

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

ÇAĞDAŞ Şİİ TEFSİRİNDE İMÂMET: *EL-EMSEL FÎ  
TEFSİRİ KİTÂBİLLÂHİ'L-MÜNZEL* ÖRNEĞİ

NAGİHAN AYŞE BOŞNAK

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN:  
PROF. DR. ALİ AKPINAR

KONYA-2024





T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ



Sosyal Bilimler Enstitüsü

**Bilimsel Etik Sayfası**

Öğrencinin	Adı Soyadı	Nagihan Ayşe Boşnak		
	Numarası	18810601009		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / Tefsir		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
Tezin Adı	Çağdaş Şîî Tefsirinde İmâmet: <i>El-Emsel fî Tefsîri Kitâbillâhi'l-Münzel</i> Örneği			

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.

**Nagihan Ayşe BOŞNAK**



ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Nagihan Ayşe Boşnak		
	Numarası	18810601009		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / Tefsir		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Ali Akpınar		
Tezin Adı	Çağdaş Şîî Tefsirinde İmâmet: <i>El-Emsel fî Tefsîri Kitâbillâhi'l-Münzel</i> Örneği			

Bu tez, *el-Emsel fî Tefsîr-i Kitâbillâhi'l-Münzel* isimli kolektif tefsir örneğinde çağdaş Şîî tefsirinde imâmet inancının yansımalarını konu edinmektedir. Tezde, Şîa'nın en temel inanç esaslarından biri olan imâmetin çağdaş dönemde telif edilen bu eserde ele alınış keyfiyetinin ortaya konması ve imâmet anlayışının tefsir yöntemi üzerindeki etkilerinin tespit edilmesi amaçlanmaktadır. Ayrıca *el-Emsel*'in Şîî gelenekteki yerinin açığa çıkarılması da bu tezin amaçlarından biridir. Bunu gerçekleştirmek üzere *el-Emsel* tefsiri, imâmet ve ilgili kavramlar çerçevesinde belli âyetler üzerinden tetkik edilmektedir. Bunun yanı sıra müellifin tefsirde öne çıkardığı unsurlar ve bunların imâmet doktrini ile ilişkisi ortaya konmaktadır. Bu tez, *el-Emsel*'de imâmet inancı çerçevesinde ortaya konan bilgiyi salt aktarım ve hikâye etme yoluyla ele almak yerine imâmete dair izahları tefsir yöntemine etkileri çerçevesinde analiz etmesi itibarıyla konu hakkında yapılan çalışmalardan ayrılmaktadır. Bununla birlikte çalışmada metin akışını bozacak itikadî polemiklerden kaçınılması da tezin dikkate değer özelliklerindedir.

Üç bölümden oluşan tezin ilk bölümünde eserin baş müellifi Nâsır Mekârim Şîrâzî'nin biyografisi ve eserleri ele alınmakta, *el-Emsel* tefsiri ana hatlarıyla tetkik edilmektedir. İkinci bölümde Şîî imâmet inancının mahiyeti ve teşekkül süreci

incelendikten sonra *el-Emsel* öncesi Şîî tefsir geleneğinde imâmet inancının işlenişine yoğunlaşmaktadır. Üçüncü bölümde ise *el-Emsel* tefsirinde imâmetin yansımaları farklı meseleler çerçevesinde ele alınmaktadır. Sonuç olarak eserde kapsayıcı bir dil ve itidalli bir üslup kullanılmakla birlikte imâmet inancının temel ilkeleri çerçevesinde herhangi bir taviz verilmediği görülmüştür. Bunun yanı sıra Şîî düşüncenin temelini oluşturan Ehl-i beyt rivâyetlerinin kullanımında klasik dönemden farklı bir yöntem takip edildiği tespit edilmiştir. Ayrıca Şîî tefsir literatüründe önemli bir yeri olan bu eserin ortaya koyduğu üslup ve muhteva ile tüm tefsir geleneği içerisinde örneklik teşkil ettiği görülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'an, Ceryü'l-Kur'ân, Şîa, İmâmet, Mekârim Şîrâzî.



ABSTRACT

Author' s	Name and Surname	Nagihan Ayşe Boşnak		
	Student Number	18810601009		
	Department	Basic Islamic Sciences / Tafsîr		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree (Ph.D.)	X	
	Supervisor	Prof. Dr. Ali Akpınar		
Title of the Thesis/Dissertation	Imamate in the Contemporary Shiite Tafsîr: The Example of <i>al-Amthal fî Tefsîri Kitâbillâh al-Munzal</i>			

This study deals with the reflections of the belief of imamate within the contemporary Shiite tafsîr, in the example of the collective tafsîr book named *al-Amthal fî Tefsîri Kitâbillâh al-Munzal*. The study aims to reveal how imamate, one of the most fundamental beliefs of Shia, is discussed in this work written in the contemporary period and to determine the effects of the understanding of imamate on the tafsîr method. In addition, revealing the place of *al-Amthal* in the Shiite tradition is one of the aims of this study. In order to achieve these goals, *al-Amthal* is examined through certain verses within the framework of imamate and related concepts. In addition, the elements of tafsîr highlighted by the author and their relationship with the doctrine of imamate are revealed. This study differs from the relevant studies in that it analyzes the explanations about the imamate within the framework of their effects on the tafsîr method, instead of dealing with the information presented within the framework of the belief in imamate in *al-Amthal* through pure transmission and storytelling. Besides, one of the noteworthy features of the study is avoidance of religious polemics that would disrupt the text flow.

In the first chapter of the study, which consists of three chapters, the biography and works of Nāser Mekārim al-Shīrāzī, the main author of the work, are discussed and *al-Amthal* is examined with the main lines. In the second chapter, after examining the nature and formation process of the Shiite belief in imamate, the attitude of the Shiite tafsīr tradition before *al-Amthal* against the belief of imamate is focused. In the third chapter, the reflections of the imamate in *al-Amthal* are discussed. In conclusion, although an inclusive and moderate language was used in the work, it was seen that no compromise was made within the framework of the basic principles of the imamate belief. In addition, it has been determined that a different method is followed in the use of Ahl al-Bayt narrations, which form the basis of Shiite thought. In addition, it was seen that this work, which has an important place in Shiite tafsīr literature, sets an example within the entire tafsīr tradition with its method and content.

**Key Words:** Tafsīr, The Qur'ān, Jary al-Qur'ān, Shia, Imamate, Makārim Shīrāzī.

## ÖN SÖZ

Tefsir geleneği içerisinde önemli bir halkayı oluşturan çağdaş tefsirin etkili eserlerinden biri olan *el-Emsel fî Tefsîr'i Kitâbillâhi'l-Münzel*, çağdaş Şîî düşüncesi ve tefsir yönteminin izini sürmeye imkân tanıyan bir eser olması itibariyle çalışmamızın konusunu teşkil etmektedir.

“Çağdaş Şîî Tefsirinde İmâmet: *el-Emsel fî Tefsîr'i Kitâbillâhi'l-Münzel* Örneği” başlıklı bu çalışma, Şîa'nın en temel inanç esaslarından biri olan imâmetin, *el-Emsel fî Tefsîri Kitâbillâhi'l-Münzel* adlı eserdeki yansımalarını ele almaktadır. Üç bölümden oluşan bu çalışmanın birinci bölümünde kolektif bir tefsir projesi olan *el-Emsel*'in baş müellifi Mekârim Şîrâzî'nin entelektüel biyografisine yer verilmiş, bundan sonra *el-Emsel*, öne çıkan bazı özellikleri çerçevesinde tanıtılmıştır. İkinci bölümde Şîî imâmet inancının teşekkül süreci ve *el-Emsel* öncesi tefsirlerde imâmet inancının yansımaları incelenmiştir. Son bölümde ise *el-Emsel* tefsirinde imâmetin yansımaları, imamların temel nitelikleri, imâmetin kapsamı ve imamın görevleri, imamlara delâlet ettiği öne sürülen kavramlar ve imâmetle irtibatlı diğer meseleler çerçevesinde ele alınmıştır. Böylece itikadî bir esas olan imâmet inancı ve tefsir arasındaki etkileşim örnekler üzerinden ortaya konmuştur.

Tefsir literatürüne katkı sağlamasını umduğum bu çalışmayı hazırlamamda emeği geçen saygıdeğer tez danışmanım Prof. Dr. Ali AKPINAR'a, tez izleme sürecinde önerileriyle çalışmama yön veren hocalarım Prof. Dr. Harun ÖĞMÜŞ ve Prof. Dr. M. Sami BAYBAL'a, tezin taslağı ile ilgili önemli yönlendirmelerde bulunan Doç. Dr. M. Taha BOYALIK'a, bu süreçte maddi manevi desteklerini esirgemeyen hocalarım Prof. Dr. Mesut KAYA ve Prof. Dr. Ali KARATAŞ'a ve değerli eşim Arş. Gör. Muhammed BOŞNAK'a teşekkürü bir borç bilirim.

Nagihan Ayşe BOŞNAK

13.08.2024

## İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ .....	i
KISALTMALAR .....	vii

### GİRİŞ

#### ARAŞTIRMANIN GENEL ÇERÇEVESİ

1. Araştırmanın Konusu, Amacı ve Yöntemi .....	1
2. Araştırmanın Önemi .....	4
3. Kaynak ve Literatür Değerlendirmesi .....	5
4. Araştırmanın Kavramsal Çerçevesi ve Sınırlılıkları .....	14

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### MEKÂRİM ŞİRÂZÎ VE *EL-EMSEL* TEFSİRİ

1. Mekârim Şîrâzî'nin Biyografisi ve Eserleri .....	18
2. <i>el-Emsel</i> Tefsiri .....	24
2.1. Telif Süreci ve Kaynakları .....	25z
2.2. Muhteva ve Yöntemi .....	33
2.2.1. İçtimâî Yöntemi Uygulaması .....	35
2.2.1.1. Kur'an'a Dönüş ve Toplumsal Islah Düşüncesi .....	36
2.2.1.2. Âyetler Arası İrtibat ve Kur'an'ın Bütünlüğü Fikri .....	39
2.2.1.3. Tefsirde Öne Çıkan İctimâî Konulara Örnekler .....	41
2.2.2. Ceryü'l-Kur'ân'ı Tatbik Etmesi .....	50
2.2.3. Âyetleri Bilimsel Veriler Işığında Ele Alması .....	59
2.2.4. İtikâdî Bakış Açısını Tefsire Yansıtması .....	62
2.2.3.1. Temel İtikâdî Prensipleri İşletmesi .....	62
2.2.3.2. Aklî Delilleri Ön Plana Çıkarması .....	65
2.2.5. Konuyu Soru-Cevap Yöntemiyle Ele Alması .....	66

2.2.6. Dilsel ve Edebî Nüktelere Yer Vermesi.....	68
2.2.6. Rivâyetler ve Tarihi Kaynakları Kullanımı.....	70
2.2.6.1. Âyetleri Açıklarken Rivâyetlere Başvurması .....	70
2.2.6.2. Sebeb-i Nüzûl Rivâyetlerini Nakletmesi.....	73
2.2.6.3. Kitâb-ı Mukaddes'e Müracaat Etmesi.....	74

## İKİNCİ BÖLÜM

### *EL-EMSEL ÖNCESİ Şİİ TEFSİRLERDE İMÂMET*

1. Şîi İmâmet İncancının Tarihi Serüveni .....	77
2. Şîi Tefsirinin Gelişim Süreci ve İmâmet.....	95
2.1. Teşekkül Dönemi.....	96
2.1.1. Şîa'ya Göre İlk Müfessirler: Hz. Peygamber ve Hz. Ali .....	96
2.1.2. İmamlar .....	98
2.1.3. Sahâbe ve Tâbiûn .....	102
2.2. Tedvin Dönemi .....	108
2.2.1. Birinci Rivâyet Dönemi .....	109
2.2.2. Birinci Dirâyet Dönemi .....	123
2.2.3. İkinci Rivâyet Dönemi .....	133
2.2.4. İkinci Dirâyet Dönemi .....	141

