İslamiyye bi’l-Medineti’l-Munevvere, 1988), 217-218.

¹⁹ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, 1/92-93; Gazzâlî, “İlcamu’l-Avam”, 306.

²⁰ İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf Cüveynî, *el-Akâdetü’n-Nizâmiyye fi erkâni’l-İslâmiyye* (Kahire: Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Turas, 1992), 32.

²¹ Kadî Kemalü’d-Dîn Ahmed Beyâzî, *İşârâtü’l-Merâm* (Urdu Bazar Karachi: Zam Zam Publishers, 2004), 187.

olmasın, sahabeden hiç kimsenin Allah'ın kendini nitelediği sıfatların manasıyla ilgili Peygamber'e (sav) soru sorduğu varit olmamıştır.²²

İmam Gazzâlî Selefî bu sıfatlar karşısındaki tavırlarını ve avamın da uygulaması gereken esasları, **takdîs**, **tasdik**, **acziyetini itiraf**, **sukût** (hakkında soru sormamak), **imsâk** (lafızlarda tasarrufta bulunmamak), **keff** (hakkında düşünmemek ve bânını araştırılmamak) ve **işi ma'rifet ehline bırakmak** olarak yedi başlık altında özetlemiştir.²³

Elbette Selefî bu konuda tevakkuf etme sebepleri de vardır. Onları da kısaca şöyle zikredebiliriz;

Tevakkuf sebeplerinden ilki ve en önemlisi “*Kalplerinde eğrilik bulunanlar, fitne çıkarmak ve onu te'vîl etmek için ondaki müteşabihlerin peşine düşerler. Halbuki onun te'vîlini Allah'tan başkası bilemez*” (Âl-i İmran 3/7) mealindeki âyeti kerîmedir. Onlar bu âyet mucibince “*Biz eğriliğe düşmekten sakınırsınız. Müteşabihata da geldiği gibi inanırsınız. Te'vîline kalkışmayız. Manasını da Allah'a havale ederiz*” derler.²⁴

İkinci sebep olarak bahsedeceğimiz şey de te'vîl fiilinin ittifakla zanni bir fiil olmasıdır. Bundan dolayı Allah'ın sıfatları hakkında zanni bir şekilde söz söylemek caiz olmayan hatalara sebep olabilir. Bu sebeple onlar “ilimde derinleşenlerin” dediği gibi “*Ona iman ettik*” derler ve zahirine iman ederler. Ayrıca bu sıfatların anlamlarını bilmekle mükellef olmadıklarını ileri sürerler.²⁵

Üçüncü tevakkuf sebepleri de ümmetin arasına tefrika girmesi korkularıdır. Çünkü te'vîl kişilerin dini, mezhebi ve siyasi yönelişlerini içinde barındırır. Bu sebeple bu konuda pek çok ve birbirinden farklı görüşler ortaya çıkmış olur. Bu da ümmetin bölünmesine yol açacak bir iştir ki bu da haramdır.²⁶ İbn Rüşd bu konuda “*İlk neslin (selef) tam bir fazilet ve takva sahibi olmaları bu sözleri te'vîlsiz kullanmalarıdır.*

²² Abdulhamid, *Dirâsat*, 189-190.

²³ Gazzâlî, “İlcamu'l-Avam”, 320.

²⁴ Abdulhamid, *Dirâsat*, 194.

²⁵ Abdulhamid, *Dirâsat*, 194.

²⁶ Abdulhamid, *Dirâsat*, 194.

Onlardan sonra gelenler ise te'vîli kullandılar. Bundan dolayı takvaları azaldı, ihtilafları çoğaldı, aralarındaki muhabbet kalktı ve fırkalara ayrıldılar” demiştir.²⁷

Selefin bu konudaki görüşlerini bu şekilde zikretsek de müteahhir ulema, Selefin haberî sıfatlar hakkındaki görüşlerini tarif etmede ihtilafa düşmüşlerdir. İbnü'l-Cevzî, Selefin müteşabih hakkındaki duruşlarının, teşbih ve te'vîl yapmaksızın lafızları zahirlerine hamlederek tam bir tevakkuf hali olduğu görüşündedir. Gazzâlî ise Selefin görüşünün, zahiri anlamlar ile Arapların te'vîl ya da tefsire uğraşmaksızın Arap dilinin tabiatından dolayı bildiği diğer mecazi anlamları birbirinden ayırmak üzerine kurulu olduğu şeklinde tarif eder. Ona göre Selef dildeki hakikatleri ve mecazları fitratları gereği anlıyordu. Onlar bu haberî sıfatları zahiriyle isimlendiriyorlardı ancak bununla mecazi manalarını kastediyorlardı. İbn Teymiyye ve Hanbelilere göre ise Selefin haberî sıfatlar konusundaki görüşü teşbih düşüncesini nefyetmekle birlikte bu sıfatları zahiri üzere kabul etmekte. Onlar, bu sıfatların Allah ve insan arasında müşterek sıfatlar olmakla birlikte isimlendirmedeki müşterekliğin hakikatte bir benzerliği gerektirmediği görüşündedirler.²⁸ İbnü'l-Cevzî ise bu son görüşe karşı çıkar. Ona göre bu sıfatları zahirleri üzerine kabul etmek iki şekilde neticelenir. İlki zahiri üzerine kabul edilen bu sıfatla hakikî manasını kastetmektir ki bu teşbihe girer. İkincisi ise bu sıfatla mecazî manasını kastetmektir ki bu da te'vîldir. Ancak bunların her ikisi de Selefin bu konudaki tutumları değildir. Onların duruşları teşbihe düşmeden ve te'vîle meyletmeden tam bir tevakkuf halidir.²⁹

Tefviz-tevakkuf yöntemini bu şekilde kısaca anlattıktan sonra Selefin haberî sıfatlar hakkındaki görüşünü özetleyen, İmam Mâlik'in istivâ hakkında söylediği şu meşhur sözü de zikretmeden geçmeyelim: “*İstiva malumdur, keyfiyeti meçhuldür, ona inanmak vaciptir ve bunun hakkında soru sormak ise bidattir.*”³⁰

²⁷ Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Kitâbü Fasli'l-makâl* (Beyrut: Daru'l-Meşrik, ts.), 56-57.

²⁸ Abdulhamid, *Dirâsat*, 195.

²⁹ Abdulhamid, *Dirâsat*, 196.

³⁰ İbn Teymiyye, *er-Risaletü't-Tedmuriyye*, 43; Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd* (Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2004), 38; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/80.

3. Te'vîl-Tenzih Yöntemi

Te'vîl kelimesi sözlükte, “bir şeyi aslında döndürmek, varacağı yere vardirmek” anlamlarında olup bir şeyin aslına dönmesi anlamındaki “أول” kökünden türemiştir.³¹ Şer'î bir terim olarak ise “lafzı zahiri manasından alıp Kur'an'a ve Sünnete uygun muhtemel diğer bir manaya sevk etmek”³² veya “âyeti muhtemel manalardan birine atfetmek”³³ anlamlarına gelir. İmam Mâtürîdî ise kendisine atfedilen bir rivayete göre te'vîli “kesinlik olmamakla birlikte muhtemel manalardan birini tercih etmek” şeklinde tanımlamıştır.³⁴

Selef alimleri haberî sıfatlar karşısında genelde tevakkuf yöntemini benimserken Halef ulema ise ekseriyetle te'vîl yöntemini benimsemiştir ve bu sıfatları Arap diline ve akli delillere uygun bir şekilde te'vîl etmişlerdir.³⁵ Bununla birlikte onların te'vîl yöntemleri birbirlerinden farklılık arz etmektedir.

Te'vîl yöntemini benimseyen fırkaların başında Mu'tezile'yi zikretmeliyiz. Çünkü akli bir metot olan te'vîl metodu tarihî olarak Mu'tezile ile bağlantılıdır. Bu mezhebe tabi olanlar, uluhiyete bağdaşmayan durumların, sıfatların ve tasavvurların ancak mecazi olarak te'vîl edilirse bertaraf edilebileceğine inanırlar. Onlara göre Kur'an'daki ve hadislerdeki zahirine göre anlaşıldığı takdirde teşbihe ve tecsîme yol açacak nassları diğer başka mecazi manalara yormak gerekir. Bunu yaparken Kur'an'daki diğer âyetlerden ve işlerine yarar bir şey buldukları takdirde lügatten yararlanırlar. Böyle yapmaktaki akli delilleri ise Allah'ın her şeyden münezzehtir olduğudur.³⁶ Tevhîd ilkesi gereği bu müteşabih âyetleri te'vîl etmenin vacip olduğu düşüncesindedirler.³⁷ Selef Allah'ın sıfatlarını isbât ettiği için “sıfatıyye” olarak

³¹ Mütercim Asım Efendi, *el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 5/4336.

³² Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf Cürçânî, *Kitabü't-Ta'rifat* (Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1983), 50.

³³ Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Daru'l-Hadîs, 2006), 416.

³⁴ Eyyüb b. Mûsâ el-Huseynî el-Kefevî Ebû'l-Bekâ, *el-Külliyât* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1998), 261.

³⁵ Zübeyir Bulut, *Haberî Sıfatlar Anlama Yöntemleri ve Yorumlar* (Ankara: Fecr Yayınları, 2017), 87.

³⁶ Abdulhamid, *Dirâsat*, 203.

³⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/39.

anılırken, Mu‘tezile sıfatları nefyetme tutumunda olduğu için “muattıla” yani sıfatları iptal edenler diye anılmışlardır.³⁸

Mu‘tezile’nin sıfatlara karşı bu tutumda olmasının sebebi olarak Haşeviyye ve bazı Şîi fırkaların sıfatlar konusunda aşırı gidip teşbihe düşmeleri karşısında Mu‘tezile’nin reaksiyonda bulunması gösterilmiştir.³⁹

Mu‘tezile’den önce Mücahit el-Mekki ve Atiyye el-Kûfi gibi Seleften bazıları müteşabih âyetleri mecazi olarak te’vîl etme girişiminde bulunmuşlarsa da bu uğraşlar sistemli ve derli toplu olmaktan uzaktır. Bu sebeple genel bir fikri yönelim oluşmamıştır. Ayrıca Mücahit el-Mekki’nin “وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ” (Âl-i İmran 3/7) âyetini **Allah** lafzından sonra vakıf yapmaksızın okuyan ve böylece kendisinden sonra gelenlere te’vîl kapısını açan ilk kişilerden olduğu rivayet edilir.⁴⁰

Mâtürîdiyye mezhebinin kurucusu İmam Mâtürîdî’ye gelirse onun bu konudaki yaklaşımı Selef ve Mu‘tezile arasında bir yoldur denilebilir. Seleftin metodundan ayrılmakla birlikte Kur’an’daki bütün müteşabihlerin te’vîl edilmesi gerektiği görüşündeki Mu‘tezile’ye de katılmadığı açıktır. Ona göre naslardaki ilk bakışta teşbihi ve teccîmi çağrıştıracak lafızlar insanın idrak kapasitesini aşan lafızlardır. Ancak bunları zahirine göre anlamak da doğru bir yaklaşım değildir.⁴¹

Gazzâlî ise te’vîli gerekli görmekle birlikte salt akla dayanan ya da hakkında kesin bilgi sahibi olunamayacak konularda zanna dayanarak yapılan te’vîle karşı çıkmıştır. Bu konuda kişinin yapması gerekenin ihtimaller arasından birini tercih etmek değil mananın ne olamayacağını ve bununla ilgili ihtimalleri zikretmek olduğu kanaatindedir. Örneğin “ameller tartılır” denildiğinde bunu te’vîl etmek gerekir. Çünkü ameller arazdır ve tartılmazlar. Bu ifade iki manaya gelebilir. İlki “amel” lafzından kastedilenin “amel defteri” olmasıdır, ikincisi ise “tartmak” fiilinden maksadın “ameli değerlendirmek” olduğudur. Burada akıllı kişinin yapacağı şey

³⁸ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, 1/79.

³⁹ William Thomson, “İslam ve Mezhepler”, çev. Adil Özdemir, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983), 328.

⁴⁰ Abdulhamid, *Dirâsat*, 203-204.

⁴¹ Kılıç Aslan Mavil, *Klasik Dönem Mâtürîdiyye Kelâmında Te’vîl Anlayışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 52.

burada kastedilen mananın zahirinden anlaşılana aynı olmadığını belirtmek ve ihtimalleri zikretmektir. İkisinden biri arasında tercihte bulunmak ise ancak Allah'ın muradı hakkında zan üzere yapılmış bir yorum olacaktır. Bu şekilde kesin bir hükme varmak ise tehlikeli bir tavidir.⁴²

Râzî de haberî sıfatları te'vîl etmenin zorunlu olduğunu düşünenlerdendir. Te'vîl edilmediği takdirde birden çok gözü ve eli olan tek bacağı olan bir varlık olduğunu kabul etmektir ki düşünüldüğü takdirde dünyada bile bundan daha çirkin bir varlık tahayyül edilememektedir. Dolayısıyla akıllı kimse Allah'ın bu sıfatlarla vasıflandırılmasına razı gelmeyecektir.⁴³

Ehl-i Sünnet kelimcilerinden İbn Ebi'l-İzz, teşbih düşüncesiyle sıfatları nefyeden te'vîl düşüncesini kıyaslarken sıfatları nefyetmenin teşbihden daha fena olduğunu belirtmiştir. Ona göre nefy, Rasulün getirdiğini yalanlamak ve reddetmek anlamına gelirken teşbih ise Rasulün getirdiği şey hususunda aşırıya gitmek ve haddi aşmaktır. Bununa beraber bunların her ikisi de küfürdür.⁴⁴

İmam Gazzâlî de buna benzer bir düşüncededir. Eğer âyetteki mevzubahis sıfatların te'vîlsiz kullanılmasının teşbihe götüreceği söylenirse; bu sıfatları nefyetmenin daha fazla sayıda insan için tehlike arz ettiğini ancak teşbihe düşebilecek insan sayısının bundan daha az olduğu görüşünde olduğunu söyler. O halde iki zararlı şeyden daha hafif olanı seçip daha yaygın olandan kaçınmak gerekir. Bu hususta Gazzâlî ikinci olarak bu iki uç görüşten hangisinin tedavisinin daha kolay olduğu konusunu zikreder. Ona göre teşbih yanılığının tedavisi pasif tanrı anlayışına yol açan sıfatların nefyi yanılığından daha kolaydır.⁴⁵ Görüldüğü üzere Gazzâlî de teşbih ve sıfatların nefyine varan te'vîl-tenzih anlayışlarından teşbihin daha hafif olduğu görüşündedir.

⁴² Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, "Te'vile Dair Genel Kanun", çev. Mahmut Kaya - M. Cüneyt Kaya, *Kelam ve Halk* (İstanbul: Klasik, 2018), 107-112.

⁴³ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Râzî, *Esâsü't-Takdîs* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1986), 105.

⁴⁴ Ebü'l-Hasen Sadrüddîn Alî b. Alâiddîn Alî b. Muhammed İbn Ebü'l-İzz, *Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahâviyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1990), 1/259.

⁴⁵ Gazzâlî, "İlcamu'l-Avam", 325.

I. BÖLÜM

ŞİA'NIN KUR'AN ANLAYIŞI

İslam tarihi boyunca İslam dünyasında Peygamberden sonra Kur'an'ı anlama ve yorumlama noktasında farklılıklar hep var olagelmıştır. Farklı mezhepler, ekoller, gruplar Kur'an'ı kendi yöntemlerince farklı şekillerde anlamış ve yorumlamışlardır. Hatta bazen kendi içlerinde de bu farklılıklar meydana gelmiştir. İtikadî ve siyasi etkenler, farklı din anlayışları, mezhepsel kaygılar bu farklılaşmaların sebeplerinden bazıları olmuştur.

Şîa, Peygamberin vefatından sonra hilafet hakkının Ali'ye (r.a.) ait olduğunu kabul eden gruplara verilen ortak bir isimdir.⁴⁶ Şîa kendi içinde birçok fırkayı barındırmasına rağmen; baştan bu yana varlığını korumuş, genel kabul görmüş, ana damarı oluşturan ve hali hazırda güçlü olan bir fırka vardır ki o da İmâmiyye (İsnâ Aşeriyye) mezhebidir.⁴⁷ Yukarıda sözünü ettiğimiz Kur'an anlayışındaki farklılıklar İmâmiyye mezhebinde de doğal olarak tezahür etmiştir. İmâmiyye de Kur'an'ı kendi anlayışına göre anlamlandırmış ve yorumlamıştır. İmâmiyye mezhebinde, genelde din anlayışında özelde ise Kur'an'ı yorumlama noktasında iki farklı ekol oluşmuştur. Bunlar Ahbâriyye ve Usûliyyedir.⁴⁸ Bu ekoller de Kur'an'ı birbirlerinden farklı yorumlamışlardır. Tam olarak örtüştiklerini söylemek mümkün olmamakla birlikte bu ekollerin Ehl-i Sünnet tefsir dünyasındaki karşılıklarını bulmak gerekirse; Ahbarîlerin rivayet tefsiri taraftarlarına, Usûlîlerin ise dirayet tefsiri taraftarlarına karşılık geleceği söylenebilir. Kimi zaman Ahbarîler kimi zaman da Usûlîler tarih sahnesinde daha baskın rol oynamışlardır.

Şîi tefsir tarihini, baskın olan görüşler esas alarak dönemlere ayırılırsa şöyle bir taksim meydana gelir: 1) İlk Dönem veya Birinci Rivayet Dönemi (1-4. asır), 2) Orta

⁴⁶ İlyas Çelebi, "İlk Kelam Tartışmaları ve İnanç Grupları", *Kelam*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 50.

⁴⁷ Şerafettin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelam Tarih-Ekoller-Problemler* (Konya: Tekin Kitabevi, 2016), 36.

⁴⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/166.

Dönem veya Birinci Dirayet Dönemi (5-11. asır), 3) Son Dönem veya İkinci Rivayet Dönemi (11-13. asır) ve 4) Çağdaş Dönem veya İkinci Dirayet Dönemi (14-15. asır).⁴⁹

Elbette bu taksim belirtilen dönemlerde sadece o ekolün var olduğu anlamına gelmemektedir. Ancak belirtilen ekolün diğerinden daha baskın, canlı ve güçlü olduğunu ifade etmektedir.

Şîa'nın Kur'an'a ilişkin görüşlerini tam olarak anlayabilmek için öncelikle bahsettiğimiz Ahbâriyye ve Usûliyye ekollerini, etkileşimlerini, din ve akıl-nakil anlayışlarını ele almak gerekmektedir. Bundan hareketle bu bölümde ilk olarak ekoller, ardından da Şîa'nın Kur'an hakkındaki ve gerektiğinde tefsir eksenli görüşleri ihtilaflardan da bahsederek ele almaya çalışılacaktır.

A. Şîî Düşünce Ekolleri

1. Ahbâriyye

Ekol ismini “haber” kelimesinin çoğulu olan “ahbâr” kelimesine nispetle almıştır. İbn Manzûr haberi “*sana gelip de kendisiyle bilgi edindiğin havadis, duyuru, rapor*” şeklinde tanımlamıştır.⁵⁰ Mütercim Asım Efendi ise “*nakil ve tahdîs olunan kelamdır*” demiştir.⁵¹ Arap dilcileri ise “*zatında yalan yahut doğrunun bulunmaya ihtimali olan*” şeklinde tanımlamışlardır.⁵² Mevzubahis ekol ise imamların sözleri anlamına gelen ahbârı, din konusunda en önemli kaynak kabul ettikleri için bu isimle anmışlardır.

Haber kelimesi ıstılahta Peygamber'e (sav), sahabeye ve tabiine ait olan sözler, fiiller ve takrirler anlamında kullanılmıştır. Şîa ise dinle ilgili nakillerde sahabe ve tâbiîne itibar etmemiş; Peygamber'e (sav), Ehl-i beytine ve masum olduklarını kabul ettikleri imamlara ait olan söz, fiil ve takrirelere sünnet, haber adını vermişler ve bu manada daha çok haber kelimesinin çoğulu olan “ahbâr” kelimesini kullanmışlardır.⁵³

⁴⁹ Aslan Habibov, *İlk Dönem Şîî Tefsir Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2007), 14.

⁵⁰ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab* (Beirut: Dar-u Sadır, 1993), 2/1090.

⁵¹ Mütercim Asım Efendi, *el-Okyânusu'l-Basît*, 2/1894.

⁵² Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ Zebîdî, *Tâcü'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs* (Kuveyt: et-Turasü'l-'Arabî, 1965), 11/125.

⁵³ Mazlum Uyar, *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri Ahbârilik* (İstanbul: Ayıışığı Kitapları, 2000), 52.

a. Ekolün Ortaya Çıkışı

Büyük gaybetin ardından dini konularda imamlardan gelen rivayetlerin mutlak bağlayıcılığını kabul eden ve bu ahbârın tek kaynak olduğunu savunan akıma Ahbâriyye ismi verilmiştir. Özel anlamda ise tefsir alanında, nassların gerçek yorumunu yalnızca masum imamların bildiğini ve âyetlerin tefsirinde imamların ahbârının tek kaynak olduğunu savunan tefsir ekolüdür.⁵⁴

Ahbâriyye'nin tam olarak ne zaman ortaya çıkmış olduğu mevzusu tartışma konusudur. Ahbâriyye mensupları doğal olarak ekollerinin ilk olarak imamlar sonrası dönemde zuhur ettiğini savunmaktadırlar. Ancak kimileri de ekolün hicri 11. yüzyılda M. Emin el-Esterâbâdî tarafından kurulduğu görüşündedirler.⁵⁵ Bu görüşü savunanlar genel olarak karşıt ekol mensubu olan Usûlîler ve bazı müsteşriklerdir. Esterâbâdî, 11. yüzyılda Ahbârî kanadı yeniden canlandıran ve Usûlîlere karşı yapılan eleştirilere ilk kapı açan şahıs⁵⁶ olarak kabul edilmesi yönüyle Ahbâriyye ekolü için çok önemli bir şahıs olduğu açıktır. Ancak bununla beraber Şîa'da gaybet sonrası dönemde baskın düşünce olan ilk dönem Ahbârîliğini de görmezden gelmek sağlıklı bir görüş olmayacaktır.

Usûlî düşüncenin önde gelenlerinden Şerif Murtaza'nın, kendi döneminde yahut kendisinden önce Ahbârî düşünceye mensup kimselerin olduğuna delalet eden sözlerinin varlığı da Ahbârî ekolün ilk dönemden bir temeli olduğuna dair görüşü desteklemektedir. Şerif Murtaza eleştirel bir dille, öncekilerin ahbârını nakledip duran, şerî hükümlerde sıhhati sabit olmayan haberlerle ihticac eden, usûlü'd-din konusunda haberi vahidi kabul eden kimselerden bahsetmekte ve onları ashâbu'l-hadîs şeklinde isimlendirmektedir.⁵⁷ Bu ifadelerle bakıldığında kastının karşıt ekol olan Ahbârî düşünceye mensup kişiler olduğu açıktır. Aynı şekilde Usûlî hareketin öncülerinden olan Şeyh Tûsî de Ahbârîlerin bir kısmını dar görüşlü ve fikhî mevzularda kısıtlı

⁵⁴ Metin Yurdagür, "Ahbâriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/490.

⁵⁵ Edward G. Browne, *a Literary History of Persia* (London: The Syndics of the Cambridge University Press, 1959), 4/374; es-Seyyid Hasan Emîn, "Ahbâriyye", *Dairatü'l-Me'ârifî'l-İslâmiyyeti's-Şî'iyye* (Beyrut: Daru't-Te'âruf li'l-Matbû'ât, 2001), 3/34-38.

⁵⁶ Yusuf b. Ahmed Bahrâni, *Lü'lüatü'l-Bahreyn fi'l-İcâzâti ve Terâcimi Ricâli'l-Hadîs* (Bahreyn: Mektebetü Fahravî, 2008), 133.

⁵⁷ Muhammed b. Ahmed b. İdrîs Hillî, *Kitâbu's-Serairi'l-Hâvî li tahrîri'l-Fetavî* (Kum: Mektebetü'r-Ravzatü'l-Haydariyye, 2008), 1/114-115.

kimseler olarak nitelemiştir.⁵⁸ Bunlara ek olarak 6. yüzyılda Şehristânî⁵⁹ ve Usûlî düşünceye müntesip Abdülcelîl el-Kazvîni'nin⁶⁰ kitaplarında Ahbârîyye'den bahsetmesi de Ahbârîlerin köklerinin 11. yüzyıldan daha öncesine dayanması noktasında birer delil kabul edilebilir.

Tüm bu delillerden sonra Ahbârîlerin 11. yüzyılda ortaya çıkan bir ekol değil ilk dönemlerde gaybet sonrası doğal bir sonuç olarak zuhur etmiş bir ekol olduğu anlaşılmaktadır. Burada gaybet sonrası ortaya çıkan Ahbârîliğe ilk dönem Ahbârîliği, 11. yüzyılda Muhammed Emin el-Esterâbâdî'nin çabaları sonucunda yeniden güçlenip tarih sahnesine çıkan Ahbârîliğe de son dönem Ahbârîliği demek daha doğru ve yerinde bir tespit olacaktır.

Ehl-i Sünnete göre Rasulullah'ın (s.a.v.) vefatıyla sona eren nass dönemi Şîa inancına göre Rasulullah'ın (sav) kendisinden sonra tayin ettiği on iki imam dönemi boyunca sürmüştür. Son imam olduğuna inanılan Muhammed Mehdi'nin küçük gaybete çekildiği 260 yılında imamlar dönemi sona ermiş ve vekiller dönemi başlamıştır. İmamlar hayattayken dinî meselelerle ilgili yahut anlaşılmasında sorun yaşanan âyetlerin manalarıyla ilgili sorular onlar tarafından cevaplanıyordu.⁶¹ Ancak 329 yılında son imamın büyük gaybete çekilmesinin ardından nass dönemi tamamen bitmiş ve bu ihtimal ortadan kalkmıştı.

Son imamın büyük gaybete çekilmesinin ardından Şîi dünyada tabii olarak bir otorite boşluğu olmuş ve bu boşluğu vekiller dönemi örnek alınarak ve aynı zamanda bir zorunluluk sonucu dönemin ulemâsı doldurmuştur. Bu ulemâ ise olayların çözümünde, nassların yorumlanmasında, itikadî ve fikhî konularda imamların ahbârını tek kaynak olarak görmüş ve aklî metotları kullanmamışlardır.⁶²

İmamın gaybetinin ne kadar süreceğinin bilinmemesi ve bu sürecin kısa olacağına düşünülmesi, dolayısıyla da imam yeniden zuhur edene kadar imamların ahbârıyla yetinilip çözüme kavuşturulamayan sorunları da zuhurundan sonra imamın

⁵⁸ Muhammed Abdulhasen Muhsin Garâvî, *Mesâdiru'l-İstinbât beyne'l-Usûliyyîn ve'l-Ahbârîyyîn* (Beyrut: Daru'l-Hâdî, 1992), 54.

⁵⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/166.

⁶⁰ Emîn, "Ahbârîyye", 3/37-38; Uyar, *Ahbârîlik*, 71.

⁶¹ Aslan Habibov, "Şii Tefsir Geleneği", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar* (Ankara: Otto Yayınları, 2013), 1/64.

⁶² Uyar, *Ahbârîlik*, 49.

çözeceği düşüncesi, gaybet sonrası İmâmî ulemânın bu tutumu takınmalarını açıklamak için öne sürülecek bir sebep olabilir.⁶³ Humusta imama ait olan hisseyi o geri dönene kadar bir kenara ayırmaları da buna kanıt olarak gösterilebilir.⁶⁴ Bu konuda öne sürülen bir diğer sebep de son imamdan ikinci vekil vasıtasıyla rivayet edilen şu emirdir: “Yeni ortaya çıkan olaylarda, bizim ahbârımızı rivayet edenlere müracaat ediniz; çünkü onlar, benim sizin üzerinizdeki hüccetimdir ve ben de Allah’ın hüccetiyim”.⁶⁵

b. Ekolün Dinî Görüşleri

İmâmî ulemâ 4. asrın sonlarına kadar olayların çözümünde ve nassların yorumunda aklî yöntemleri kullanmamışlar ve daha çok meselelerin çözümünde kullanılabilmesi için imamların ahbârını kaydetmişlerdir.⁶⁶ Şeyh Sadûk olarak şöhret bulan Ebû Ca’fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn Küleynî ve Küleynî bu ulemânın önde gelen temsilcilerindendir. Küçük gaybeti takip eden dönemde imamların ahbârının toplanmasıyla oluşturulan ve Şîa için temel kabul edilen dört hadis kitabından *-Kütüb-i Erbaa-* ikisi *-el-Kâfi ve Men lâ yahdurühü’l-fakîh-* Kuleynî ve Şeyh Sadûk’a aittir. Bu ilk dönem ulemâsı daha sonraları Ahbâriyye olarak isimlendirilmişlerdir. Sadece ahbârın toplanıp yazılmasıyla uğraşmaları sebebiyle Ahbâriyyenin yanı sıra muhaddis, ashâbu’l-hadîs ve ehlü’l-hadîs isimleriyle de anılmışlardır.⁶⁷ Muhalif ekol olan Usûliyye ise Ahbârîlerin, Eş’ariyye’den yahut da Ehl-i Sünnet’te kıyas ve reye bir reaksiyon olarak doğmuş olan Zâhiriyye hareketlerinden etkilendiklerini iddia edip onların metodunu takip etmeleri sebebiyle bu ismi aldıklarını iddia etmişlerdir.⁶⁸

Kaynakların belirttiğine göre kitaplarda Ahbâriyye ismini ilk kullanan Şehristânî’dir. Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal* adlı eserinde İmâmiyye’nin süreç içerisinde Mu‘tezile ve Ahbâriyye olmak üzere ikiye ayrıldıklarından bahsetmiştir.⁶⁹

⁶³ Habibov, “Şii Tefsir Geleneği”, 1/66-67; Uyar, *Ahbârilik*, 49.

⁶⁴ Uyar, *Ahbârilik*, 49.

⁶⁵ Ebû Ca’fer Muhammed ibn ‘Ali ibn Bâbuveyh el-Kummî Sadûk, *Kemâluddîn ve Temamu’n-Ni‘me* (Beyrut: Müessesetü’l-A‘lamî li’l-Matbu‘ât, 1991), 2/440.

⁶⁶ Uyar, *Ahbârilik*, 49.

⁶⁷ Uyar, *Ahbârilik*, 76.

⁶⁸ Muhammed Bâkır Sadr, *el-Me‘âlimü’l-Cedîde li’l-Usûl* (Beyrut: Daru’t-Te‘âruf li’l-Matbu‘ât, 1989), 47-49.

⁶⁹ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, 1/166.