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### *EL-EMSEL TEFSİRİNDE İMÂMET*

1. İmamların Temel Nitelikleri .....	150
1.1. Nas ile Tayin Edilmesi .....	151
1.2. Mevcudiyetinin Zorunluluğu .....	164
1.3. Kendilerine İtaatin Vacip Oluşu .....	168
1.3.1. İsmet Sıfatı.....	172
1.3.2. İlim Sıfatı .....	180

2. İmâmetin Kapsamı ve İmamın Görevleri.....	185
2.1. Siyasi İktidar Olarak İmam .....	188
2.2. Hidâyet Kaynağı ve Rehber Olarak İmam .....	191
2.3. İmâmet, Risâlet ve Nübüvvet İlişkisi.....	196
3. İmamlara Delâlet Ettiği Öne Sürülen Kur'an Kavramları.....	199
3.1. Tek Misdâk Olarak İmamlara Delâlet Eden Kavramlar .....	200
3.2. Açık ve “Kâmil” Misdâk Olarak İmamlara Delâlet Eden Kavramlar .....	206
3.2.1. es-Sırâtü'l-Müstakîm .....	206
3.2.2. Men İndehû İlmü'l-Kitâb.....	209
3.2.3. Ashâbü'l-A'râf .....	210
3.2.4. İbâdü'r-Rahmân .....	211
3.2.5. Cenbullah .....	213
3.2.6. Bakıyyetullah .....	214
3.2.7. Dâbbetül arz .....	216
3.2.8. el-Urvetü'l-vüskâ.....	217
3.2.9. es-Sâbikûn.....	218
3.2.10. el-Ebrâr, el-Mukarrabûn.....	220
3.2.11. Kelimetü't-Takvâ .....	221
3.3. Bâtınî Olarak İmamlara Delâlet Eden Kavramlar .....	222
3.3.1. Kâf Hâ Yâ Ayn Sâd .....	222
3.3.2. en-Nebeü'l-Azîm .....	223
3.3.3. Ümmetün Ma'dude .....	225
3.3.4. en-Necm .....	227
3.3.5. el-Bahreyn, el-Lü'lü' ve'l-mercân .....	227
3.3.6. Nûr.....	228
4. İmametle Bağlantılı Diğer İtikadî Meseleler.....	230

4.1. Mehdî .....	230
4.2. Rec'at.....	240
4.3. Bedâ.....	246
4.4. Takıyye .....	251
4.5. Kur'an'ın Tahrifi Meselesi .....	255
4.6. Şefaât ve Tevessül.....	262
4.7. Şîî İmâmeti Kabul Etmemeleri Yönünden Sahâbeye Yaklaşım.....	269
4.7.1. İmâmeti Kabul Etmeyenlerin Durumu .....	269
4.7.2. Sahâbenin Adaleti .....	279
SONUÇ .....	294
KAYNAKÇA .....	301

**KISALTMALAR**

akt.	: Aktaran
as	: Aleyhi's-selâm
b.	: Bin/ibn
bk.	: Bakınız
çev.	: Çeviren
ed.	: Editör
Hz.	: Hazreti
nşr.	: Neşreden
öl.	: Ölüm Tarihi
ra.	: Radiyallâhu anh
TDK	: Türk Dil Kurumu
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik Eden
ts.	: Tarihsiz
vd.	: ve diğerleri
y.y.	: Yayıncı Yok

## GİRİŞ

### ARAŞTIRMANIN GENEL ÇERÇEVESİ

#### 1. Araştırmanın Konusu, Amacı ve Yöntemi

Şîî düşüncesi kavram olarak Şîî toplumunun tarihi, toplumsal, siyasî ve kültürel mirasını devralan bir araç, bu miras üzerinde teşekkül eden sistem, bu sistem üzerine kurulu olan bir düşünme eylemi ve bu eylem sonucunda ortaya çıkan düşünce birimleri ve terkiplerinin tamamını ifade etmektedir.<sup>1</sup> Dolayısıyla çalışma kapsamında ele alınacak düşünce kavramı tek tek düşünme eylemi sonucunda üretilmiş olan sonuç ya da yalnızca bu sonuca ulaşma araçları değil daha geniş anlamda bir zihinsel okumaya tekabül etmektedir. Şîî düşüncesi olarak adlandırdığımız bu zihin yapısı kendini fıkıh usûlü, kelâm, felsefe ve tefsir gibi çeşitli ilim dallarında görünür kılmıştır. Bu çalışmada Şîî düşüncesinin tefsire yansıyan yönleri imâmet kavramı üzerinden ortaya konacak, bununla birlikte tüm bu alanların karşılıklı ve zaruri bir ilişki içerisinde olduğu göz ardı edilmeyecektir.

Düşünce ve zihniyet inşasının dolayısıyla zihinsel bir okumanın coğrafya, dil, bireysel özellikler, gelenek, din ve kültürün yanı sıra “zaman ve mekânın ruhu” olarak adlandırılan değişken unsurlardan bağımsız olmadığı göz önünde bulundurulmalıdır. Bununla birlikte içinde bulunulan çağın değerleri de “pasif çerçeveler” olan düşünce yapısı ve zihniyetin oluşumunda büyük rol oynamaktadır. Buna bağlı olarak bir toplumun bütününe özgü kılamayacağımız zihniyet türleri meydana gelmektedir.<sup>2</sup> Bir topluluğun düşünce sistemi yeknesak bir vücuttan ibaret değildir; daima zamansal ve durumsal farklılıklara maruz kalmaktadır. Nitekim bu çalışmada Şîî düşünce sisteminin yapı taşı olan imâmet inancının tefsire yansıyan yönü, ilgili zamansal kesit içerisinde, değişken unsurların etkisiyle ulaştığı nihai hal üzerinden ele alınacaktır. Şîî düşüncesinin ortaya çıkışından bu yana geçirdiği değişimler yok sayılmayacak, Şîî düşüncesi ilk günkü geleneksel yapıdan

<sup>1</sup> Düşüncenin bu tanımı için bk. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba (İstanbul: Mana Yayınları, 2019), 13-14.

<sup>2</sup> M. Ali Büyükkara, “Dini Gruplaşmanın Doğası: Kişilikler, Zihniyetler, Cemaatler, Mezhepler”, *İlahiyat Akademi*, 5. Sayı (2017), 43, 54.

ibaret kabul edilmediği gibi bunların gerçeklikte var olan birikimsel varlığın temelini oluşturduğu göz ardı edilmeyecek, çağdaş Şîî düşünce sistemi geçmişin ve bugünün belli kaynakları üzerinden ortaya konacaktır.

Çağdaş Şîî düşüncesi, geleneksel yönünü (rivâyet geleneğini) muhafaza etmekle birlikte çağdaş dönemin unsurlarına da adapte olmuş bir yapıdır. Bu çalışma kapsamında ele alınacak olan *el-Emsel fî Tefsîr-i Kitâbillâhi'l-Münzel*<sup>3</sup> adlı tefsir de böyle bir yapının ürünüdür. Bir yönüyle geleneksel Şîî itikadının prensiplerini öne çıkarıp rivâyet nakletme yoluyla bu prensipleri müdellel hale getiren, bir yönüyle de çağdaş Müslüman gençleri yaşadıkları döneme uygun ahlâkî bir sistem içerisinde tutmayı hedefleyen bir eser olarak *el-Emsel* tefsiri çağdaş Şîî düşüncesini yansıtan bir eserdir. Ancak eserin hedef ve metotları doğrultusunda ulaştığımız bu sonuç bu eserin çağdaş Şîî düşüncesi veya tefsir tarihi içerisindeki konumunu anlamak için yeterli değildir. Nitekim şu mühim soruların cevapları ancak dakik bir araştırma ve çok yönlü bir okuma ile ortaya konabilecektir: Nâsır Mekârim Şîrâzî'nin başkanlığında kolektif bir çalışmayla telif edilen bu eser çağdaş tefsir geleneğinde nerede durmaktadır? Çağdaş düşünce Şîî tefsirine nasıl yansımıştır? Şîa'nın en temel inanç esası olan imâmetin tefsire etkisi nedir? Çağdaş düşüncenin imâmet inancı üzerindeki etkileri ne yöndedir? İmâmetle ilgili konular tefsirde nasıl ele alınmıştır? Çağdaş Şîî tefsir yöntemi imâmet örneğinde ne derece yansıtılmıştır?

Çalışmamız, başlangıç aşamasında, çağdaş dönemle birlikte Şîî düşüncede itikadî prensipler çerçevesinde itidal ve yumuşamaya gidildiği ve bu duruşun tefsir metoduna da bariz bir şekilde yansıdığı varsayımına dayanmaktayken araştırma sürecinde ulaşılan yeni sonuçlarla gelenekteki bu değişimin tahmin edildiği kadar köklü olmadığı görülmüştür.

Bu çalışmanın temel amacı, Şîa'nın en temel inanç esaslarından biri olan imâmetin, rivâyet geleneğini muhafaza etmekle birlikte çağdaş dönemin yöntem ve muhtevasını da benimseyen bu tefsirdeki yansımalarını ortaya koymaktır. Ayrıca *el-*

---

<sup>3</sup> Tefsirin orijinal ismi *Tefsîr-i Nemûne* olup 1976-1990 yılları arasında 15 senede 27 cilt halinde telif edilmiştir. Arapçaya tercüme edilerek 2005 yılında 21 cilt olarak yayımlanan eser, 2013 yılında yeni düzenlemelerle tekrar basılmıştır. Bu nüsha 15 ciltten oluşmaktadır. Çalışmada kullanılacak olan nüsha bu sonuncusudur.

*Emsel*'in Şîî gelenekte nerede durduğu, bu geleneği ne kadar yansıttığı veya bundan ne ölçüde uzaklaştığı sorularına cevap bulmak da bu çalışmanın amaçlarındandır. Bu bağlamda, Şîrâzî'nin tefsirde öne çıkardığı unsurlar ve bunların imâmet doktrini ile ilişkisini ortaya koymak önemli görülmektedir.

Bu tez çalışmasının konusu interdisipliner araştırmayı gerekli kılmaktadır. Zira Şîa ve imâmet meselesi genel itibariyle Kelâm ve İslâm Mezhepler Tarihi'nin konuları arasındadır. Dolayısıyla bu çalışma, tefsir ve mezhepler tarihi okumaları üzerinden gerçekleştirilecek ve genel itibariyle tarihi araştırma ve mevcut düşünce yapısını ortaya koyma çerçevesinde şekillenecektir. Tarihi ortaya koymak analiz ve izahlardan ibarettir; ele alınan eserin, müellifin ve bağlı olduğu grubun itikadî yönden haklılığı veya haksızlığı konusunda bir hüküm vermeyi gerektirmez. Dolayısıyla bu çalışma, *el-Emsel* çerçevesinde ortaya konacak olan imâmet anlayışını eleştirme ve yerine yeni bir sistem getirme hedefinde değildir. Bu çalışmanın asli hedefi çağdaş Şîî düşüncesinin tefsirdeki yansımalarını, en temel inanç esasları olan imâmet örneğinde anlamak ve sonuçları objektif analizlerle ortaya koymaktır.

Çalışmanın temel araştırma nesnesi *el-Emsel* başta olmak üzere Şîî tefsir metinleridir. Bu sebeple çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden içerik analizi tekniği kullanılacaktır. Bununla birlikte gerekli olduğu durumlarda, *el-Emsel* öncesi dönemlerde öne çıkan Şîî tefsirleri veya Ehl-i Sünnet kaynakları da konuya dâhil edilecek, buralarda mukayeseli analiz yöntemine başvurulacaktır. İmâmete dair yansımalar çerçevesinde *el-Emsel*'in Şîî tefsir literatüründeki yeri tespit edilecektir.

Tezde kaynak gösterimi İsnad Atıf Sistemi'ne (2. Edisyon) göre yapılacaktır. Fahreddîn er-Râzî gibi tekrar eden Arapça isimler ekseriyetle meşhur olduğu şekilde elif lâm takısı olmadan -Râzî şeklinde- zikredilecektir. Bu minvalde, sık tekrar eden eserlerin de çoğunlukla kısa isimleri kullanılacaktır. Örneğin çalışmanın konusunu teşkil eden *el-Emsel fî Tefsîri Kitâbillâhi'l-Münzel* adlı eser kısaca *el-Emsel* olarak zikredilecektir. Farsça isim ve eserlerin transkripsiyonu Türkçe ses sistemine uygun bir şekilde yapılacaktır. Örneğin, İran Farsçasında “e” veya “o” sesiyle *Tefsîr-i Nemûne/Nomûne* şeklinde okunan eser Osmanlı/Türk ses sistemine uygun bir şekilde

“u” sesiyle *Tefsîr-i Numûne* olarak yazılacaktır. Bununla birlikte -usul gereği- Farsçada tamlama ekiyle gelen kişi isimleri Türkçeye eksiz bir şekilde aktarılacaktır. Örneğin Farsçada Mekârim-i Şîrâzî olarak telaffuz edilen isim metne Mekârim Şîrâzî olarak aktarılacaktır. Tezde kullanılan Arapça kökenli kavramların imlâsında TDV İslâm Ansiklopedisi esas alınacaktır. Gerekli görüldüğü durumlarda, metin içerisinde veya dipnotlarda âyetlerin Arapça lafızları ve Türkçe tercümesine yer verilecektir. Âyetlerin tercümesinde Diyanet İşleri Başkanlığı Portalı’nda yayınlanan Kur’an-ı Kerîm Meâli’ne müracaat edilecek, müellifin tercihleri çerçevesinde bu meâlde belli tasarruflarda bulunulacaktır.

## 2. Araştırmanın Önemi

Sünnî yapılanmaya göre azınlık konumunda bulunan Şîa’nın, yapılan çalışmalarda genel olarak “çoğunluk” ile karşılaştırma yöntemiyle ele alındığı görülmektedir. Bu durumda Şîî düşünce anlaşılacak yerine çoğunlukla yanlış yönleri ortaya konarak eleştirilmiş, çalışmalar, Ehl-i Sünnet’in haklılığı ispat edilerek tamamlanmıştır. Bu tezin amacı ise aynı dine mensup iki itikadî mezhep arasında haklı-haksız olmayı söz konusu etmeden Şîî düşüncüyü anlamaya çalışmak ve bunun için onu, Sünnî yapı ile karşılaştırmak yerine kendi tarihi süreci içerisinde oluşan değişim ve gelişimleri de göz önünde bulundurarak ele almaktır. Dolayısıyla objektif bir planda ortaya konan bu çalışmanın ilgili yazın içerisinde önemli bir yeri olduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte metin akışını bozacak itikadî polemiklerden kaçınılması da çalışmanın dikkate değer özelliklerindedir.

Çağdaş Şîî düşüncesi ve tefsirini objektif bir şekilde ortaya koymak için öncelikle Şîî düşüncesinin geçirdiği evrelerin tetkik edilmesi gerekmektedir. Bu doğrultuda çalışma boyunca, yeri geldikçe, erken ve klasik dönem Şîî tefsir çalışmaları veya *el-Emsel* tefsiri öncesi ve sonrasında yapılan modern çalışmalar da konuya dâhil edilecektir. Zira bir fikri, kendi bünyesinde oluşan değişimleri dikkate alarak inceleme, o fikri doğru anlama yolunda önemli bir adımdır. Bu doğrultuda bu tezin, meseleleri bütüncül bir bakış açısıyla ele alma gayretinde olduğunu söylemek gerekmektedir.

Farklı fikirler ve bakış açıları, toplumsal ayrışma ve kavgaya dönüşmedikçe zararlı görülmemektedir. Ancak bu farklı fikir yapıları karşı tarafça tam anlaşılmadığında ya da yanlış anlaşıldığında ayrışma ve kavgalar kaçınılmaz olmakta ve bunlar toplumlarda kalıcı hasarlar bırakmaktadırlar. İslâm dünyasında da mezhebî taassup ve hamâsetle hareket edilmesi, farklı fikirleri dinlemede veya anlamadaki isteksizlik sonu gelmez kavgalara neden olmaktadır. Bu kavgaların asgarî düzeye indirilmesi yolunda fikirlerin doğru anlaşılması zaruridir. Şîa ve Ehl-i Sünnet'in kesin olarak ayrıştığı, Şîa için en temel esas olan imâmet hususunda yapılan çalışmalar başta olmak üzere itikadî ihtilafları konu edinen çalışmalar, Sünnî/Şiî çatı altında fikir birliği sağlama gibi ütopyik bir hedeften ziyade -ki toplumsal olarak buna gerek yoktur- mevcut ve muhtemel kavgaların önlenmesi amaçlanarak ortaya konduğunda hem akademik hem de toplumsal düzeyde verim elde edilebilecektir. Yapacak olduğum bu çalışma böyle bir bilincin ürünü olması dolayısıyla önem arz etmektedir.

Bu çalışmanın en önemli yönlerinden biri de *el-Emsel*'de imâmet inancı çerçevesinde ortaya konan bilgiyi salt aktarım ve hikâye etme yoluyla ele almak yerine imâmete dair izahları tefsir yöntemine etkileri çerçevesinde analiz etmesidir.

### 3. Kaynak ve Literatür Değerlendirmesi

Üç bölümden oluşan bu çalışmanın her bölümünde gerek birincil gerek ikincil pek çok kaynaktan yararlanılmıştır. Tezin ana kaynağı *el-Emsel fî Tefsîri Kitâbillâhi'l-Münzel*'in 15 ciltlik son baskısıdır.<sup>4</sup> Bunun yanı sıra gerek görüldükçe eserin Farsça orijinali *Tefsîr-i Numûne*'ye ve Ali Ekber Babaî tarafından yapılan *Bergüzi-de-yi Tefsîr-i Numûne* isimli muhtasarın Türkçe çevirisine de müracaat edilmiştir. Tezin birinci bölümünde Mekârim Şîrâzî'nin biyografisini ele alan Ahmed Kudsî'nin *Hayât-i Pür-Bereket*, Mesut Mekârim'in *Remz-i Muvaffâkiyyât ve Behşâyiş'ninî Tabakât-ı Müfessirân-ı Şîa* isimli Farsça eserleri başta olmak üzere çeşitli kaynaklardan faydalanılmıştır. Bunun yanı sıra *el-Emsel*'in ana hatlarıyla ele alındığı ikinci başlıkta, *el-Emsel*'in de içinde bulunduğu içtimâî tefsirin öncülerinden Reşîd Rızâ'nın *Tefsîru'l-Menâr*'ına, bu alanda çalışmalar yapan İffet Şarkâvî, Orhan

<sup>4</sup> Şîrâzî, *el-Emsel fî tefsîri Kitâbillâhi'l-münzel* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 2013).

Atalay, Süleyman Ateş, M. Sait Şimşek gibi isimlerin çalışmalarına müracaat edilmiştir. Bu bölümde Şî tefsir tarihi ve usulü çalışmalarından da faydalanılmıştır. Bunlar arasında, Hüseyin Alevimehr'in *Tefsir Metotları ve Ekolleri*, Ali Ekber Babâî'nin *Tefsir Ekolleri* adlı eserleri öne çıkmaktadır.

Tefsirin ikinci bölümünde Şîa ve imâmet inancının teşekkül sürecini inceleyen mezhepler tarihi kaynaklarına başvurulmuştur. Bunlar arasında Nevbahtî'nin, *Fıraku's-Şîa*, Hasan Onat'ın, *Emeviler Devri Şîi Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, Metin Bozan'ın, *İmâmiyye Şîası'nın Oluşumu*, Muhammed Hüseyin Muzaffer'in *Târîhu's-Şîa*, Mazlum Uyar'ın, *Başlangıcından Günümüze Şîi Politik Düşüncesi; Şîi Ulemanın Otoritesinin Temelleri ve İmamiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri: Ahbarilik* adlı eserleri ve Adem Çaylak editörlüğünde hazırlanan *İslâm Siyasi Düşünceler Tarihi* adlı eser bulunmaktadır. Bunlarla birlikte bu bölümde Ethem Ruhi Fıglalı, Mehmet Ali Büyükkara, Etan Kohlberg gibi araştırmacıların çalışmalarına da başvurulmuştur. Bu bölümün Şî tefsirinin gelişim sürecinde imâmet inancını ele aldığımız ikinci başlığında ise diğer kaynaklara ek olarak meşhur Şî tefsirlerinden, *Tefsîru'l-Kummî*, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, *Mecme'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, *Tefsîru's-Sâfî*, *el-Burhan fî tefsîri'l-Kur'ân*, *el-Mizân fî tefsîri'l-Kur'ân* gibi eserlere başvurulmuştur. Bu eserler hakkında yapılan pek çok lisansüstü çalışmadan ve makaleden yararlanılmıştır. Bunlar arasında öne çıkan lisansüstü tezleri, Fuat Admış'ın *Kummî Tefsirinde İmâmet*; Süleyman Narol'un, *Şîi Bir Müfessir Olarak Tabersî'nin İtikâdî Konulara İlişkin Görüşleri*; Aslan Habibov'un, *İlk Dönem Şî'i Tefsir Anlayışı*; Abdülcabbar Adıgüzel'in, *Kur'ân'ı Mezhebî Saik ve Kaygılarla Okumanın Şîi Formu*; Emrullah Kurt'un, *Ebû Ca'fer Et-Tûsî'nin et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân ve Feyz-i Kâşânî'nin Tefsîru's-Sâfî Adlı Tefsirleri Bağlamında İmâmiyye-İsnaaşeriyye Akaidinin Kur'an Tefsirindeki Yansımaları*; Hatice Erkoç'un, *Tabâtabâî'nin Kur'ân'ı Tefsir Yöntemi*; Tehran Nuriyev'in, *İmamiyye Şîası'nda Siyaset-Tefsir İlişkisi*<sup>5</sup>; Sabahattin Gümüş'ün, *İsnaaşeriyye Tefsir Geleneğinde İmâmetle İlişkilendirilen Âyetlerin Ahbârî Ve Usulî*

<sup>5</sup> Bu çalışma 2022 yılında *İmâmiyye Şîası'nda Siyaset-Tefsir İlişkisi-Hicrî V. Asra Kadar* başlığıyla yayımlanmıştır. Tehran Nuriyev, *İmâmiyye Şîası'nda Siyaset-Tefsir İlişkisi-Hicrî V. Asra Kadar* (Ankara: TDV Yayınları, 2022).

*Yorumu* adlı çalışmasıdır.<sup>6</sup> Bunlar dışında makale formatında daha pek çok eserden faydalanılmıştır.

Üçüncü ve son bölümde en çok atıfta bulunulan kaynak *el-Emsel* olmakla birlikte Şîrâzî'nin diğer eserlerine de yeri geldikçe başvurulmuştur. Bunlar arasında *Peyâm-ı Kur'ân*, *Ma'rifetü'l-İmame* ve *el-Kavâ'idü'l-Fıkhiyye* adlı eserleri bulunmaktadır.