Ondan sonra da Kitâbu'n-Nakd isimli eserinde Abdülcelîl el-Kazvîni Ahbârîyye'den bahsetmiştir.⁷⁰

Ahbârîler içtihad ve fıkıh usûlüne ihtiyaç olmadığı gerekçesiyle mesafelidirler. Onlara göre dört hadis kitabındaki imamların ahbârî tüm bunlar için yeterlidir. Onlar dört delilden aklî delili ve icmâyı kabul etmezler. Kitapla ve ahbâr ile yetinirler.⁷¹ Hatta bazıları kendilerini sadece sünnetle yani ahbârla sınırlandırır. Çünkü onlara göre Kur'an müfesser bir kitap değildir ve Kur'an'ı tefsir etmek sadece imamlara hastır.⁷²

Zikrettiğimiz üzere imamlar hayattayken Şîa şer'î hükümleri direkt olarak yahut bir aracı vasıtasıyla imamlardan öğrenebiliyorlardı. Bu dönemlerde imamlar hayattayken imamların ashabının telif ettiği Dörtüyz Usûl, Şîilere yol göstermişti. Şîilerce muteber olan Kütüb-i Erbaa isimli dört hadis kitabı da daha sonra bu Dörtüyz Usûl'den telif edilmişti.⁷³ Daha sonra muhalif ekol Usûliyye tarafından şiddetli tenkitlere maruz kalsa da Ahbârîler'e göre bu dört hadis kitabındaki tüm hadisler sahihtir ve bilgi ifade ederler.⁷⁴ Şîa'nın hadis anlayışından da kısaca bahsetmek gerekirse onlara göre makbul olan hadis Peygamber'den (sav) ve Ehl-i Beyt'ten vasıtasız olarak nakledilen hadislerdir. Bu tür hadisler Şîa nezdinde Kur'an âyeti hükmündedir.⁷⁵

Şîi ulemânın gaybet sonrası tavrına gelince bununla ilgili farklı kurgular vardır. Ahbârîyye'ye göre dönemin ulemâsına imamların ahbârî yol göstermişken, Usûliyye ise imamların ardından kötü niyetli kimseler tarafından pek çok rivayet uydurulduğunu bundan dolayı Kitâb'ın ve sünnetin zahirinin delil olamayacağını düşünen dönem ulemâsının içtihat ettiklerini ve kelâm ilmine yöneldiklerini iddia etmektedir.⁷⁶ Bu kurguların, Ahbârî kanadın kendilerine ilk dönemden bir kök arama çabası ve

⁷⁰ Emîn, "Ahbârîyye", 3/37-38; Uyar, *Ahbârilik*, 71.

⁷¹ Emîn, "Ahbârîyye", 3/34.

⁷² Abdullah Semâhici, "İmâmîyye Şîası'nın İki Ekolü Ahbârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar", çev. İbrahim Kutluay, *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (2013), 138.

⁷³ Uyar, *Ahbârilik*, 60.

⁷⁴ Emîn, "Ahbârîyye", 3/36.

⁷⁵ Muhammed Hüseyin Tabâtabâi, *İslâm'da Şîa*, çev. Kadir Akaras - Abbas Akyüz (İstanbul: Kevser Yayınları, 2016), 102.

⁷⁶ Emîn, "Ahbârîyye", 3/37.

Usûlilerin de Ahbârî ekolün köksüz ve sonradan ortaya çıkmış bir oluşum olduğu iddialarına zemin oluşturma niteliğinde olduğu gözden kaçırılmamalıdır.

5. asra yaklaşıldıkça ilk dönem Ahbârîliği zayıflamaya başlamıştır. Zayıflama sebebi olarak genellikle nass döneminden uzaklaşılması ve tabii olarak salt ahbârî yeterli olmaması görülmüştür. Birtakım Usûlî kıpırdanmaların da bu tabii sonucu hızlandırdığı söylenilebilir. Şîh merci-i taklîd Muhammed Bâkır es-Sadr, *el-Me'âlimü'l-Cedîde li'l-Usûl* isimli eserinde Usûlî düşüncenin belli bir ihtiyaca binaen geliştiğini ve bu ihtiyacın da nass dönemine olan uzaklıkla doğru orantıda ilerlediğini belirtmektedir.⁷⁷ Yani nass döneminden uzaklaştıkça ahbârî tek başına yeterli gelmemiş, yeni delillere ihtiyaç duyulmuş ve bunun sonucunda da Usûlî düşünce hareketlenmeye başlamıştır. O, bu durumu Ehl-i Sünnetle de kıyaslar. Ona göre Ehl-i Sünnet için nass dönemi Rasulullah'ın (sav) vefatıyla bitmiştir. Dolayısıyla da Ehl-i Sünnet'te bu usûlî fikrin gelişmesinin Şîa'dan daha önce olması tabii bir durumdur. Sadr, burada usûlî fikir olarak tanımladığı kavramı Ehl-i Sünnet'teki fıkıh ilmi çerçevesinde değerlendirmiştir.⁷⁸ Yanı sıra Ahbârî düşüncedeki donukluk, içtihadın ve aklın göz ardı edilmesi, kalıplaşmış düşünceler ve ön kabullere karşın Usûlî kanattaki eleştirel yaklaşım, aklın ve dolayısıyla insan etkeninin olaya daha fazla dahil edilmesi, düşünce dünyasındaki canlılık göz önüne alındığında Ahbârî kanadın neden etkisini yitirdiği ve Usûlî düşüncenin de neden etkinliğini artırdığı daha iyi anlaşılacaktır. Netice olarak 5. Yüzyıla doğru ilerledikçe Ahbârîler zayıflamaya başlamış buna karşın Usûlîler ise güçlenmeye ve etkinliklerini artırmaya başlamıştır. Bu durum daha önce de belirttiğimiz gibi 11. Yüzyılda Muhammed Emin el-Esterâbâdî'nin ortaya çıkıp yeniden Ahbârî ekolü güçlendirmesine kadar sürmüştür. Esasında son dönem Ahbârîliği Esterâbâdî ile ortaya çıkmış bir olgu değildir. Öncesinde söz konusu ekolün güçlenmesi yolunda katkı sağlayan bazı faktörler var olmuştur.

Son dönem Ahbârîliği için bir asla dönüş, bir ıslah ve bir reaksiyon hareketidir denilebilir. Çünkü ilk dönem Ahbârîliği daha önce de zikrettiğimiz gibi nassları anlamada ahbârî esas almaları ve aklî istinbat yollarını kullanmamaları yönüyle zamanın ve durumun gerektirdiği doğal bir sonuç olarak ortaya çıkmıştı. Ancak son

⁷⁷ Sadr, *el-Me'âlimü'l-Cedîde li'l-Usûl*, 60.

⁷⁸ Sadr, *el-Me'âlimü'l-Cedîde li'l-Usûl*, 60.

dönem Ahbârîliği kendinden önceki Usûlî birikime karşı sert ve radikal bir tavır takınmıştır.⁷⁹ Zira söz konusu ekol zamanla bozulmuş olan Şîî inancını ilk zamanki haline döndürmeyi ve süreç içerisinde Şîî inancını aslından olmayıp sonrandan dahil olan yanlış düşünce ve fikirlerden arındırmayı amaçlamıştır.⁸⁰ Burada Ahbârîlerin yanlış düşüncelerden kastettikleri şey Usûlîlerin kelam, fıkıh ve fıkıh usulü ilimleriyle iştigal etmeleri ve bu ilimlerle olan iştigalleri sırasında da imamlardan gelen nakilleri ve kat'î delilleri bir kenara bırakıp zanna dayalı delilleri esas almış olmalarıdır.⁸¹ Son dönem Ahbârîliği Ehl-i Sünnet'e karşı da reaksiyoner bir tavır takınmıştır. Bunun sebebi ise Usûlîlerin kullandığı ve zanna dayalı bilgi ifade eden bu ilimleri ve fikirleri Ehl-i Sünnet'ten aldıklarına inanmalarıdır.⁸² Ehl-i Sünnet'e karşı takınılan bu reaksiyoner tavır, Usûlîlerin akıl konusunda ileri gitmeleri ve bunun sonucunda da Ehl-i Sünnet'i taklit etmekle itham edilmeleri, Ahbârîliğin ulemâ ve avam nezdinde kabul görmesine ve yeniden hâkim düşünce olmasına oldukça yardımcı olmuştur.⁸³

Ahbârîliğin yeniden revaç bulmasında bazı siyasi sebepler de etkili olmuştur. Safevî Devleti Tebriz'de kurulurken İsnâ Aşeriyye (İmâmiyye) resmî din olarak ilan edilmiştir.⁸⁴ Safevî Devleti'nin ilk dönemlerinde Usûlî anlayış halen baskındı. Ancak Usûlî anlayış daha akılcı, bağımsız ve özgür olması sebebiyle Safevî Devleti için toplumsal birliği korumak, millî bir bilinç oluşturmak ve kitleleri yönlendirmek açısından tam olarak elverişli değildi. Ancak Ahbârî düşünce daha önce de belirttiğimiz gibi bir reaksiyon hareketi olması, imamların ahbârî gibi daha kendine has özellikleri içinde barındırması ve Sünnîliğe karşı bir düşünce sistemi olması sebebiyle kitleleri birbirine bağlamak ve birbiriyle uyumlu hareket edebilir hale getirmek için oldukça kullanışlıydı.⁸⁵ Bilindiği üzere İmâmiyye'yi diğerlerinden farklı

⁷⁹ Uyar, *Ahbârîlik*, 158.

⁸⁰ Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Kerekî Âmilî, *Kitâbu Hidâyeti'l-Ebrâr ilâ Tarîki'l-Eimmeti'l-Ethâr* (Bağdat: Müessesetü Ahyâi'l-Ahyâ, 1977), 154.

⁸¹ Muhammed Emîn Esterâbâdî - es-Seyyid Nûreddîn Âmilî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye ve 'ş-Şevâhidü'l-Mekkiyye* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 2005), 192, 193, 269, 270, 271, 272, 305.

⁸² Esterâbâdî - Âmilî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye ve 'ş-Şevâhidü'l-Mekkiyye*, 31, 265; Âmilî, *Kitâbu Hidâyeti'l-Ebrâr*, 153, 219, 220, 234; Garâvî, *Mesâdiru'l-İstinbât*, 68, 69.

⁸³ Uyar, *Ahbârîlik*, 164.

⁸⁴ Gülay Karadağ Çınar, "Safevî Devleti'nde Dini Otoritenin Temsilcisi Şahlar ve Şîî Ulemâyyla İlişkileri", *İran Çalışmaları Dergisi* 1/1 (2017), 19; Tufan Gündüz, "Safevîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008) 35/452.

⁸⁵ Uyar, *Ahbârîlik*, 167.

kılan özellik imamlara tabi olmalarıydı. Ancak Usûlîler imamların ahbârını Ahbârîlere nazaran ihmal etmişler ve süreç içerisinde bağımsız bir devlete kavuşmalarının verdiği bir serbestlikle bu konuda daha da ileriye gitmişlerdir. Haliyle bu durum ulemâ sınıfını ve halkı tedirgin etmiştir.⁸⁶ Bu sebeplerden ve Şîilere has bir kimlik taşımasından ötürü Ahbârîlik doğal olarak devlet, ulemâ ve halk nezdinde revaç bulmuştur.

c. İlk Şîi Tefsir

İlk dönem Ahbârîliğini tefsir tarihi bakımından ikiye ayırırsak bu; “İmamlar Dönemi” ve “İmamlar Sonrası Dönem” şeklinde olur. İmamlar döneminin müfessirleri arasında Atıyye ibn Sa’d el-‘Avfi (ö. 111/730), Câbir el-Cu’fi (ö. 127/745), Ebân ibn Tağlib (ö. 141/758), Ebû Hamza es-Sumali (ö. 150/767), Yûnus ibn ‘Abdirrahman (ö. 208/823), Muhammed ibn Ebî ‘Umeyr (ö. 217/832) ve el-Hasan ibn Mahbûb (ö. 224/839) sayılabilir.⁸⁷ İmamlar sonrası dönemin müfessirleri arasında da ibn Mes’ûd el-‘Ayyaşî (ö. 320/932), ibn el-‘Abbâs ibn ‘Ali ibn Mervân (ö. 328/939), Ali ibn İbrâhîm ibn el-Hasan ibn el-Kummî (ö. 329/941), Ebû Ca’fer ibn Velîd el-Kummî (ö. 343/954), Ebû ‘Abdullah ibn Ca’fer en-Nu‘manî (ö. 360/971) ve Şeyh Sadûk ibn Bâbuveyh el-Kummî (ö. 381/991) zikredilebilir.⁸⁸

Ahbârîliğin ikinci dönemine gelirse bu dönemin önde gelen müfessirleri olarak Lâhicî (ö. 1090/1679), Feyz el-Kâşânî (ö. 1091/1680), Seyyid Hâşim Bahrânî (ö. 1107/1695), Abdul’âlî Huveyzî (ö. 1112/1700), Mirza Muhammed Meşhedî (ö. 1125/1713) ve ‘Âmilî Huveyzî (ö. 1135/1722) gibi isimleri zikredebiliriz.⁸⁹ Ahbârî müfessirlerle ilgili daha geniş bilgiye erişmek için Akîkî Behşâyîşî’nin *Tabakâte Müfessirâne Şîa* isimli kitabına bakılabilir. Tezimizin sınırlarını aştığı için burada ayrıntıya girmeyeceğiz.

Bilindiği üzere Ehl-i Sünnet’te ilk dönem tefsirleri rivayet tefsiri şeklinde ortaya çıkmıştır. Tarihsel süreç Şîa’da da aynı şekilde işlemiş ve ilk dönem tefsirleri rivayet tefsiri olarak yazılmıştır. Ehl-i Sünnet’in rivayet tefsirinde yararlandığı kaynaklar genel olarak Kur’an, sünnet, sahabe kavli, tabiûn kavli, Arap dili ve belâgatı

⁸⁶ Uyar, *Ahbârîlik*, 165.

⁸⁷ Habibov, “Şîi Tefsir Geleneği”, 65.

⁸⁸ Habibov, “Şîi Tefsir Geleneği”, 67.

⁸⁹ Habibov, “Şîi Tefsir Geleneği”, 85.

ve Arap şiiri şeklinde sayılabilir.⁹⁰ Şîa'da ise rivayet tefsirindeki en önemli kaynaklar Kur'an, Hz. Peygamber ve Ehl-i Beyt imâmıdır.⁹¹ Daha önce zikrettiğimiz üzere imamlar hayatta olduğu esnada ortaya çıkan sorunlar, anlaşılmasında zorluk meydana gelen âyetler imamlar tarafından açıklanıyor, tefsir ediliyor ve çözüme kavuşturuluyordu. İmamların sözleri Şîa için nass konumunda olması sebebiyle Şîiler için bu sözler bağlayıcıydı. Dolayısıyla onların âyetlerle alakalı tefsirlerini yahut diğer dinî meselelerle ilgili sözlerini İmamların ashabı kayıt altına alıyordu. Şîa'da ilk tefsirlerin yazımı da bu şekilde gerçekleşmeye başlamıştır.⁹²

Tedvin edilmiş ilk Şîi tefsirin hangisi olduğuyla ilgili tartışmalar mevcuttur. Bunu belirlemek için de öncelikle bir tefsire Şîi tefsiri denilebilmesi için onda bulunması gereken özelliklerin neler olduğu sorusu akla gelmektedir. Habibov bazı temel özelliklere sahip olan bir tefsire Şîi tefsiri denilebileceğini savunmaktadır. Bu temel özellikler şunlardır;⁹³

- “1. Tefsirin müellifi Şîi olmalıdır.
2. Ana kaynağı Hz. Peygamber ve Ehl-i Beyt imamları olmalıdır.
3. İtikada yönelik âyetlerin yorumları İmâmiyye'nin temel ve tali prensipleri ile örtüşmelidir.
4. Ahkâm âyetlerinden yapılan çıkarımlar İmâmiyye fihhına uygun olmalıdır.”

Şîa tarih sahnesine çıkışını Rasulullah'ın hayatta olduğu zamanlara dayandırmaktadır. Bunun tabii bir sonucu olarak Şîi tefsirinin doğuşunu da Rasulullah'ın ashabına kadar dayandırmaktadır. Buna göre Kur'an tefsiri ve Kur'an ilimleri ile ilk meşgul olan Şîi müfessirler; Ali b. Ebî Tâlib, Ubeyy b. Ka'b, Sa'id b. Cübeyr, Abdullah b. Abbas, Cabir b. Abdillâh el-Ensârî, Ebân b. Sa'leb, Ebü'l-Esved ed-Düelî gibi ashabın ve tabiinin önde gelen kimselerdir.⁹⁴ Ancak Şîa'nın bu

⁹⁰ Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016), 117-118.

⁹¹ Habibov, *İlk Dönem Şîi Tefsir Anlayışı*, 14.

⁹² Habibov, “Şîi Tefsir Geleneği”, 1/64-65; Habibov, *İlk Dönem Şîi Tefsir Anlayışı*, 14.

⁹³ Habibov, “Şîi Tefsir Geleneği”, 1/59.

⁹⁴ Seyyid Hüseyin es-Sadr, *Te'sisü's-Şîa li Ulûmi'l-İslâm* (Tahran: Menşûrâtü'l-A'lemî, ts.), 316-324.

iddialarının çok da yerinde olmadığı kanaatindeyiz. Çünkü ilk Şîî müfessirler olarak kendi mezheplerine nispet ettikleri bu kişiler bilindiği üzere Ehl-i Sünnet tarafından da kabul edilen alimlerdir ve haklarında da Şîî olduklarına dair bir itham yoktur. Buna ek olarak bu müfessirler ve tefsirleri yukarıda zikrettiğimiz kriterlere de uymamaktadır. Bu tavırdan hareketle Şîî'nin kendisine İslamî ilimler açısından Peygamber ve ashab döneminden bir dayanak ve asıl arama çabası içinde oldukları fikri akla gelmektedir.

Kendisine tefsir nispet edilen ve Şîî tarafından Şîî olduğu iddia edilen diğer bir müfessir ise tabiinden Saîd b. Cübeyr'dir. Seyyid Hüseyin es-Sadr, Şîî tarafından tefsir ilminde ilk tasnif edilen eserin Saîd b. Cübeyr'e ait olduğunu bildirir. Suyutî'den nakille onun tefsir ilminde tabiinin en bilgini olduğunu aktarır. Hüseyin es-Sadr'a göre Saîd b. Cübeyr, Ali b. Hüseyin'in imametini kabul etmiş, Ali b. Hüseyin de ona övgülerde bulunmuştur. O Saîd b. Cübeyr'in Şîî olduğu yönündeki iddiasını Ali b. Hüseyin ile olan yakınlığını öne sürerek desteklemiştir. Haccac'ın onu öldürme sebebinin de Şîîliği olduğunu savunmaktadır.⁹⁵ Ancak kaynaklara bakıldığında Haccac'ın onu öldürmesiyle ilgili rivayetlerde Ali b. Hüseyin'e biatıyla ilgili bir bilgi bulunmamaktadır. Rivayetlere göre Haccac'ın onu öldürme sebebi halifeye itaatsizlik edip İbnü'l-Eş'as ile birlikte Haccac'a karşı savaşmış olmasıdır.⁹⁶ Ek olarak Şîî fırkalarca dinî bir esas olarak kabul edilen takıyye prensibini doğru görmemesi de onun Şîî olma ihtimalinin zayıf olduğuna dair diğer bir delil olarak sunulabilir.⁹⁷ Zira o Haccac'ın kendisini sorgulaması esnasında takıyyeye başvurmamış ve bu sorgulama sonucunda öldürülmüştür. Esasında onun Şîîliğine dair bu tartışmalar bir kenara bırakılsa dahi yazmış olduğu tefsirin Şîî tefsiri olarak adlandırılması oldukça güçtür. Habibov'a göre Saîd b. Cübeyr'in Şîî olduğu kabul edilse bile onun tefsiri Şîî tefsir olarak kabul edilmesi doğru değildir. Çünkü onun tefsiri Şîî tefsir kriterlerine uymamaktadır.⁹⁸

⁹⁵ es-Sadr, *Te'sisü's-Şîî*, 322.

⁹⁶ Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr* (Kahire: En-Naşir Mektebetü'l-Hancı, 2001), 8/383; Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân* (Beyrut: Dar-u Sâdır, 1978), 2/373; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1982), 4/331-332.

⁹⁷ İbn Sa'd, *Tabakât*, 8/381; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 4/338.

⁹⁸ Habibov, "Şîî Tefsir Geleneği", 61.

İlk Şîî tefsirin hangisi olduğu konusuna dönersek Ignaz Goldziher hicri ikinci yüzyılda Câbir el-Cu‘fi (ö. 127/745) tarafından telif edilen tefsirin ilk Şîî tefsir olduğunu belirtmektedir.⁹⁹ Seyyid Hüseyin es-Sadr da kitabında el-Cu‘fi’nin tefsir ilmini İmam Bakır’dan aldığından ve bir tefsir telif ettiğinden bahsetmektedir.¹⁰⁰ Habibov, tefsir incelendiğinde kendisine Şîî tefsiri denilebilmesi için gerekli şartları taşıdığını ve bu kriterlere uyduğunu belirtmiştir.¹⁰¹ Bu bilgileri bir araya getirdiğimiz zaman ilk Şîî tefsirin, hicri ikinci yüzyılda Câbir el-Cu‘fi tarafından yazıldığı sonucuna ulaşmaktayız. Ancak Goldziher’e göre bu tefsir günümüzde mevcut değildir.¹⁰²

2. Usûliyye

Ekol ismini “asl” kelimesinin çoğulu olan “usûl” kelimesine nispetle almıştır. “Asl” ise sözlükte bir şeyin alt kısmı¹⁰³, kökü¹⁰⁴ yahut bir şeyin vücudunun müstenit olduğu nesne¹⁰⁵ şeklinde tarif edilmiştir. İstilahta ise şer‘î delillerden Kitap, sünnet, icmâ ve kıyas delillerini ifade etmek için yahut da kıyasın rükünlerinden birine verilen isim olarak kullanılmıştır.¹⁰⁶ Şîa’da Ahbâriyye’nin karşısında konumlanan ekole süreç içerisinde Usûliyye ismi verilmiştir. Usûliyye dini anlama noktasında salt ahbârın yetersiz olduğunu ve artık yeni gelişmelere cevap veremediğini savunmuş ve Ahbâriyye’den farklı bir usûl ve sistem geliştirmiştir. Bununla birlikte aklı daha ön plana çıkarmıştır.

a. Ekolün Ortaya Çıkışı

Daha önce zikredildiği üzere büyük gaybetin ardından İmâmî ulemâ onların ahbârının dini konularda yeterli olduğunu düşünmüş ve onların ahbârını toplamak dışında bir işle meşgul olmamışlardı. Ancak süreç içerisinde salt ahbârın yeterli olmadığı düşünülmeye başlandı. Usûlîliğin ilk tohumlarını *Uyar*’a göre Nevbahtî ailesi atmıştır. Ebû Sehl İsmail en-Nevbahtî (ö. 311/924) ve yeğeni Hasan b. Mûsa en-Nevbahtî (ö. 310/922) Şîî düşüncüyü teşbih ve tecsîm gibi anlayışlardan uzaklaştırıp

⁹⁹ Ignaz Goldziher, *Mezâhibü’t-Tefsîr*, çev. Doktor Abdülhalîm en-Neccâr (Kahire, ts.), 303.

¹⁰⁰ es-Sadr, *Te’sîsü’s-Şîa*, 326.

¹⁰¹ Habibov, “Şîî Tefsir Geleneği”, 62.

¹⁰² Goldziher, *Mezâhibü’t-Tefsîr*, 303.

¹⁰³ İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arab*, 1/89; Zebîdî, *Tâcü’l-Arûs*, 27/447.

¹⁰⁴ İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arab*, 1/89; Zebîdî, *Tâcü’l-Arûs*, 27/447.

¹⁰⁵ Zebîdî, *Tâcü’l-Arûs*, 27/447; Mütercim Asım Efendi, *el-Okyânûsü’l-Basît*, 5/4327.

¹⁰⁶ Ahmet Özel, “Asıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/473.

rasyonel bir zemine oturtmaya çalışmışlar ve neticede Usûlî düşüncenin ilk adımlarını atmışlardır. Peşleri sıra gelen ve aynı şekilde Usûlî düşünceye katkı sağlayan İbn Ebî Akîl (ö. IV./X. yüzyıl) ve İbn Cüneyd'in (ö. 381/991) ardından onun öğrencisi olan Şeyh Müfid (ö. 413/1022) bu düşünceyi sistemleştiren kişi olmuştur.¹⁰⁷ Daha sonra da Müfid'in öğrencileri Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044) ve Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067) bu çizgiyi sürdürmüşler ve geliştirmişlerdir.¹⁰⁸ Hicri 4. Asrın sonlarına gelindiğinde ise Usûlî düşünce İmâmiyye'de baskın düşünce haline gelmiştir. Söz konusu ekolün sistemini ve görüşlerini oluştururken Mu'tezileden etkilendiğine dair iddialar bulunmaktadır. İleride müstakil bir başlık altında ele alacağımız için şimdilik bu konuya burada değinmeyeceğiz.

Uyar, her ne kadar Usûlîliği Nevbahtî ailesinden başlatmış olsa da asıl gelişmeler Müfid ve Murtazâ döneminde olmuştur. Şîî Büveyhîlerin Bağdat'a girip Abbâsî halifesini etkisi altına alması, bunun sonucunda Şîîlerin daha geniş hareket alanı bulması ve görüşlerini korkmadan dile getirebilmeleri bu gelişmelerin sebeplerindendir.¹⁰⁹ Bunun yanı sıra Şeyh Müfid'in Büveyhîlerin Bağdat'taki lideri olan Adudüdevle ile iyi ilişkileri¹¹⁰ ve Murtazâ'nın babasının ve kardeşinin vefatının ardından önemli görevler üstlenmesi ve o dönemki Şîîlerin lideri konumunda olması¹¹¹ Usûlî düşüncenin ileri taşınmasında oldukça etkili olmuştur. Müfid'den önceki dönemde yukarıda saydığımız isimler her ne kadar Usûlî düşünceye katkı sağlamış olsalar da Ahbâriyye'nin yoğun olduğu dönemde oldukları için etkileri Müfid'den sonrakiler kadar genele şamil olmamıştır.¹¹²

¹⁰⁷ Mazlum Uyar, *Şîî Ulemânın Otoritesinin Temelleri* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004), 13-14,23.

¹⁰⁸ Mustafa Öz, "Usûliyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/214.

¹⁰⁹ Ali Hüseyin Câbirî, *el-Fikru's-Selefi 'inde's-Şiati'l-İsnâ 'Aşeriyye* (Beyrut: Menşûrâtü Avidat, 1977), 196.

¹¹⁰ Uyar, *Şîî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, 23.

¹¹¹ Mehmet Zülfi Cennet, *Şîî/Usûlî Geleneğinin Kur'an Yorumu* (Ankara: Fecr Yayınları, 2016), 45-46; Hulusi Arslan, *İslam Düşünce Geleneğinde Şîa-Mu'tezile Etkileşimi* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 43-44; Mustafa Öz, "Şerîf el-Murtazâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/587.

¹¹² Câbirî, *el-Fikru's-Selefi*, 194.

b. Ekolün Dinî Görüşleri

Usûliyye ve Ahbâriyye arasında dini anlama noktasında bazı temel farklılıklar mevcuttur. Örneğin Ahbâriyye delil olarak sadece Kitap ve sünneti kabul ederken Usûliyye ise şer'î delilleri Kitap, sünnet, icmâ ve akıl olarak dörtlü bir tasnife tâbî tutmuştur.¹¹³ Usûliyye'nin akli ön plana çıkardığını daha önce de söylemiştik. Nevbahtîlerle başlamakla birlikte süreç içerisinde Şîî düşünce daha da rasyonelleşmeye başlamıştır. Örneğin Müfîd, dönemdeki ulemânın yaptığı gibi ahbârla uğraşmakla yetinmemiş bu ahbârdan rasyonel kaideler ve prensipler çıkarmaya çalışmıştır.¹¹⁴ O çağındaki Ahbârî anlayışa mensup kimseleri eleştirse de akli nassı anlamada bir araç olarak kullanmış tek başına bir delil kabul etmemiştir.¹¹⁵ Ancak öğrencisi Murtazâ ise dini meselelerde akla daha büyük önem atfetmiş ve Usûliyye onun döneminde akla verilen önem bakımından zirve noktaya ulaşmıştır.¹¹⁶ İki ekol arasındaki farkı ahbârın/hadislerin bilgi ifade etmesi yönünden de görebilmek mümkündür. Ahbâriyye, Peygamberden vasıtasız olarak nakledilen hadisleri ve imamların ahbârını kat'î delil olarak görür. Ancak Usûliyye ise süreç içerisinde hadis tenkit metodu geliştirmiş ve her ahbârı kat'î delil olarak görmemiştir. Bu tenkit ilk dönemlerde âhâd haberin fıkıh usulünde kullanılıp kullanılmayacağı şeklindeydi. Müfîd, âhâd haberi destekleyici olarak kullanırken; Murtazâ ise bunu reddetmiştir.¹¹⁷ Buradan Müfîd'in ahbâra karşı daha ılımlı bir tavır sergilediği ve Ahbâriyye ve Usûliyye arasında bir çeşit yumuşak geçişi sağladığı anlaşılmaktadır. Ancak Murtazâ ise Usûlî düşünceyi daha ileriye taşıyan ve Ahbâriyye'den ayrıştıran isim olarak gözükmektedir. İleri dönemlerde ise Usûliyye'de hadisler dörtlü bir tasnifle ayrılır. Bunlar sahih, hasen, müvessak ve zayıf şeklindedir.¹¹⁸ Bu tasnif ilk olarak hocası İbn

¹¹³ Semâhicî, "İmâmiyye Şîası'nın İki Ekolü Ahbârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar", 138.

¹¹⁴ Uyar, *Şîî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, 23.

¹¹⁵ Avni İlhan, "Şeyh Müfîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/502.

¹¹⁶ Öz, "Şerîf el-Murtazâ", 38/587.

¹¹⁷ Öz, "Şerîf el-Murtazâ", 38/587.

¹¹⁸ Semâhicî, "İmâmiyye Şîası'nın İki Ekolü Ahbârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar", 139.

Tâvûs'un yöntemini takip eden İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325) tarafından yapılmıştır.¹¹⁹

Bu gelişmelerin ardından Müfid'in diğer bir öğrencisi olan Tûsî'den sonra Usûliyye bir duraklama dönemine girmiş ve yaklaşık yüz yıl boyunca çok bir gelişme yaşanmamıştır. Daha çok şerh ve haşiyelerle geçen bu dönemin ardından İbn İdrîs el-Hillî (ö. 598/1202) döneminde Usûlî düşünce yeniden canlanmış ve düşünce alanında yeni gelişmeler kaydedilmiştir. Usûliyye'deki bu duraklamanın sebebi sadece Müfid, Murtaşâ yahut Tûsî gibi bir şahsiyetin öne çıkıp Usûliyye'yi taşımaması değil aynı zamanda siyasidir.¹²⁰ 447'de Selçuklular Bağdat'a girmiş ve Büveyhî'lerin oradaki etkinliğini tamamen sonlandırmıştı.¹²¹ Bu tarih Tûsî'nin son dönemlerine karşılık gelmektedir. Selçuklular'ın etkisinin artmasının sonucunda fikrî olarak gelişmek için ihtiyaç duyduğu hareket alanını bulamayan Usûliyye'de duraklama ve taklid dönemi başlamıştır. Daha sonra İbn İdrîs bu taklid dönemini bitirmiş ve Usûliyye'de fikrî gelişim devam etmiştir. O aynı zamanda bazı konularda örneğin âhâd haber konusunda gevşek davrandığı gerekçesiyle Tûsî'ye eleştiriler yöneltmiştir.¹²²

Usûliyye'nin bu gelişimi Safevîlerin ilk dönemlerine kadar sürmüştür. Ardından 11. Yüzyılda daha önce Ahbâriyye başlığında bahsettiğimiz sebeplerden ötürü Usûlî düşünce zayıflamış ve Ahbâriyye ön plana çıkmıştır. Elbette sebepler bunlarla sınırlı değildir ancak çalışmamızın sınırlarını aşacağını düşündüğümüz için hepsini burada zikretmeyeceğiz.¹²³ 11. Yüzyılı takip eden zaman diliminde kısa süreli bir Ahbâriyye etkisinin ardından daha önce de zikrettiğimiz, yeni çıkan olaylara çözüm sunamaması ve akla karşı reaksiyoner tavrı gibi sebeplerden dolayı Ahbârî düşünce etkinliğini yitirmiştir. Bunun yanı sıra Safevîlerin yıkılması ve ardından yaşanan süreçte Nâdir Şah ve Zendler'in uyguladığı yönetim sisteminden rahatsız olan Usûlî ulemâ Kaçarlar'ın kurulmasıyla yeniden aradığı rahatlığı buldu ve etkinliğini yeniden kazandı. Kaçarlar'ın da meşruiyetini sağlamlaştırmak için ulemâya ihtiyacı olması

¹¹⁹ Mustafa Öz, "Hillî, İbnü'l-Mutahhar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/37.

¹²⁰ Câbirî, *el-Fikru's-Selefi*, 222.

¹²¹ Faruk Sümer, "Tuğrul Bey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/345.

¹²² Mazlum Uyar, "İbn İdrîs, Muhammed b. Ahmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/89.

¹²³ Ayrıntılı bilgi için bkz: Uyar, *Şii Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, 146-178.

Usûlî ulemâ-Kaçarlar iş birliğini güçlendirdi. Bu iş birliği neticesinde Kaçarlar yönetimini güçlendirirken Usûliyye de yeniden Şîî düşüncesinde baskın hale geldi.¹²⁴ Artık bundan sonra ileride değineceğimizi belirttiğimiz Usûliyye-Mu‘tezile etkileşiminin incelenmesine geçmemiz gerektiği kanaatindeyiz.

c. Usûliyye-Mu‘tezile Etkileşimi

Şîî düşünce tarihine etki eden iki ekolden birisi olan Usûliyye’nin dini düşüncede akla daha çok yer verdiğini ve daha rasyonel bir yöntemle sahip olduğunu belirtmiştik. Aynı şekilde Usûliyye’deki bu rasyonel düşüncenin mimarlarından da bahsettik. Bu noktada değinmeden geçemeyeceğimiz bir tartışma konusu mevcuttur. O da Usûliyye’nin bu rasyonel düşünce sistemini geliştirirken Mu‘tezile mezhebinden etkilendiği iddiasıdır. Bu başlık altında bu iddiayı genel olarak ele almaya çalışacağız.

Mu‘tezile ve Şîa arasındaki etkileşime değinen ilk müelliflerden birisi Hayyât (ö. 300/912)’tır.¹²⁵ O Şîa içindeki bazı kimselerin Mu‘tezile’nin temel prensiplerini benimsediğini belirtmektedir.¹²⁶ Şehristânî de İmâmiyye mezhebini anlatırken mezhebin ileri süreçte Ahbâriyye ve Mu‘tezile olarak ikiye ayrıldığını zikretmiştir.¹²⁷ Şehristânî’nin Mu‘tezile şeklinde bahsettiği grup konumuz olan Usûliyye ekolüne mensup kişilerdir. İlk dönemlerde İmâmiyye’deki bu ayrımın nasıl algılandığıyla ilgili olarak Şehristânî’nin bu sınıflandırması önemlidir. Eş‘arî (ö. 324/935-36) ise muhtelif dinî meselelerde Mu‘tezile ile görüş birliğinde olan bazı Şîî gruplardan bahsetmektedir.¹²⁸ İbn Teymiyye (ö. 728/1328) de önceleri Şîa’da cehmî fikirlerin olmamasına rağmen Büveyhîler döneminde Şîa içerisinde cehmî fikirlerin ve Mu‘tezilî usulün yayıldığını belirtmektedir.¹²⁹

Mezhepler tarihi yazarları hicri dördüncü asırda Şîa’nın, Mu‘tezilî öğretileri özellikle de ilahî sıfatlar, kaza ve kader meselelerinde kendi usullerine uyarlayıp içselleştirdikleri konusunda neredeyse icmâ halindedir.¹³⁰ Bu konuda bahsi geçen

¹²⁴ Uyar, *Şîî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, 205-206.

¹²⁵ Arslan, *Şîa-Mu‘tezile Etkileşimi*, 14.

¹²⁶ Ebu’l-Huseyn Muhammed b. Osman Hayyât, *Kitâbü’l-İntisâr ve’r-Reddû ‘alâ İbni’r-Râvendî el-Mülhid* (Kahire: Matba’atü Dâru’l-Kütübü’l-Mısriyye, 1925), 6.

¹²⁷ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, 1/166.

¹²⁸ Ebü’l-Hasan Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü’l-Musallîn* (Wiesbaden: Daru Franz Stayz, 1980), 41, 42, 45, 47.

¹²⁹ Takıyyüddin İbn Teymiyye, *el-Fetâva’l-Kübrâ* (Daru’l-Kutubu’l-İlmiyye, 1987), 6/369.

¹³⁰ Abdulhamid, *Dirâsat*, 98.

müelliflerin yanı sıra aynı fikirde olan oryantalistlere de rastlamak mümkündür. Örneğin Goldziher kitabında Mu‘tezile’nin bir mezhep olarak yok olmasının fikrinsel olarak da yok olduğu anlamına gelmediğini açıklarken bugün dahi Şîa’nın eserlerinde i‘tizâlî fikirlerin yaşadığını belirtir. Hatta o Şîi akîde kitaplarının Mu‘tezile’nin bir kitabı olarak değerlendirilebileceği görüşündedir.¹³¹ Adam Mez’in Şîa’nın teolojik olarak Mu‘tezile’nin mirasçısı olduğunu söylemesi de bu görüşü teyit eder niteliktedir. O hicri dördüncü asırda İmamî düşüncenin gerçek bir sisteme sahip olmadığını ve Mu‘tezileden bu anlamda yararlandığını ifade eder. Hatta o dinî bir gelenekten yoksun olan Mu‘tezile’nin bu konuda Şîa’ya bilhassa yardım ettiğini ifade eder.¹³² Buradan hareketle varlığıyla kaim olacağı bir kökü ve geleneği bulunmayan Mu‘tezile’nin fikrî olarak kalıcılık sağlamak için belli bir kökü ve geleneği bulunan ancak kendi teolojik sisteminden ve usulünden yoksun olan Şîa’ya usûl oluşturması noktasında yardımcı olduğu anlaşılmaktadır. Görünüşe göre karşılıklı yapılan bu alışveriş başarılı olmuştur. Şîa rasyonel anlamda bir usûl kazanmışken Goldziher’in de belirttiği gibi Mu‘tezile de halen fikrinsel olarak Şîa’nın içerisinde yaşamaktadır.

Uyar, Şîa’daki bu Mu‘tezile tesirinin Nevbahtîlerle yani Ebû Sehl İsmail en-Nevbahtî ve yeğeni Hasan b. Mûsa en-Nevbahtî ile birlikte başladığı kanaatindedir.¹³³ Câbirî de Nevbahtîlerin döneminde hicri üçüncü asrın sonlarında Mu‘tezilî fikirlerin Şîa akidesine girdiğini belirtmektedir.¹³⁴ Nevbahtîlerin, İmâmiyye mezhebinde rasyonel düşüncenin mimarlarından sayılmaları kabul edilebilir bir görüş iken tesir altında kalma bakımından Mu‘tezile ile bağlantıları konusunda bir netlik bulunmamaktadır. Çünkü Nevbahtîler incelendiğinde onların herhangi bir Mu‘tezilî hocadan ders aldıklarına dair yahut Mu‘tezile’nin herhangi bir ekolüne bağlılıklarına dair bir bilgi bulunmamaktadır. Yanı sıra Nevbahtîlerin Mu‘tezile’nin esaslarından olan “vaîd” ve “el-menzile beyne’l-menzileteyn” esaslarını reddetmeleri, şefaata inancına kabul etmeleri ve Kur’an’ın tahrif olduğuna inanmaları gibi görüşleri onların

¹³¹ Ignaz Goldziher, *el-‘Akîde ve ‘ş-Şerî‘a fi’l-İslâm*, çev. Muhammed Yusuf Mûsâ vd. (Kahire: Daru’l-Kutubu’l-Misrî, 1946), 199.

¹³² Adam Mez, *the Renaissance of İslam*, çev. Salahuddin Khuda Bakhsh, David Samuel Margoliouth (Patna: Jubilee Printing and Publishing House, 1937), 62.

¹³³ Uyar, *Şîi Ulemânın Otoritesininin Temelleri*, 13,14-17.

¹³⁴ Câbirî, *el-Fikru’s-Selefi*, 195.

Mu‘tezile ilişkileri konusunda soru işaretleri oluşturmaktadır.¹³⁵ Ancak bu farklılıklara rağmen Allah’ın sıfatları, adalet, özgür insan iradesi, rü’yetullah ve antropomorfik yaklaşımlara karşı tutumlar noktasında onlar Mu‘tezile ile paralel düşünmektedirler.¹³⁶ Aralarında ihtilaflar olmasına rağmen kesiştikleri noktaların Mu‘tezile mezhebinin karakteristik özelliklerini içine alması, Nevbahtîlerin düşünce dünyasında direkt olarak olmasa da dolaylı bir Mu‘tezile etkisinden söz edilmesini kaçınılmaz kılar.

Mevcut siyasi konjonktür de bu yakınlaşmayı kolaylaştırmıştır. Nevbahtîlerin yaşadığı dönemde ve daha sonraki dönem olan hicri dördüncü yüzyılın başlarındaki Hanbelî mezhebinin baskınlığı bu iki mezhebi birbirine yakınlaştırmıştır.¹³⁷ Daha sonra da Abbâsi hilafetinin zayıflaması sonucunda Şîi Büveyhîlerin hilafet merkezini ele geçirmesi hem bu yakınlığı artırmış hem de iki mezhebe de daha rahat hareket etme imkânı sağlamıştır. Hem Şîi hem de Mu‘tezilî temayülleri bulunan Büveyhîlerin veziri Sahib b. Abbâd’ın bu yakınlaşmadaki katkısı şüphesiz büyüktür.¹³⁸ Elbette bu konuda Şîa’dan kastımız Ahbârîleri içine almamakta Usûlîlerle sınırlı kalmaktadır. Zira Abbâd tarafından Ahbârîyye’nin önemli temsilcilerinden olan Şeyh Sadûk’un öğretim faaliyetlerinin kısıtlandığına yönelik rivayetler bulunmaktadır.¹³⁹ Ancak buna rağmen Şeyh Sadûk da iki mezhep arasındaki etkileşime olumlu yönde katkı sağlamıştır.¹⁴⁰

Şîa-Mu‘tezile etkileşimi açısından Şîi kanattaki önemli isimlerden biri de Şeyh Müfid’dir. Ondaki Mu‘tezile etkisi *Evâilü’l-Makâlât* isimli eserinde açıkça görülmektedir.¹⁴¹ O esasında Şîa ve Mu‘tezile’nin arasını ayırmaya çalışmıştır. Buna göre Ali’nin (r.a.) imametini kabul edenler Şîi, el-menzile beyne’l-menzileteyn ilkesini kabul edenler de Mu‘tezilî’dir. Ancak o yine de rasyonel anlamda Mu‘tezile’den etkilenmiştir. Ancak o öğrencisi Murtazâ’nın aksine Basra Mu‘tezilesi’ne nazaran akıl konusunda daha mutedil bir anlayışa sahip olan Bağdat

¹³⁵ Wilferd Madelung, “Imamism and Mu‘tazilite Theology”, *Le Shī‘isme Imāmīte*, (1970), 16.

¹³⁶ Madelung, “Imamism and Mu‘tazilite Theology”, 16.

¹³⁷ Arslan, *Şîa-Mu‘tezile Etkileşimi*, 28.

¹³⁸ Arslan, *Şîa-Mu‘tezile Etkileşimi*, 29.

¹³⁹ Madelung, “Imamism and Mu‘tazilite Theology”, 20.

¹⁴⁰ Arslan, *Şîa-Mu‘tezile Etkileşimi*, 31.

¹⁴¹ Câbirî, *el-Fikru’s-Selefi*, 195.

Mu‘tezilesi’nden etkilenmiştir.¹⁴² Daha önce de bahsettiğimiz üzere Müfid’in akli tek başına bir delil olarak telakki etmemesinde etkili olan sebeplerden birisi de budur.

Şeyh Müfid’in ardından öğrencisi Murtazâ Şîa’da rasyonel düşüncüyü ilerletmiş ve Mu‘tezile ile olan etkileşimi üst noktalara taşımıştır. O dönemdeki Şîîlerin dini lideri konumundaydı.¹⁴³ Bu sebeple onun görüşleri toplum ve yöneticiler katında etkiliydi. Hatta Büveyhî lider Fahruddevle’nin ona vezirlik teklif ettiği rivayet edilmiştir.¹⁴⁴ Bu sebeple onun Mu‘tezilî temayüllerinden kendisinden sonra gelenler de etkilenmiştir.¹⁴⁵ O hocasının aksine dinî hakikatlerin yalnızca akıl yoluyla elde edilebileceğini öne süren Mu‘tezilî görüşü tamamen kabul etti. Bu tavrında Müfid’den sonra Mu‘tezilî hocalardan ders alması şüphesiz etkili olmuştur. Kendisinin Kadı Abdulcebbâr, Ebû İshâk en-Nusaybî ve Ebû Abdullah el-Merzubânî’den ders aldığı nakledilmiştir.¹⁴⁶ Ondaki bu Mu‘tezilî etkiyi hadis tenkit kriterlerinde de açıkça görebiliriz. Zira o Ahbârîyye’nin kitaplarında yalan yanlış birçok hadisin bulunduğu görüşündedir. Ona göre hadis önce akla arz edilmesi gerekmektedir. Eğer hadis bu aşamayı geçerse Kur’an’a olan uygun olup olmaması yönüyle değerlendirilmelidir.¹⁴⁷

Yanı sıra Murtazâ İmâmiyye’nin inanç esaslarını tevhîd, adalet, nübüvvet ve imamet şeklinde belirlemiştir.¹⁴⁸ Onun bu tasnifinde de Mu‘tezile etkisi göze çarpmaktadır. Onun aynı zamanda bilgi sistemi, nazari düşünme yöntemi ve akıl-nakil ilişkisi gibi konularda da Mu‘tezile’den etkilendiği dikkat çeken bir husustur.¹⁴⁹

Tüm bu bilgiler ışığında söyleyebiliriz ki Şîa/İmâmiyye mezhebi, rasyonel bir sistem ve inanç esaslarını oluşturma aşamalarında Mu‘tezile mezhebinden oldukça etkilenmiştir. Bu etki gerek ferdî olarak İmâmiyye mezhebine mensup kişilerde gerek de genel anlamda mezhep anlayışında açıkça görülmektedir.

¹⁴² Madelung, “Imamism and Mu‘tazilite Theology”, 24.

¹⁴³ Cennet, *Şîi/Usûlî Geleneg’in Kur’an Yorumu*, 45-46; Arslan, *Şîa-Mu‘tezile Etkileşimi*, 43-44; Öz, “Şerîf el-Murtazâ”, 38/587.

¹⁴⁴ Arslan, *Şîa-Mu‘tezile Etkileşimi*, 43.

¹⁴⁵ Arslan, *Şîa-Mu‘tezile Etkileşimi*, 51.

¹⁴⁶ Madelung, “Imamism and Mu‘tazilite Theology”, 25.

¹⁴⁷ Madelung, “Imamism and Mu‘tazilite Theology”, 25.

¹⁴⁸ Arslan, *Şîa-Mu‘tezile Etkileşimi*, 94.

¹⁴⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Arslan, *Şîa-Mu‘tezile Etkileşimi*, 62-92.

B. Şîa'nın Kur'an'a İlişkin Görüşleri

Buraya kadarki bölümde Şîa düşünce tarihine etki eden ekolleri, görüşlerini, başka oluşumlarla olan etkileşimlerini inceledik. Artık burada Kur'an'ın cem'i ve tahrifi adlı iki başlık altında onların Kur'an hakkındaki görüşlerini inceleyeceğiz.

1. Kur'an'ın Cem'i

Kur'an'ın cem'i meselesi, ashâbın zihinlerinde ve muhtelif yerlerde yazılı bulunan âyetleri iki kapak arasına toplanması işlemini ifade eder.

Ehl-i Sünnet kaynaklarının aktardığını göre Yemâme savaşında ashâbdan pek çok hafız şehit edilmişti. Bunun üzerine Ömer (r.a.), Ebû Bekir'e (r.a.) Kur'an'ın korunması noktasındaki endişelerini aktarıp onu toplaması gerektiğini söylemiştir. Ebû Bekir (r.a.) ilk başta bu konuda "*Rasulullah'ın yapmadığı bir şeyi nasıl yaparız?*" diyerek tereddüt etmiş ancak daha sonra ikna olmuştur. Bu iş için akıllı bir genç olması, kötü bir şeyle itham olunmamış olması ve Rasulullah'ın (s.a.v.) vahiy katipliğini yapmış olması gibi sebepleri öne sürerek Zeyd b. Sâbit'i (r.a.) sorumlu tayin etmiştir. Zeyd "*Eğer beni bir dağı taşımakla görevlendirseydin bu emrettiğin şeyden daha ağır gelmezdi*" demiş ve büyük bir sorumluluk gerektirmesi sebebiyle ilk başta Ebû Bekir gibi kabul etmek istememiştir. Ancak daha sonra içi ferahlamış ve hurma dallarından, taşlardan ve insanların hafızalarından Kur'an'ı toplamaya başlamıştır.¹⁵⁰ Zeyd b. Sâbit'in (r.a.) hurma dallarından ve taşlardan Kur'an'ı toplaması onun daha önceden de yazıldığına ancak sistemli ve düzenli bir şekilde bir araya getirilmediğine işaret eder. Yine Kur'an'ın cem' faaliyetleri başlamadan önce Mekke döneminde yazıldığına delalet eden bir diğer işaret de Ömer'in (r.a.) İslâm'a girmesini anlatan kıssada kendisini göstermektedir. Kıssaya göre kız kardeşinin ve eniştesinin evine giden Ömer b. Hattâb (r.a.) okumak için kardeşinden Kur'an'ın üzerinde yazılı bulunduğu şeyi istemiştir.¹⁵¹ İslâm dünyasında Kur'an'ın cem'i konusundaki genel kabul bu şekildedir.

Şîa'da ise bu konu hakkında farklı anlayışlar mevcuttur. Örneğin Süleym b. Kays el-Hilâlî'den gelen rivayete göre Ali (r.a.) her âyet indiğinde Peygamber'in (s.a.v.) onu kendisine okuduğunu ve yazdığını kendisinin de yazdığını

¹⁵⁰ Buhârî, "Fedâilu'l-Kur'an", 3.

¹⁵¹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/248.

söylemiştir.¹⁵² Ebû Ca'fer de İmâm Ali ve kendinden sonra gelen imamlar hariç olmak üzere Kur'an'ı Allah'ın indirdiği şekilde cem' ettiğini söyleyen kimselerin yalancı olduğunu söyler.¹⁵³

Bu rivayetlerin yanı sıra Rasulullah'ın Ali'ye (r.a.) şöyle dediği aktarılır: “*Ey Ali! Kur'an yatağımın arkasında sahifelerde, kumaşlarda ve kağıtlardadır. Onu alın ve cem' edin*”. Ali (r.a.) de almış ve sarı bir elbisede onları toplamış mühürleyip eve koymuştur. Cem' edinceye kadar da ridasını giymeyeceğini söylemiştir. Diğer bir rivayet ise buradaki kurguyu tamamlamaktadır. Rivayete göre Ali (r.a.) yazma işini bitirdiğinde Mushaf'ı insanların önüne çıkarmış ve “*Bu Allah'ın Muhammed'e indirdiği şekliyle olan Kur'an'dır. Ben onu iki levha arasında topladım*” demiştir.¹⁵⁴ Bu rivayetler Şîa'nın Kur'an'ın toplanması hususundaki kanaatleri hakkında fikir vermesi bakımından önemlidir.

İmâmiyye Şîası'nın kanaati Kur'an'ı ilk cem' edenin Ali (r.a.) olduğu şeklindedir.¹⁵⁵ Başka bir rivayette geçtiğine göre Müslümanların Ebû Bekir'e (r.a.) biat ettiği gün Ali (r.a.) tüm Muhâcir ve Ensâr'ı kapı kapı dolaşmış ve hilafetin kendi hakkı olduğunu söyleyip onlardan yardım istemiştir. 4 kişi dışında ona katılan olmamıştır. Onların bu vefasızlığını görünce Kur'an'ı cem' etmek için evine kapanmış ve bitirene kadar da çıkmamıştır. Kendisine biat etmesini söyleyen Ebû Bekir'e (r.a.) de Kur'an'ın cem' ve telifiyle meşgul olduğunu ve bitirene kadar da ridasını giymemek üzere yemin ettiğini belirtmiştir. Daha sonra cem' işlemini bitirince mescidde yanında insanlar bulunan Ebû Bekir'e (r.a.) gitmiş ve şöyle demiştir: “*Ey insanlar! Ben Rasulullah'ın vefatından beri onun yıkanmasıyla ve daha sonra da tek şu elbise içerisinde Kur'an'ın cem' işlemleri ile meşguldüm. Allah'ın Rasulullah'a indirdiği tüm âyetleri topladım. Onda benim toplamadığım hiçbir âyet yoktur. Ve yine onda Rasulullah'ın bana okutmadığı ve te'vilini öğretmediği hiçbir âyet yoktur. Yarın “Biz bunu bilmiyorduk” demeyin diye (bunu size duyurdum)*” Bunun üzerine Ömer (r.a.): “*Bizde bulunan Kur'an senin çağırdığın şeye bizi muhtaç etmiyor*” demiştir ve bu

¹⁵² Süleym b. Kays, *Kitâbu Süleym b. Kays el-Hilâlî* (Kum: Neşru'l-Hâdî, 1999), 183.

¹⁵³ Mollâ Muhsin Feyz el-Kâşânî, *Tefsîrû's-Sâfi* (Tahran: Mektebetü's-Sadr, 1959), 1/20.

¹⁵⁴ Feyz el-Kâşânî, *Tefsîrû's-Sâfi*, 1/40.

¹⁵⁵ Habibov, *İlk Dönem Şîi Tefsir Anlayışı*, 87.

cevap üzerine Ali (r.a.) evine kapanmıştır.¹⁵⁶ Diğer bir rivayete göre de Kur'an'ı cem' eden ilk Mushaf budur.¹⁵⁷

Şîa'da bu minvalde ashâbı kötüleme amaçlı ve aynı zamanda kendi içinde çelişki arzeden rivayetler pek çoktur.

Yine Şîa'da Ali'nin (r.a.) cem' ettiği Kur'an'ın tertibi konusunda da farklı düşünceler bulunmaktadır. Şeyh Müfid'e göre Ali (r.a.) Kur'an'ı baştan sonra gerektiği şekilde her şeyi yerli yerine koyarak toplamıştır. Buna göre o Mekkî sûreleri Medenî sûrelerden, mensûh âyetleri de nâsîh âyetlerden önce yazmıştır.¹⁵⁸ İddaya göre Ali'nin (r.a.) cem' ettiği Kur'an'ın tertibi elimizdeki Kur'an'dan farklıdır. Süyûtî de Ali'nin (r.a.) mushafını iniş sırasına göre tertip ettiğini buna göre onun mushafındaki sıralamanın 'Alak, Müddessir, Kalem, Müzemmil, Tebbet, Tekvir ve bu şekilde Mekkîler ve Medenîler olarak sonuna kadar olduğunu aktarır.¹⁵⁹ Târîh-i Ya'kûbî'de ise bu iki rivayete de ters bir rivayet bulunmaktadır. Ya'kûbî'nin aktardığına göre Ali (r.a.) Kur'an'ı toplamış ve onu yedi cüze ayırmıştır. Burada cüzden kasıt yedi farklı sûre grubudur. Buna göre ilk cüzün ilk sûresi Bakara'dır.¹⁶⁰ Bu, Ali'nin (r.a.) mushafının 'Alak Sûresi'yle başladığı iddiasındaki Süyûtî rivayetiyle ve Bakara'nın medenî olması yönünden de Şeyh Müfid'in rivayetiyle çelişki arzelmektedir.

İbn Sîrîn'e atfedilen bir rivayete göre o şöyle demektedir: “*Ebû Bekir (r.a.), Ali'yle (r.a.) karşılaştı ve ona “Benim yönetimimden hoşlanmıyor musun?” diye sordu. Ali (r.a.) ise “Hayır, ancak ben Kur'an'ı cem' edene kadar namaz dışında ridamı giymemeye yemin ettim” şeklinde cevapladı.*” Rivayetin devamında İbn Sîrîn “*Ali (r.a.) onu indiği şekilde yazmıştı. Eğer onu (mushafı) bulsaydım onda pek çok ilim vardı. İkrime'ye sordum ancak o mushafı bilmiyordu*” demiştir.¹⁶¹ Yine İbn Sîrîn'den nakledilen benzer rivayet hakkında Süyûtî, İbn Hacer'den nakille bu rivayetin munkatı' olduğundan dolayı zayıf olduğunu belirtmiştir. Daha sonra Süyûtî bu

¹⁵⁶ Süleym b. Kays, *Kitâbu Süleym b. Kays el-Hilâlî*, 146, 147.

¹⁵⁷ Ubeydullah b. Abdullah Hâkim Haskânî, *Şevahidü't-Tenzîl li Kavâidi't-Tafdîl* (Tahrân: İhyaü Sekâfeti'l-İslâmî, 1990), 1/36.

¹⁵⁸ Muhammed b. Muhammed b. Nûman el-Ukberî Şeyh Müfid, *el-Mesâilü's-Sereviyye* (Kum: el-Mu'temeru'l-'Alemlî li Elfıyeti's-Şeyhi'l-Müfid, 1992), 78.

¹⁵⁹ Süyûtî, *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'an*, 137.

¹⁶⁰ Ahmed b. ebî Ya'kûb, *Târîhi Ya'kûbî* (Necef: Menşûrâtü'l-Mektebeti'l-Haydariyye, 1964), 2/125-126.

¹⁶¹ Hâkim Haskânî, *Şevahidü't-Tenzîl li Kavâidi't-Tafdîl*, 1/37.

rivayete alternatif rivayetleri sıralamış ancak rivayetlerin sıhhati hakkında bir değerlendirme yapmamıştır.¹⁶²

İmâmiyye'nin Kur'an'ın cem'i konusundaki kanaatleri genel olarak bu şekildedir. Ehl-i Sünnet'in aksine onlar Kur'an'ı Ali'nin (r.a.) cem' ettiğini düşünmektedirler. Eğer İmâmiyye'nin iddia ettiği gibi Kur'an'ı Ali (r.a.) cem' etmişse ve bunu yaparken âyetler ve sure tertibi açısından Kur'an'ı asıl indiği şekliyle toplamışsa burada bu mushafın nerede olduğu yahut var olup olmadığı ve elimizde bulunan Kur'an'ın asıl Kur'an olup olmadığıyla alakalı akla bazı sorular gelmektedir. İşte burada tahrif meselesinden bahsetmemiz gerekmektedir.

2. Kur'an'ın Tahrifi

Tahrif kelimesinin kökü taraf, yan anlamlarına gelen 'ر، ف، ح' kelimesidir.¹⁶³

Tahrif kelimesi ise sapmak, dönmek, vazgeçmek v.b. anlamlara gelmektedir. Kelimenin tahrifi ise onun değiştirilmesi anlamındadır.¹⁶⁴ Kur'an bağlamında kullanıldığında ise onun harflerinin ve kelimelerinin manası dışında değiştirilmesi anlamına gelir.¹⁶⁵

Tahrif Kur'an'da dört yerde geçmektedir. Kur'an'da geçtiği yerleri zikredersek Bakara Sûresi 75. âyette “*Şimdi, bunların size inanacaklarını mı umuyorsunuz? Oysa içlerinden birtakımı, Allah'ın kelamını dinler, iyice anladıktan sonra, onu bile bile tahrif ederlerdi.*” şeklinde, Nisâ Sûresi 46. âyette “*Yahudilerden bir kısmı kelimeleri yerlerinden değiştirirler...*” şeklinde, Mâide Sûresi 13. âyette “*... Onlar kelimelerin yerlerini değiştirirler...*” şeklinde ve 41. âyette “*...kelimeleri yerlerinden kaydırıp değiştirirler...*” şeklinde geçmektedir. Âyetlerden genel olarak anlaşıldığına göre burada daha çok kelimelere farklı anlamlar yükleme vasıtasıyla âyetleri anlaşılması gerekenden farklı anlama durumu bulunmaktadır. Yani onlar bir anlamda Kitaplarının manasında bir tahrife gidiyorlardı.

¹⁶² Süyûtî, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'an*, 130.

¹⁶³ Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'küb b. Muhammed Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2005), 799.

¹⁶⁴ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 2/839; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, 800.

¹⁶⁵ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 2/839.

Biz ise bu bölümde Şîa'nın Kur'an hakkındaki maddi tahrif anlayışına ilişkin rivayetleri ve görüşleri ele alacağız. Zira Kur'an'ın cem'i konusunda Ehl-i Sünnetle farklı anlayışa sahip olmaları ve aynı zamanda Ali'nin (r.a.) cem' ettiği varsayılan Kur'an'ın tertibinin mevcut Kur'an'dan farklı olması ve Ashâbın Ali'nin (r.a.) getirdiği Kur'an'ı kabul etmemesi gibi konular, Şîa'nın mevcut Kur'an'ın tahrif olduğunu düşündüğü fikrine bizi kaçınılmaz olarak götürmektedir.

İmâmiyye'de Kur'an'ın tahrif olduğuna ilişkin rivayetler bulunmakla birlikte karşı görüşte olan ve tahrif düşüncesini kabul etmeyenler de vardır. Kesin bir ayrıma gitmemekle birlikte genel olarak Kur'an'da tahrifin olduğu fikrinde olanların Ahbâriyye mensupları, karşı çıkanların ise Usûliyye mensupları olduğu söylenebilir.

a. Kur'an'ın Tahrife Uğradığına İlişkin Görüşler ve Rivayetler

Şîa içerisinde Kur'an'ın tahrif olmasına ilişkin rivayetleri ilk olarak Gulât fırkalar ortaya atmışlardır. Şîa'nın Sebeiyye fırkası Rasulullah'ın Kur'an'ın onda dokuzunu gizlediğini iddia etmişlerdir.¹⁶⁶ Bu iddia daha sonra zikredeceğimiz tahrif fikirlerinden bir yönüyle ayrılmaktadır. Diğer iddialarda tahrif işleminin faili olarak genelde ashâb gösterilirken Sebeiyye bunu Rasulullah'a (s.a.v.) nispet etmişlerdir.

Rasyonel fikirleri ve Mu'tezile ile olan düşünce benzerlikleri sebebiyle Usûlî düşüncenin nüvesini oluşturmuş olduklarına inanılan Nevbahtîler Kur'an'da fazlalık ve eksikliklerin olduğuna inanmaları yönüyle tahrif fikrini benimsemişlerdir.¹⁶⁷

Usûliyye'nin geçiş dönemindeki önde gelen din adamlarından olan Şeyh Müfid ise hali hazırda insanların elinde bulunan Kur'an'ın tahrifine ilişkin soruya onun Allah'ın kelamı olduğunu, içinde beşer sözü bulunmadığını ve Allah tarafından indirilenin çoğunu içinde barındırdığını belirterek cevaplamaktadır. Burada çoğunu barındırdığı şeklinde cevap vermesi bir kısmının eksik kaldığını düşünmesi sonucuna bizi götürmektedir. Zaten kendisi de devamında ahkâm ve şeriate dair âyetlerin bu mushafta bulunmadığını ancak yine de bu âyetlerin zayi olmadığını belirtir. Zayi olmadığından maksadı muhtemelen Ali'nin (r.a.) cem' ettiğine inanılan mushafta

¹⁶⁶ Sönmez Kutlu, "İlk Mürcîî Metinler ve Kitâbü'l-İrcâ", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXXVII/ (1997), 327.