Çalışmada *Küleyni'nin el-Kâfi'si*, Şeyh Sadûk'un *Men lâ yahduruhu'l fakîh*, *el-Hisâl*, *Uyünü ahbâri'r-Rızâ*, *Kemâlü'd-dîn ve temâmü'n-ni'me*, *'İlelü's-şerâi'*, *el-Hidâye*, *Risâletü'l-i'tikadâtü'l-İmâmiyye* gibi eserleri, Şerîf er-Radî'nin, *Nehcül Belâga'sı*, Meclisî'nin *Bihâru'l-envâr'ı* gibi klasik Şîi hadis eserlerine de müracaat edilmiştir. Bununla birlikte *Cafer Subhânî'nin Akaid-i İmamiyye*, Murtaza Mutahharî'nin, *İmamet ve Rehberiyet* eserleri gibi son dönem Akâid eserlerine, yine Şîi araştırmacılar tarafından ortaya konan *Şîilik Araştırmaları*, *Velâyet ve İmâmet*, *Şîa ve İmâmet: İmâmiyye Şîası*, *İmâmete İnanmayan Herkesi Tekfir mi Ediyor?* gibi çalışmalara da müracaat edilmiştir. Bununla birlikte yeri geldikçe Taberî, Mâtüridî, Begavî, Râzî, İbn Kesîr ve Suyûtî'nin tefsirleri gibi Ehl-i Sünnet'in klasik eserlerine de atıfta bulunulmuştur.

Tezde Şîi imâmet inancı çerçevesinde ele alınan konular hakkında yapılan müstakil çalışmalardan da faydalanılmıştır. Örneğin, takıyye konusunda Serdar Demirel'in *Şîa Rivayet Kültüründeki Derin Paradoks Takıyye* adlı çalışması, sahâbe konusunda Abdulalim Demir'in *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru* ve Hüseyin Zamur'un *Şîi Teopolitiğin Tefsire Yansıması* adlı çalışmaları, hadis ve rivâyet konusunda Bekir Kuzudişli'nin *Şîa ve Hadis* adlı kitabı, Ahmet Hussein el-Azzî'nin *Sünni ve Şîi tefsirlerde Ehl-i beyt (On iki imam) Rivayetlerinin Tespit ve Tahlili* adlı doktora tezi, ismet konusunda Mahmut Acar'ın *Ehl-i Sünnet, Şîa Ve Mu'tezile'ye Göre Peygamberlerin İsmeti* adlı doktora tezine başvurulmuştur. Bu çerçevede Cemil Hakyemez, Halil Işlak, Hulusi Arslan, Abdurrahman Ensari gibi araştırmacıların çalışmalarına ve Diyanet Ansiklopedisi'nin ilgili maddelerine de müracaat edilmiştir.

<sup>6</sup> Bu çalışma 2022 yılında *İsnâşeriyye Tefsir Geleneğinde İmâmet* başlığında yayımlanmıştır. Sabahattin Gümüş, *İsnâşeriyye Tefsir Geleneğinde İmâmet* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022).

Tezde başvuru kaynakları zikrettikten sonra çalıştığımız sahada ortaya konan çağdaş literatürü de incelemek yerinde olacaktır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla çağdaş Şîî tefsiri ve imâmet akîdesi arasındaki ilişkiyi bu minvalde ele alan bir çalışma mevcut değildir. Ancak son zamanlarda, çalışmaya konu olan *el-Emsel*, genel anlamda Şîî tefsiri ve imâmet çerçevesinde önemli çalışmalar yapıldığı görülmektedir. *el-Emsel* hakkında yapılan çalışmalar zikredildikten sonra genel Şîî tefsiri ve imâmet anlayışı çerçevesinde yapılan çalışmalara da kısaca temas edilecektir.

*el-Emsel* ve bunun Farsça aslı *Tefsîr-i Numûne*, Türkiye’de bir yüksek lisans çalışması ve bir makaleye belli yönlerden konu olmuştur: Mehmet Burak Çakın, “Çağdaş Şîa Müfessirlerinde Âyetullâhi’l-Uzmâ Nâsır Mekârim Şîrâzî’nin Tefsîr-i Nümûne Adlı Eserinde Psikolojik Tahliller (Yûsuf Sûresi Örneği)” adlı yüksek lisans çalışmasını İnönü Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı çatısı altında 2016 yılında tamamlamıştır. Bu çalışma kapsamında ilk olarak *Tefsîr-i Numûne* ve müellifini tanıtan genel bir giriş yapılmış, bundan sonra eser, Yusuf sûresi tefsirindeki ahlâkî ve psikolojik tahliller bağlamında incelenmiştir. *el-Emsel* tefsirini konu edinen bir diğer çalışma ise 14-17 Eylül 2017 tarihlerinde Diyarbakır’da gerçekleştirilen Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi’nde Abdurrahman Ensari tarafından tebliğ edilen “El-Emsel fi Tefsîri Kitâbi’l-lâhi’l-Munezzel Adlı Şîa Tefsirinde Hz. Ömer Algısı” adlı bildiridir. Bu bildiri aynı yıl aynı isimle *Türkoloji Çalışmaları Dergisi*’nde makale olarak yayınlanmıştır. Bu çalışmada, *el-Emsel* tefsirinde nakledilen rivâyetlerin muhtevası çerçevesinde Hz. Ömer’e dair yaklaşımları ele almaktadır. Araştırmacının esere eleştirel ve savunmacı bir üslupla yaklaştığı görülmektedir. Bu iki çalışma dışında Necmettin Erbakan Üniversitesi’nde halihazırda devam eden bir doktora çalışması bulunmaktadır. “Son Dönem Şîi Müfessirlerde Konulu Tefsir: Nasır Mekarim Şîrazi Örneği” adlı çalışma Mehmet Zahid Demir tarafından sürdürülmektedir.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Türkiye’de, müstakil olarak *el-Emsel*’i ele almamakla birlikte önemli bir bölümünde bu tefsire atıf yapan çalışmalar bulunmaktadır. Bunlardan biri 2022 yılında Kerim Şükrü Ünlü tarafından hazırlanan *Şîî Tefsir Geleneğinde Dönüşüm ve Bazı Tefsir Konularının Esbâb-ı Nüzûl Çerçevesinde İncelenmesi* adlı doktora çalışmasıdır. Araştırmacı tezin ilk bölümünde “Çağdaş Dönemde Öne Çıkan Şîî Müfessirler” başlığı altında Mekârim Şîrâzî’yi hayatı ve eserleriyle birlikte ele almış, “Şîî Tefsir

*el-Emsel* hakkında Türkiye dışında yapılan çalışmaları da şu şekilde sıralayabiliriz: Ni‘me Deheş Ferhân Hallâvî, *el-Bahsü’-d-delâlî fi’t-Tefsîri’l-Emsel li’ş-Şîrâzî* (Şîrâzî’nin *el-Emsel* Tefsiri’nde Anlamsal/Semantik İnceleme) (Bağdat Üniversitesi: Yüksek Lisans Tezi, 2007); Ali Rıza Kemâlî, *Tefsîr-i Mevzu’î-yi Kur’ân-ı Kerîm; Bergirifte ez Tefsîr-i Numûne* (Kur’an’ın Konulu Tefsiri: Tefsîr-i Numûne’den Seçmeler), Kum: Defter-i Neşr-i Me‘ârif, 2008; Sa‘îd Dâvûdî, *Zen der Tefsîr-i Numûne* (Tefsîr-i Numûne’de Kadın), Kum: İntişârât-ı İmam Ali b. Ebî Tâlib, 2014; Hasan Ali Zeyyât el-Âmulî, *Esbâbü’n-nüzûl min kitâbi Tefsîri’l-Emsel (el-Emsel Tefsirinde Esbâb-ı Nüzûl)* (Lübnan: Dâru’l-Mahacceti’l-Beydâ, 2014); Akîl Abbas, “el-Me‘âd fi’l-Kur’ânî’l-Kerîm: Tefsîru’l-Emsel Enmûzecen” (Kur’an-ı Kerîm’de Me‘âd: *el-Emsel* Tefsiri Örneği), *Mecelletü’t-Terbeviyyeti’l-Esâsiyye*, Sayı: 94 (2016), 141-168; Fâzıl Abdülabbas en-Nu‘aymî-Serrâ Abdülhüseyn Takî, “el-Kıyemü’l-Hadâriyyetü’s-Siyâsiyye fi Tefsîri’l-Emsel” (*el-Emsel*’de Çağdaş Siyasî Değerler), *Journal of University of Babylon* 25/1 (2017), 78-100; Ni‘me Deheş Ferhân Hallâvî, *Menheciyyetü’t-tefsîri’l-cem’î: el-Emsel enmûzecen* (Kolektif Tefsir Metodolojisi: *el-Emsel* Tefsiri Örneğinde) (Bağdat Üniversitesi İbn Rüşd Eğitim Fakültesi, 2018); Menâl Fâlih Hizâm, *İlelü’t-Ta’biri’l-Kur’ânî fi’l-Emsel fi Tefsîri Kitâbillâhi’l-Münzel li’ş-Şîrâzî* (Şîrâzî’nin *el-Emsel* Tefsirinde Kurân İfadelerinin İletleri) (Irak: Zîkâr Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018); Felah Subhi Cübeyr, “eş-Şeâirü’n-Nasrâniyye fi Tefsîri’l-Emsel li’ş-Şîrâzî” (Şîrâzî’nin *el-Emsel* Tefsirinde Hristiyan Ritüelleri), *Bağdat Üniversitesi Külliyyetü’l-Ulûmi’l-İslâmiyye Dergisi* (2019); Abdul Khamid, “Epistemoloji Tafsir al-Amthal fi Tafsir Kitab Allah al-Munzal Karya Nasir Makarim al-Shirazi” (Nâsir Mekârim Şîrâzî’nin *el-Emsel fi Tefsîri Kitâbillâhi’l-Münzel*’inde Bilgi Kuramı), *Jurnal Syntax Transformation* 1/6 (2020), 193-197; Ruveyde Ali Abdü’l-Hüseyn, *Menhecü’t-tefsîr beyne’l-Mîzân fi tefsîri’l-Kur’ân ve’l-Emsel fi tefsîri Kitâbillâhi’l-münzel (el-Mîzân ve el-Emsel Tefsirlerinin Yöntemi)* (Irak: Vasıt Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021); Mustafa Rabî‘ Ahmed Ali, *Kitâbü’l-Emsel fi tefsîri Kitâbillâhi’l-münzel li Nâsir Mekârim eş-Şîrâzî: Dirâse nakdiyye* (Nâsir Mekârim Şîrâzî’nin *el-Emsel*

---

Geleneğindeki Tarihi Dönüşümün Esbâb-ı Nüzûl Örneği’nde Tasviri” başlıklı ikinci bölümün önemli bir kısmında ise *el-Emsel*’in ulûmu’l-Kur’an’a ve bazı temel meselelere bakışına atf yapmıştır. Burada imâmet ve ilişkili olduğu kavramlardaki dönüşümlere de kısmen temas etmiştir.

Tefsiri: Eleştirel İnceleme) (Mısır: El-Ezher Üniversitesi, 2021); Haydar Ali Hüseyin, “el-Cevâ nibü’n-Nefsiyye fi Tefsîri’l-Emsel li’ş-Şeyh eş-Şîrâzî: Âyâtü’t-Tehaddî Enmûzecen” (Şîrâzî’nin el-Emsel Tefsirinde Psikolojik Yönler: Tehaddî Âyetleri Örneğinde), *Mecelletü’-Türâsi’l-İlmiyyi’l-Arabî* 19/4 (2022), 97-140; Udi Yuliarto ve Muhammed Chirzin Hamim Ilyas, “The Justification of Shia Ideology in the Quranic Hermeneutics: Reading the Interpretation of Nâser Mekârem Shîrâzî” (Kur’an Hermenötiğinde Şîi İdeolojinin Meşrulaştırılması: Nâsır Mekârim Şîrâzî’nin Tefsirini Okumak) (*Jurnal Studi Islam* 24/1 (2023), 43-64; İlham Muhammed Ali, “en-Nakdü’l-Lügavî fi Tefsîri’l-Emsel: Cüz’ü Amme Enmûzecen” (*el-Emsel*’de Linguistik Eleştiri: Amme Cüzü Örneğinde), *Mecelletü Külliyyeti’t-Terbeviyyeti’l-Esâsiyye* 15/63 (2023), 129-145; Zeynep Ali Muhammed Yakup, “et-Tefsîru’l-Mu’âsır li-Sûreti’l-İnsân: Tefsîru’l-Emsel fi Kitâbillâhi’l-Münzel li’ş-Şeyh Nâsır Mekârim eş-Şîrâzî Enmûzecen” (İnsân Sûresinin Çağdaş Tefsiri: Mekârim Şîrâzî’nin *el-Emsel* Tefsiri Örneğinde), *Mecelletü’d-Dirâsâti’l-Müstedâme* 5/4 (2023), 1937-1969.