¹⁶⁷ Muhammed b. Muhammed b. Nûman el-Ukberî Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât* (el-Mu'temeru'l-'Alemlî li Elfiyeti's-Şeyhi'l-Müfid, 1992), 82.

bunların bulunmasıdır. Daha sonra Müfid mevcut Kur'an'ı cem' edenin bu âyetleri niçin Kur'an'a almadığına dair üç muhtemel sebep sayar.¹⁶⁸ Ardından İmâm Ca'fer'den şu rivayeti aktarır: “Vallahi eğer Kur'an'ı indiği şekliyle okusaydınız bizden öncekilerin isimlerinin verildiği gibi bizi de isimlerimiz verilmiş olarak bulurdunuz.”¹⁶⁹

Buradan anlaşılan Şeyh Müfid Kur'an'da sonradan ekleme olmadığı ancak muhtemel bazı sebeplerden ötürü içinde eksiklik olduğu görüşündedir. Bir başka eserinde de konuyla ilgili değerlendirmeler yapmakta ve Kur'an'da ziyade olduğu fikrini reddetmektedir. Ancak eksiklik olduğu iddiasına ılımlı yaklaşmakta ve bu fikre meyilli olduğunu ifade etmektedir.¹⁷⁰ Dolayısıyla onun da mevcut Kur'an'ın tahrif olduğu fikrini benimsemiş olduğunu anlıyoruz. Ancak imâmların, kâim imâmın gelip de Ali'nin (r.a.) indiği şekliyle cem' ettiği Kur'an'ı insanlara okuyuncaya kadar mevcut Kur'an'ı okunmasını ve onda eksiklik yahut fazlalık bulunduğu gibi aşırı görüşlere gidilmemesini emrettiğini söylemesi de kafaları karıştırmaktadır.¹⁷¹ Muhtemeldir ki bu davranış takıyye prensibinin bir sonucudur.

Kur'an'da eksiklik bulunduğuna ilişkin Şîr rivayetler bunlarla sınırlı değildir. Rivayete göre onuncu imâm Ali el-Hâdî birisine bir Mushaf vermiştir. O kişi mushafı açmış, okumuş ve Beyyine Sûresi'nde Kureyş'ten yetmiş kişiyi kendi isimleriyle ve babalarının isimleriyle yazılı halde bulmuştur.¹⁷² Bir rivayet daha vardır ki tahrif düşüncesinin hangi noktaya ulaştığının görülmesi açısından önemlidir. Ahbârî müfessir Feyz-i Kâşânî'nin tefsirinde aktardığına göre Ebû Bekir (r.a.), Ali'nin (r.a.) topladığı mushafa bakmış ve onda muhâcir ve ensârın rezilliklerini görmüştür. Bunun üzerine Ömer'e (r.a.) gitmiş ve o da Ali'ye (r.a.) bu Kur'an'a ihtiyaçları olmadığını söylemiştir. Daha sonra Zeyd b. Sâbit'e (r.a.) gitmişler ve Kur'an'ı bu rezilliklerden bahsedilen yerleri çıkartmak suretiyle telif etmesini istemişlerdir. Hatta Ali (r.a.) asıl Kur'an'ı getirip onları zor duruma düşürmesin diye Hâlid b. Velîd (r.a.) aracılığıyla onu öldürmeyi bile tasarlamışlardır. Bunu başaramamışlar ve daha sonra ortaya

¹⁶⁸ Bu sebepler şunlardır: 1- Kur'an'ın bir kısmını bilmemesi. 2- Bunların ayet olup olmaması konusunda şüphelenip emin olmaması. 3- Bilerek onları Kur'an'dan çıkarması.

¹⁶⁹ Şeyh Müfid, *el-Mesâilü's-Sereviyye*, 78-79.

¹⁷⁰ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, 81.

¹⁷¹ Şeyh Müfid, *el-Mesâilü's-Sereviyye*, 81.

¹⁷² Feyz el-Kâşânî, *Tefsîrû's-Sâfi*, 1/41.

çıkmasını diye onu tahrif etmek için Ali'den (r.a.) elindeki Kur'an'ı istemişlerdir. Ancak Ali (r.a.) kendi soyundan kâim imâmın ortaya çıkacağını ve onun Kur'an'ı insanlara getireceğini söylemiştir.¹⁷³

Kaçarlar döneminde yaşayan Şîî din adamı el-Bercerdî ise kitabında asıl imamın elinde bulunan Kur'an'ın hiçbir bozulma ve değiştirme olmadığını ancak bazı münafıkların telif ettiği Kur'an'da tahrifin ve bazı eksiltmelerin bulunduğunu iddia etmiştir.¹⁷⁴

Mevcut Kur'an ile Şîa'ya göre gerçek Kur'an'ın farkından bahseden diğer bir rivayete göre ise İmâm Ca'fer Sâdık, insanların okuduğundan farklı bir şekilde Kur'an okuyan birisine: "*Kâim imâm gelene kadar böyle okumayı bırak. İmâm kıyâm ettiğinde Kur'an'ı gerçekte olduğu şekliyle okuyacak*" demiş ve ona Ali'nin (r.a.) yazdığı mushafı göstermiştir.¹⁷⁵

İmâmiyye içerisinde Kur'an'da eksiklik bulunması yönüyle tahrifin bulunduğu ilişkin görüşlerin yanı sıra kimileri de mevcut Kur'an'daki âyetlerin bazılarının sonradan değiştirildiğini ortaya atmışlar ve bu âyetler üzerinde bazı tasarruflarda bulunarak doğru hallerinin bu olduğunu iddia etmişlerdir. Örnek vermek gerekirse Ahbârî müfessirlerden Kummî'nin tefsirinde geçen rivayete bakabiliriz. O, "*Siz insanlar için çıkarılmış hayırlı bir ümmetsiniz*"¹⁷⁶ âyetini üzerinde ihtilaf bulunan âyet kategorisinde zikretmiş ve ardından konuyla ilgili bir rivayet aktarmıştır. Rivayete göre İmâm Ca'fer âyeti yukarıda zikrettiğimiz şekilde okuyan bir okuyucuya şöyle demiştir: "*Mü'minlerin emirini ve oğulları Hasan ve Hüseyin'i öldürenler mi hayırlı ümmet?*" Bunun üzerine ona sordular: "*Ey Peygamberin oğlu! Bu âyet nasıl inmişti?*" Ca'fer de "*Bu âyet "Siz insanlar için çıkartılmış hayırlı imamlarsınız" şeklinde inmişti*" şeklinde cevap vermiştir. Konunun devamında yine Ca'fer-i Sâdık'tan rivayetle Furkan Sûresi 74. âyetteki "*Bizi müttakîlere imâm kıl*" âyetinin doğrusunun "*Bize müttakîlerden imam kıl*" şeklinde olduğunu aktarmıştır.¹⁷⁷ Yine Kummî tahrif

¹⁷³ Feyz el-Kâşânî, *Tefsîrû's-Sâfi*, 1/43-44.

¹⁷⁴ İhsan İlâhî Zahir, *eş-Şîa ve's-Sünne* (Lahor: İdaratü Tercümanü's-Sünne, 1976), 121.

¹⁷⁵ Feyz el-Kâşânî, *Tefsîrû's-Sâfi*, 1/40.

¹⁷⁶ Âl-i İmrân, 3/110.

¹⁷⁷ Ali bin İbrahim Kummî, *Tefsîru'l-Kummî* (Kum: Müessesetü'l-İmamü'l-Mehdî, 2014), 1/29-30.

edilmiş âyetler kategorisinde “*Ancak Allah sana indirdiğini ilmiyle indirdiğine şahitlik eder*”¹⁷⁸ âyetinin aslında “*Ancak Allah Ali hakkında sana indirdiğini...*” şeklinde olduğunu ve yine “*Ey Rasul! Rabbinden sana indirileni tebliğ et*”¹⁷⁹ âyetinin de aslında “*Ey Rasul! Ali hakkında Rabbinden sana indirileni tebliğ et*” şeklinde olduğunu savunmaktadır.¹⁸⁰ Kummî’nin tahrif edildiğine inandığı âyetler bunlarla sınırlı kalmamakta daha başka âyetlerin de tahrif edildiğini değiştirildiğini iddia etmektedir.¹⁸¹

Bu iddiaları ortaya koyan tek müfessir Kummî değildir. Bir diğer Ahbârî müfessir Ayyâşî de “*Siz insanlar için çıkartılmış hayırlı bir ümmetsiniz*” âyetinin Cebrâil tarafından “*Siz insanlar için çıkartılmış hayırlı imâmlarsınız*” şeklinde indirildiğini iddia etmektedir.¹⁸²

Şîa’nın mevcut Kur’an’da eksiklik olduğu iddiası âyetlerle sınırlı kalmamıştır. Ali b. Şehrâşûb ve en-Nûrî et-Tabersî Kur’an’ın aslında bulunan, Ali’nin (r.a.) velayetini ispatlayan ve Ehl-i Beyt’in faziletlerinden bahseden Velâye ve Nûrayn Sûrelerinin daha sonradan ashâb tarafından Kur’an’dan düşürüldüğü iddiasında bulunmuşlardır. İddiada bulunmakla yetinmemişler ve bu sureleri de eserlerinde zikretmişlerdir.¹⁸³ En-Nûrî et-Tabersî’nin Faslu’l-Hitâb fî Tahrîf-i Kitâb-ı Rabbi’l-Arbâb isimli eseri bu konuda yazılmış son eser olması bakımından önemli bir eserdir. Ancak kitap basıldıktan sonra İran’da tepki çekmiş ve yasaklanmıştır. Piyasada bulunmamakla birlikte bazı kütüphanelerde var olduğu söylenmektedir.¹⁸⁴

b. Kur’an’ın Tahrife Uğramadığına İlişkin Görüşler ve Rivayetler

Şîa içerisinde Kur’an’ın tahrif olduğuna, ashâb tarafından müdahalelerde bulunulmak suretiyle onda birtakım çıkarmalar ve eksiklikler bulunduğu inananlar olduğu gibi bu görüşleri ve bu görüşlere ilişkin rivayetleri reddedenler de bulunmaktadır. Habibov’a göre ilk dönemlerde ortaya atılan ve imâmlara isnad

¹⁷⁸ Nisâ, 4/166

¹⁷⁹ Mâide, 5/67

¹⁸⁰ Kummî, *Tefsiru’l-Kummî*, 1/30.

¹⁸¹ Daha fazla örnek için bkz. Kummî, *Tefsiru’l-Kummî*, 1/30.

¹⁸² Ebü’n-Nadr Muhammed b. Mes’ûd b. Muhammed Ayyâşî, *Tefsîrü’l-‘Ayyâşî* (Kum: Müessesetü’l-Ba’s, 2000), 1/335.

¹⁸³ Şaban Karataş, *Şîa’da ve Ehl-i Sünnet’te Kur’an Tasavvuru* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 96-97.

¹⁸⁴ Habibov, *İlk Dönem Şîa Tefsir Anlayışı*, 115.

edilmek suretiyle rivayet edilen bu görüşler orta döneme yani Usûliyye'nin etkin olduğu döneme gelindiğinde dönem ulemâsını zor durumda bırakmış ve onlar da bu görüşleri reddedip bu görüşlere karşı savaşmışlardır.¹⁸⁵ Müfessirler de tefsirlerinin girişinde bu konuya değinmişler ve bu iddiayı reddetmişlerdir. Bazı müellifler de mezheplerini bu iddiadan berî kılmaya çalışırken bu görüşlerin Ehl-i Sünnet kaynaklı olduğunu ya da Ehl-i Sünnet'te de bu rivayetlerin olduğunu iddia etmişlerdir. Bu savunmacı tavır muhtemelen suçluluk psikolojisinin bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁸⁶

İmâmiyye'den ilk dönemlerde özellikle Ahbâriyye'nin teliflerinde kendine yer bulan tahrif iddiaları kapsamlı bir şekilde ilk olarak İbn Şâzân'ın *el-Îzâh* isimli eserinde tenkide uğramıştır.¹⁸⁷ Şâzân tahrife ilişkin görüşleri reddederken bu rivayetlerin Ehl-i Sünnet kaynaklı olduğunu iddia etmiş ve Ehl-i Sünnet'i tahrifle suçlamıştır.¹⁸⁸

Müfessir Ebû Ca'fer et-Tûsî de tefsirinin girişinde tahrif iddialarını reddetmiş ve Kur'an'da eksiklik yahut fazlalık olduğunu söylemenin ona yakışmayan bir söz olduğunu belirtmiştir. Mezhebin ve Murtazâ'nın da görüşünün bu olduğunu ifade etmiştir. Ardından Tûsî kanaatini güçlendirmek için delillendirme aşamasına geçer. İlk olarak Kur'an'ın tahrifine ilişkin Ehl-i Sünnet ve Şîa'dan pek çok rivayetlerin geldiğini ancak bunların âhâd olduğunu dolayısıyla da ilim ifade etmeyeceğini belirtir. Ardından da Rasulullah'ın (s.a.v.): “Size kendilerine yapıştığınız sürece sapmayacağınız iki şey bırakıyorum: Allah'ın kitabı ve zürriyetim olan Ehl-i Beyt'i. Bu ikisi havza varıncaya kadar ayrılmazlar” rivayetini aktarır ve Rasulullah'ın (s.a.v.) kendilerine güçlerinin yetmeyeceği bir şeye yapışmalarını emretmesinin mümkün olmayacağını ifade ederek düşüncesinin kuvvetlendirir.¹⁸⁹

Bir diğer müfessir olan Tabersî de tefsirinin mukaddimesinde bu hususa değinenlerdendir. O Kur'an'da fazlalık olmadığına dair icmâ olduğunu ancak

¹⁸⁵ Habibov, *İlk Dönem Şîi Tefsir Anlayışı*, 110.

¹⁸⁶ Mustafa Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet ve Şîa Polemikleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 174.

¹⁸⁷ Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet ve Şîa Polemikleri*, 184.

¹⁸⁸ Habibov, *İlk Dönem Şîi Tefsir Anlayışı*, 131.

¹⁸⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beirut: İhyâü't-Türasi'l-Arabî, ts.), 1/3-4.

değişiklik ya da eksiklik bulunduğu dair önceki Şîilerden ve Haşeviyetü'l-‘Âmme’den (Ehl-i Sünnet) bu minvalde rivayetler geldiğini belirtir. Doğru olanın ise mezhebin ve Murtazâ’nın savunduğu ve tahrif fikrinin hilafına olan görüş olduğunu ifade ederek tahrif iddialarını reddeder.¹⁹⁰

Tahrifle ilgili rivayetleri aktaran ve konu hakkında görüş belirten diğer bir müfessir Feyz-i Kâşânî’de ise durum biraz daha farklıdır. Önceki bölümde tefsirinden Kur’an’da tahrif olduğuna dair rivayetleri aktardığımız Ahbârî müfessir rivayetleri aktardıktan sonra Kur’an’da en ufak bir değişikliğin olduğuna bile inanmanın Kur’an’ın delil olma vasfına zarar vereceğini söylerken¹⁹¹ yine kendisi rivayetleri değerlendirmesinin ardından elimizde olan Kur’an’ın Muhammed’e (s.a.v.) inen Kur’an olamayacağı ve ondan birtakım şeylerin çıkarıldığı sonucuna ulaşmaktadır.¹⁹² Görüşleri bu yönüyle çelişki arz etmektedir. Muhtemeldir ki bu çelişki müntesibi olduğu ekole olan taassubunun bir sonucudur.

Son dönem Usûlî müfessirlerinden Tabâtabâî de bu konuyu ele alır. Tefsirinde mevcut Kur’an’ın Rasulullah’ın (s.a.v.) getirdiği Kur’an olduğunu ve Kur’an’ın herhangi bir değişiklik, eksiklik ve fazlalık hususunda Allah’ın korumasında olduğunu belirtmiştir.¹⁹³

Çağdaş Şîî müellifleri de bu iddialara sessiz kalmamışlar ve Kur’an’da tahrifin reddine ilişkin eserler kaleme almışlardır. Ca’feriyyân’ın *Ükzûbetü Tahrîfi’l-Kur’an* isimli eseri ve Muhammed Hâdî Ma’rifet’in *Styânetü’l-Kur’an ‘ani’-Tahrîf* isimli eseri bunlara örnek olarak verilebilir.

Ca’feriyyân eserinde Kur’an’da tahrifin olmadığını savunmuş ve buna ilişkin rivayetlerin sıhhat noktasında sorunlu olduğunu belirtmiştir. Daha sonra konuyu Ehl-i Sünnet’e getiren Ca’feriyyân, Ehl-i Sünnet’te Kur’an’da eksikliklerin bulunması konusunda Şîa’dan daha fazla rivayetler olduğunu iddia eder.¹⁹⁴ En-Nûrî et-

¹⁹⁰ Ebû Alî el-Fazl bin el-Hasen Tabersî, *Mecme’u’l-Beyân fi Tefsîri’l-Kur’ân* (Beyrut: Daru’l-‘Ulûm, 2005), 1/14.

¹⁹¹ Feyz el-Kâşânî, *Tefsîrû’s-Sâfi*, 1/51.

¹⁹² Feyz el-Kâşânî, *Tefsîrû’s-Sâfi*, 1/49.

¹⁹³ Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *el-Mîzân fi Tefsîri’l-Kur’ân* (Beyrut: Müessesetü’l-A’lâmî li’l-Matbuâ’t, 1997), 12/102,105.

¹⁹⁴ Şeyh Rasûl Ca’feriyyân, *Ükzûbetü Tahrîfi’l-Kur’an beyne’s-Şîa ve’s-Sünne* (Tahran: Muâviniyyetü’l-Alâkâti’-d-Düveliyyeti fi Munazzameti’l-A’lâmî’l-İslâmî, 1985), 21.

Tabersî'nin önceki bölümde bahsettiğimiz kitabını da değerlendiren Ca'feriyyân, insanları aldatmaya çalışan kimselerin bu kitaptaki tüm delillerin Şîa'ya aitmiş gibi gösterdiklerini ancak on delilden dokuzunun Ehl-i Sünnet'e ait olduğunu ortaya atmış ve devamında bu delilleri tek tek ele alarak fikrini ispatlama yoluna gitmiştir.¹⁹⁵

Daha önce de dediğimiz üzere tahrif fikrini reddedenler kahır ekseriyetle Usûlî kimliğe sahip kimselerdir. Burada örnekleri çoğaltma imkânımız vardır. Ancak maksadın hâsıl olduğunu düşünerek örnekleri burada bitirmeyi uygun gördük.



¹⁹⁵ Şeyh Rasûl Ca'feriyyân, *Ükzûbetü Tahrîfi'l-Kur'an*, 67.

II. BÖLÜM

ŞİA TEFSİRİNDE HABERÎ SIFATLARI YORUMLAMA YÖNTEMLERİ

Bundan önceki bölümde İmâmiyye'ye mensup ekolleri, ortaya çıkışlarını ve genel dinî görüşlerini incelemeye çalıştık. Burada ise asıl konumuzu yani Şîi tefsirlerinde haberî sifatlara ne tür yaklaşımların sergilendiğini ortaya koymaya çalışacağız. Bilindiği üzere Ehl-i Sünnet'in genel kanaati teşbih fikrinin ilk olarak Şîa içerisindeki gruplardan ortaya çıktığı yönündedir.¹⁹⁶ Biz ise bu bölümde bu teşbih fikrinin Şîa'nın tefsirlerine yansıyor yansımadığını belirlemeye çalışacağız. Yanı sıra gaybeti takip eden yıllarda İmâmiyye mezhebinin düşünce sistemine tesir eden Mu'tezilî etkinin de tefsirlere yansımalarını takip edeceğiz. Tüm bunları yaparken tezimizin ilk bölümde Şîi tefsir tarihi için yaptığımız dönem taksimatını esas alacağız.

Şîa'nın tefsirlerdeki haberî sıfat anlayışını dönem dönem incelerken daha önce belirlediğimiz tefsirlerin yanı sıra gerektiğinde yine o dönemin anlayışını yansıtan diğer tefsirlerden de yararlanacağız.

A. İlk Dönem/Birinci Rivayet Dönemi (1-4. Asırlar)

İlk bölümde de zikrettiğimiz üzere bu dönemde etkili olan ekol Ahbâriyyedir. Onlara göre Kur'an müfessir değildir ve ancak imamların onu açıklamasıyla bilinir. Onlar akla karşı menfi bir tavır takınmışlar, rivayetlere ve ahbâra önem vermişlerdir. Ancak dönemde telif edilen tefsirlere baktığımızda bu durumun tefsirlere yansımalarının tamamen bu minvalde olmadığını görmekteyiz. Zira bu dönemde İmâmiyye'nin haberî sifatlara bakış açısını ortaya koymaya çalışırken kendilerinden yararlanacağımız Kummî (ö. 329/941) ve Ayyâşî'nin (ö. 320/932) tefsirlerine baktığımız zaman - Ayyâşî'de daha az görülmekle birlikte- rivayetlerden yararlanmalarının yanı sıra zaman zaman kendi görüşlerine de yer verdiklerini görmekteyiz. Haberî sıfatlarla ilgili görüşlerine yer verirken bu duruma da aynı zamanda değineceğimiz için ve asıl konumuz da bu olmadığı için konuyla ilgili detaylara burada değinmeyeceğiz. Bununla birlikte Şîa'da ortaya çıkan teşbih fikrinin ilk dönem İmâmiyye tefsirlerine olan yansımalarını da burada inceleyeceğiz. Yanı sıra bir karşılaştırma imkânı bulabilmemiz açısından Ehl-i Sünnet'e mensup rivayet tefsiri sahibi müfessirlerden İbn Cerîr et-

¹⁹⁶ Bağdâdî, *El-Fark beyne'l-Firak*, 214.

Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmiu'l-Beyân* isimli tefsirinden de konumuzla ilgili yorumları ve tefsirleri de nakledeceğiz.

Haberî sıfatların yorumu bağlamında ilk olarak tefsirlerini ele alacağımız müfessir olan Kummî'nin Kur'an'da geçen *yed* sıfatıyla ilgili yorumlamaları farklılık arz etmektedir. Örneğin Mâide Sûresi 64. âyette geçen “يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ” ve “بَلْ يَدَاهُ”

“مَبْسُوطَتَانِ” ifadelerindeki *yed* sıfatıyla ilgili bir te'vilde bulunmaz ve ifadeyi icmali bir

şekilde açıklar. Buna göre Yahudiler âyetin ilk kısmındaki sözleriyle Allah'ın ilk takdirinden sonra artık hiçbir şeye müdahale etmediğini iddia ederken âyetin devamındaki cevap ise bunu reddetmekte ve onun rızkı isterse artırıp isterse azaltacağını, alemdeki işleri isterse öne alıp isterse erteleyeceğini, bedâ* ve iradenin ona ait olduğunu ifade etmektedir.¹⁹⁷ Kummî bazen de ifadeyi te'vîl etme yöntemine başvurmuştur. Bunun örneğini ise Yâsin Sûresi 71. âyette görmek mümkündür.

Kummî “أَنَا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِيَنَا” âyetindeki *yed* kelimesini kuvvet olarak te'vîl

etmiş ve ibareyi “*Kuvvetimizle yarattığımız*” şeklinde tefsir etmiştir.¹⁹⁸ Ahbârîlerin

Kur'an'ın tefsirinde akla çok rol vermemesi ve Kur'an'ın tefsirinde salt ahbâra başvurmaları göz önüne alındığında Ahbâriyye'ye bağlı olan Kummî'nin bu tefsiri dikkat çekmektedir. Zira o âyetin tefsirinde kendi görüşüne başvurmaktadır. Elbette

Ahbârî ekole bağlı bir rivayet tefsiri müellifi olan Kummî'nin âyetlerin tefsirinde ahbâra yer vermesi kendisinden beklenen bir durumdur. Kummî, Sâd Sûresi 75. âyette

geçen “لَمَّا خَلَقْتُ يَدَيَّ” ifadesiyle ilgili kendisi herhangi bir yorumda bulunmamış ve

İmâm Ca'fer'den gelen “*Şayet Allah tüm yaratıkları eliyle yaratmış olsaydı Adem hakkında onu eliyle yarattığını belirtmezdi. Sen Allah'ın eşyayı eliyle dirilttiğini mi sanıyorsun?*” şeklindeki rivayetini aktarmıştır.¹⁹⁹

* Bedâ: Şîa fırkalarına göre Allah'ın ilim, irade ve tekvin sıfatlarında değişmeler meydana gelebileceğini ifade eden kelâm terimi. Avni İlhan, “Bedâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/290-291.

¹⁹⁷ Kummî, *Tefsiru'l-Kummî*, 1/251.

¹⁹⁸ Kummî, *Tefsiru'l-Kummî*, 3/862.

¹⁹⁹ Kummî, *Tefsiru'l-Kummî*, 3/891.

Diğer müfessirimiz olan Ayyâşî'nin ise Kummî'ye kıyasla haberî sıfatlarla ilgili kişisel düşüncesine göre yorum yapmaktan uzak durduğu görünmektedir. O genel olarak haberî sıfatlarla ilgili detaylı açıklamalara girmemekte ve fazla üzerinde durmamaktadır. Hatta bazen ilgili sıfatın geçtiği âyeti tefsir ederken haberî sıfatın geçtiği kısmı dışarıda bırakıp âyetin geri kalan kısmını vermek suretiyle sıfatla ilgili görüş bildirmekten kaçınır gözükmektedir. Bakara Sûresi 210.²⁰⁰ ve En'âm Sûresi 158.²⁰¹ âyetlerin tefsirinde bunu görmek mümkündür. Mevzubahis sıfatlarla ilgili açıklamalara yer verdiğinde ise bunu rivayetler aracılığıyla yapmaktadır. Yanı sıra Ayyâşî'nin tenzihi bir yaklaşıma sahip olduğu da anlaşılmaktadır. Örneğin *yed* sıfatıyla ilgili Mâide Sûresi'nde geçen âyeti tefsir ederken önce Allah'ın insanda olduğu gibi ellerinin olmasının düşünülemeyeceğini aksinin O'nu mahluk saymak olacağına ilişkin rivayeti aktarır. Ardından da Yahudilerin “يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ” sözüyle esasında Allah'ın eşya üzerindeki tasarrufunun artık olmadığını ve yaratma işini artık bıraktığını kastettiklerini ifade eden tefsir rivayetlerine yer vermektedir. Buna göre Allah “بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ” ifadesini de Yahudilerin iddialarına karşılık söylemiştir.²⁰² Ayyâşî, Ahbârî bir rivayet tefsiri müellifi olarak bu âyeti bir rivayet aracılığıyla yorumlamıştır. Ancak *yed* sıfatının ‘tasarruf’ anlamıyla te'vil edilmesinin aklî bir yorum olduğu göz önüne alınırsa onun bu rivayeti seçmiş olması da önemli bir husustur.

Kummî'nin ‘ayn sıfatıyla ilgili görüşlerine geldiğimizde onun bu ifadenin tefsirinde dildeki kullanımı esas aldığı görülmektedir. Kummî, Tur Sûresi 48. âyeti tefsir ederken “بِأَعْيُنِنَا” ibaresini “Bizim korumamızdasın, bizim muhafazamızdasın ve bizim nimetimizdesin” şeklinde te'vil etmiştir.²⁰³ Benzer şekilde Kamer Sûresi 14. âyetindeki “بِأَعْيُنِنَا” ibaresini de “Bizim emrimizde ve bizim korumamızda” şeklinde

²⁰⁰ Ayyâşî, *Tefsîrû'l-'Ayyâşî*, 1/214.

²⁰¹ Ayyâşî, *Tefsîrû'l-'Ayyâşî*, 2/128.

²⁰² Ayyâşî, *Tefsîrû'l-'Ayyâşî*, 2/60.

²⁰³ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 3/1018.

te'vil etmiştir.²⁰⁴ İleriki başlılarda da görüleceği üzere *ayn* sıfatının te'vîl konusunda müfessirler arasında pek bir farklılık bulunmamaktadır. Müfessirler genel olarak bu sıfatı aynı ifadelerle te'vîl etmişlerdir. Ancak diğer müfessirimiz olan Ayyâşî *ayn* sıfatıyla ilgili herhangi bir tefsir ve te'vilde bulunmamıştır. Benzer şekilde Kummî'nin de *ityan* ve *mecî* sıfatlarına tefsirinde değinmediği görülmektedir.

Ayyâşî, *ityan* sıfatıyla ilgili de sadece bir yerde rivayette bulunmuştur. Bakara Sûresi 210. âyetin tefsirinde Muhammed el-Bâkır'a nispetle “*Nurdan yedi kubbe içerisinde iner. Kûfe'ye inene kadar bunlardan hangisinin içerisinde olduğu bilinmez*” şeklinde bir rivayet nakleder.²⁰⁵ Failin zikredilmediği bu rivayetle ilgili Ayyâşî'de bir açıklamada bulunmamıştır. Faille ilgili bize göre iki ihtimal vardır. İlki âyetten hareketle bu fiilin Allah'a nispet edilmiş olabileceği; ikincisi ise bu rivayetin ardından müfessirin kâim imâmı alakalı rivayetler nakletmesine dayanarak son imâm olan ve mehdî olduğuna inanılan kâim imâm olabileceğidir. İlk ihtimali yani failin Allah olması ihtimali doğru kabul edilirse âyetin tefsirinde Allah'ın gelmesinin keyfiyetiyle ilgili detay veren bir rivayete yer verildiği görülmektedir. Dolayısıyla böyle bir tefsirin teşbih içerdiği rahatlıkla söylenebilir. İkinci ihtimal doğru kabul edildiği takdirde ise aynı şekilde teşbih ve teccim içeren bir yorum karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla bu iki ihtimalden hangisi kabul edilirse kabul edilsin teşbih içeren ve kabulü mümkün olmayan tefsirlerle karşı karşıya kalınacağı söylenebilir.

Kummî'nin *istivâ* sıfatıyla ilgili farklı yorumları karşımıza çıkmaktadır. A'râf Sûresi 54. âyetteki “*ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ*” ifadesinin tefsirinde onun yine kendi görüşüne yer verdiği görülmektedir. Kummî buradaki ifadeyi “*Kudretiyle arşa yükselmiştir/çıkıştır*” şeklinde açıklamıştır.²⁰⁶ Bu tefsirden hareketle onun bu âyeti zahir anlamıyla anlayıp yorumladığı söylenebilir. Taha Sûresi 5. âyetteki “*الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ*”

ifadesinin açıklamasında ise İmâm Ca'fer'den gelen bir rivayete yer vermiştir. Rivayete göre İmâm Ca'fer'e bu âyet sorulmuş o da “*(Allah) her şeyden eşit*”

²⁰⁴ Kummî, *Tefsiru'l-Kummî*, 3/1031.

²⁰⁵ Ayyâşî, *Tefsîrü'l-'Ayyâşî*, 1/214.

²⁰⁶ Kummî, *Tefsiru'l-Kummî*, 1/344.

seviyede uzaktır. Hiçbir şey O'na diğer başka bir şeyden daha yakın değildir” şeklinde cevap vermiştir.²⁰⁷ Bunların yanı sıra ilgili haberi sıfatın geçtiği Yunus Sûresi 3.²⁰⁸ ve Râd Sûresi 2.²⁰⁹ âyetlerinin tefsirinde ise şaşırtıcı bir şekilde “فإنه محكم” diyerek âyetin muhkem olduğunu ifade etmiştir. Zira bir âyetin muhkem olması âyette Allah'ın ne ifade ettiğinin bilinmesi demektir. Ancak Kummî *istivâ* sıfatını -*gerek rivayet aracılığıyla gerekse kendi görüşüyle*- tefsir ettiği bu iki âyetteki yorumlarının birbiriyle aynı olmadığı görülmektedir. Bu anlamda Kummî'nin bu âyetlerle ilgili muhkem olduğunu söylemiş olması bir çelişki arz etmektedir.