Bu çalışmaların her biri eserin ayrı bir yönünü ele almaktadır. Bunlar arasında *el-Emsel* hakkında yapılan en kapsamlı çalışma Dr. Ni’me Deheş Ferhân tarafından telif edilen *Menheciyyetü’t-tefsîri’l-cem’î: el-Emsel enmûzecen*’dir. Müellif giriş kısmında Nâsır Mekârim Şîrâzî’nin hayatı ve eserlerini, tefsirin genel özelliklerini, kolektif çalışma sürecini, tefsir şemasını, tefsirde öne çıkan üslupları, Arapça tercümesini, tefsirde kullanılan delilleri ele aldıktan sonra delâlet kavramı ve semantik bilimine genel bir giriş yapmaktadır. Bundan sonraki bölümlerde *el-Emsel* siyâk delâleti, sarf ve nahiv delâleti ve anlamsal enstrümanlar çerçevesinde ele alınmıştır.

Yapılan literatür taraması sonucu ulaşılan verilere göre bu çalışma kapsamında ele alınacak olan *el-Emsel* tefsiri üzerinde -özellikle Türkiye’de- sınırlı sayıda çalışma yapıldığı görülmektedir. Yukarıda zikri geçen çalışmalar da fikir ve yöntem olarak, planlamış olduğum doktora tez çalışmasının özgünlüğüne zarar verecek nitelikte değildir. Zira her biri *el-Emsel*’i -dil, rivâyet, siyaset gibi- farklı yönlerden ele almıştır. Bunu itikadî yönden ele alanlar ise “*The Justification of Shia Ideology in the Quranic Hermeneutics*” makalesinde olduğu üzere -Mehdî inancı

gibi- tek bir konuyu merkeze almışlar ve genel itibariyle polemik üslûbunu tercih etmişlerdir.

Özel olarak *el-Emsel* tefsirini konu edinmeseler de çağdaş Şîî tefsiri ve genel itibariyle Şîî imâmet inancı çerçevesinde oluşan literatür de önem arz etmektedir. Şîî imâmet inancı çerçevesinde kelâm ve mezhepler tarihi alanlarında pek çok çalışma yapılmış ve yapılmaya devam etmektedir. Bu çalışmalardan kimi bu konuyu eleştiri bağlamında, kimisi tek bir Şîî âlimin imâmete dair görüşleri çerçevesinde, kimisi genel anlamda teorinin ortaya çıkış serüveni ve kaynakları açısından, kimisi mezhepler arası karşılaştırmalı çalışmalar şeklinde, kimisi imâmet ve siyaset ilişkisi, kimisi de imâmet ve diğer inanç esasları arasındaki ilişki kapsamında ele almıştır.<sup>8</sup>

Tefsir alanında bu konuda göze çarpan çok az çalışma mevcuttur. Bu çerçevede konumuzla alakalı en önemli çalışma *İsnâaşeriyye Tefsir Geleneğinde İmâmetle İlişkilendirilen Âyetlerin Ahbârî ve Usûlî Yorumu* isimli doktora tezidir. Bu çalışma, Sabahattin Gümüş tarafından 2020 yılında Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi'nde hazırlanmıştır. Bu tezde İmâmet anlayışının gerek ilk dönem gerekse son dönem Ahbârî ve Usûlî geleneklerdeki yansımaları geniş bir şekilde ele alınmıştır. Tez, 2022 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları'ndan *İsnâaşeriyye Tefsir Geleneğinde İmâmet* başlığıyla yayımlanmıştır. Yazar ilk bölümde Ahbârî ve Usûlî Ekolleri ve Kur'an'a yaklaşımlarını, ikinci bölümde bu ekollerde âyetlerin imâmete delil olarak öne sürülmesini, üçüncü bölümde bu ekollerin Şîa hakkında olduğu öne sürülen âyetlere bakışı ve son bölümde bu ekollerin sahâbîlerle ilişkilendirilen âyetlere bakışı ele alınmıştır. Çalışmada imâmet inancı geniş bir tarihi süreç içerisinde incelenmiştir. Bu da müellifin konuları bütüncül bir çerçevede ele almasını zorlaştırmıştır. Zira Ahbârî ve Usûlî olarak adlandırılan ekollerin kapsamına pek çok müfessir ve eser girmektedir. Bu çalışmada, Usûlî ekol içerisinde *el-Emsel* tefsirine de atıf yapılmıştır fakat bu

<sup>8</sup> Örneğin bk. Adnan Gedikoğlu, *Kur'an Âyetler Bağlamında İbnü'l-Mutahhar el-Hllî ve İbn Teymiyye'ye Göre İmâmet Anlayışı* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008); İlhan Baran, *İmâmet Nazariyesi Bağlamında Şîa'nın Sünnî Kaynaklardaki Referansları* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2011); Rumeysa Albayrak, *İmâmiyye Şiası'nda İmâmet Delili Olarak Gadîr-i Hum* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019).

atıflar eserde çok az yer kaplamaktadır. Ayrıca burada çağdaş Şîî tefsir geleneğinde imâmet konusunda derli toplu bir bilgiye ulaşmak mümkün değildir. Sonuç olarak bu eser, yapacak olduğum çalışmaya katkı sağlayacak olmakla birlikte onun özgünlüğüne zarar verecek nitelikte değildir. Aksine daha özel bir alana odaklanması itibarıyla tamamlayıcı özellik taşımaktadır.

Konumuzla ilgili bir başka çalışma da 2021 yılında Tehran Nuriyev tarafından hazırlanan “İmamiyye Şia'sında Siyaset-Tefsir İlişkisi (V. Asra Kadar)” başlıklı doktora tezidir. Bu çalışma 2022 yılında Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları'ndan *İmâmiyye Şiası'nda Siyaset Tefsir İlişkisi (Hicrî V. Asra Kadar)* başlığıyla yayımlanmıştır. Birinci bölümde, siyaset ve tefsir ilişkisinin tarihi serüveni, İslâm öncesi Arap toplumundan başlayarak Büveyhîler döneminin sonuna kadar ele alınmıştır. İkinci bölümde ise tefsir siyaset ilişkisi, âyetlere getirilen siyasi yorumlar çerçevesinde örnekler üzerinden ortaya konmuştur. Çalışmada ilk beş asır Şîî tefsir ve hadis geleneği esas alınmıştır. Bu yönüyle yapacak olduğumuz çalışmanın belli kısımlarına katkı sunmakla birlikte muhtevasının asıl konunun sınırları dışında olduğunu söylemek mümkündür.

Belli yönlerden konumuzun sınırlarına dâhil olan bir çalışma da Hüseyin Zamur tarafından kaleme alınıp 2022 yılında Fecr Yayınları'ndan yayımlanan *Şîî Politîğin Tefsire Yansıması (İlk Üç Halife Bağlamında)* adlı kitaptır. Müellif, çalışmanın ana bölümünde, mezhebî tefsirlerin ulaştığı uç noktaları gösteren rivâyetler bağlamında Şîî tefsirlerde halifelere te'vil edilen âyetleri ele almıştır. Burada herhangi bir zaman veya ekol sınırlandırılması yapılmamıştır. Kitabın muhtevası, yapacağımız çalışmanın sınırlarına belli ölçüde girmiş olsa da Şîî tefsirlerde yalnızca ilk üç halifeye yaklaşımı ele alması münasebetiyle onun özgünlüğüne zarar verecek nitelikte değildir.

Son yıllarda Türkiye'de, başta çağdaş dönem olmak üzere Şîî tefsirini ele alan pek çalışma yapıldığı görülmektedir. Bunlardan bir kısmını şu şekilde sıralayabiliriz: İmran Çelik, *Çağdaş Dönem Sünnî-Şîî Tefsir Mukayesesi (Menâr ve Mîzân Tefsir Örneği)* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020); Besri Bilgetay, *Şîî Tefsir Geleneğinde Takıyye*

*Kavramı (Tabâtabâi'nin el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân Özelinde)* (Muş: Alparslan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020); Mehmet Yıldırım, *Şia Tefsirinde Haberi Sıfatları Yorumlama Yöntemleri* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021); Ahmed Ali Hussein al-Ezzî, *Sünnî ve Şîî Tefsirlerde Ehl-i beyt (On İki İmam) Rivayetlerinin Tespit ve Tahlili* (Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022); Mohammed Omar Mohammed al-Tae, *Sünnî ve Şîî Tefsirlerde Ehl-i beyt Terimi* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021); Enes Özdemir, *Kur'an'ın Şîî Yorumu: Kummî Örneği* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022); Mahmoud Ayoub, “Konuşan Kur'ân ve Sessiz Kur'ân: Şîî İmâmî Tefsirinin İlkeleri ve Gelişimine Dair Bir Çalışma”, çev. Ahmet Hamdi Akkaya, *Tefsir Tarihi İncelemeleri* (2023), 193-213; Hatice Ece Erçin, “Hicrî İkinci Asırda Sünnî-Şîî Paradigmanın Tefsir Rivayetlerine Etkisi: İbn Abbâs Örneği”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 6/1 (2022), 365-394; Sabuhi Shahavatov “Sünnî-Şîî Tefsir Geleneğinde Hz. Peygamber'in Ümmîliği Üzerine”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 51 (2020), 175-190; Sabahattin Gümüş, “Sahâbeyle İlişkilendirilen Âyetlerin Şîî Tefsirindeki Ahbârî ve Usûlî Yorumu”, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, sayı: 15 (2020), 299-340; Hanefi Şola “Şîî-İmâmî Tefsir Geleneğinde Nesih” *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 7/14 (2020), 441-466; Hüseyin Zamur, “Şîî'da İsmet İnancı ve Şîî Tefsirlerde Melekler ve Peygamberlerin Mâsumiyetine Aykırı Rivayetler”, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 14/1 (2022), 89-110; Hanefi Şola, “Tefsirde Anakronizm: Şîî Müfessir Ebu'l-Hasen el-Kummî Örneği”, *Hicrî Üçüncü Asırda İslâmî İlimler* ed. Hidâyet Aydar vd. (İksad Yayınevi, 2023), 177-200; Mahmutcan Muhacir, “Sünnî ve Şîî Tefsir Kaynaklarında Dâbbetü'l-Arz”, *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi (ASEAD)* 11/2 (2024), 246-259; Ahmet Küçük-Mohammad Ajmal Hanif, “Şîî Tefsir Geleneğinde Şia Düşüncesini Mutedil Çerçeveye Oturtma Çabaları: Seyyid Cemâleddin İstirâbâdî Örneği”, *Anemon: Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12/1 (2024), 275-304.

Yaptığımız kaynak ve literatür değerlendirmesi sonucunda, zikredilen çalışmaların tezimize belli yönlerden katkı sunacağı kesinleşmiştir. Özellikle Şîi tefsirinin farklı dönemlerinde imâmetin yansımalarını ele alan çalışmalar tezimiz için yol gösterici olacaktır. Bununla birlikte tefsirde Şîi imâmet anlayışına dair ortaya konan çalışmalarda tarihsel kapsamın çok geniş tutulması ve verilerin tam kronolojik bir biçimde ortaya konmaması net sonuçlara ulaşmaya engel olmaktadır. Bu tür belirsizliklere mahal vermemek üzere konu daha sınırlı bir çerçevede ele alınmaya çalışılmıştır. Literatür değerlendirmesi, ele alacağımız konunun daha önce herhangi bir çalışmaya konu olmadığını göstermiştir. Bu doğrultuda tezimizin, muhteva ve yöntemiyle, önceki çalışmalar için tamamlayıcı, sonrakilere için yol gösterici nitelikte bir araştırma olacağını düşünmekteyiz.

#### 4. Araştırmanın Kavramsal Çerçevesi ve Sınırlılıkları

Çalışmanın çerçevesini belirleyen temel kavramlardan bir kısmının farklı tanımları bulunması itibariyle bu çalışma içerisindeki sınırlarının belirlenmesi elzemdir. Bu çerçevede çalışmamızda ele aldığımız, “çağdaş”, “Şîi”, “imâmet” ve “velâyet” gibi kavramlar kısaca tanımlanacaktır.

Çağdaş kelimesine sözlükte “aynı çağda yaşayan, muasır, bulunulan çağın anlayışına, şartlarına uygun olan” anlamları verilmektedir.<sup>9</sup> Çalışmanın başlığında kullandığımız, içeriğinde de yer yer atıfta bulunduğumuz çağdaşlık, aslında tam olarak kelimenin sözlük anlamını yansıtmaktadır. Çağdaş tefsir bu anlamda içinde bulunduğumuz çağda ortaya konan literatürü karşılamaktadır. Daha açık bir ifadeyle, “çağdaş”, Batı’ya ait ve ilerleme ülküsü çerçevesinde kavramlaşmış olan ve pejoratif anlamlar barındıran “modern” ifadesinin karşılığı olarak değil “değerden yalıtık” bir şekilde yalnızca eşzamanlı olmayı ifade eden bir kavram olarak kullanılacaktır.<sup>10</sup>

Sözlükte “tâbi olmak, desteklemek, çoğalmak” anlamında gelen şiyâ‘ kökünden gelen şîa “taraf, yardımcı, destekleyici, bir kişi etrafında toplanan grup” anlamlarına gelmektedir. Bu sözcüğün tekil karşılığı Şîi’dir. İstilahta bu, Hz. Peygamber’in vefatından sonra devlet başkanlığının ve ümmetin önderliğinin Hz.

<sup>9</sup> TDK Sözlük, “Çağdaş” (Erişim 19 Mayıs 2024).

<sup>10</sup> Çağdaşlık ve modernlik ilişkisi hakkında bk. Mustafa Öztürk, “Çağdaşlık ve Çağdaş Dönem Kur’an Yorumlarına Genel Bir Bakış”, *İslâmiyat* 7/4 (2004), 71-75.

Ali'ye ve onun neslinden belli kimselere intikal ettiğini öne süren kimseleri ifade etmektedir. Kur'an-ı Kerim'de biri fiil, diğerleri “şîa”, “şiyâ” ve “eşyâ” olmak üzere on sekiz yerde geçmektedir. Hadis literatüründe hem sözlük hem de ıstılâhî anlamda kullanıldığı görülmektedir.<sup>11</sup> Bu çalışma kapsamında Şîi kelimesi -Şîa'nın ıstılâhî anlamını yansıtacak şekilde- kendisini bu şekilde tanımlayan kişiler veya bu kişilerin ortaya koyduğu literatürü tanımlamak üzere kullanılacaktır.

İmâmet ve velâyet bu çalışmanın bel kemiğini oluşturan kavramlardır. İmam sözlükte “kendisine uyulan kimse” anlamındadır. Bir topluluğun başında bulunan ve onları yönlendiren kimseler imam olarak adlandırılmaktadır. Şîi inançlarına göre imâmet, Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ali'ye tevdi edilen, maddî ve manevî önderliği ifade etmektedir. İmâmet kavramı bu anlamda Şîi itikadın merkezinde yer alan en temel kavramdır.<sup>12</sup> Mezhep bu kavram üzere tesis edilmiş ve mezhebin ana gövdesi, inanç sistemini oluşturan bu kavramın kapsamına göre şekillenmiştir. “Yakın olmak” anlamındaki vely kökünden türetilen velâyet “sevmek, yönelmek, yardım etmek, bir işin sorumluluğunu almak”, velî ise velâyet hakkına sahip olan kişi anlamına gelmektedir. Aynı kökten gelen vilâyet mastarından vâlî ismi türetilmektedir. Velâyet ve vilâyet kavramları -Ferrâ gibi- bazı dilciler tarafından aynı anlamda ele alınsa da bazıları bunların farklı anlamlarda olduğunu öne sürmüşlerdir. Bu görüşe göre velâyet daha çok yardım, vilâyet ise otorite anlamını yansıtmaktadır.<sup>13</sup> Şîi kaynaklarda velâyet bu iki anlamın da ötesinde teo-politik bir mefhuma sahip olan önemli bir kavramdır.<sup>14</sup> Bunu, Allah ile insan arasındaki bağı temin eden “risâlet akdi” olarak tanımlamaktadırlar. İnsan peygamberler aracılığıyla

<sup>11</sup> Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd Cevherî, *Tâcü'l-lüga ve sıhâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 1987), 3/1240; Ebû'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru'l-Kalem, 1996), 470; Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfrehes li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısıriyye, 1944), 125. Ayrıca bk. Mustafa Öz, “Şîa”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 19 Mayıs 2024).

<sup>12</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beirut: Dâru Sâdr, 1882), 12/24-25; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, 87. Ehl-i Sünnet kaynaklarında imâmet kavramı yerine çoğunlukla hilâfet kavramı kullanılmaktadır. Bununla birlikte Ehl-i Sünnet için iki kavram da fiilî yönetime delâlet etmektedir. Ancak Şîa'da imâmet belli bir kesime atfedilen, Ehl-i Sünnetin imâmet/hilâfet anlayışından daha dar kapsamlı bir kurumdur. Mustafa Öz, Avni İlhan, “İmâmet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 19 Mayıs 2024); Mehmet Âkif Aydın, “İmâmet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 19 Mayıs 2024).

<sup>13</sup> Cevherî, *es-Sihâh*, 6/2529; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 15/407; H. Yunus Apaydın, “Velâyet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 19 Mayıs 2024).

<sup>14</sup> Işıklar, *Velâyet ve İmâmet*, 13-14.

gelen bu ahit gereği Allah'ın getirdiği şeriatı tatbik etmekle yükümlüdür. Kur'anî anlamda da velâyetin, insanın tüm varlığıyla Allah'a bağlanmasını ifade ettiğini, bu bağlamda velî-yi mutlak'ın Allah olduğunu, velî-yi meşrû'tun ise mutlak velâyet sahibi olan Allah'ın bu hakkı şartlı ve sınırlı olarak kendisini temsilen verdiği elçileri olduğunu ifade etmektedirler. Şîa'da velâyet makamı, risâlet makamının devamı olarak görülmektedir. Buna göre "İlahî nur, risâlet formundan velâyet formuna dönüşerek kıyamete kadar devam edecektir."<sup>15</sup> Bu noktada Şîa'nın nübüvveti yeni bir vahyi tebliğ, risâleti ise bu vahyin temsili olarak ele aldığını ifade etmek gerekmektedir. Bu çerçevede velâyet nübüvvetin değil risâletin devamıdır.<sup>16</sup> Hz. Peygamber, risâletin asıl sahibi olan Allah'ın emriyle kendisinden sonrası için risâlet davasını velâyet suretinde ve imâmet sıfatında Hz. Ali'nin şahsına tevdi etmiştir. Bu bağlamda imâmet ve velâyet neredeyse aynı anlama gelmekle birlikte velâyetin, önderliğin Mutlak Velâyet makamı olan Allah'a karşı sorumluluğuna, imâmetin ise Mutlak Velâyet Makâmı adına velâyeti üstlenilen ümmete karşı olan sorumluluğuna işaret ettiği belirtilmektedir. İmâmet bu anlamda Allah ile insanlar arasındaki irtibatın hem tesisi hem de temsili işlevini haizdir. Velâyet de imâmet ve risâleti birbirine bağlayan bağıdır.<sup>17</sup> Sonuç olarak imâmetin, velâyetin bir nevi zâhirini, siyasî ve toplumsal boyutunu teşkil ettiğini söylemek mümkündür. Şîa, Hz. Peygamber'den sonra velâyeti ve imâmeti Hz. Ali ve soyuna hasretmiştir. Dolayısıyla genel anlamda Şîî eserlerinde, özel anlamda da *el-Emsel*'de velâyetin, Allah'a izafe edildiği bağlamlar dışında, Hz. Ali'nin ve onun Hz. Hüseyin'den devam eden neslinin imâmeti anlamında kullanıldığını söyleyebiliriz. Bu çerçevede çalışmamızda velâyet, genel manada imâmete karşılık gelecek şekilde kullanılacaktır.

Gerek Şîî gerekse Sünnî araştırmalarda, imâmet ve velâyet kavramlarının kapsamaları ve sınırlarının net bir şekilde çizilmediği, bu sebeple bu kavramların ayrıştırılması noktasında problemler yaşadığımızı da itiraf etmek gerekmektedir. Şîî

<sup>15</sup> Işıklar, *Velâyet ve İmâmet*, 19-23.

<sup>16</sup> Nebîler aynı zamanda resûldürler, fakat nübüvvet görevi geçici, risâlet görevi kalıcıdır. Yeni bir nebî gelmeyecek ama risâlet peygamberden sonra da devam edecektir. Risalet tebliğ anlamında son bulmuştur, fakat son ilahi vahyi temsil ve tenkîl anlamında Kıyamete kadar devam edecektir. Bu bakış açısına göre Kur'an zaten baştan sona velâyet felsefesini anlatmaktadır. Gadîr-i Hum'da yapılan sadece velâyet sahibinin tebliğ edilmesidir. Işıklar, *Velâyet ve İmâmet*, 40, 50.

<sup>17</sup> Mehmet Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005), 89.

literatürde, özellikle bu kavramlar arasındaki ilişki tutarlı ve belirgin bir şekilde ortaya konmamıştır. Bu da bulgular yorumlanırken teorik arka planın net bir biçimde ortaya konmasını zorlaştırmaktadır.

Bununla birlikte Şîî düşüncesi, ayrıldığı farklı kollar ve zamansal süreçte uğradığı değişimler itibariyle girift bir yapı arz etmektedir. Dolayısıyla karmaşık bir sürecin ürünü olan düşünce sisteminin takibinde ve analizinde yaşanılacak zorluklar ve metodolojik güçlüklerin varlığı da en başta itiraf edilmelidir. Bunun bir örneği, “İmâmiyye” kavramının kapsamı hususundaki ihtilaflarda görülmektedir. Nitekim İmâmiyye, mezhepler tarihi içerisinde kimi zaman Şîa'nın tamamını, kimi zaman Şîa'nın öne çıkan bazı kollarını, kimi zaman da yalnızca İsnâaşeriyye Şîası'nı ifade edecek şekilde kullanılmaktadır.<sup>18</sup> Bu da ele alınan kavramların tarihsel süreç içerisinde takibini zorlaştırmaktadır.

Teorik sınırlılıkların yanı sıra çalışmada temel alınan eserden kaynaklı bazı teknik zorluklar da bulunmaktadır. Sözelimi *el-Emsel*'de aktarılan bilgilerin büyük bir kısmının tam kaynağının verilmediği görülmektedir. Bununla birlikte dipnotta işaret edilen kaynakların gösterildiği bir kaynakça da mevcut değildir. Bunlar bilginin ana kaynağına ulaşmada zorluklar meydana getirmektedir.

Şîa çalışmalarında karşılaşılan sınırlılıklardan biri de takıyye olgusudur. Şîa'nın bu olguyu her dönemde gerek vüçb gerek cevâz üzere bir şekilde sahiplendiği bilindiğinde, Şîî metinleri üzerindeki çalışmalardan elde edilen sonuçların gerçeği ne kadar yansıttığı hususunda belirsizlikler oluşmaktadır. Bununla birlikte akademik sonuçların hedeflendiği bir çalışma, takıyye yoluyla gizlenen inançlara değil yazılı veya sözlü kaynaklarda aktarılan verilere odaklanmayı gerektirmektedir.

---

<sup>18</sup> Mustafa Öz, “İmâmiyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 19 Mayıs 2024).