Ayyâşî'nin haberî sıfatların tefsiri noktasında çekingen davrandığı daha önce zikredilmişti. *Istivâ* sıfatının tefsirinde de onun bu çekingen tavrını görmek mümkündür. Ayyâşî *istivâ* sıfatının geçtiği âyetlerden sadece birisinde Ali'ye (r.a.) nispet edilen bir rivayeti aktarmıştır. Rivayette ise yalnızca âyetin bir tefsiri olarak “Allah işleri çekip çevirmek için arşa istiva etmiştir” denilmekte olup sıfatın mahiyetiyle ilgili bize herhangi bir bilgi sunmamaktadır.²¹⁰ Onun bu tavrında kelam ilminin henüz Şîa'nın inanç sisteminde tam anlamıyla yer etmemesinin dolayısıyla da haberî sıfatlarla ilgili tenzih ve te'vîl yaklaşımlarının henüz tam anlamıyla gelişmemesinin yer aldığı söylenebilir.

Kummî, *vech* sıfatıyla ilgili olarak da Bakara Sûresi 115. âyette geçen “فثمَّ

” ifadesindeki *vech* sıfatını kible bağlamında anlamış ve sefer halinde nafile

kılarken kible olarak istenilen yere dönülebileceği şeklinde tefsir etmiştir.²¹¹ Kummî, Kasas Sûresi 88. âyette ise daha detaylı bir açıklamaya yer vermiştir. Bu açıklamasından onun *vech* sıfatıyla ilgili tenzihçi bir yaklaşım içerisinde olduğu

anlaşılmaktadır. Kummî “كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ” ifadesinin tefsirinde Allah'ın

bununla (*vech*) vasıflanamayacağını ve bu ifadeden maksadın Allah'ın dini olduğunu

²⁰⁷ Kummî, *Tefsiru'l-Kummî*, 2/641.

²⁰⁸ Kummî, *Tefsiru'l-Kummî*, 2/441.

²⁰⁹ Kummî, *Tefsiru'l-Kummî*, 2/510.

²¹⁰ Ayyâşî, *Tefsîrü'l-'Ayyâşî*, 2/274.

²¹¹ Kummî, *Tefsiru'l-Kummî*, 1/92.

ifade eden İmâm Muhammed el-Bâkır'dan gelen rivayeti aktarmıştır. Bâkır rivayetin devamında “*Allah'ın kendisinden verdiği yüz biziz*” şeklinde ifadede bulunmuştur.²¹² Kummî'nin, *vechullah* ifadesinden zahiri olarak anlaşılan mananın Allah'a izafe edilemeyeceği ve bu sıfatın akla uygun olarak te'vîl edilmesi gerektiği fikrinde olduğu görülmektedir. Ancak rivayetin devamındaki Bâkır'a atfedilen “*Allah'ın kendisinden verdiği yüz biziz*” ifadesi rivayetin ilk kısmıyla çelişki arz etmektedir. Rivayetin ilk kısmında tenzihçi bir yaklaşım sergilenerek *vech* sıfatı Allah'ın dini olarak te'vîl edilmişken; devamında *vechullah* ifadesiyle imâmların kastedildiği söylemi doğru olmaktan uzak bir te'vîl olarak durmaktadır. Kummî, Rahman Sûresi 27. âyeti tefsir ederken de benzer bir çelişkiye düşmüştür. Kummî “*وَيَقِي وَجْهَ رَبِّكَ*” ifadesini aynı şekilde Allah'ın dini olarak tefsir etmiştir. Daha sonra da İmâm Zeynelâbidîn'den nakilde bulunarak “*Allah'ın kendisinden verdiği yüz biziz*” rivayetini zikretmiştir.²¹³

Ayyâşî de Kummî gibi *vech* sıfatının geçtiği Bakara Sûresi 115. âyetin tefsirinde konuyu kible bağlamında ele almış, ona ilişkin rivayetler sunmuş ve sıfatın mahiyetiyle ilgili herhangi bir yorumda bulunmamıştır.²¹⁴ Ayyâşî haberî sıfatlarla ilgili genel yaklaşımına paralel olarak *yemîn* ve *cenb* sıfatlarına da değinmediği görülmektedir.

Kummî, Kur'an'da Allah'a izafe edilen *yemîn* sıfatını kudret şeklinde te'vîl etmiştir.²¹⁵ Bu konuda da onun akılcı bir yaklaşım sergilediği yaptığı bu te'vîlle görülmektedir. Ancak onun Allah'a izafe edilen *cenb* sıfatının tefsiriyle ilgili tercih ettiği rivayet bu akılcı yönüne ters düşmektedir. Kummî, İmâm Ca'fer'e nispet edilen “*نحن جنب الله*” sözüne istinaden *cenb* sıfatının imâmlar hakkında olduğunu söylemiştir.²¹⁶

Yukarıda haberî sıfatlarla ilgili tefsirleri zikredilen Şîî müfessirlerle Ehl-i Sünnet'in haberî sıfat anlayışını karşılaştırmak amacıyla seçtiğimiz, kendileriyle aynı

²¹² Kummî, *Tefsiru'l-Kummî*, 2/770.

²¹³ Kummî, *Tefsiru'l-Kummî*, 3/1036.

²¹⁴ Ayyâşî, *Tefsîrü'l-'Ayyâşî*, 1/151.

²¹⁵ Kummî, *Tefsiru'l-Kummî*, 3/902.

²¹⁶ Kummî, *Tefsiru'l-Kummî*, 3/901.

dönemde yaşayan ve aynı şekilde rivayet ağırlıklı bir tefsire sahip olan Taberî'nin haberî sıfatlarla ilgili görüşlerini burada zikredeceğiz. Taberî haberî sıfatlar konusunda farklı yaklaşımlar sergilemiştir. O haberî sıfatları tefsir ederken arap dilindeki kullanımlardan yararlanmışır. Örneğin *yed* sıfatıyla ilgili Mâide Sûresi 64. âyette geçen ^{رَهْمًا} ^{مَغْلُوبَةً} ^{يَدِ} ^{اللَّهِ} ifadesini arap dilindeki kullanımlardan yararlanarak cimrilik

olarak tefsir etmiştir. Onun ifadesiyle Araplarda cimrilik ve cömertlik gibi kavramların 'el' ile ifade edilmesi yaygındır.²¹⁷ Aynı âyetin devamında bulunan ^{بَلْ} ^{يَدَّاهُ}

ifadesinin tefsirine bakıldığında ise onun konuyla ilgili yaklaşımı daha net görülmektedir. Taberî önce ifadenin nimet, mülk ya da kuvvet anlamlarına geldiğine ilişkin görüşler nakledip ardından selefte ait olan ve buradaki *yed* sıfatının bahsi geçen anlamlarla te'vîl edilmesini doğru görmeyen görüşü zikretmiş ve detaylıca üzerinde durmuştur.²¹⁸ Taberî âyetin başındaki ifadeyi dildeki kullanımından yararlanarak te'vîl etmişken ikinci kısımda ise selefın bu sıfatla ilgili yaklaşımlarını zikrederek bu görüşten yana tavır koymuştur

Ayn sıfatıyla ilgili ise Taberî'nin detaylı tefsirlere ve açıklamalara başvurmadığı görülmektedir. O sıfatın geçtiği yerlerde ifadenin arap dilindeki kullanımını ve geçtiği bağlamı da dikkate alarak *ayn* kelimesini tefsir etmiştir.²¹⁹

Taberî, *ityân* ve *mecî* sıfatlarıyla ilgili de *yed* sıfatında olduğu gibi farklı yaklaşımlar ortaya koyduğu görülmektedir. O, Bakara Sûresi 210. âyette zikrettiği Allah'ın gelmesiyle ilgili görüşlere göre Allah'ın gelmesi şu anlamlara gelebilir: Bir mekândan diğer mekâna intikal etmek, Allah'ın emrinin gelmesi, Allah'ın sevabının, azabının ve hesabının gelmesi. Ardından Taberî âyetin manasını zikrederken ^{يَأْتِيهِمْ}

^{اللَّهُ} ifadesini tercüme ve te'vîl etmeden olduğu gibi kullanmıştır. Taberî'nin daha sonra âyeti açıklamak için kullandığı rivayette de Allah'ın gelmesiyle alakalı hususun

²¹⁷ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân* (Kahire: Daru Hicr, 2001), 8/552-553.

²¹⁸ Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân*, 8/555-557.

²¹⁹ Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân*, 12/392-393, 16/60, 21/605, 27/126.

keyfiyetsiz bir biçimde kullanılması da Taberî'nin konuyla ilgili yaklaşımını özetler niteliktedir.²²⁰ Görüldüğü üzere Taberî önce ifadenin gelebileceği muhtemel manaları zikrederek te'vilde bulunmuş ardından da sıfatı keyfiyetsiz olarak kullanarak başka bir yaklaşım sergilemiştir. Taberî, En'âm Sûresi 158. âyet ve Fecr Sûresi 22. âyette de aynı yaklaşımı sürdürmüştür.²²¹

İstivâ sıfatıyla ilgili ise Taberî, Bakara Sûresi 29. âyeti tefsir ederken bu sıfatın kelime anlamı olarak kişinin gençliğinin ve gücünün bitmesi, bir şeyin önce yanlıışken sonradan düzelmesi, bir şeye yönelmek, işgal etmek, kuşatmak, yükseğe çıkmak ve yükselmek gibi anlamlara geldiğini ifade eder. Taberî bu ifadenin en doğru izahının semâya yükseldi şeklinde olduğunu savunur. Taberî, Allah'ın aşağıda olup sonradan yükselmesi anlaşılabilir korkusuyla bu ifadeyi 'yükselmek' yerine 'yönelmek' şeklinde açıklayanları da garipsemiştir. Zira bu kez de Allah'ın sırtını semâya dönüp daha sonra ona yönelmesi gibi bir mana anlaşılabilir. Yani onlar 'yönelmek' şeklinde te'vîl ederek korktukları duruma düşmekten kurtulamamışlardır. Yanı sıra Taberî'ye göre arap dilinde *istivâ* kelimesiyle alakalı olarak 'yükselmek' anlamı 'yönelmek' anlamından daha mefhumdur.²²²

İncelediğimiz bu dönemde Şîa ve Ehl-i Sünnet'e mensup müfessirlerin haberî sıfat yorumları bu şekildedir. Şîa'nın ilk dönem tefsirlerinde haberî sıfatlara getirdikleri yorumlar incelendiğinde yaklaşımlarıyla ilgili bize fikir vermekle birlikte fazla da detaya girmedikleri görülmektedir. Müfessirler sıfatların kelâmî boyutuyla ilgili detaylı bir açıklamaya girişmemişlerdir. Onlar bazen sıfat hakkında yorum yapmaktan kaçınmışlar bazen de basitçe te'vîl etmeye başvurmuşlardır. Bazı yerlerde de bu sıfatı Allah'a izafe etmenin doğru olmayacağı minvalinde rivayetlerde bulunarak tenzihçi bir yaklaşım sergilemişlerdir. Yanı sıra teşbih içeren rivayetleri de aktarmışlardır. Buradan müfessirlerin haberî sıfatların tefsirinde tutarsız oldukları sonucu çıkarılabilir. Zira onların haberî sıfatları tefsir ederken farklı yöntemler kullanmaları belli bir usulden yoksun olduklarını göstermektedir.

²²⁰ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 3/610-613.

²²¹ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 5/11-12, 24/384-389.

²²² Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 1/456-457.

Müfessirlerin bazen ilgili haberî sıfatı tefsir etmekten kaçınıyor olma sebepleri muhtemelen ilk bölümde de genişçe bahsettiğimiz üzere Şîa'nın henüz nass dönemini idrak ediyor olması ve dolayısıyla reyden çok imâmlarının sözlerini rivayet etmeyi tercih etmesi olabilir. Bilindiği üzere Şîa bu dönemde imâmlarının sözlerini tasnif ediyordu. İmâmlar döneminin üzerinden çok vakit geçmemiş olması ve halen nass döneminde olmaları onları günlük ve ilmî hayattaki meselelerde ahbârla yetinmeye ve reye başvurmamaya sevk etmiştir. Ancak tüm bunların yanı sıra incelediğimiz tefsirlerde yer yer akli yorumlar da göze çarpmaktadır. Bu akli yorumlar onların haberî sıfatları te'vîlinde ve âyetlerin tefsiri için seçtikleri rivayetlerde kendini göstermektedir.

Aynı şekilde Mu'tezilî düşüncenin henüz Şîa içerisinde etkin olmaması ve Usûlî düşüncenin gelişme aşamasında olması da haberî sıfatlar konusunun rağbet görmeme sebeplerinden sayılabilir. Zira dönem müfessirlerini incelediğimizde haberî sıfatlar konusuna ehemmiyet vermedikleri ve uzun uzun detaylarıyla konuyu incelemedikleri görülmektedir. Ayyâşî'nin *yemîn* ve *cenb* sıfatlarıyla ilgili yorumdan kaçınması ve aynı şekilde Kummi'nin de *ityân* ve *mecî* sıfatlarıyla ilgili yorumda bulunmaması buna örnektir.

Bunların yanı sıra *vech* ve *cenb* sıfatlarında olduğu gibi bazı yerlerde imâmlardan aktarılan ve bu sıfatların imâmlara nispet edildiği yerler de vardır. Bu dönemde henüz Şîa'da tenkit metodu yeterince gelişmediği için bu rivayetlerin imâmlara nispetinin ne derece sıhhatli olduğu bilinmemekle beraber bu rivayetlerin mantıksal ve metinsel bağlamda kabulü mümkün değildir. Bu rivayetler Şîî tefsirlerde yer yer bulunan ve asla doğru kabul edilemeyecek tefsirlere örneklik teşkil etmektedir.

Bu bağlamda incelediğimiz bir diğer husus da teşbih fikrinin ilk olarak Şîa'da doğduğu genel kabulü üzerine bunun Şîî tefsirlere tesir edip etmediği ya da ne derece tesir ettiği hususudur. Ele aldığımız tefsirler çerçevesinde konu incelendiğinde bu teşbih fikrinin dönem tefsirlerine büyük ölçüde sirayet etmediği görülmektedir. Yalnızca Ayyâşî'nin *ityân* sıfatını tefsir ederken teşbihe kaçan rivayetler aktardığı göze çarpmaktadır.

Ehl-i Sünnet tefsirlerinden Taberî ile incelediğimiz Şîî tefsirler karşılaştırdığı zaman ise haberî sıfatların Şîa'ya göre Taberî'nin daha çok gündeminde olduğu görülmektedir. Taberî bazen lügatten de yararlanarak bu sıfatları te'vîl etmekte bazen de ifadenin zahiriyle yetinip yorum yapmaktan kaçınmaktadır. O bu sıfatları Arap dilinde bir mecaz ifade ettiği takdirde de bu mecaz anlamı tercih etmektedir.

B. Orta Dönem/Birinci Dirayet Dönemi (5-10. Asırlar)

Bu dönemde baskın ekol yeni yeni gelişmekte olan Usûliyye ekolüdür. Artık nass dönemi bitmiş ve imâmlar dönemi oldukça geride kalmıştır. Artık imâmların ahbârının günlük hayatta ve dinî meselelerde yeterli gelmediğini düşünen dönemin din adamları dirayete dayalı bir dinî düşünce sistemi oluşturmaya çabalamışlardır. Aynı zamanda bu dönem din adamlarıyla ilgili Mu'tezile tesirinden de söz edilmektedir.²²³ Detaylarına ilk bölümde Usûliyye başlığında değindiğimiz için dönemin dinî düşünce durumu hakkında sözü daha fazla uzatmayacağız.

Bu başlık altında dönemin tefsirlerindeki haberî sıfat anlayışını incelerken Fadl ibn el-Hasan et-Tabersî'nin (ö. 548/1153) *Mecme'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân* isimli tefsirini esas alacağız. Yanı sıra Şerîf el-Murtazâ'nın (ö. 436/1044) tefsirlerinin toplandığı *Tefsîru's-Şerîf el-Murtazâ* isimli tefsirinden de ara ara yararlanacağız. Yanı sıra bu dönemde gelişen dirayete bağlı din anlayışının ve Mu'tezile etkisinin tefsirlere yansımalarını incelemeye çalışacağız. Yeri geldiğinde ise karşılaştırmalar yapacağız. Bunun için de Mu'tezilî müfessirlerden olan Hâkim el-Cüşemî'nin (ö. 494/1101) kendisinden önceki Mu'tezilî tefsirlerin harmanlanmış bir özeti niteliğindeki²²⁴ *et-Tehzîb fi't-Tefsîr* isimli tefsirinden yararlanacağız.

Tabersî *yedullah* ifadesini mümkün olduğunca literal anlamından uzak bir şekilde anlamaya çalışmaktadır. *Yedullah* sıfatına getirdiği tefsirlerde bu tavrı açıkça görülmektedir. Örneğin Usûlî müfessir, Âl-i İmrân Sûresi'nde geçen “**إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ**

اللَّهِ” ifadesini “*Allah'ın yetkisinde/mülkünde*” olarak literal anlamından farklı bir

²²³ Abdulhamid, *Dirâsat*, 98; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/166; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 41, 42, 45, 47.

²²⁴ Süleyman Narol, *Tefsirde Zâhire Bağlılık Problematigi (Hâkim el-Cüşemî Örneği)*, ed. Muhammed Ersöz (Istanbul: Hikmetevi Yayınları, 2020), 18.

manaya te'vîl etmiştir.²²⁵ Mâide Sûresi'nde de bu tavrının devam ettiğini görmek mümkündür. Tabersî, sıfatları te'vîl ederken ifadelerin dildeki mecaz kullanımlarına da önem vermiştir. 64. âyetteki “بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ” ifadesinde geçen *yed* sıfatının nimet ve cömertlik olarak te'vîl etmiş, tesniye olmasının da mübalağa ve kesret anlamında kullanıldığını söylemiştir. Yahudilerin “يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ” ifadesiyle kasıtlarının Allah'ın cimri olduğunu söylemek olduğunu belirtmek suretiyle buradaki *yed* sıfatını dildeki kullanımını da dikkate alarak cimrilik olarak mecaz anlamına hamletmiştir.²²⁶ Tabersî Yâsin Sûresi 71. âyette bulunan “مِمَّا عَمِلْتُمْ آيْدِيًا” ifadesindeki sıfatın ise anlamı güçlendirme işlevi gördüğünü yani Allah'ın ortaksız bir biçimde kendisinin insanı yarattığını vurguladığını belirtir.²²⁷ Tabersî, Sâd Sûresi 75. âyetteki “بِيَدِي” sıfatıyla Allah'ın Âdem'i yaratmayı aracısız olarak bizzat kendisinin üstlendiğini ifade ettiği şeklinde yorumlar. Tesniye sîgasında olma nedeninin de Allah'ın yaratma fiilini kendisine izafe etmesi olduğunu söyler. Bu yorumların ardından Tabersî bu ifadenin ‘kudretimle yarattım’ manasında olduğuna ilişkin görüşün olduğunu da belirtir.²²⁸ Tabersî, Fetih Sûresi 10. âyette geçen “يَدُ اللَّهِ فَوْقَ” ifadesindeki *yed* sıfatını da daha önceki yorumlarına paralel şekilde yorumlamıştır. Tabersî âyetteki *yed* ifadesini akit (*bu beyatte Allah'ın akdi onların akdinin üzerindedir*), nimet ve kuvvet şeklinde farklı rivayetleri zikrederek açıklamıştır.²²⁹ Tabersî'nin *yed* sıfatıyla ilgili yorumlarına bakıldığında kendisi hissettirmese de tenzihçi bir yaklaşıma sahip olduğu söylenebilir. Sıfatı tefsir ederken dildeki kullanımı dikkate alarak ifadeyi mecaz anlamıyla anlaması ve zahir anlamıyla anlamaktan kaçınması buna işaret etmektedir.

²²⁵ Tabersî, *Mecme'u'l-Beyân*, 2/262.

²²⁶ Tabersî, *Mecme'u'l-Beyân*, 3/306-310.

²²⁷ Tabersî, *Mecme'u'l-Beyân*, 8/219.

²²⁸ Tabersî, *Mecme'u'l-Beyân*, 8/288.

²²⁹ Tabersî, *Mecme'u'l-Beyân*, 9/144-145.

Şerîf el-Murtazâ da Mâide Sûresi 64. âyette Yahudilerin bu sözü Allah'a cimrilik atfetmek amacıyla söylediklerini ve dolayısıyla buradaki *yed* ifadesinin lütuf ve nimet anlamlarında olduğu görüşündedir.²³⁰ Murtazâ'nın bu yorumuyla Tabersî ile aynı kanaatte oldukları anlaşılmaktadır. Sâd Sûresi 75. âyette ise Allah'ın bundan münezzehtir olmasına rağmen neden kendisine bir organ izafe ettiği sorusunu sorar. Buradan hareketle onun bu sıfatın anlaşılmasıyla ilgili bir teşbih korkusunun olduğu anlaşılmaktadır. Bu kaygı onu ifadeyi te'vîl etmeye itmiştir. Ona göre Allah'ın yaratma fiilini bizzat kendisine izafe etmiş olması bu ifadenin muhtemel bir te'vîli olabilir. Murtazâ çeşitli âyetlerle ve Arap dilinden örneklerle bu te'vîli desteklemektedir. Buradaki *yed* ifadesinin nimet ve kudret anlamlarıyla da te'vîl edilebileceğini belirten Murtazâ yine örnekler de bu görüşleri zenginleştirir. Âyetin manasının “*Ben onu yaratmaya kâdir olduğum halde yarattığıma secde etmekten onu alıkoyan nedir*” olabileceğini ifade etmiştir.²³¹ Görüldüğü üzere Murtazâ da sıfatın zahir anlamıyla anlaşılmasından çekinmekte ve sıfata akli te'vîller getirmeye yönelmektedir.

Ele alınan tefsirlerde müfessirler ‘*ayn* sıfatıyla ilgili farklı yaklaşımlar sergilememişlerdir. Sadece dildeki mecaz kullanımını esas almışlar ve neredeyse hepsi aynı ifadelerle tefsir etmişlerdir. Buradan müfessirlerin ‘*ayn* sıfatıyla ilgili bir anlama problemi yahut teşbih tehlikesi görmedikleri anlaşılmaktadır. Tabersî de ‘*ayn* sıfatıyla ilgili farklı bir tefsir yapmamıştır. Hûd Sûresi 37. âyetin tefsirinde “بِأَعْيُنِنَا” ifadesinin

“*bizim gözetimimizde, bizim korumamızda*” anlamlarına geldiğini ifade eder. “أَعْيُنِنَا”

ifadesinin melekleri ifade ettiğini bununla da Allah'ın melekleri tazim ettiği şeklinde bir görüş olduğundan da bahseder.²³² Aynı şekilde Tâhâ Sûresi 39. âyetteki ‘*ayn* sıfatını da benzer şekilde yorumlamıştır. Tabersî burada sıfatı “*gözetimimde, bilgimde, himayemde ve korumamda*” şeklindeki görüşleri aktararak tefsir etmektedir.²³³ Tûr ve

²³⁰ *Tefsîru's-Şerîf el-Murtazâ* (Beyrut: Şirketü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, ts.), 2/185-187.

²³¹ *Tefsîru's-Şerîf el-Murtazâ*, 3/277-278.

²³² Tabersî, *Mecme'u'l-Beyân*, 5/209.

²³³ Tabersî, *Mecme'u'l-Beyân*, 7/17.

Kamer Sûreleri'nde geçen 'ayn sıfatı için de Tabersî farklı bir şey söylememiş, aynı şekilde “*korumamızda*” şeklinde tefsir etmiştir.²³⁴

Şerîf Murtazâ da diğer müfessirler gibi 'ayn sıfatı için bir anlama probleminin bulunmadığını düşündüğünden olacak ki fazla yorumda bulunmamış, sadece Kamer Sûresi'nde ilgili sıfatı “*bilgimiz dahilinde*” şeklinde tefsir etmiştir.²³⁵ 'Ayn sıfatıyla ilgili müfessirlerin tefsirlerini göz önüne aldığımızda genel anlamda yorumlarında bir bütünlük olduğu görülmektedir.

Tabersî'nin *ityân* ve *mecî* sıfatlarıyla ilgili yorumları da önceki yorumlarına benzer nitelikler taşımaktadır. Bakara Sûresi 210. âyeti tefsirinde Tabersî “يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ” ifadesini Allah'ın azabının yahut Allah'ın âyetlerinin gelmesi şeklinde te'vîl etmiştir. Bu te'vîli yaparken de kral örneğinden yararlanmıştır. Nasıl ki kralın emriyle birisi öldürüldüğünde ya da bir ülke işgal edildiğinde bu fiilleri bizzat kral yapmasa da “*Kral falanı öldürdü*” ya da “*Kral falanca ülkeye girdi*” deniliyorsa bu ifade de böyle anlaşılmalıdır. Burada kasıt Allah değil onun azabı yahut âyetleridir.²³⁶ Onun bu tefsirinden teşbihten uzak kalma çabası içerisinde olduğu anlaşılmaktadır. Tabersî, En'âm Sûresi 158. âyette geçen “يَأْتِي رَبُّكَ” ifadesinin tefsirinde de tenzihçi tavrını ortaya koymuştur. Allah'a bir yerden bir yere gitmenin isnat edilemeyeceğini vurgulayan Tabersî, ifadeyi “*Allah'ın azabının gelmesi, helakının gelmesi, âyetlerinin gelmesi*” manalarıyla te'vîl etmeye başvurmuştur.²³⁷ Tabersî'ye göre Nahl Sûresi 26. âyette geçen “فَأْتَى اللَّهُ” ifadesi de aynı doğrultuda “*Allah'ın emrinin gelmesi*” olarak anlaşılmalıdır. Tabersî daha sonra Arap dilindeki kullanımlardan da yararlanarak bu görüşünü desteklemektedir. Burada Allah'ın *ityân* sıfatını kendisine izafe etme sebebinin de âyette bahsedilen kişilerin tuzaklarının Allah tarafından yok edilmesi olduğunu belirtmektedir.²³⁸ Tabersî, Haşr Sûresi 2. âyeti de önceki tefsirlerine benzer

²³⁴ Tabersî, *Mecme'u'l-Beyân*, 9/216,242.

²³⁵ *Tefsîru's-Şerîf el-Murtazâ*, 3/368.

²³⁶ Tabersî, *Mecme'u'l-Beyân*, 2/50-51.

²³⁷ Tabersî, *Mecme'u'l-Beyân*, 4/151-152.

²³⁸ Tabersî, *Mecme'u'l-Beyân*, 6/114.

şekilde “Allah’ın azabının/emrinin gelmesi” şeklinde te’vîl etmiştir.²³⁹ Fecr Sûresi 22. âyeti tefsir ederken de önceki yorumlarına paralel olarak “Rabb’inin emrinin, kazasının, hesabının gelmesi” şeklinde tefsir ettikten sonra Allah’ın gelmesinin O’nun hakkındaki şüphelerin ortadan kalkması anlamına geldiğini ifade eden bir görüşü zikretmektedir. Tabersî Allah’ın gelmek, gitmek gibi fiillerden münezzehe olduğunu burada yineleyerek sıfatın yorumuyla ilgili tavrını ortaya koymaktadır.²⁴⁰

Tabersî’nin *istivâ* sıfatıyla ilgili yorumlarında da tenzih öncelikli yaklaşımını sürdürür gözükmektedir. Bakara Sûresi 29. âyette bulunan “ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ”

ifadesindeki *istivâ* sıfatıyla ilgili “Semâya ve semâyı düzenlemeye niyetlendi, semâyı boyunduruğu altına aldı, O’nun emri/buyruğu semâyı yükseldi ve bir şeye yöneldi” manalarını zikretmiştir.²⁴¹ A’râf Sûresi 54. âyette geçen “ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ”

ifadesini de Allah’ın otoritesinin mülküne yerleşmesi olarak te’vîl etmiştir. Yani ona göre buradaki *istivâ* sıfatı yeri ve göğü yarattıktan sonra onun hükmünün mülkünde karar kıldığını ifade etmektedir. Tabersî’nin aynı ifadenin krallar için de kullanıldığını, bunun ülke işlerinin düzgün olduğunu ifade ettiğini ve buradan hareketle oturma fiilinin anlaşılmayacağını belirtmesi teşbihten kaçınma gayesiyle bu te’vîli yaptığını göstermektedir.²⁴² Hadîd Sûresi 4. âyette ise Allah’ın arşa *istivâ* etmesinin onu yaratmaya, yok etmeye ve üzerinde tasarrufta bulunmaya kâdir olduğu anlamına geldiğini belirtmektedir.²⁴³ Görüldüğü üzere burada da Tabersî, *istivâ* fiilinin *عَلَى* harfi cerriyle kullanıldığında akla gelen ilk manasıyla tefsir etmekten kaçınmış ve te’vîl yoluna gitmiştir.

Şerîf Murtazâ ise *istivâ* sıfatıyla ilgili görüşlerinden sadece Tâhâ Sûresi’nde bahsetmiştir. Ona göre buradaki *istivâ* kelimesi “sahip olmak, ele geçirmek (الإستيلاء)” anlamındadır. Arş ise mülk demektir. Buna göre mana “Rahmân mülke

²³⁹ Tabersî, *Mecme’u’l-Beyân*, 9/328.

²⁴⁰ Tabersî, *Mecme’u’l-Beyân*, 10/272-273.

²⁴¹ Tabersî, *Mecme’u’l-Beyân*, 1/95.

²⁴² Tabersî, *Mecme’u’l-Beyân*, 4/201-202.

²⁴³ Tabersî, *Mecme’u’l-Beyân*, 9/294.

sahip oldu” olacaktır. Murtazâ’ya göre arş Allah’ın yarattığı şeylerin en yücesidir. Dolayısıyla Allah burada en yüce şeye sahip olmayı ifade etmekle aslında her şeyin sahibi olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü yaratıkların en yücesine sahip olan ondan daha altta olanlara da sahip olmaya kâdirdir.²⁴⁴ Tabersî ve Murtazâ’nın *istivâ* sıfatına ilişkin yorumları kısmen farklılık arz etse de temel de ikisinin de tenzih öncelikli davrandığı ve teşbih düşüncesinden kaçınmak amacıyla sıfatı te’vîl etme yoluna gittikleri anlaşılmaktadır.

Vech sıfatıyla ilgili olarak da müfessirler ‘*ayn* sıfatında olduğu gibi genel olarak benzer yorumlarda bulunmuşlardır. Müfessirler sıfatı çoğunlukla Allah’ın rızası, zatı anlamlarıyla te’vîl etmişlerdir. Tabersî’nin *vech* sıfatıyla ilgili görüşlerinde de benzer yorumlara rastlanmaktadır. Bakara Sûresi 115. âyette geçen “فَمِنْ وَجْهِ اللَّهِ” ifadesindeki *vechullah* ifadesini *kibletullah* olarak açıklamıştır. Daha sonra da aynı ifadeyle ilgili başka bir görüş olan “Allah’ın rızası” anlamına geldiğini ifade eden görüşü belirtmiştir.²⁴⁵ Kasas Sûresi 88. âyetinde bulunan “إِلَّا وَجْهَهُ” ifadesini de “*zâtı hariç*” şeklinde tefsir etmiştir. Daha sonra da O’nun rızası için yapılan amellerin sevabının kaybolmayacağı ve kalıcı olacağı şeklinde diğer bir görüşün olduğundan bahsetmiştir.²⁴⁶

Şerîf Murtazâ ise Kasas Sûresi’ndeki ilgili âyetin tefsirinde *vech* kelimesinin Arap dilinde pek çok anlama geldiğini söylemiş ve bunlara yer yer Kur’an’dan ve Arap dilinden örnekler vermiştir. Buna göre ‘insanda bulunan yüz, bir şeyin başı/ilki, bir şeyi yapmayı hedeflemek, bir işteki hile, statü, değer, yöntem, yön, reis, lider, bir şeyin kendisi/zâtı’ anlamları *vech* kelimesinin Arap dilinde geldiği anlamlardır. Murtazâ daha sonra *vech* kelimesinin Kur’an’da *zât* anlamında kullandığı yerlere örnek vermiştir. Kasas Sûresi 88. ve Rahmân Sûresi 27. âyetlerde geçen *vech* kelimesinin de bu şekilde olduğunu yani kastedilenin Allah’ın *zâtı* olduğunu ifade etmiştir.²⁴⁷ Murtazâ, başka bir görüş olarak da bu ifadenin Allah’a yaklaşmak için yapılan

²⁴⁴ *Tefsîru’s-Şerîf el-Murtazâ*, 3/82.