## BİRİNCİ BÖLÜM

### MEKÂRİM ŞİRÂZÎ VE *EL-EMSEL* TEFSİRİ

Çalışmamızın konusu, *el-Emsel* tefsirinin ana hatlarıyla tanıtılmasını ve eserin kendisine nispet edildiği müfessirin fikir dünyasını şekillendiren hayat hikâyesinin ve bu süreçte ortaya koyduğu eserlerin incelenmesini gerekli kılmaktadır. Bu doğrultuda, bir komisyon tarafından yürütülen bu tefsir projesine başkanlık yaparak esere son formunu kazandıran baş müellif Mekârim Şîrâzî'nin biyografisi ve eserleri incelenecek daha sonra *el-Emsel* tefsiri ana hatlarıyla tanıtılacaktır. Eserin telifinde görev alan diğer müfessirlerin hayat hikâyelerine de "Telif Süreci" başlığında kısaca yer verilecektir.

#### 1. Mekârim Şîrâzî'nin Biyografisi ve Eserleri

*el-Emsel* tefsirinin editörü ve baş müellifi Nâsır Mekârim Şîrâzî, günümüz İran'ının büyük Âyetullahları arasında bulunmaktadır. Şîrâzî 1926 yılında, Fars bölgesinin merkezi konumunda olan Şîraz'da dünyaya gelmiştir. Babası Hâc Ali Muhammed Hindistan'dan getirdiği malları Şîraz'da satan saygın ve tanınmış bir tüccardır. Annesi de Şîrazlı bir hanımefendidir. Babası ve dedesi başta olmak üzere ailesi daima Şîraz âlimleri ile yakın ilişki içerisinde olmuştur. Ailenin desteği ve çevrenin de etkisiyle daha küçük yaşlarda hafızlık yapmış, çocuk yaşta Kur'an ile hemhâl olmaya başlamıştır. Bu ilgi yalnızca Kur'an metnini okuma ve ezberlemeyle sınırlı kalmamış Kur'an'ı anlama çabası da o yaşlarda filiz vermiştir. Bu konuda en büyük destekçisi babası olmuştur. Mekârim Şîrâzî babası hakkında şöyle demiştir: "Babamın Kur'an'a karşı ilgisi çok büyüktü. Bazen akşamları beni çağırır Kur'an'dan ayetler ve tercümesini okumamı isterdi. Ben okurdum o dinlerdi ve bundan çok zevk alırdı."<sup>19</sup>

Mekârim Şîrâzî ilk ve orta okulu Şîraz'da tamamlamış, eğitim hayatında gösterdiği başarılar ile sınıf atlayarak liseyi on dört yaşında tamamlamıştır. Orta okula giderken Hacı Seyid Nureddin Şîrâzî'nin medresesine de devam etmiştir.<sup>20</sup> Liseden sonra üniversiteye gitmemiş, Şîraz'daki Ağa Babahan medresesinde sarf,

<sup>19</sup> Ahmed Kudsî, *Hayât-i Pür-Bereket*, (Kum: Medresetü'l-İmam Ali b. Ebî Tâlib, 2005), 23.

<sup>20</sup> Ahmed Kudsî, *Hayât-i Pür-Bereket*, 28-29.

nahiv, belâgat ve mantık dersleri almıştır. Derslerini, Hocası Âyetullah Muvahhid'in tedrisinde beklenenden çok daha kısa bir sürede -dört yılda- tamamlamıştır. Henüz on yedi yaşındayken Ahund Horosânî'nin (öl. 1328/1911) *Kifâyetü'l-usûl*<sup>21</sup> adlı kitabına şerh yazmıştır. Hocalarının da teşvikiyle ilim merkezi kabul edilen Kum'a taşınmış, Kum'un önemli âlimlerinden Âyetullah Burûcirdî (öl. 1380/1961) ve Âyetullah Şeriatmedârî'nin (öl. 1406/1986) derslerine katılmıştır. 1950 senesinde Necef'e gitmiş ve bundan kısa bir süre sonra yirmi dört yaşındayken ictihâd makamına getirilmiştir. Hayatının diğer dönemlerinde olduğu gibi bu makama da beklenenden çok kısa bir sürede ulaşmıştır.<sup>22</sup>

Mekârim Şîrâzî, eğitim hayatı boyunca İran ve Irak'taki önemli isimlerden dersler almıştır. Şîraz'daki hocaları arasında Âyetullah Rabbânî Şîrâzî (Şîraz Han Medresesi) ve Âyetullah Muvahhid (Şîraz Ağa Babahan Medresesi); Kum'daki hocaları arasında Âyetullah Muhammed Muhakkik Dâmad (öl. 1388/1968), Âyetullah el-Uzmâ Gulpayganî (öl. 1443/2022) ve Âyetullah el-Uzmâ Mûsevî Humeynî<sup>23</sup> (öl. 1409/1989); Necef'teki hocaları arasında ise Âyetullah el-Uzmâ İstehbanatî, Âyetullah el-Uzmâ Hâc Şeyh Muhammed Hüseyin Kâşifülgitâ<sup>24</sup> (öl. 1373/1954), Âyetullah el-Uzmâ Hûî (öl. 1412/1992), Âyetullah el-Uzmâ Hakîm, Âyetullah el-Uzmâ Hücet (öl. 1372/1952) ve Âyetullah el-Uzmâ Mirza Hâşim Âmûlî (öl. 1413/1993) gibi isimler bulunmaktadır.

Mekârim Şîrâzî'nin birlikte ders gördüğü arkadaşları arasında Âyetullah Doktor Bihiştî<sup>25</sup>, İmam Musa Sadr<sup>26</sup> ve Âyetullah Şubeyri Zencânî<sup>27</sup> gibi isimler

<sup>21</sup> Lafzî ve amelî hukuk kaidelerini içeren Şîa'nın en temel fıkıh kaynaklarından biridir. Müellifi Ahund Molla, İran Meşrutiyet İnkılâbı'nın en büyük destekçilerindendir, taklîd merciidir. Hamid Algar, "Ahund Molla", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 13 Ekim 2022).

<sup>22</sup> Akîkî Behşâyîşi, *Tabakât-ı Müfessirân-ı Şîa* (Kum: Defter-i Neşr-i Nüveyd-i İslâmî, ty.), 968-969.

<sup>23</sup> İran İslâm Cumhuriyeti'nin kurucusu. "Humeynî'nin en çok önem verdiği hususlardan biri de Şîiler ile Sünnîler arasında bir birlik oluşturmaktır. Sünnî bir imamın arkasında Şîilerin kıldıkları namazın câiz olduğunu söyleyen ilk Şîî otorite Humeynî'dir." Hamid Algar, "Humeynî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 13 Ekim 2022).

<sup>24</sup> Sünnîlerle yakınlık fikrini ileri süren ve bu konuda çabalayan âlimlerdendir. Ahmet Özel, "Kâşifülgitâ, Muhammed Hüseyin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 13 Ekim 2022).

<sup>25</sup> 1979 senesinde Hizb-i Cumhur-i İslâmî merkez binasında düzenlenen toplantı sırasında yapılan bombalı saldırı sonucu yetmiş iki arkadaşıyla birlikte vefat etmiştir. Cumhuriyetin önde gelen savunucularındandır. Hamid Algar, "Bihiştî, Âyetullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 13 Ekim 2022).

bulunmaktadır. 1951 yılında Kum'a geri dönmüş ve orada fıkıh ve usul dersleri vermeye başlamıştır. Hayatının büyük bir bölümünde bu dersleri vermeye devam etmiştir. Bununla birlikte Mekârim Şîrâzî, hocası Âyetullah Kâzım Şeriatmedârî'nin (öl. 1406/1986) gözetiminde, aylık yayın yapan *Mekteb-i İslam* dergisini çıkarmaya başlamıştır.<sup>28</sup> Dergi, Şâh'ın tutumlarını eleştirdiği için zaman zaman kapanmak durumunda kalmıştır.<sup>29</sup> Buna rağmen kırk yıldan fazla süre yayın yapabirmiştir. Kum'da, aralarında Âyetullah Burûcirdî'nin (öl. 1380/1961) ders halkasından önemli isimlerin bulunduğu bir grup âlimle birlikte Câmî'e-yi Müderrisîn-i Havza-yi İlmiyye-yi Kum'u (Kum İlmi Havzası Âlimler Birliği) kurmuştur. Âyetullah el-Uzmâ Erakî'nin (öl. 1414/1994) vefatından sonra taklîd mercii olarak atanmıştır.<sup>30</sup>

Mekârim Şîrâzî bahsi geçen çalışmalarının yanı sıra İran'da dört farklı medrese kurmuştur.<sup>31</sup> Bu medreselerden biri olan İmam Hüseyin Medresesi, Kur'an ve tefsir çalışmalarına hasredilmiştir. Bununla birlikte farklı şehirlerde Kur'an evleri

<sup>26</sup> Âyetullah Humeynî'nin kendisinden "sevgili oğlum" diye bahsettiği Lübnanlı Şîî lider ve din adamıdır. Muammer Kaddâfî döneminde Libya'da kaybolmuş kendisinden bir daha haber alınmamıştır.

<sup>27</sup> Âyetullah el-Uzmâ Hacı Seyyid Ahmet Zencânî'nin oğludur. Fıkıh alanında öne çıkan isimlerdendir.

<sup>28</sup> Ayetullah Burûcirdî, merciiyetinin ilk gününde itibaren İslâm mezheplerini yakınlaştırmaya ilgi göstermiştir. O, bu uğurda çalışmanın her Şîî âliminin görevi olduğuna inanmıştır. "Kim halife oldu ve bu haklı bir seçim miydi yoksa yanlıştı?" gibi konuların bugünün İslâm toplumu için hiçbir faydasının bulunmadığını belirtip Şîî ulemaya hitaben şöyle demiştir: "Bugün hilafet meselesi Müslümanların ihtiyaçlarından değildir ve bunun için kavga etmenin bir anlamı yoktur. Kimin halife olduğunun Müslümanlara ne faydası olacaktır? Bugün Müslümanlar için faydalı olan şey ahkâmî meseleleri kimden alacaklarını bilmeleridir." Bk. Alulbeyt, "Ayetullah Burucerdî ve Müslümanların Birliği" (Erişim 4 Ekim 2022). Şîrâzî ise imâmete dair meselelerin konuşulması ve tartışılması gerektiğine inanmaktadır. Bunun taassup üzere kırıcı bir dille değil kardeşlik çizgisinde yumuşak bir üslupla yapılmasını önemli görmektedir. Bu şekilde hem Şîî gençler itikâdlarını öğrenip sahip çıkabilecekler hem de Ehl-i Sünnet çoğunluk Şîî itikâdını sahih kaynaklar üzerinden doğru bir şekilde tanıyabilecekler. Bu şekilde iki mezhep arasında iyi ilişkiler geliştirilebilecektir. Şîrâzî, *Ma'rifetü'l-imâme*, çev. Cafer Sâdık el-Halîlî (Beirut: Dârü's-Safve, 1992), 10-13.

<sup>29</sup> O dönem iktidar Pehlevî hanedanındadır. Muhammed Rıza Şah Pehlevî görevdedir.

<sup>30</sup> Şîa'da din âlimi, din ilimleri sahasında bilgi sahibi olmakla birlikte büyük toplumsal işlevi bulunan bir kurumdur. Toplumsal ya da bireysel problemler din âlimine danışılarak çözülür. Dolayısıyla din âlimi toplum tarafından bir "sığınak" ve "dayanak" olarak kabul edilir. Her bir Şîî, yaşayan bir taklîd merciiine mukallid olmak durumundadır. Her yeni problemde tek muteber kaynak olan müctehide başvurmak zorundadır. Sonuç olarak kendisine verilen fetvâ ile amel etmesi farzdır. Şîa din âliminin siyasi otoritesi de mevcuttur. Hem devlet hem de halk tarafından bağımsızlığı tanınmış bir kurumdur. "Gaybete çekilen imamların temsilcisi" konumundadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed Mescidcamîi, *Şîa ve Ehl-i Sünnet'te Siyasi Düşünce Zeminleri*, çev. İsmail Bendiderya (İstanbul: Tesnim Yayınları, 2018), 27-36.