²⁴⁵ Tabersî, *Mecme’u’l-Beyân*, 1/264.

²⁴⁶ Tabersî, *Mecme’u’l-Beyân*, 7/336.

²⁴⁷ *Tefsîru’s-Şerîf el-Murtazâ*, 3/194-196.

amellerin kaybolmayacağı anlamına gelebileceğini de belirtmiştir. Görüldüğü üzere Murtazâ da *vech* sıfatını rıza ve zat olarak te'vîl etmiştir. Murtazâ bu te'vîlin yanı sıra bu ifadelerin zahirine hamledilmesini de küfür ve cehalet olarak niteleyerek tenzihçi tavrını ortaya koymuştur.²⁴⁸

Bu başlıkta tefsirini inceleyeceğimiz bir diğer müfessir olan Cüşemî genel olarak tefsir yaparken lügate önem vermekte ve lügatten yararlanmaktadır. Mâide Sûresi 64. âyette geçen “يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ” ifadesini tefsir ederken de önce *yed* ifadesinin lügat manalarını zikrederek tefsire başlamıştır. Cüşemî âyetin tefsirinde tenzihçi bir yaklaşım sergilemiş ve gerçek anlamda Allah'ın elinin bağlı olması manasının aklen mümkün olmadığını vurgulamıştır. Cüşemi bu yaklaşımı sonucunda ifadeyi cimrilik, fakirlik gibi ifadelerle te'vîl etmeye çalışmıştır. Âyetin devamındaki “بَلْ يَدَاهُ” ifadesini de aynı doğrultuda nimet, kudret ve mülk gibi ifadelerle te'vîl etmiştir.²⁴⁹ Cüşemî, Yâsîn Sûresi 71. âyetin tefsirinde de aynı tenzihçi yaklaşımı sürdürmektedir. Cüşemî, “مِمَّا عَمِلْتُمْ أَيْدِينَا” ifadesindeki *yed* kelimesinden organ anlamının anlaşılamayacağını yinelemiştir. Zira Allah bir cisim değildir. Cüşemî buradaki *yed* ifadesini de te'vîl etme yoluna gitmiş ve Allah'ın bu sıfatı kullanmakla Adem'i aracısız bir şekilde bizzat kendisinin yarattığını vurguladığını belirtmiştir. İnsanların bir şeyi elleriyle yapmalarının da âyetteki kullanımla aynı anlamı taşıdığını ifade etmiş ve görüşünü lügate başvurarak desteklemiştir.²⁵⁰ Cüşemî, Kur'an'da geçen ‘*yedullah*’ ifadelerini tefsir ederken *yed* kelimesinin ilk anlamı olan el organının anlaşılmasında ısrarla durduğu görülmektedir. İlk olarak Allah'a bir organ izafe etmenin imkansızlığı üzerinde dururken akabinde ise kelimeyi lügatten yararlanarak âyetin bağlamına da uygun olan bir manaya te'vîl etmektedir. Cüşemî, Sâd Sûresi 75. âyette

²⁴⁸ *Tefsîru's-Şerîf el-Murtazâ*, 3/196.

²⁴⁹ Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr* (Kahire-Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Mısri-Daru'l-Kitabi'l-Lübnânî, 2018), 3/2022-2026.

²⁵⁰ Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 8/5901.

geçen “لَمَّا خَلَقْتُ يَدَيَّ” ifadesindeki de yine bu doğrultuda değerlendirerek Allah’ı bir organı olmaktan tenzih etmiş ve daha sonra da te’vîl etmiştir.²⁵¹

Ayn sıfatına gelindiğinde ise sıfatın tefsiri noktasında Cüşemî’nin ele alınan diğer müfessirlerden çok da farklı davranmadığı görülmektedir. *Yed* sıfatını tefsir ederken Cüşemî’de sıkça görülen tenzihçi yaklaşıma burada rastlanmamaktadır. O, lügatteki kullanımı dikkate alındığında bu ifadeden bir organın anlaşılma tehlikesinin bulunmadığından olsa gerek tenzih etme yoluna gitmemiş yalnızca kelimeyi bağlama uygun olacak şekilde “gözetim, irade, koruma ve bakım” olarak te’vîl etmiştir.²⁵²

Cüşemî’nin *ityan* ve *mecî* sıfatlarına olan yaklaşımı da *ayn* sıfatına olan yaklaşımıyla benzerlik arz etmektedir. Muhtemelen *ayn* sıfatındaki aynı sebeple bu sıfatla ilgili de tenzihçi yaklaşımını ön plana çıkarmamıştır. Yalnızca Fecr Sûresi 22. âyette gelme gitme gibi fiillerin Allah’ın zatına nispet edilemeyeceğini zira onun bir cisim olmadığını belirtmiştir.²⁵³ Sıfatın geçtiği diğer yerlerde ise ifadeyi lügate ve bağlama riayet ederek “âyetlerinin gelmesi, emrinin gelmesi, azabının gelmesi, Allah’ı zorunlu olarak bilmeleri, kıyamet vaktinin gelmesi ve hükmünün gelmesi” gibi manalara te’vîl etmiştir.²⁵⁴

İstivâ sıfatının da lügatte dört manaya geleceğini söyleyen Cüşemî bu manaları şöyle sıralamıştır: “düz/doğru olmak, amaçlamak/yönelmek, işgal etmek/hükmü altına almak ve turmanmak/çıkılmak”. Bakara Sûresi 29. âyette geçen “ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ” ifadesindeki *istivâ* kelimesinin çoğu ilim sahibine göre amaçlamak ve yönelmek anlamında olduğunu belirtmiş ve kendisi de bu manayı tercih etmiştir.²⁵⁵ Burada Cüşemî’nin ifadeyi tefsir ederken kelimenin lügat anlamına önem vermesinin yanı sıra manalar arasında yaptığı tercihten anlaşılacağı üzere tenzihçi yaklaşımının yeniden ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Cüşemî bu tenzihçi yaklaşımını A’râf Sûresi 54. âyette

²⁵¹ Cüşemî, *et-Tehzib fi’t-Tefsîr*, 8/6024-6026.

²⁵² Cüşemî, *et-Tehzib fi’t-Tefsîr*, 5/3494, 7/4664, 9/6631.

²⁵³ Cüşemî, *et-Tehzib fi’t-Tefsîr*, 10/7411.

²⁵⁴ Cüşemî, *et-Tehzib fi’t-Tefsîr*, 1/848, 4/2478, 9/6842, 10/7411.

²⁵⁵ Cüşemî, *et-Tehzib fi’t-Tefsîr*, 1/305-307.

de sürdürmektedir. O, “*ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ*” ifadesini Allah’ın arşla ilgili dilediği tasarrufta bulunması olarak te’vîl ederken, Mukatil ve Kelbî’ye isnat ettiği “*Allah arşa kuruldu*” tefsirini ise reddetmektedir. O bunun cisimlere ait bir sıfat olduğunu, Allah için bir mekân ve yön tayin edilemeyeceğini vurgulamaktadır.²⁵⁶

Cüşemî’nin haberî sıfatları tefsir ederken teşbihe düşmekten oldukça çekindiği gözlemlenmektedir. Bu çekince ise onu tenzihçi bir yaklaşıma itmiştir. O konumuz olan âyetlere tenzihçi bir bakış açısıyla yaklaşmış ve ifadeleri lügatten yararlanarak ve aynı zamanda âyetin bağlamını da dikkate alarak te’vîl etmiştir. Aynı tavırlar ele alınan Usûlî müfessirlerde de görülmektedir.

Buraya kadar olan kısımda önce Şîi/Usûlî müfessirlerden Tabersî’nin ve Şerîf Murtaza’nın tefsirlerinde haberî sıfatlara getirdikleri yorumlar incelenmiştir. İlk dönemdeki Ahbârî müfessirlere nazaran bu dönemde artık haberî sıfatların Usûlî müfessirlerin gündemine girdiği gözlemlenmektedir. Zira önceki başlıkta da dile getirildiği üzere Şîa tefsir tarihinin ilk dönem Ahbârî müfessirleri tefsirlerinde Kur’an’daki haberî sıfatlarla ilgili detaylı açıklamalara girmemişler bazen de hiç değinmemişlerdir. Ancak Usûliyye’nin etkin hale gelmesiyle aklın ön plana çıkması sonucu ve muhtemelen Mu‘tezile kelâmıyla tanışmanın da etkisiyle bu dönemde haberî sıfatların yorumlarında uzun ve detaylı tefsirlerin ortaya çıktığı ve belli bir te’vîl yönteminin takip edildiği görülmektedir. Dönem müfessirleri bu sıfatları genel olarak te’vîl etmişler ve bu sırada da kelimelerin ve ifadelerin Arap dilindeki mecaz kullanımlarından fazlaca yararlanmışlardır. Yanı sıra teşbihe düşmekten kaçınarak tenzihçi bir yaklaşım sergilemişlerdir.

Daha sonra da Mu‘tezilî bir müfessir olan Cüşemî’nin Kur’an’da geçen haberî sıfatlara ilişkin görüşlerine yer verilmiştir. Ancak burada incelemek istediğimiz husus bizzat bu müfessirler arası bir etkileşim değil; dönem dönem Usûliyye ve Mu‘tezile arasında yaşanan etkileşimin Usûlî tefsirlere yansıyor yansımadığıdır. İncelediğimiz tefsirler arasında bir karşılaştırma yaptığımızda yorumlar arası bir paralellik olduğu ilk bakışta görülmektedir. Genel olarak Usûlî ve Mu‘tezilî müfessirler sıfatlara

²⁵⁶ Cüşemî, *et-Tehzib fi’t-Tefsîr*, 4/2588-2589.

getirdikleri yorumlar açısından birbirleriyle benzerlik arz etmektedir. Sıfatları yorumlarken lügatten ve dilsel kullanımlardan yararlanmaları, teşbihe düşmekten özellikle kaçınmaları ve aklî te'vîl yoluna gitmeleri benzeşen yönlerindedir.

C. Geç Dönem/İkinci Rivayet Dönemi (11-12. Asırlar)

Bu dönemde özellikle Muhammed Emin el-Esterâbâdî'nin çabalarıyla Ahbâriyye yeniden baskın rol oynamaya başlamış ve Usûliyye biraz daha geri planda kalmıştır.²⁵⁷ Bu dönemle ilk dönem Ahbârîliğinin farkı ikinci dönem Ahbârîliğinin Usûliyye'ye karşı bir reaksiyon hareketi olarak ortaya çıkmış olmasıdır.²⁵⁸ Bu sebeple ikinci dönem Ahbârîliği ilk döneme göre riyavetler ve imâmların ahbârî noktasında daha muhafazakâr; dirayete karşı çıkma noktasında ise daha katıdırlar. Detaylarını ilk bölümde zikrettiğimiz için burada da ayrıntıya girmeyi gerekli görmüyoruz.

Bu bölümde dönemin tefsirlerindeki haberî sıfat anlayışını ortaya koymak için Ali b. Cum'a el-Huveyzî'nin (ö. 1112/1700) *Nûru's-Sekaleyn* ve Molla Muhsin Feyz el-Kâşânî'nin *Tefsîru's-Sâfi* isimli tefsirlerinden yararlanacağız. Dönemin anlayışını ortaya koyup diğer dönemlerle olan benzerliklerini ve farklılıklarını inceleyeceğiz. Yanı sıra bu döneme yakın bir dönemde yaşayan ve Ehl-i Sünnet'e mensup rivayet tefsiri müelliflerinden olan Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *ed-Dürrü'l-Mensûr* isimli tefsirini de inceleyip incelediğimiz diğer tefsirlerle karşılaştıracacağız.

Huveyzî'nin tefsiri incelendiğinde haberî sıfatlarla ilgili görüş bildirmekten kaçınmakta olduğu ve yalnızca ilgili sıfata ilişkin rivayetleri nakletmekle yetindiği görülmektedir. Bu yönden Huveyzî'nin tefsirinin tam bir rivayet tefsiri olma özelliğini taşıdığı söylenebilir. Örneğin Sâd Sûresi 75. âyette geçen “خَلَقْتُ بِيَدِيَّ” ifadesiyle ilgili kendi yorumunu belirtmemiştir. Yalnızca imâmlardan gelen tefsir rivayetlerine yer vermiştir.²⁵⁹ Rivayetlere göre buradaki *yed* sıfatı kuvvet, kudret ve nimet anlamlarına gelmektedir.²⁶⁰ *Yed* sıfatının geçtiği diğer âyetlere bakıldığında Huveyzî'nin bu âyetlere değinmediği görülmektedir. Bu açıdan ilk dönem tefsirleriyle

²⁵⁷ Uyar, *Şii Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, 146-178.

²⁵⁸ Uyar, *Ahbârilik*, 158.

²⁵⁹ Ali b. Cum'a Huveyzî, *Nûru's-Sekaleyn* (İntişârâtü İsmâilîyyân, ts.), 4/472.

²⁶⁰ Huveyzî, *Nûru's-Sekaleyn*, 4/472.

benzeştiğini söylemek mümkündür. Huveyzî kendisi görüş bildirmese de tercih ettiği rivayetlerden anlaşılın kendisinin tenzihçi bir bakış açısına yakın olduğudur.

Kâşânî ise aynı âyetle ilgili Huveyzî'nin zikrettiği rivayetlerin aynısını zikretmiş ve bu rivayetler vasıtasıyla *yed* sıfatını kudret ve kuvvet şeklinde te'vîl etmiştir.²⁶¹ Kâşânî Mâide Sûresi 64. âyetinin tefsirinde elin bağlı olmasının cimrilikten açık olmasının ise cömertlikten kinaye olduğunu belirterek bir anlamda Yahudilerin Allah'a olan iftiralalarının ve Allah'ın karşılığında verdiği cevabın bu doğrultuda anlaşılması gerektiğini vurgular.²⁶² Yâsin Sûresi 71. âyetteki *مِمَّا عَمِلْتُمْ آيْدِينَا* ifadesini

“Bizim var ettiğimiz ve bizden başkasının var etmeye güç yetiremeyeceği” şeklinde tefsir etmiştir. Kâşânî'ye göre yaratmanın ele isnat edilmesinin sebebi yaratmadaki teklik için mübalağa ifade etmesidir.²⁶³ Buraya kadar olan tefsirlerinden anlaşıldığı üzere Kâşânî de teşbihten kaçınma gayesiyle ifadeleri te'vîl etmeye yönelmiştir. Te'vîl yaparken de rivayetlerden ve sıfatların dildeki kullanımlarından yararlandığı görülmektedir. Kâşânî, Fetih Sûresi 10. âyette geçen *يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ* ifadesinin tefsirinde ise Peygambere biat edenlerin esasında Allah'a biat ettikleri dolayısıyla âyette böyle bir ifadenin kullanıldığını belirtmektedir.²⁶⁴ Bu tefsirinden onun ifadeyi mecaz anlamıyla anladığı ve dolayısıyla da te'vîle başvurmaya ihtiyaç duymadığı anlaşılmaktadır.

'Ayn sıfatına gelince Huveyzî ve Kâşânî'nin bu sıfatla ilgili yorumları oldukça kısırır. Hatta Huveyzî ilgili sıfatın geçtiği âyetleri çoğunlukla hiç tefsir etmemiş; tefsir ettiğinde ise 'ayn sıfatına değinmemiştir. Kâşânî Tâhâ Sûresi 39. âyetteki *لِتُصْنَعَ*

عَلَى عَيْنِي ifadesini “Ben onu koruyor ve ilgileniyorum” şeklinde²⁶⁵; Kamer Sûresi 14.

âyette geçen *تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا* ifadesini de “bizim emrimizle, korumamızla” şeklinde

²⁶¹ Feyz el-Kâşânî, *Tefsîrû's-Sâfi*, 4/310.

²⁶² Feyz el-Kâşânî, *Tefsîrû's-Sâfi*, 2/49.

²⁶³ Feyz el-Kâşânî, *Tefsîrû's-Sâfi*, 4/260.

²⁶⁴ Feyz el-Kâşânî, *Tefsîrû's-Sâfi*, 5/39.

²⁶⁵ Feyz el-Kâşânî, *Tefsîrû's-Sâfi*, 3/306.

tefsir etmiştir.²⁶⁶ Benzer şekilde Tûr Sûresi 48. âyette geçen “فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا” ifadesini de “*korumamızda, himayemizde*” şeklinde tefsir etmiştir.²⁶⁷ Müfessirlerimizin ‘*ayn*’ sıfatıyla ilgili tefsirleri bu kadarla sınırlı kalmaktadır. Daha önce de zikredildiği üzere bu dönem müfessirleri de ‘*ayn*’ sıfatıyla ilgili farklı yorumlarda bulunmamışlar ve genel olarak diğer müfessirlerin de tercih ettiği tefsirleri tercih etmişlerdir.

İtyân ve *mecî* sıfatları ele alındığında Huveyzî’nin haberî sıfatlara ilişkin tavrı tercih ettiği rivayetlerde kendisini göstermeye devam etmektedir. Bakara Sûresi 210. âyette geçen “يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ” ifadesini Kummî’den nakille gelen şeyin Allah değil Allah’ın emri olduğunu ifade ederek tefsir etmiştir.²⁶⁸ Huveyzî, Nahl Sûresi 26. âyette geçen “فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ” ifadesini de adeti olduğu üzere rivayetler aracılığıyla tefsir etmiştir.

Yine Kummî’den aktardığı bir rivayette bu ifade Allah’ın onları ateşe atması olarak anlaşılmıştır. Burada ateşe atılan kimselerin Ehl-i Beyt’in düşmanları olduğunun belirtilmesi ise mezhebi bir yorum olarak göze çarpmaktadır. Ardından aktardığı bir rivayete göre de bu ifade Allah’ın onlara azap gönderdiği anlamına gelmektedir.²⁶⁹ Nahl Sûresi 2. âyete gelirse Huveyzî benzer şekilde rivayette bulunarak ifadesinin ‘Allah’ın azabını göndermesi’ şeklinde tefsir etmiştir.²⁷⁰ Buraya kadar Huveyzî’den aktardığımız nakiller onun haberî sıfatlara olan yaklaşımını kısmen hissettirse de Fecr Sûresi 22. âyette aktardığı rivayet onun konuyla ilgili fikrini net bir şekilde ortaya koyar niteliktedir. Rivayete göre Allah gelme ve gitme gibi fiillerle vasıflanamaz ve O bundan yücedir. Dolayısıyla âyette geçen “وَجَاءَ رَبُّكَ” ifadesi Allah’ın emrinin gelmesi anlamındadır. Daha sonra da Tabersî’nin *el-İhticâc* isimli kitabından nakilde bulunmuştur. Buna göre Allah’ın gelmesi anlamı taşıyan ifadeler haktır ancak bu yaratılanların gelmesi gibi değildir. O her şeyin Rabbidir. Bu gibi ifadeler indiği şekilde te’vîl edilmezler yani zâhiriyle anlaşılmazlar. Daha sonra İbrahim’in (a.s.)

²⁶⁶ Feyz el-Kâşânî, *Tefsîrû’s-Sâfi*, 5/101.

²⁶⁷ Feyz el-Kâşânî, *Tefsîrû’s-Sâfi*, 5/83.

²⁶⁸ Huveyzî, *Nûrû’s-Sekaleyn*, 1/207.

²⁶⁹ Huveyzî, *Nûrû’s-Sekaleyn*, 3/50.

²⁷⁰ Huveyzî, *Nûrû’s-Sekaleyn*, 5/274.

“*Ben Rabbime gidiyorum*” sözünü buna örnek getiren Tabersî burada İbrahim’in (a.s.) fiziki olarak gitmeyi değil Allah'a ibadet etmeyi kastettiğini ifade eder.²⁷¹ Görüldüğü üzere Huveyzî yaptığı bu nakillerle tenzihçi yaklaşımını net bir şekilde ortaya koymuş, bu sayede ise onun sıfatlarla ilgili yaptığı rivayet tercihleri daha iyi anlaşılır hale gelmiştir.

Kâşânî'nin bu sıfatla ilgili yorumları Huveyzî ile paralellik arz etmektedir. Kâşânî de bu sıfatı gerçek anlamı dışında anlamış ve genel olarak azabın gelmesi olarak te'vîl etmiştir. Örneğin Bakara Sûresi 210. âyette geçen “*أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ*” ifadesini “*Allah'ın emrinin ya da azabının gelmesini mi bekliyorlar*” şeklinde tefsir etmiştir.²⁷² Kâşânî aynı şekilde En'âm Sûresi 158. âyette geçen “*أَوْ يَأْتِي رَبُّكَ*” ifadesini de “*Rabbinin azap emrinin gelmesi*” olarak tefsir etmiştir.²⁷³ Nahl Sûresi 26. âyeti tefsir ederken de aynı tutumu sergilemiş ve âyette geçen “*فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ*” ifadesinin temsîlî bir ifade olduğunu ve ifadenin aslında Allah'ın onları helak etmesi anlamında olduğunu belirtmiştir.²⁷⁴ Haşr Sûresi 2. âyette geçen “*فَأَتَاهُمُ اللَّهُ*” ifadesini de yine aynı şekilde önceki tefsirleriyle paralel olarak Allah'ın azabının gelmesi olarak tefsir etmiştir. Buradaki azap da tasa, kaygı, onları zorla buldukları yerlerden sürmektir.²⁷⁵ Kâşânî, Fecr Sûresi 22. âyetteki ifadeyi ise daha farklı bir şekilde tefsir etmiştir. Âyetle ilgili aktardığı rivayete göre Allah'ın gelmesi demek onun gücünün ve kuvvetinin etkilerinin ve delillerinin ortaya çıkması demektir.²⁷⁶

İstivâ sıfatıyla ilgili ise Huveyzî, Bakara Sûresi 29. âyetin tefsirinde ilgili sıfatı “*Semâyı yaratmaya başladı*” anlamıyla açıkladıktan sonra, âyeti “*Semâyı ve melekleri mülkü altına aldı*” şeklinde tefsir eden bir rivayeti zikretmiştir.²⁷⁷ A'râf Sûresi 54. âyeti

²⁷¹ Huveyzî, *Nürü's-Sekaleyn*, 5/574.

²⁷² Feyz el-Kâşânî, *Tefsîrü's-Sâfi*, 1/242.

²⁷³ Feyz el-Kâşânî, *Tefsîrü's-Sâfi*, 2/172.

²⁷⁴ Feyz el-Kâşânî, *Tefsîrü's-Sâfi*, 3/132.

²⁷⁵ Feyz el-Kâşânî, *Tefsîrü's-Sâfi*, 5/154.

²⁷⁶ Feyz el-Kâşânî, *Tefsîrü's-Sâfi*, 5/326.

²⁷⁷ Huveyzî, *Nürü's-Sekaleyn*, 1/46.

ise “الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى” ifadesini “(Allah’ın) düzenlemesi, çekip çevirmesi (arşa) hakim oldu, O’nun emri (arşa) yükseldi” şeklinde tefsir etmiştir.²⁷⁸ Huveyzî, Yunus Sûresi 3. âyetteki ifadeyi de “Mülkü kapsadı” şeklinde tefsir eden bir rivayetle açıklamıştır. Daha sonra da “(Allah) hareket etmeksizin (arşı) düzenleyendir” minvalinde bir rivayeti de nakletmiştir.²⁷⁹ Görüldüğü üzere Huveyzî genel tavrı olduğu üzere *istivâ* sıfatını çoğunlukla rivayetler aracılığıyla tefsir etme yoluna gitmiştir. Tercih ettiği tefsir rivayetlerinden anlaşılana o teşbihe düşme tehlikesinden uzak durarak sıfatı bağlama uygun bir biçimde te’vîl etmeye çalışmıştır.

Kâşânî de Bakara Sûresi 29. âyette geçen “ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ” ifadesini, Huveyzî ile aynı şekilde “Semâyi yaratmaya başladı” olarak tefsir etmiştir.²⁸⁰ A‘râf Sûresi 54. âyeti tefsir ederken de onun tenzihçi yaklaşımı ön plana çıkmaktadır. Kâşânî âyeti önce *el-Ihticâc*’dan nakille “(Allah’ın) düzenlemesi, çekip çevirmesi (arşa) hakim oldu, O’nun emri (arşa) yükseldi” şeklinde tefsir etmiştir. Daha sonra da “O her şeye eşit uzaklıkta *istivâ* etmiştir, hiçbir şey O’na diğer başka şeyden daha yakın değildir” şeklindeki İmâm Sâdık’tan gelen rivayeti aktarmıştır. Daha sonra da *el-Kâfi* kitabından nakille tekrar Sâdık’ın görüşünü aktarmıştır. Buna göre burada arştan kasıt eşyanın tamamıdır. *İstivâ* ise sahiplenmek, yönetmek anlamlarındadır. Dolayısıyla mana “Allah’ın varlığı her şeyi kuşattı/her şeyi hükümler altına aldı” olacaktır. Burada cumhurun anladığının aksine Allah’ın mekândan nefyedilmesi söz konusudur.²⁸¹ Fussilet Sûresi 11. âyette geçen “ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ” ifadesini de ‘yöneldi’ anlamını vererek tefsir etmiştir.²⁸² Dönem müfessirlerinin *istivâ* sıfatıyla ilgili tefsirleri bu şekildedir. Görüldüğü üzere onlar tenzih kaygısı gütmüşler ve âyetleri te’vîl etme yoluna gitmişlerdir.

Vech sıfatına geldiğimiz zaman Huveyzî’nin âyetleri salt rivayetle tefsir etmeye ve tefsir ederken de tenzihçi yaklaşım sergilemeye devam ettiği görülmektedir.

²⁷⁸ Huveyzî, *Nürü’s-Sekaleyn*, 2/39.

²⁷⁹ Huveyzî, *Nürü’s-Sekaleyn*, 2/293.

²⁸⁰ Feyz el-Kâşânî, *Tefsîrü’s-Sâfi*, 1/106.

²⁸¹ Feyz el-Kâşânî, *Tefsîrü’s-Sâfi*, 2/205-204.

²⁸² Feyz el-Kâşânî, *Tefsîrü’s-Sâfi*, 4/354.

Kasas Sûresi 88. âyette geçen “كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ” ifadesini tefsir ederken yalnızca rivayetlerden yararlanmakla birlikte Allah’ın yüzünün olmasıyla vasıflanmaktan yüce olduğunu ve buradaki *vech* ifadesinden kastın Allah’ın dini olduğunu ifade etmiştir. Burada ifadeye atfedilen diğer bir anlam da doğru yolu tutanlar ve Allah’ın emrettiği üzere Muhammed’e (s.a.v.) ve ondan sonra da imâmlara itaat edenler hariç her şeyin helak olacağıdır. Huveyzî daha sonra da burada helak olmayacak yüzlerin imâmlar olduğunu ifade eden nakillere yer vermek suretiyle âyetin zahirinden tamamen kopmuştur.²⁸³

Kâşânî ise Bakara Sûresi 115. âyette geçen “فَمَّا وَجَّهُ اللَّهُ” ifadesini tefsir ederken öncelikle buradaki *vechten* kastın Allah’ın zâtı olduğuna ilişkin görüşün olduğunu zikretmiş ve Allah’ın mekândan münezzeh oluşuyla ilgili görüşlerini aktarmıştır. Daha sonra da Kummî’den nakille burada anlatılmak istenen şeyin sefer esnasında kılınan nafile namazlar olduğunu ve bu durumda kişinin dilediği yöne doğru namaz kılabilceğini belirtmiş ve buna ilişkin birkaç rivayet nakletmiştir.²⁸⁴ Âyeti tefsir ederken takındığı tavrıdan anlaşılacağı üzere Kâşânî, Allah’ın *vech* sıfatının ilk anlamı ile vasıflanmasından kaçınmaya çalışmıştır. Bu endişesi onu *vech* sıfatını zat ve kible gibi ifadelerle te’vîl etmeye sevk etmiştir. Yine Kâşânî, Kasas Sûresi 88. âyette geçen “كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ” ifadesini Huveyzî ile aynı rivayetleri naklederek tefsir etmiştir. Bundan hareketle onun da bu sıfatla ilgili Huveyzî gibi tenzihçi bir yaklaşım sergilediği anlaşılmaktadır. Kâşânî’nin aktardığı rivayetlerden birine göre burada helak olmayacak olan şey Allah’ın dinidir. Yine aktardığı bir diğer rivayete göre Allah’ın kendisinden lütuf olarak verdiği yüzler helak olmayacaktır. Görüldüğü üzere Kâşânî sıfatı zahir anlamı dışında bir anlam ile te’vîl etme çabasıdadır. Kâşânî, ‘lütuf olarak verdiği yüz’ ifadesiyle kulları Allah'a yönlendiren peygamber ya da akli kâmilin kastedildiğini belirtir. Âyetteki yüz ifadesinden kastın imâmlar olduğunu ifade eden nakilleri de aktaran Kâşânî âyetin zahirinden oldukça uzak bir tefsirde

²⁸³ Huveyzî, *Nûrî's-Sekaleyn*, 4/145-146.

²⁸⁴ Feyz el-Kâşânî, *Tefsîrû's-Sâfi*, 1/182-184.

bulunmuştur.²⁸⁵ Kâşânî, Rahmân Sûresi 27. âyette geçen “وَيَقِي وَجْهَ رَبِّكَ” ifadesini de önceki yorumlarına benzer nitelikteki İmâm Ca‘fer’den gelen “Biz Allah’ın yüzüyüz” şeklindeki rivayeti ile tefsir etmiştir.²⁸⁶ Âyetlerde Allah'a nispet edilen bu ve benzeri sıfatların tefsiri esnasında imamlara nispet edilmeleri ilk dönemde de görülen bir husustur. Ahbârî müfessirlerde görülen bu tavır hatalı bir tefsir olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira âyetlerde Allah'a nispet edilen bu sıfatların imâmlara yahut herhangi bir veli kula nispet edilerek tefsir edilmesi kabul edilemez bir davranıştır.

Yemîn sıfatına gelecek olursak Huveyzî, *yemîn* ifadesinin yed anlamında olduğunu yed kelimesinin ise kudret ve kuvvet anlamında olduğunu söylemiştir. Daha sonra da aynı âyette bulunan “Allah’ı hakkıyla takdir edemediler” âyeti gereği Allah’ın (zahiriyle) vasıflanamayacağını ifade eden bir rivayeti nakletmiştir.²⁸⁷ Kâşânî de aynı âyeti aynı şekilde kuvvet ve kudret olarak tefsir eden rivayetle açıklamıştır.²⁸⁸ Görüldüğü üzere müfessirlerimiz burada da Allah’ı ilgili haberî sıfatın zahiriden tenzih etmişler ve gelebileceği muhtemel manalara te’vîl etme yoluna gitmişlerdir.

Cenb sıfatıyla ilgili tefsirlere geldiğimiz zaman müfessirlerimizin içerisinde hatalı yorumlar barındıran tefsirlere devam ettikleri görülmektedir. Huveyzî, Zümer Sûresi 56. âyetin tefsirinde Ali’ye (r.a.) ait olduğu iddia edilen bir rivayeti aktarmıştır. Rivayete göre Ali (r.a.) hutbesinde: “... Ben Allah’ın *‘aynıyım*, ben Allah’ın *lisaniyım* ve *yediyim*, ben Allah’ın *cenbiyim*...” demiştir. Daha sonra da İmâm Ca‘fer’e isnat edilen “Biz Allah’ın *cenbiyiz*” rivayetine yer vermiştir. Ardından İmâm Mûsâ el-Kâzım’dan nakille “*Cenbullah, Emîru’l-Mü’minîn (Ali b. Ebî Tâlib) ve onun yüce makamlardaki vasîleri ve onların devamındaki kimselerdir*” rivayetini âyetin tefsiri bağlamında zikretmiştir. Huveyzî sonrasında da âyetteki *cenb* kelimesinden kastın imâmlar olduğuna işaret eden rivayetlere yer vermeye devam etmiştir. Yine Huveyzî’nin naklettiği rivayetlerden birisine göre ise *‘fi cenbillahi*’ ifadesi *‘fi velâyeti ‘Alî*’ anlamındadır.²⁸⁹ Kâşânî’de de benzer rivayetleri görmek mümkündür. O da aynı

²⁸⁵ Feyz el-Kâşânî, *Tefsîrû’s-Sâfi*, 4/108-109.

²⁸⁶ Feyz el-Kâşânî, *Tefsîrû’s-Sâfi*, 5/110.

²⁸⁷ Huveyzî, *Nûrû’s-Sekaleyn*, 4/500.

²⁸⁸ Feyz el-Kâşânî, *Tefsîrû’s-Sâfi*, 4/329.

²⁸⁹ Huveyzî, *Nûrû’s-Sekaleyn*, 4/494-496.

âyetin tefsirini yaparken *cenbullah* ifadesinden kastın imâmlar olduğuna ilişkin rivayetleri aktarmıştır.²⁹⁰ Daha önce de belirttiğimiz gibi bu tefsirler sahih tefsirler değildir. Normalde haberî sıfatlarla ilgili tenzih odaklı bir yaklaşım sergileyen ve sıfatları uygun manalara te'vîl etmeye çalışan dönem müfessirlerinin *vech* ve *cenb* sıfatlarında ise tavırlarını tamamen değiştirdikleri görülmektedir. Mezheplerine ve ahbâra olan bağlılıkları neticesinde onlar bu sıfatları imâmlarına nispet ederek kabul edilmesi mümkün olmayan te'vîllere tefsirlerinde yer vermişlerdir.

Süyûtî'nin konuyla ilgili görüşleri zikredilecek olursa ilk olarak onun ilgili âyetleri tefsiri esnasında kendi görüşüne yer vermediğini ve âyetleri salt rivayetlerle tefsir etmeye çalıştığı söylenmelidir. Onun tefsiri bu yönüyle tam bir rivayet tefsiri özelliği taşımaktadır. Örneğin *yed* sıfatıyla ilgili Süyûtî, Mâide Sûresi 64. âyetteki Yahudilerin Allah hakkındaki iddialarını Allah'a cimrilik atfettikleri şeklinde açıklayan tefsir rivayetlerini nakletmiştir. Burada Süyûtî'nin âyeti mecaza hamlettiği ve *yed* ifadesinin keyfiyetiyle ilgili bir açıklamada bulunmadığı görülmektedir.²⁹¹ Aynı tavır Yâsîn Sûresi 71. âyette de devam etmektedir. O “*ellerimizle yarattığımız*” ifadesinin “*bizim yarattığımız*” anlamına geldiğini ifade eden bir rivayet nakletmekle yetinmiş ve *yed* ifadesinin keyfiyetiyle yahut te'vîliyle ilgili herhangi bir izahta bulunmamıştır.²⁹² Süyûtî, Sâd Sûresi 75. âyette geçen “*خَلَقْتُ بِيَدَيَّ*” ifadesini tefsir edici bir nakilde bulunmamıştır. Ancak onun âyetin tefsiri olarak “*Yüce Allah üç şeyi kendi eliyle yaratmıştır*” ve “*Yüce Allah dört şeyi kendi eliyle yaratmıştır*” minvalinde yaptığı rivayetler onun teşbihe düşmekten kaçınıp tenzih kaygısıyla bir te'vîle gitmediğini ya da buna paralel rivayetler nakletmediğini ortaya koymaktadır.²⁹³

‘*Ayn* sıfatı gelindiğinde Süyûtî, Hûd Sûresi 37. âyette geçen “*بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا*” ifadesini Taberî'den nakille “*emrettiğimiz şekilde*” olarak tefsir etmiştir.²⁹⁴ Tâhâ

²⁹⁰ Feyz el-Kâşânî, *Tefsîrû's-Sâfi*, 4/326.

²⁹¹ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed Süyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 2011), 3/112-113.

²⁹² Süyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, 7/72.

²⁹³ Süyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, 7/207.

²⁹⁴ Süyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, 4/418.

Sûresi 39. âyetteki “لِتَصْنَعَ عَلَيَّ عَيْنِي” ifadesini de rivayetler aracılığıyla “Benim gözetimim de yetişmen/beslenmen için” şeklinde tefsir etmiştir.²⁹⁵ Buradan anlaşıldığına göre Süyûtî ‘ayn sıfatını tefsir ederken Arap dilindeki mecaz anlamını dikkate almıştır. Zaten daha önce de zikrettiğimiz üzere müfessirlerin ‘ayn sıfatıyla ilgili tefsirlerinde pek bir farklılık bulunmamaktadır.

Süyûtî’nin *ityân* ve *mecî* sıfatlarının tefsirinde de *yed* sıfatının tefsirindeki tavrını görmek mümkündür. O Bakara Sûresi 210. âyetin tefsirinde Allah’ın gelmesiyle ilgili bir te’vilde bulunmamış ve sıfatın keyfiyetiyle ilgili bir izahın bulunmadığı, ifadenin âyette olduğu gibi geçtiği rivayetleri aktararak âyeti tefsir etmiştir.²⁹⁶ Süyûtî, En’âm Sûresi 158. ve Fecr Sûresi 22. âyetlerini de de aynı doğrultuda tefsir etmiştir.²⁹⁷ Görüldüğü üzere Süyûtî haberî sıfatların tefsirinde kendi yorumlarına başvurmamaktadır. Ancak onun tercih ettiği tefsir rivayetlerinden konuyla ilgili yaklaşımı hissedilebilmektedir.

Süyûtî’nin *istivâ* sıfatını tefsir ederken yaptığı nakiller onun genel anlamda haberî sıfatlara olan bakışını özetler niteliktedir. O A’râf Sûresi 54. âyette geçen *istivâ* sıfatını tefsir ederken *istivânın* bilinen bir şey olduğuna ancak akılla anlaşılamayacağına yönelik rivayetlerde bulunmuştur. Yine naklettiği rivayetlere göre peygamberin bize ulaştırdığı şekilde bunları kabul etmek gerekmektedir. İnkârı ise küfürdür. Allah kendini nasıl nitelemişse bunu olduğu gibi kabul etmek ve susup yorum yapmamak gerekir.²⁹⁸

Bu bölümde Şîa tefsir tarihinde ikinci rivayet dönemi olarak adlandırılan dönemin müfessirlerinin haberî sıfatlara olan bakışlarını ve tefsir yöntemlerini inceledik. İncelememiz sonucunda bu dönem tefsirlerindeki haberî sıfat anlayışının ilk döneme oldukça benzer olduğunu tespit ettik. İlk dönemde olduğu gibi müfessirler ilgili âyetlerin tefsirinde genel olarak rivayetlere ağırlık vermişler ve kişisel yoruma fazla başvurmamışlardır.

²⁹⁵ Süyûtî, *ed-Dürrü’l-Mensûr*, 5/568.

²⁹⁶ Süyûtî, *ed-Dürrü’l-Mensûr*, 1/580.

²⁹⁷ Süyûtî, *ed-Dürrü’l-Mensûr*, 3/388-389, 8/511.

²⁹⁸ Süyûtî, *ed-Dürrü’l-Mensûr*, 3/473-474.

Bir diğerk yandan ikinci dönemde fazla rastlamadığımız mezhebi tefsirler de bu dönemde tekrardan ortaya çıkmaktadır. Dönem müfessirleri *yemîn* ve *cenb* sıfatlarının tefsirini yaparken yoğun bir şekilde bu sıfatlardan kastın imâmlar yahut Ali (r.a.) olduğunu iddia eden rivayetlere yer vermişlerdir. Daha önce de incelediğimiz üzere aynı tavır ilk dönem müfessirlerinde de gözlemlenmektedir.

Burada incelediğimiz tefsirlerle Süyûtî'nin tefsiri kıyaslandığı zaman âyetleri rivayetlerle tefsir etmek ve kendi görüşüne başvurmamak açısından benzeştikleri söylenebilir. Ancak haberî sıfatlara olan yaklaşımları farklıdır. Şîî müfessirler tenzih kaygısı güden ve ifadeyi zahirî anlamından uzaklaştıracak bir biçimde te'vîl eden rivayetlere başvurmuşlardır. Süyûtî ise ifadenin nasıllığını zikretmeden âyette geçtiği şekliyle zikreden rivayetlere yer vermiştir. Yanı sıra eğer dile mecaz bir kullanımı varsa ifadeyi mecaz anlamıyla anlamlandırır rivayetlere de yer vermiştir. Onu Şîî tefsirlerden ayıran en önemli husus ise *istivâ* sıfatını açıklarken bu ifadenin ne anlama geldiği bilirse bile keyfiyetinin bilinemeyeceğini ifade eden ve bu ifadeyi aklın algılayamayacağını belirten rivayetleri tefsirinde zikretmesidir. Bu rivayet tercihi onun genel olarak haberî sıfatlar konusundaki tavrını net olarak ortaya koymaktadır.

D. Son Dönem/İkinci Dirayet Dönemi (13-15. Asırlar)

İnceleyeceğimiz bu dönemde baskın olan düşünce ekolü yeniden Usûliyye olmuştur. Diğerk dönemlerle kıyasladığımızda kısa sürdüğünü söyleyebileceğimiz Ahbâriyye dönemi sona ermiş ve yerini yeniden Usûliyye'ye bırakmıştır. Dönemin yaşadığımız zamanı da kapsıyor olması Şîa'nın konumuzla alakalı güncel fikirlerini öğrenmemiz açısından önemlidir. Bu bölümde de önceki bölümlerde olduğu gibi önemli müfessirlerin Kur'an'daki haberî sıfatlarla ilgili görüşlerini inceleyerek dönemin anlayışını ortaya koymaya çalışacağız. Yanı sıra Şîa'nın son dönem haberî sıfat anlayışı ile Ehl-i Sünnet'in anlayışını da karşılaştırmaya çalışacağız.

Bu dönemde tefsirlerini inceleyeceğimiz müfessirler çağdaş müfessirlerdir. Bu bölümde esas alacağımız tefsir Muhammed Hüseyin Tabâtabâî'nin (ö. 1981) *el-Mizân fi Tefsîri'l-Kur'ân* olacaktır. Bununla birlikte zaman zaman yine çağdaş bir müfessir olan Muhammed Cevâd Muğniyye'nin (ö. 1979) *et-Tefsîru'l-Kâşif* isimli tefsirine de müracaat edeceğiz. Ehl-i Sünnet'in haberî sıfatlara ilişkin görüşlerini aktarmak için de

Muhammed Tâhir b. Âşûr'un (ö. 1973) *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* isimli eserine başvuracağız.

Tabâtabâî, Âl-i İmrân Sûresi 73. âyetin tefsirinde “أَنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ” ifadesini te’vîl etme ihtiyacı hissetmemiş *yed* ifadesinin geçtiği yerlerde ise olduğu gibi yani âyette geçtiği gibi kullanmıştır.²⁹⁹ Mâide Sûresi 64. âyette ise ona göre *yed* sıfatı rızık bağlamında kullanılmıştır. Yahudilerin bunu söyleme sebepleriyle ilgili de sebebi nüzulden yararlanmıştı. Buna göre Yahudiler Kur’an’da yer alan “*Kim Allah'a iyi bir borç verirse...*” ve “*Allah'a güzel bir borç verin*” gibi âyetleri duymuşlar bunun üzerine de Allah’ın elinin bağlı olduğunu, davetini ihya etmek ve dinini yüceltmek için gereken giderleri elde edemediğini söylemişlerdir. Allah’ın cevaben söylediği “*iki eli açıktır*” ifadesinde tesniye kullanılmasının sebebi de Tabâtabâî’ye göre Allah’ın kudretinin pekiştirilmesi içindir. Ona göre bu ifadenin Arap dilinde kullanımı yaygındır.³⁰⁰ Sonda da belirttiği üzere sıfatları te’vîl ederken dildeki kullanımlar Tabâtabâî’nin dikkat ettiği bir husus olarak göze çarpmaktadır.

Lügate verdiği önemi sürdüren Tabâtabâî bunları zikrettikten sonra dilcilerin *yed* kelimesine kudret, kuvvet, nimet ve mülk gibi anlamlar verdiğini ancak kelimenin asıl anlamının organ anlamındaki *yed* olduğunu belirtir. Diğer zikredilen anlamlarla asıl organ anlamı arasında bir bağ vardır. Bundan dolayı cömertlik, harcama v.s. anlamlarını ancak istiare yoluyla kazanabilir. Kur’an ve sünnette geçen *yed* ifadesi farklı anlamlara gelebilir. Tabâtabâî’ye göre burada “*يداه*” ifadesiyle Allah’ın

kudretinin kemâli kastedilmiştir.³⁰¹ Yâsîn Sûresi 71. âyetindeki “مِمَّا عَمِلْتُمْ أَيْدِيَانَا” ifadesi Tabâtabâî’ye göre Allah’ın yaratmadaki ortaksızlığı ve bu konudaki yetkinliğini ortaya koymaktadır. Ona göre buradaki ‘amelü’l-eyd’ kinayedir.³⁰²

²⁹⁹ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3/299.

³⁰⁰ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 6/32-33.

³⁰¹ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 6/34.

³⁰² Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 17/109.

Tabâtabâî, *yed* sıfatıyla ilgili en çok anlama probleminin yaşandığı âyet olan Sâd Sûresi 75. âyetin tefsirinde ise “خَلَقْتُ بِيَدِيَّ” ifadesine lügate başvurmaksızın aklî te’vîller getirmeye çabalamıştır. Ona göre yaratmanın ele nispet edilmesinin sebebi Allah’ın yaratma hususundaki yetkinliğinin onurlandırılması içindir. Tesniye olarak kullanılması ise yaratma esnasında Allah’ın tam bir ihtimam gösterdiğini vurgulamak içindir. Zira insan önem verdiği şeyleri iki eliyle yapar. Tabâtabâî ardından da bu ifadenin kudret ya da dünya ve ahiret nimetleri anlamına geldiğine ilişkin görüşleri de aktarır.³⁰³ Daha önce de *yed* sıfatının el anlamı dışındaki anlamları istiare yoluyla kazandığını söyleyen Tabâtabâî, teşbih tehlikesine mahal vermeksizin sıfatı uygun bulduğu bir manaya te’vîl etmiştir.

Diğer müfessirimiz Cevâd Muğniyye’nin Kur’an’da geçen *yed* sıfatıyla ilgili görüşlerine gelirsek onun da te’vîl yolunu tuttuğunu görürüz. O, Mâide Sûresi 64. âyetteki Yahudilerin Allah hakkında eli bağlı olmak ithâmını cimrilik olarak yorumlamıştır. Cevaben gelen “يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ” ifadesinde de *yed* ifadesinin kudret anlamında kullanıldığını belirtmiştir. Anlatımın daha kuvvetli ve daha belîğ olacağı sebebiyle de tesniye olarak kullanıldığını ifade etmiştir.³⁰⁴ Muğniyye, Yâsîn Sûresi 71. âyette bulunan “*ellerimizle yarattığımız*” ifadesinin de doğadaki doğal sebepler anlamına geldiğini zira Allah’ın bir cisim olmadığını dolayısıyla da hakîkî anlamda da bir elinin olmayacağını belirtmiştir.³⁰⁵ Muğniyye Sâd Sûresi 75. âyette geçen “بِيَدِيَّ” ifadesini de önceki yorumuyla paralel olarak yorumlamıştır. Ona göre Allah tabîi sebeplerle olan şeylerin oluşumunu ‘el ile yapmak’ olarak tabir etmiştir.³⁰⁶ Muğniyye’nin aktardığımız son iki tefsirine bakıldığında zaman diğer müfessirlerle fazla benzerliği olmadığı görülmektedir. Zira *yed* ile yaratmanın doğal sebeplerle oluşmak anlamına geldiğini söyleyen bir müfessire rastlanmamıştır. Bununla beraber Bu

³⁰³ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 17/226.

³⁰⁴ Muhammed Cevâd Muğniyye, *et-Tefsîru ’l-Kâşif* (Beyrut: Daru’l-Envâr, ts.), 3/90-92.

³⁰⁵ Muğniyye, *et-Tefsîru ’l-Kâşif*, 6/324-325.

³⁰⁶ Muğniyye, *et-Tefsîru ’l-Kâşif*, 6/390.

tefsirler, Allah'ı cisim olmaktan tenzih etmesi ve dolayısıyla da bu sıfatlar hakkındaki genel tavrını ortaya koymuş olması açısından önem arz etmektedir.

Çoğunlukla müfessirler arasında bir anlama farkının bulunmadığı 'ayn sıfatına gelindiğinde Tabâtabâî, Hûd Sûresi 37. âyette geçen “بَاعَيْنَا” ifadesinin gözetmek anlamında kinaye olarak kullanıldığı görüşündedir. Çoğul olması ise gözetme derecesinin üst düzey olmasını ifade etmektedir.³⁰⁷ Tâhâ Sûresi 39. âyetteki “عَلَى عَيْنِي” ifadesini de bilgin dahilinde şeklinde tefsir etmiştir. İfadenin manasının takdirinin ise “ben seninleyim durumunu gözetiyorum, senin üzerindeki şefkatim ve ihtimamın eksik olmayacak” olacağını belirtmiştir.³⁰⁸ Tabâtabâî, Tûr Sûresi 48. âyetinde geçen “بَاعَيْنَا” ifadesini de Hûd Sûresi'ndeki tefsirinde benzer şekilde tefsir etmiştir. Ona göre bu ifadenin anlamı “bizim gözetimimizdesin, bizim korumamızdasın” şeklindedir. Tabâtabâî buradaki 'ayn ifadesinin korumak anlamında mecaz olduğunu belirtmiştir.³⁰⁹ Son olarak Tabâtabâî, Kamer Sûresi'ndeki âyeti de önceki tefsirlerine paralel bir şekilde gözetimimizde, korumamızda, refakatimizde şeklinde açıklamıştır.³¹⁰ Görüldüğü üzere sıfatı Tabâtabâî de çok farklı anlamamış ve önceki müfessirlere benzer şekilde tefsir etmiştir.

Muğniyye de 'ayn sıfatıyla ilgili farklı bir tavır sergilememiştir. Hûd Sûresi 37. âyette geçen “بَاعَيْنَا” ifadesinin korumasında ve gözetiminde anlamında bir kinaye olduğunu belirtmiştir.³¹¹ Tûr Sûresi 48. âyette geçen aynı ifadeyi de Rasulullah'ın (s.a.v.) Allah'ın korumasında olduğunu anlamında tefsir etmiştir.³¹² Kamer Sûresi 14. âyette geçen aynı ifadeyi de paralel olarak Allah'ın korumasında ve gözetiminde olarak açıklamıştır.³¹³ Buraya kadar nakledilen tefsirler arasında 'ayn sıfatıyla ilgili

³⁰⁷ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 10/214.

³⁰⁸ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 14/150.

³⁰⁹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 19/24.

³¹⁰ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 19/70.

³¹¹ Muğniyye, *et-Tefsîru 'l-Kâşif*, 4/229.

³¹² Muğniyye, *et-Tefsîru 'l-Kâşif*, 7/171.

³¹³ Muğniyye, *et-Tefsîru 'l-Kâşif*, 7/193.

farklı bir yorumun bulunmaması müfessirlerin bu sıfatla ilgili bir konsensüs içerisinde olduğunu göstermektedir. Müfessirler bu sıfatın insanda bir anlama yahut teşbihe düşme problemine sebep olmayacağı kanaatinde olacaklar ki tenzihçi bir tavır sergilemeye gerek duymamışlar, yalnızca dilde kullanıldığı şekliyle tefsir etmişlerdir.

Tabâtabâî'nin genel olarak müteşabih âyetlerle özelde ise haberî sıfatlarla ilgili görüşlerinin ortaya koyulması hususunda *ityân* ve *mecî* sıfatlarıyla ilgili Bakara Sûresi 210. âyet bağlamında yaptığı yorumlar oldukça önem arz etmektedir. Bu yorumlarda onun tenzihçi tavrının ön plana çıktığı net olarak görülmektedir. Yanı sıra Tabâtabâî bu sıfatların nasıl anlaşılması gerektiğiyle ilgili de önemli bilgiler vermektedir. Özetle aktarmak gerekirse Tabâtabâî'ye göre Allah'ın cisimlerin sıfatlarıyla ve hâdis olmayı gerektirecek şeylerle vasıflanamıyor olması Kitap ve sünnetten hareketle zorunlu bir durumdur. Aynı şekilde Allah acizlik, ihtiyaç ve noksanlıkla da sıfatlanamaz. Nitekim Allah, Şûrâ Sûresi 11. âyette “*Hiçbir şey onun benzeri değildir*” buyurmuştur. Bu ve bunun gibi âyetler muhkem âyetlerdir ve müteşabih âyetler bu âyetle müracaat edilerek anlaşılırlar. Dolayısıyla bir âyette zahiren bu gibi sıfatlarla Allah vasıflandığı zaman bu muhkem âyetler çerçevesinde anlaşılmalıdır. *İtyân* ve *mecî* sıfatlarının Allah'a nisbet edildiği diğer âyetlerden olan Fecr Sûresi 22. âyet, Haşr Sûresi 2. âyet ve Nahl Sûresi 26. âyetler de bu çerçevede değerlendirilmelidir. Bu âyetlerdeki ilgili sıfatlarla Allah'ın kutsiyetine ve yüce isimlerine yakışır şekilde ‘kuşatma’ ve buna benzer ifadeler kastedilmektedir. Bu ve benzeri âyetlerin takdiri “*Rabbinin emri geldi*” ve “*Rabbinin emrinin gelmesini mi bekliyorlar*” şeklinde olmalıdır.³¹⁴ Görüldüğü üzere Tabâtabâî bu sıfatın anlaşılması noktasında teşbih tehlikesinin var olduğu kanaatindedir. Bu sebeple o bu ifadenin zahir anlamıyla anlaşılamayacağını vurgulamış ve ifadeyi Allah'ın yüceliğine yakışır şekilde, bağlamı da dikkate alarak te'vîl etme çabasına girmiştir.

Ancak ardından Tabâtabâî pek görülmeye alışık olunmayan bir takım felsefî yorumlara girişmiştir. O bu gibi ifadelerin manalarının maddi sınırlardan ve hâdis vasıflardan arındırıldığı takdirde Allah'a izafe etmekte bir mahsur olmadığını söylemektedir. Bunların Allah'a izafe edilmesindeki sakınca barındırdıkları eksiklik

³¹⁴ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 2/104-105.

ve muhtaçlıktan dolayıdır. Tabâtabâî bu gibi şeylerden arındırıldığı takdirde bu ifadelerin Allah'a isnadı sahih hatta vacip olacağını çünkü bir ismi olan her şeyin Allah'tan geldiğini söyleyerek konuya felsefi bir yaklaşım sergilemektedir. Daha sonra Tabâtabâî bir de örnek vererek iddiasını açmaktadır. Buna göre *ityân* ve *meccî* bir cismin kendisi ve başka bir cisim arasında hareket ederek ve yaklaşarak mesafe kat etmesidir. Eğer maddi özelliklerden soyutladığımız takdirde *ityân* ve *meccî* bir yakınlık elde etme ve iki şey arasında engellerin kalkması anlamına gelecektir. Eğer böyle olursa bu ifadeyi Allah'a mecaz kastedilmeden izafe edilmesi caiz olur. O takdirde 'Allah'ın onlara gelmesi', onlar ile Allah'ın onlar hakkındaki hükmü arasındaki engellerin kalkması anlamına gelecektir.³¹⁵

Muğniyye de *ityân* sıfatını daha önce müfessirlerde görmeye alışkın olduğumuz şekilde te'vîl etmiştir. Bakara Sûresi 210. âyette geçen “يَأْتِيهِمُ اللَّهُ” ifadesinde muzafın hafzedildiğini ve ifadenin asıl anlamının Allah'ın azabının gelmesi şeklinde olduğunu belirtmektedir.³¹⁶ Muğniyye, En'âm Sûresi 158. âyeti tefsir ederken de Allah'ın gelmesiyle ilgili olan ifadeyi çoğu müfessirin Allah'ın azabının ya da intikamının gelmesi olarak tefsir ettiğini ve Kur'an'ın genel bütünlüğüne bakıldığında ise bunun doğru olmaya uzak bir tefsir olmadığını belirterek bu tefsiri kabul etmeye yakın bir tavır sergilemiştir.³¹⁷ Aynı tavrı Nahl Sûresi 26. âyette de görebiliriz. Muğniyye âyette geçen Allah'ın onlara binalarının temelinden geldiğini anlatan ifadeyi tefsir ederken yine burada muzafın hafzedildiğini ve Allah'ın emrinin gelmesi şeklinde tefsir edileceğini belirtmiştir.³¹⁸ Muğniyye Fecr Sûresi 22. âyetteki “وَجَاءَ رَبُّكَ” ifadesini de aynı şekilde “Allah'ın emri, hükmü, heybeti, yüceliği geldi” şeklinde tefsir etmiştir.³¹⁹ Sıfatın fiziki anlamda gelmek olan anlamından uzak kalan Muğniyye sıfatı çoğunlukla Allah'ın azabının v.s. gelmesi olarak te'vîl etmiştir.

³¹⁵ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 2/105-106.

³¹⁶ Muğniyye, *et-Tefsîru 'l-Kâşif*, 1/312.

³¹⁷ Muğniyye, *et-Tefsîru 'l-Kâşif*, 3/289.

³¹⁸ Muğniyye, *et-Tefsîru 'l-Kâşif*, 4/507.

³¹⁹ Muğniyye, *et-Tefsîru 'l-Kâşif*, 7/563.

İstivâ sıfatına gelirse Tabâtabâî burada da tenzihçi tavrını sürdürmeye devam etmiştir. O arşa *istivâ* etmeyi çoğunlukla kinaye olarak anlamıştır. A‘râf Sûresi 54. âyetin tefsirinde Tabâtabâî *istivâ* kelimesinin bir şey üzerinde dengeli olmak ya da karar kılmak anlamına geldiğini ancak eşit olmak manasında da kullanıldığını belirtir. Tabâtabâî arşın da kralların oturduğu şey anlamında geldiğini ve kralların makamını ifade eden bir kinaye olduğunu ifade etmiştir. Arşın kralların oturduğu yer anlamına geldiği için süreç içerisinde arş kelimesinin egemenlik anlamı ifade ettiğini ve egemenliği simgelediğini belirtir. Bundan hareketle Tabâtabâî, “إِسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ” ifadesinin Allah’ın mülküne hâkim olmasından ve işleri düzenleyip çekip çevirmesinden kinaye olduğunu iddia eder. Bu ve benzer âyetlerin ardından ise kâinat işleriyle ilgili bir ifade gelmesini de burada bir delil olarak zikreder. Örneğin incelediğimiz bu âyette “ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ” ifadesinden sonra “Gündüzü gece ile örter” ifadesi gelmektedir.³²⁰ Tâhâ Sûresi 5. âyeti tefsir ederken de Tabâtabâî ifadeyi benzer şekilde açıklamıştır. İfadenin bir kinaye olduğunu söyleyen Tabâtabâî, Allah’ın arşa *istivâ* etmesinin mülkünü kapsamaması ve işleri çekip çevirme yetkisini eline alması anlamına geldiğini ifade eder. Aynı zamanda bu ifadede Allah’ın varlık üzerindeki otoritesinin ortaya çıkmasının var olduğunu da ekler.³²¹ *İstivâ* kelimesinin *إِلَى* harfi cerrîyle kullandığı Fussilet Sûresi 11. âyette önce Râgıb el-İsfahânî’den *istivâ* kelimesinin anlamıyla ilgili bir nakilde bulunmuştur. Buna göre *istivâ* kelimesi *عَلَى* harfi cerrîyle kullanıldığında “إِسْتِيْلَاءٌ (yönetimini eline alma)” anlamına gelirken, *إِلَى* harfi cerrîyle kullanıldığında “إِنْتِهَاءٌ إِلَيْهِ (ulaşmak)” anlamına gelmektedir. Buna göre Tabâtabâî, “إِسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ” ifadesinin “Onu yaratmaya yöneldi, ona yöneldi” anlamına geldiğini ifade etmiştir. Ancak buradaki yönelmenin mekânsal bir yönelme

³²⁰ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 8/150-153.

³²¹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 14/120.

olmadığını da eklemiştir.³²² Çoğunlukla sıfatın kinaye olarak kullanıldığını belirten Tabâtabâî ifadeyi genel olarak Allah'ın her şeye hâkim olması ve tasarruf yetkisini elinde bulundurması olarak te'vîl etmiştir. Yönelme anlamına geldiği yerde ise Allah'ı fiziksel bir yönelmeden tenzih ederek haberî sıfatlar hususundaki tavrını tekrardan ortaya koymuştur.

Muğniyye de *istivâ* sıfatının tefsirinde Tabâtabâî'yle benzer tercihlerde bulunmuştur. Bakara Sûresi 29. âyette ilgili ifadeyi yönelmek olarak tefsir etmiş ve keyfiyetiyle ilgili bir açıklamada bulunmamıştır.³²³ A'râf Sûresi 54. âyette ise Allah'ın arşı mülkü altına alma ve orayı çekip çevirme işlemlerini arşa *istivâ* etmek olarak tabir ettiğini ifade eder.³²⁴ Muğniyye, *istivâ* sıfatının geçtiği diğer âyetleri de yukarıda olduğu gibi hükmü altına alma, sahiplenme, çekip çevirme ve yönelme gibi tefsirlerle açıklamıştır.³²⁵ Görüldüğü üzere Muğniyye de konuyla ilgili farklı te'vîller yapmamıştır.

Tabâtabâî'nin *vech* sıfatıyla ilgili görüşlerine bakıldığında onun dilsel ve akli te'vîllere başvurduğu görülmektedir. Kasas Sûresi 88. âyette Tabâtabâî 'bir şeyin yüzü' denildiği zaman örfte bunun "*kendisiyle bir başkasına yönelinen ve ilişki kurulan şey*" anlamına geldiğini söylemiştir. Bir cismin yüzü onun açık olan yüzeyi anlamına geldiğini de ifade ettikten sonra bildiğimiz anlamda insan yüzünü tarif etmiştir. Daha sonra âyette geçen "*وَجْهَهُ*" ifadesini ele alan Tabâtabâî, 'Allah'ın yüzü' ifadesinin onun sıfatlarını ifade ettiğini söylemiştir. Zira Allah'ın yarattıklarına dönük işleri ve yarattıklarının da Allah'a yönelmeleri bu sıfatlarla olmaktadır. Tabâtabâî ardından *vech* ifadesinin bir şeyin kendisi yani zatı anlamına da geldiğini ifade eder. Daha sonra Tabâtabâî bu ifadenin âyette Allah'ın rızası ve Allah'ın dini anlamlarına da gelebileceğini ifade edip konuyla ilgili açıklamalarda bulunmuştur.³²⁶ Tabâtabâî, Rahmân Sûresi 27. âyette geçen "*وَجْهَ رَبِّكَ*" ifadesini de aynı şekilde Allah'ın sıfatları

³²² Tabâtabâî, *el-Mizân*, 17/365.

³²³ Muğniyye, *et-Tefsîru'l-Kâşif*, 1/78.

³²⁴ Muğniyye, *et-Tefsîru'l-Kâşif*, 3/339.

³²⁵ Muğniyye, *et-Tefsîru'l-Kâşif*, 4/132, 373, 5/205, 478, 6/178, 480, 7/239.

³²⁶ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 16/92-95.

olarak tefsir etmiştir.³²⁷ Tabâtabâî önce dildeki kullanımına göre sıfatı anlamlandırmış ardından da kıyas yapmak suretiyle ifadeyi Allah'ı insanda bulunan yüz anlamından tenzih ederek te'vîl etme yoluna gitmiştir.

Tabâtabâî, *yemîn* sıfatıyla ilgili de sağ el ya da bir şeyin kuvvetli yönü anlamına geldiğini söylemiş ve kudret anlamında kinaye olduğunu belirtmiştir.³²⁸

Muğniyye ise *yemîn* ifadesinin kudret anlamına geldiğini belirtmiştir.³²⁹ Ona göre bu ifade Allah'ın azametinden ve kudretinden kinayedir. Bununla birlikte o cahillerin vehimleriyle onu niteledikleri şeylerden ve el gibi organların ona isnat edilmesinden de münezzehdir.³³⁰

Cenb sıfatıyla ilgili de Tabâtabâî, İsfahânî'den nakille *cenb* ifadesinin aslında bir organ anlamı taşıdığını ancak istiare sanatıyla bir yön, taraf ifade ettiğini söylemiştir. Kendisi de bu fikre katılarak *cenbullah* ifadesinin Allah'ın yönü ve Allah'ın tarafı anlamına geldiğini zikretmiştir.³³¹

Yaptıkları tefsirlerden anlaşıldığı üzere ele aldığımız müfessirler haberî sıfatları te'vîl etmekte ve bunu yaparken de sakıncalı olabilecek manalardan Allah'ı tenzih etmektedirler. Te'vîl yaparken de lügatten sık sık yararlanmaktadır. Yanı sıra Tabâtabâî'nin haberî sıfatları tefsir ederken ara sıra felsefî yorumlara başvurduğu görülmektedir. Bu daha önce ele aldığımız müfessirlerde görmediğimiz bir tavidir.

Şîî müfessirlerle haberî sıfatlara ilişkin yaklaşımlarını karşılaştırmak amacıyla seçtiğimiz çağdaş müfessir ibn Âşûr'un *yed* sıfatına ilişkin görüşlerinden onun da yer yer tenzih fikri içinde olduğu görülmektedir. Bununla birlikte aktardığı yorumlardan Selefe ait olan tefviz-tevakkuf yaklaşımına da uzak olmadığı hissedilmektedir. O Mâide Sûresi 64. âyetin tefsirinde Yahudilerin Allah'a yöneltmiş oldukları “يدُ الله”

شَوْرَةً” şeklindeki ithamlarının anlamının cimrilik olduğunu ifade etmiştir. Zira

Araplarda vermek fiili el ile tabir edilir. Elin açık olması cömertlikten istiare iken

³²⁷ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 19/105.

³²⁸ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 17/292.

³²⁹ Muğniyye, *et-Tefsîru 'l-Kâşif*, 3/91-92.

³³⁰ Muğniyye, *et-Tefsîru 'l-Kâşif*, 6/430-431.

³³¹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 17/282.

bunun tersi ise cimrilikten istiare dir. “بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ” ifadesi ise onların bu iddialarını reddetme kabilindedir. Tesniye olmasından amaç ise cömertliğinin mübalağalı bir biçimde ifade edilmesidir.³³² Yâsîn Sûresi 71. âyette de benzer bir tavır takınmaktadır. Âyette geçen “مِمَّا عَمِلْتُمْ أَيْدِيَانَا” ibaresindeki *yed* sıfatının yaratmak anlamında istiare olduğunu belirtmiştir. Bununla birlikte İbn Âşûr Allah’ın hiçbir benzerinin olmadığını ve onun mahlukata benzemediğini de ifade etmiştir.³³³ Sâd Sûresi 75. âyette geçen “لَمَّا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ” ifadesi ise İbn Âşûr’a göre ‘kudretimle yarattığım’ anlamındadır. Burada Allah Âdem’i (a.s.) daha ihtimam ve önem göstererek yarattığı için böyle bir ifade kullanılmıştır. Çünkü Âdem (a.s.) bizzat çamurdan yaratılmıştır. İbn Âşûr daha sonra selef’in bu konudaki tutumunu aktarmıştır. Ona göre selef Allah’ı cisimlikten ve mahlukata benzemekten tenzih etmekle birlikte bu ‘iki el’ ifadesini Kur’an’da geçtiği üzere Allah’ın özel bir sıfatı olarak kabul etmişlerdir. Onlar Allah’ın sıfatları konusunda re’yleri hakem kılmaktan sakındırmışlardır.³³⁴

İbn Âşûr Hûd Sûresi 37. âyetteki “بِأَعْيُنِنَا” ifadesindeki ‘*ayn* sıfatını da aynı şekilde istiare olarak açıklamıştır. Buna göre ifade kontrol ve gözetim anlamında istiare dir.³³⁵ İbn Âşûr, Tûr Sûresi 48. âyette geçen aynı ifadeyi de benzer bir şekilde gözetmek ve ihtimam göstermek olarak tefsir etmiştir.³³⁶ *Âyn* sıfatıyla ilgili müfessirlerin genel tavrından daha önce bahsedilmişti. Burada İbn Âşûr’da da farklı bir tavır görülmemektedir.

İtyân ve *mecî* sıfatlarına gelirse İbn Âşûr, En‘âm Sûresi 158. âyette geçen “يَأْتِي رَبُّكَ” ifadesinde gelmek fiilinin Allah’a isnat edilmesinin hakîkî değil mecâzî

³³² Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr* (Tunus: Daru’t-Tûnusiyye li’n-Neşr, 1984), 6/249-250.

³³³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 23/68.

³³⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 23/302-303.

³³⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 12/66.

³³⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 27/83.

olduğunu ifade etmiştir. Asıl anlatılmak istenen ise Allah'ın azabının gelmesidir.³³⁷ İbn Âşûr, Nahl Sûresi 26. âyette geçen “فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ” ifadesini ümmetlerin helak olma hallerinin bir temsîli niteliğinde olduğu şeklinde açıklamıştır.³³⁸ Anlaşılan o bu âyetteki ‘gelme’ ifadesini de Allah'ın helakı ve azabı olarak anlamıştır. Fecr Sûresi 22. âyette ise Allah'a gelme fiilinin atfedilmesinin ya ‘Allah'ın hükmü geldi’ anlamında mecazı aklî ya da Allah'ın gelmesiyle hesabın başlaması arasında bir benzerlik ilişkisi kurulması suretiyle bir istiare olacağını belirtmiştir.³³⁹ Bu yönüyle başlık altında ele aldığımız Şîî müfessirlerin yaklaşımlarına paralel bir tavır içerisinde olduğu görülmektedir.

İstivâ sıfatıyla ilgili de İbn Âşûr, Bakara Sûresi 29. âyeti tefsir ederken *istivâ* kelimesinin asıl anlamının düzgün ve doğru olmak, eğri olmamak olduğunu belirtmiş ve bir şeye azim ve süratle yönelmek/hedeflemek anlamında kullanıldığını ifade etmiştir. Allah'ın semâya *istivâ* etmesi ise onu yaratmayı irade etmesiyle alakalıdır.³⁴⁰ A'râf Sûresi 54. âyette ise dil alimleri ve müfessirlere göre *istivâ* kelimesinin gerçek anlamda yükselme ve çıkma anlamına geldiğini belirtmiştir. Daha sonra da hakiki manasından türemiş olan manalarının olduğunu ve en bilinenlerinin ise yönelmek ve (bir şeye) çıkmak/yücelmek olduğunu belirtmiştir. İbn Âşûr selevin bu gibi meseleleri müteşabih olarak kabul ettiklerini ve icmâlî olarak manasını bildikleri için hakkında soru sormadıklarını ve bu mesele hakkında konuşmadıklarını olduğu gibi kabul ettiklerini belirtmiştir. Daha sonraları ise Eş'arîlerden müteahhir olanların bunu إِيْتِيَاءً olarak tefsir ettiğini belirtmiş ve kendisinin bu görüşü çok da doğru bulmadığını ifade etmiştir.³⁴¹ Buradan hareketle onun tamamen Selevin görüşlerini benimsemese de kısmen yakın olduğu tarafların olduğu anlaşılmaktadır.

İbn Âşûr ise *istivâ* fiilinin kullanıldığı harfi cerre göre anlamının değişebileceği kanaatindedir. Ona göre fiil عَلَى ile kullanıldığında الإِيْتِيَاءُ anlamına gelmekte ve bu

³³⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, 8/185.

³³⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, 14/134.

³³⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, 30/337.

³⁴⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, 1/385.

³⁴¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, 8/162-164.

da sahip olmak, hâkim olmak anlamında bir mecaz olmaktadır. Bu ifadenin Allah'ın alemleri çekip çevirmesindeki ve düzenlemesindeki hareketinin bir temsili olabileceğini belirtir. Fiilin *على* ile kullanıldığı diğer âyetlerde de yerin ve göğün yaratılması bağlamında kullanılmış olması İbn Âşûr'un görüşüne delil getirdiği bir husustur. Fiil *إلى* ile kullanıldığında ise *التوجه* ve *القصد* anlamına geldiği ve bu anlamında irade etmekle bağlantılı olduğu kanaatindedir.³⁴²

Bu başlıkta son Usûliyye döneminin öne çıkan müfessirlerinin Kur'an'daki haberî sıfatlara olan yaklaşımlarını ortaya koymaya çalıştık. Daha önce de zikrettiğimiz üzere bu dönem çağdaş dönem olması nedeniyle önemlidir. Bu dönemde konumuzla ilgili yapılan tefsirlerle önceki dönemlerde yapılan tefsirler incelendiğinde genel olarak çok farklı yorumlara rastlanmamaktadır. Bu noktada aralarındaki farklılıkların tefsir yapma metodu olduğu söylenebilir. İlk ve geç dönemde ilgili âyetler ekseriyetle rivayetler aracılığıyla tefsir edilirken; orta ve son dönemde daha çok Arap dilinin inceliklerinden yararlanmak suretiyle dirayet metodu kullanılarak tefsir edilmiştir.

Bunların yanı sıra bu dönemde tefsir konusunda rasyonelleşme oldukça hissedilmektedir. Ahbâriyye'nin baskın olduğu dönemlerde yapılan tefsirlerde imâmları ve dolayısıyla mezhebi destekleyici ancak aklen ve naklen çok da mümkün olmayan tefsirler göze çarpmaktadır. Ancak bu döneme geldiğimizde bu tarz tefsirlere rastlanmamaktadır. Bu dönemin aklî tefsirin daha önem kazandığı bir dönem olduğu görülmektedir.

Ayrıca dönem müfessirleri haberî sıfatları yorumlama noktasında tenzihi bir tavır takınmışlardır. Bu sebeple bu sıfatları yorumlarken zahirî anlamın anlaşılmasından sakındırmışlar ve manalarını dilin izin verdiği ölçüde mecaz olarak anlamışlardır. Bununla birlikte çağdaş dönem olmasının da etkisiyle felsefe ve mantığın da tefsirlere giriş yaptığı görülmektedir. Bu da en önemli ölçüde Tabâtabâî'nin *ityân* ve *mecî* sıfatlarıyla ilgili yorumlarında göze çarpmaktadır. O bu

³⁴² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 8/164-165.

sıfatların Allah'a isnat edilmesi hususunda mantık ilmi çerçevesinde bazı yorumlarda bulunmuştur.

Başlık altında ele aldığımız Şîî müfessirlerle İbn Âşûr'un tefsirlerini karşılaştırdığımız zaman aralarında çok büyük farklılıklar olmadığı anlaşılmaktadır. Genel anlamda sıfatların yorumu noktasında birbirleriyle örtüşükleri görülmektedir. İbn Âşûr da Şîî müfessirler gibi haberî sıfatların tefsiri noktasında tenzihe önem vermiş teşbih tehlikesinden kaçınmaya çalışmıştır. Te'vîl yaparken de benzer şekilde lügatten yararlandığı anlaşılmaktadır.



SONUÇ

İslam tarihi boyunca Kur'an'daki haberî sıfatlarla ilgili pek çok yaklaşım var olmuştur. Kimileri bu gibi âyetleri müteşabihâttan kabul etmiş ve Allah'tan başka kimsenin bu ifadelerin anlamını bilemeyeceğini savunmuşlardır. Dolayısıyla bu ifadeleri olduğu gibi kabul etmişler, nasıllığının bilenemeyeceğiyle birlikte bu ifadelere iman etmenin gerekliliğini savunmuşlar ve hakkında soru sormayı da hoş görmemişlerdir. Kimileri ise bu ifadeleri yorumlamayıp zahiri üzerine bırakmanın tehlikeli sonuçlar doğuracağını düşünerek bu ifadelerin zahir anlamlarını Allah'tan tenzih etmişler ve Allah'ın şanına yaraşır bir şekilde muhtemel manalardan birine ifadeyi hamletmişlerdir. Ekseriyetle Gulat Şîa gruplarına mensup olan birtakım kimseler ise bu sıfatların zahirini Allah'a nispet etmişler ve âyetlerde ifade edildiği gibi (haşa!) Allah'ın eli, yüzü ve gözü olduğunu iddia etmişlerdir.

Şîa var olduğundan beri pek çok mezhebe ve fırkaya ayrılmıştır. Günümüzde hali hazırda var olan ve Şîa denilince ilk olarak akla gelen fırka İmâmiyye (İsnâ Aşeriyye) mezhebidir. Bu mezhep tarihi süreç boyunca zaman zaman farklı ve zıt görüşlerin baskın rol oynadığı bir mezhep olmuştur. Kimi zaman rivayet taraftarı olan ve nassların yalnızca Ehl-i Beyt ve imâmlardan gelen rivayetler doğrultusunda anlaşılabilceğini savunan Ahbârîyye ekolü baskın rol oynamışken; kimi zaman da nassları anlamada akla da önemli bir rol veren ve Mu'tezile ile de etkileşim içerisinde olan Usûliyye baskın hale gelmiştir. Bu ekoller arası bayrak değişimlerinde dinî, siyasi ve sosyal sebepler rol oynamıştır.

İki ekol arasındaki düşünce farklılıkları onların haberî sıfatlara olan yaklaşımlarına da etki ettiği görülmektedir. Haberî sıfatlara olan yaklaşımları çerçevesinde Ahbârî müfessirleri incelendiğinde daha çok rivayetler aracılığıyla tefsir ve te'vîl etmeyi tercih ettikleri görülmektedir. Şîa'nın henüz nass dönemini idrak ediyor olması ve kelam ilminin henüz dünyalarına girmemiş olması gibi sebeplerden ötürü ilk dönem Ahbârî müfessirlerinin haberî sıfatlar hakkındaki yaklaşımları kendi içinde farklılıklar arz etmektedir. Tenzih ve kısmen de olsa teşbih içeren yorumlara da rastlanılan bu dönemde haberî sıfatlarla ilgili tutarsız bir yaklaşımın olduğu ortadadır. Geç dönem Ahbârî müfessirleri ise bu konuda daha tutarlı davranmışlardır. Dönem müfessirleri genel olarak tenzihçi bir yaklaşım sergilemişler ve tenzih odaklı

rivayetlere tefsirlerinde yer vermişlerdir. Ancak bu tutarlı tavırlarını sürekli hale getirememişlerdir. *Vech* ve *cenb* gibi sıfatları tefsir ederken bu sıfatları imamlarına nispet etmek suretiyle te'vîl etmişlerdir. Bu kabul edilemez tavır ilk dönem Ahbârî müfessirlerde de gözlemlenmektedir. İmâmların ahbârına ve mezheplerine olan bağlılıkları sebebiyle bu tür tefsirlere ve tefsir rivayetlerine başvurmuş olmaları muhtemel gözükmektedir.

Usûlî müfessirler ise bu konuda daha akli yöntemler kullanmışlardır. Mu'tezile etkileşiminin de muhtemel etkisiyle onların haberî sıfatları yorumlarken lügatten oldukça yararlandıkları görülmektedir. Usûlî müfessirler de genel olarak tenzihçi bir yaklaşım içerisinde olmuşlardır. Onlar bu gibi sıfatları literal anlamda Allah'a nispet etmenin teşbih düşüncesine götüreceği endişesiyle Allah'ı bu sıfatların zahirinden tenzih etmişler, lügate ve bağlama da riayet ederek akli te'vîllere başvurmuşlardır. Çağdaş dönemde ise tefsirlerinde felsefe ve mantığı da kısmen kullandıkları görülmektedir.

Genel anlamda bir değerlendirme yapmak gerekirse Şîî tefsirlerde haberî sıfatlara yaklaşım daha çok tenzih bakış açısıyla gerçekleşmiş gözükmektedir. Tefsir etme yöntemleri farklılık arz etse de ulaştıkları sonuç aynıdır. Ancak bazen bu genel yaklaşımlarına zıt olarak Allah'ın Kur'an'da kendisine izafe ettiği sıfatları imâmlarına izafe ederek tefsir etmek gibi çok büyük ve kabulü mümkün olmayan tefsir yorumlarına da yer verdikleri ortadadır. Yanı sıra teşbih içeren tefsirlere de rastlamak mümkündür. Ancak bu tür tefsirler genele sirayet etmemiş yalnızca birkaç yerde geçmiştir. Dolayısıyla Şîa'dan neşet ettiği söylenen teşbih fikrinin Şîî tefsirlere yoğun bir biçimde yansıdığını söylemek kanaatimizce doğru olmayacaktır.

KAYNAKÇA

Abdulhamid, İrfan. *Dirâsat fi'l-Firak ve Akâidi'l-İslamiyye*. 1 Cilt. Bağdat: Matba'atu'l-İrşad, 1. Basım, 1967.

Âmilî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Kerekî. *Kitâbu Hidâyeti'l-Ebrâr ilâ Tarîki'l-Eimmeti'l-Ethâr*. 1 Cilt. Bağdat: Müessesetü Ahyâi'l-Ahyâ, 1. Basım, 1977.

Arslan, Hulusi. *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi*. 1 Cilt. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.

Ayyâşî, Ebü'n-Nadr Muhammed b. Mes'ûd b. Muhammed. *Tefsîrû'l-'Ayyâşî*. 3 Cilt. Kum: Müessesetü'l-Ba'se, 1. Basım, 2000.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *El-Fark beyne'l-Firak*. 1 Cilt. Beyrut: Daru'l-Âfak el-Cedide, 2. Basım, 1977.

Bahrâni, Yusuf b. Ahmed. *Lü'lüatü'l-Bahreyn fi'l-İcâzâti ve Terâcimi Ricali'l-Hadîs*. 1 Cilt. Bahreyn: Mektebetü Fahravî, 1. Basım, 2008.

Beyâzî, Kadî Kemalü'd-Dîn Ahmed. *İşârâtü'l-Merâm*. I Cilt. Urdu Bazar Karachi: Zam Zam Publishers, 1. Basım, 2004.

Browne, Edward G. *a Literary History of Persia*. 4 Cilt. London: The Syndics of the Cambridge University Press, 1959.

Bulut, Zübeyir. *Haberî Sıfatlar Anlama Yöntemleri ve Yorumlar*. I Cilt. Ankara: Fecr Yayınları, 2. Basım, 2017.

Câbirî, Ali Hüseyin. *el-Fikru's-Selefi 'inde's-Şiati'l-İsnâ 'Aşeriyye*. 1 Cilt. Beyrut: Menşûrâtü Avidat, 1. Basım, 1977.

Câmî, Muhammed Emân. *es-Sifatü'l-İlahiyye fi'l-Kitabi ve's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Dav'i'l-İsbati ve't-Tenzih*. I Cilt. Medine: el-Cami'atü'l-İslamiyye bi'l-Medineti'l-Munevvere, 1. Basım, 1988.

Cennet, Mehmet Zülfî. *Şii/Usûlî Geleneğin Kur'an Yorumu*. 1 Cilt. Ankara: Fecr Yayınları, 1. Basım, 2016.

Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitabü't-Ta'rifat*. I Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1. Basım, 1983.

Cüsemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*. 10 Cilt. Kahire-Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Mısırî-Daru'l-Kitabi'l-Lübnânî, 1. Basım, 2018.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-'Akâdetü'n-Nizâmiyye fi erkânî'l-İslâmiyye*. I Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turas, 1992.

Celebi, İlyas. "İlk Kelam Tartışmaları ve İnanç Grupları". *Kelam*. ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Grafiker Yayınları, 1. Basım, 2012.

Çınar, Gülay Karadağ. "Safevî Devleti'nde Dini Otoritenin Temsilcisi Şahlar ve Şîh Ulemayla İlişkileri". *İran Çalışmaları Dergisi* 1/1 (2017), 11-51.

Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. 1 Cilt. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 34. Basım, 2016.

Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. I Cilt. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 19. Basım, 2012.

Ebü'l-Bekâ, Eyyûb b. Mûsâ el-Huseynî el-Kefevî. *el-Külliyât*. I Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2. Basım, 1998.

Emîn, es-Seyyid Hasan. "Ahbârîyye". *Dairatü'l-Me'ârifî'l-İslâmiyyeti's-Şî'iyye*. Beyrut: Daru't-Te'âruf li'l-Matbû'ât, 2001.

Esterâbâdî, Muhammed Emîn - Âmilî, es-Seyyid Nüreddîn. *el-Fevâidü'l-Medeniyye ve's-Şevâhidü'l-Mekkiyye*. 1 Cilt. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 2. Basım, 2005.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*. 1 Cilt. Wiesbaden: Daru Franz Stayz, 3. Basım, 1980.

Feyz el-Kâşânî, Mollâ Muhsin. *Tefsîrû's-Sâfi*. 5 Cilt. Tahran: Mektebetü's-Sadr, 3. Basım, 1959.

Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'küb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-Muhît*. 1 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 8. Basım, 2005.

Garâvî, Muhammed Abdulhasen Muhsin. *Mesâdiru'l-İstinbât beyne'l-Usûliyyîn ve'l-Ahbâriyyîn*. 1 Cilt. Beyrut: Daru'l-Hâdî, 1. Basım, 1992.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*. I Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1. Basım, 2004.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. "İlcamu'l-Avam an İlmi'l-Kelam". *Mecmuatu'r-Resail*. 586. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1. Basım, 1995.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. "Te'vile Dair Genel Kanun". çev. Mahmut Kaya - M. Cüneyt Kaya. *Kelam ve Halk*. İstanbul: Klasik, 1. Basım, 2018.

Goldziher, Ignaz. *el-'Akîde ve'ş-Şerî'a fi'l-İslâm*. çev. Muhammed Yusuf Mûsâ vd. 1 Cilt. Kahire: Daru'l-Kutubu'l-Mısırî, 1. Basım, 1946.

Goldziher, Ignaz. *Mezâhibü't-Tefsîr*. çev. Doktor Abdülhalîm en-Neccâr. 1 Cilt. Kahire, ts.

Gölcük, Şerafettin - Toprak, Süleyman. *Kelam Tarih-Ekoller-Problemler*. 1 Cilt. Konya: Tekin Kitabevi, 9. Basım, 2016.

Gündüz, Tufan. "Safevîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 35. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Habibov, Aslan. *İlk Dönem Şîi Tefsir Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2007.

Habibov, Aslan. "Şîi Tefsir Geleneği". *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*. Ankara: Otto Yayınları, 1. Basım, 2013.

Hâkim Haskânî, Ubeydullah b. Abdullah. *Şevahidü't-Tenzîl li Kavâidi't-Tafdîl*. 3 Cilt. Tahran: İhyaü Sekâfeti'l-İslâmî, 1. Basım, 1990.

Hayyât, Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Osman. *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-Reddü 'alâ İbni'r-Râvendî el-Mülhid*. Kahire: Matba'atü Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1925.

Hillî, Muhammed b. Ahmed b. İdrîs. *Kitâbu's-Serairi'l-Hâvî li tahrîri'l-Fetavî*. 7 Cilt. Kum: Mektebetü'r-Ravzatü'l-Haydariyye, 1. Basım, 2008.

Huveyzî, Ali b. Cum'a. *Nûrî's-Sekaleyn*. 5 Cilt. İntişârâtü İsmâilîyyân, 2. Basım, ts.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Daru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1984.

İbn Ebü'l-İzz, Ebü'l-Hasen Sadrüddîn Alî b. Alâiddîn Alî b. Muhammed. *Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahâviyye*. I-II Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2. Basım, 1990.

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr. *Vefeyâtü'l-A'yân*. I-VIII Cilt. Beyrut: Dar-u Sâdir, 1978.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed. *Lisanü'l-Arab*. 6 Cilt. Beyrut: Dar-u Sadır, 3. Basım, 1993.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *Kitâbü Fasli'l-makâl*. I Cilt. Beyrut: Daru'l-Meşrik, 2. Basım, ts.

İbn Sa'd, Ebü Abdillâh Muhammed. *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*. 11 Cilt. Kahire: En-Naşir Mektebetü'l-Hancı, 1. Basım, 2001.

İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *el-Fetâva'l-Kübrâ*. 6 Cilt. Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1. Basım, 1987.

İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm. *er-Risaletü't-Tedmuriyye*. I Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 6. Basım, 2000.

İhsan İlâhî Zahir. *eş-Şîa ve's-Sünne*. 1 Cilt. Lahor: İdaratü Tercümanü's-Sünne, 3. Basım, 1976.

İlhan, Avni. "Bedâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

İlhan, Avni. "Şeyh Müfid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 31. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Karataş, Şaban. *Şîa'da ve Ehl-i Sünnet'te Kur'an Tasavvuru*. 1 Cilt. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2013.

Kummî, Ali bin İbrahim. *Tefsîru'l-Kummî*. 3 Cilt. Kum: Müessesetü'l-İmamü'l-Mehdî, 1. Basım, 2014.

Kutlu, Sönmez. “İlk Mürcîî Metinler ve Kitâbü'l-İrcâ”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XXXVII/ (1997)*, 317-331.

Madelung, Wilferd. “Imamism and Mu'tazilite Theology”. *Le Shî'isme Imāmîte*, 13-30.

Mavil, Kılıç Aslan. *Klasik Dönem Mâtürîdiyye Kelâmında Te'vil Anlayışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.

Mez, Adam. *the Renaissance of İslam*. çev. Salahuddin Khuda Bakhsh, David Samuel Margoliouth. 1 Cilt. Patna: Jubilee Printing and Publishing House, 1. Basım, 1937.

Muğniyye, Muhammed Cevâd. *et-Tefsîru'l-Kâşif*. 7 Cilt. Beyrut: Daru'l-Envâr, 4. Basım, ts.

Mütercim Asım Efendi. *el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2013.

Narol, Süleyman. *Tefsirde Zâhire Bağlılık Problematîği (Hâkim el-Cüşemî Örneği)*. ed. Muhammed Ersöz. 1 Cilt. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 1. Basım, 2020.

Öz, Mustafa. “Hillî, İbnü'l-Mutahhar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 18. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Öz, Mustafa. “Şerîf el-Murtazâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 38. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Öz, Mustafa. “Usûliyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 42. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Özel, Ahmet. “Asıl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 3. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Özler, Mevlüt. “İlâhî İsim ve Sıfatlar”. *Kelam*. ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Grafiker Yayınları, 1. Basım, 2012.

Öztürk, Mustafa. *Tefsirde Ehl-i Sünnet ve Şia Polemikleri*. 1 Cilt. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2012.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Esâsü't-Takdîs*. I Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1986.

Sadr, Muhammed Bâkır. *el-Me'âlimü'l-Cedîde li'l-Usûl*. 1 Cilt. Beyrut: Daru't-Te'âruf li'l-Matbû'ât, 1989.

Sadr, Seyyid Hüseyin es-. *Te'sîsü'ş-Şia li Ulûmi'l-İslâm*. 1 Cilt. Tahran: Menşûrâtü'l-A'lemî, ts.

Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed ibn 'Ali ibn Bâbuveyh el-Kummî. *Kemâluddîn ve Temamu'n-Ni'me*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lamî li'l-Matbu'ât, 1. Basım, 1991.

Semâhicî, Abdullah. "İmâmiyye Şiası'nın İki Ekolü Ahbârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar". çev. İbrahim Kutluay. *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (2013), 137-153.

Süleym b. Kays. *Kitâbu Süleym b. Kays el-Hilâlî*. 1 Cilt. Kum: Neşru'l-Hâdî, 1. Basım, 1999.

Sümer, Faruk. "Tuğrul Bey". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 41. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *ed-Dürrü'l-Mensûr*. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 2011.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'an*. 1 Cilt. Müessesetü'r-Risale, 1. Basım, 2008.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-Nihal*. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2. Basım, 1992.

Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Nûman el-Ukberî. *el-Mesâilü's-Sereviyye*. 1 Cilt. Kum: el-Mu'temeru'l-'Alemî li Elfiyeti'ş-Şeyhi'l-Müfid, 1. Basım, 1992.

Şeyh Müfîd, Muhammed b. Muhammed b. Nûman el-Ukberî. *Evâilü'l-Makâlât*. 1 Cilt. el-Mu'temeru'l-'Alemlî li Elfiyeti's-Şeyhi'l-Müfîd, 1. Basım, 1992.

Şeyh Rasûl Ca'feriyyân. *Ükzûbetü Tahrîfi'l-Kur'an beyne's-Şîa ve's-Sünne*. 1 Cilt. Tahran: Muâviniyyetü'l-Alâkâti'd-Düveliyyeti fî Munazzameti'l-A'lâmi'l-İslâmî, 1. Basım, 1985.

Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'an*. 21 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lamî li'l-Matbuât, 1. Basım, 1997.

Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *İslâm'da Şia*. çev. Kadir Akaras - Abbas Akyüz. 1 Cilt. İstanbul: Kevser Yayınları, 5. Basım, 2016.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*. I-XXIV Cilt. Kahire: Daru Hicr, 1. Basım, 2001.

Tabersî, Ebû Alî el-Fazl bin el-Hasen. *Mecme'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an*. 5 Cilt. Beyrut: Daru'l-'Ulûm, 1. Basım, 2005.

Thomson, William. "İslam ve Mezhepler". çev. Adil Özdemir. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983), 313-332.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'an*. Beyrut: İhyaü't-Türasi'l-Arabî, ts.

Uyar, Mazlum. "İbn İdrîs, Muhammed b. Ahmed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 20. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Uyar, Mazlum. *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri Ahbârilik*. 1 Cilt. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000.

Uyar, Mazlum. *Şîi Ulemânın Otoritesinin Temelleri*. 1 Cilt. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1. Basım, 2004.

Ya'kûb, Ahmed b. ebî. *Târîhi Ya'kûbî*. 3 Cilt. Necef: Menşûrâtü'l-Mektebeti'l-Haydariyye, 1964.

Yurdağür, Metin. "Ahbâriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 1. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ. *Tâcü'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. 40 Cilt. Kuveyt: et-Turasü'l-'Arabî, 1. Basım, 1965.

Zehebî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2. Basım, 1982.

Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. I Cilt. Kahire: Daru'l-Hadîs, 2006.

Tefsîru's-Şerîf el-Murtazâ. 3 Cilt. Beyrut: Şirketü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, 1. Basım, ts.