<sup>31</sup> İmam Emîrül-Müminin Medresesi, İmam Hasan el-Müctebâ Medresesi, İmam Hüseyin Medresesi, İmâm el-Kâzım Medresesi.

ve misafirhaneler yaptırmıştır. İmam el-Kâzım Medresesi, Şîî Çalışmaları Merkezi ve Wilayah<sup>32</sup> isimli uydu kanalının yönetim ve denetlemesini üstlenmiştir. Danışmanlığını yaptığı daha pek çok dini kurum mevcuttur. Bunlar arasında Ehl-i beyt Fıkhı Vakfı, Dârü'l-A'lâm li-Medreseti Ehli'l-Beyt, Dârü'l-Mübelliğîn Felsefe Okulu ve Hâtemü'l-Enbiyâ Külliyesi bulunmaktadır.

Şîrâzî bunlar dışında pek çok yazılı ve sözlü çalışmaya da imza atmıştır. İran İslâm Devrimi öncesinde, Batı felsefesinin paradigmalarının, özellikle de Marksizm'in eleştirisini yaptığı *Feylesof Namâhâ* (Filozof Görünümler) kitabını yazmış ve bu eseri kendisine 1954'te "Yılın Yazarı" ödülünü getirmiştir. Tasavvufu eleştirdiği *Cilve-yi Hak* (Hakkın Tezâhürü) adlı kitabı da aynı dönemde yayınlanmıştır.<sup>33</sup>

Mekârim Şîrâzî şu ana kadar 130 cilt kadar eser kaleme almıştır. Bu kitapların kimisi otuzdan fazla kez baskıya verilmiştir. Yine pek çoğu farklı dillere tercüme edilmiştir.<sup>34</sup> *Tefsîr-i Numûne*<sup>35</sup>, *Peyâm-ı Kur'ân (Kur'an'ın Mesajı)*<sup>36</sup>, Farsça Kur'an meâli *Kur'ân-ı Mecîd* ve Hz. Peygamber ve Ehl-i beyt'in dualarını içeren, özel gün ve geceleri konu alan *Mefâtih-i Nuvîn* en meşhur eserleri arasındadır. Diğer eserlerini şu şekilde sıralayabiliriz: *Emsâlü'l-Kur'ân*, *Envârü'l-Usûl*, *Nefehâtü'l-Velâye* (Muhtasar-ı Nehcü'l-Belâga), *el-Kavâidü'l-fikhiyye*, *Menâsikü'l-hac*, *Menâsikü'l-umra*, *Takıyye*, *Dâiretü'l-Ma'ârif Fıkh-ı Mukâren* (Karşılaştırmalı Fıkıh Ansiklopedisi), *el-İslâm ve tahrîru'l-abîd* (Kölelerin Özgürlüğü ve İslam), *el-Hayâtü fî zillî'l-ahlâk* (Ahlâk Gölgesinde Yaşam), *el-Keşkülü'l-akâidî* (Akâid Notları), *Me'âd ve Cehân pes ez Merg* (Me'âd ve Ölümünden Sonraki Hayat), *Mehdî, İnkilâb-i*

<sup>32</sup> Şîrâzî bu kanalın açılışındaki gayeyi şöyle ifade etmiştir: "Bugün medya çağını yaşıyoruz. İlk sözü onlar söylüyor. Bu alanı boş bırakmamalı, bu şansı değerlendirmeliyiz... Ehl-i beyt okulundan öğrendiklerimizi ve İslâmî öğretileri dünyadaki bütün insanlara öğretme fırsatını yakalıyoruz." Baligh News, "Wilayah Satellite Channel Was Opened" (Erişim 11 Ekim 2022)

<sup>33</sup> Hocası Burûcirdî bu kitabı okumuş ve "Bunda tek bir zayıf nokta görmedim" diyerek taltif etmiştir. Behşâyişî, *Tabakât-ı Müfessirân-ı Şîa*, 970.

<sup>34</sup> Behşâyişî, *Tabakât-ı Müfessirân-ı Şîa*, 971.

<sup>35</sup> Şîrâzî ve *el-Emsel* müelliflerinden bir kısmı bu tefsirden istifade ile *Kasasu'l-Kur'ân muktebes min Tefsîri'l-Emsel* adlı eseri kaleme almışlardır.

<sup>36</sup> *Peyâm-ı Kur'ân* 1987-1995 yılları arasında, Mekârim Şîrâzî'nin gözetiminde, çoğu *Tefsîr-i Numûne* müelliflerinden oluşan bir grup âlim tarafından *Tefsîr-i Numûne* çerçevesinde telif edilen konulu tefsir çalışmasıdır. *Nefahâtü'l-Kur'ân* ismiyle Arapçaya tercüme edilmiştir. Farsça aslı Seyyid Hüseyin Haşimiyân ve Ali Aşgar Himmetiyân tarafından üç cilt halinde (*Bergüzîde-yi Payâm-i Kur'ân*) ihtisar edilmiştir. Wikishia, "Payam-i Qur'an" (Erişim 24 Kasım 2023).

*Buzurg* (Mehdi; Büyük İnkılap), *el-Kıyâde ve'l-idâre fi'l-İslâm* (İslam'da Önderlik ve Yönetim), *Ahkâmü's-şebâb* (Gençler İçin Hükümler), *Usûlü'l-akâid li's-şebâb* (Gençler İçin Akâid Usûlü), *Akâidetünâ* (İtikâdımız), *Hukûmet-i Cehâni-yi Mehdî* (Mehdî'nin Dünya Hükümeti), *Mu'ammâ-yi Hestî* (Varlık Bilmecesi), *Sed ve Pencâh Ders-i Zendegî* (Hayatın Yüz Elli Ders), *Tarh-ı Hukûmet-i İslâmî* (İslam Hükümetinin Planı), *ez-Zehrâ Aleyhi's-Selâm Seyyidetü nisâi'l-âlemîn* (Hz. Zehra; Cihanın En Üstün Hanımı), *el-ittisâl bi'l-ervâh* (Ruhlarla Bağlantı), *Zuhûrül-mezâhib* (Mezheplerin Ortaya Çıkışı), *Hudâ râ Çegûne Beşenâsîm* (Allah'ı Nasıl Tanıyalım?), *Âferîdgâr-i Cehân* (Cihanın Yaratıcısı), *Rehberân-i Buzurg ve Mesûliyet-i Buzurgter* (Büyük Rehberler ve Daha Büyük Sorumluluklar), *Kurân ve Âherîn Peyâmbere* (Kur'an ve Son Peygamber), *Erzeşhâ-yi Ferâmuş Şode* (Unutulan Değerler), *Pâyân-i Umr-i Marksîsm* (Marksizm'in Sonu), *Felsefe-i Şehâdet* (Şehadet Felsefesi), *Der Custiû-yi Hudâ* (Allah'ı Aramak), *Yeksed Mevdû-i Ahlâkî der Kurân ve Hadîs* (Kur'an ve Hadislerde Ahlâka Dair Yüz Mesele), *Şîa Pâsoh mi Gûyed* (Şîa Cevap Veriyor). Bunlardan bir kısmı Türkçeye tercüme edilmiştir: *Tefsîr-i Numûne'nin Muhtasarı*, *İnançlarımız*, *İki Sure: Örnek Eğitimci Örnek İnsan* adlı kitaplar, *Kerbela ve Yas* başlıklı risâle bunlardandır.

Eserleri ile velûd bir âlim olan Şîrâzî bir taraftan da siyasetle ilgilenmiştir. İran Devrimi ve öncesindeki süreçte siyasetin merkezinde bulunan hocası Humeynî ile din adamlarının doğrudan siyasete girmesine karşı olan diğer hocası Şeriatmedârî arasında çıkan anlaşmazlıklarda Şîrâzî, Humeynî'nin tarafında durmuştur.<sup>37</sup> Pehlevî rejimine karşı ciddi söylemlerde bulunmuştur. 1983'te İran'daki rejimi kontrol altında tutmak üzere kurulan ve üyeleri Şîi mollalardan oluşan Uzmanlar Meclisi'nin ilk üyelerinden biri olmuştur. Anayasanın "radikal" yönde değiştirilmesine öncülük ettiği öne sürülmüştür.<sup>38</sup> Bu dönemde kendisini Şîa'da en üst mertebelerden kabul edilen Âyetullah el-Uzmâ (Büyük Âyetullah) olarak ilan etmiştir.

Devrimden önce Humeynî'ye her türlü desteği sağlayan, çeşitli protestolarda yer alan, önemli camilerde etkileyici konuşmalar yapan, Humeynî'nin İran'a geri

<sup>37</sup> İmam Humeynî ile yakın ilişkilerinden dolayı SAVAK (Milli İstihbarat ve Devlet Güvenlik Örgütü) tarafından tutuklanmış ve Çabehar, Mehabad ve Enarek'e sürgün edilmiştir.

<sup>38</sup> Behşâyişî, *Tabakât-ı Müfessirân-ı Şîa*, 969.

dönmesi için resmi makamlara mektuplar yazan, defalarca sürgüne gönderilen ve hapis cezası alan Şîrâzî<sup>39</sup>, devrimden sonraki yıllarda yönetime karşı ciddi bir eyleme geçmemiştir. Diğer merciilerin aksine yönetime açık eleştiride bulunmamıştır. Bu sayede yönetimi elinde tutan otoriteler tarafından desteklenmiştir. İran'ın yanı sıra Hindistan, Pakistan ve Afganistan Şîîleri tarafından da hürmet görmüş ve fetvâları buralarda da hâkim olmuştur.

Ehl-i Sünnet ve Şîa'yı İslâm'ın iki kanadı olarak gören Şîrâzî daima, Sünnî ve Şîî Müslümanların itidal ve ılımlı düşünce üzerinde hareket etmelerinin Müslümanların yararına olacağına dikkat çekmiştir. Kararlarında ümmetin maslahatını ön planda tutmuştur. Şîîlerin, Ehl-i Sünnet'in kutsal kabul ettiği herhangi bir şeye hakaret etmesini kesin bir dille yasaklamıştır.

Mekârim Şîrazî, Şîa'da bir itidal örneği olarak yalnızca Sünnî-Şîî ayrışması hususundaki aşırılığa değil, İslâm ümmetini ilgilendiren her türlü aşırılığa ciddiyetle karşı çıkmıştır. Örneğin kendisi tarafından kaleme alınıp 2011 yılında Mustafa Muhammedî tarafından İngilizceye tercüme edilen “Wahhabism at the Crossroads” bu tür bir çabanın ürünüdür. Ümmet birliğinin ön plana çıkarıldığı iki büyük ve önemli sempozyuma da ev sahipliği yapmıştır. Bunlardan biri 24 Kasım 2014'te düzenlediği “İslâm Âlimlerinde Aşırılıkçı ve Tekfirci Hareketler” sempozyumudur. Diğeri ise 28 Ocak 2016'da düzenlenen “Günümüz Dünyasında Aşırılık ve Tekfirci Hareketler”<sup>40</sup> başlıklı sempozyumdur.

Şîrâzî, toplumda ses getiren, “özgün” olarak nitelendirilebilecek bazı fikhî görüşler serdetmiştir. Bunlar arasında, inanmayanların pis kabul edilemeyeceği, mecburi durumlar söz konusu olduğunda kadınların başörtülerini açabileceği<sup>41</sup>, sigara içmenin haram oluşu gibi meseleler bulunmaktadır. Bu gibi “radikal” fetvâları bulunmakla birlikte İran'da ve diğer coğrafyalardaki Şîîler için önemli ve saygın bir

<sup>39</sup> Wikishia, “Nasir Makarim Shirazi” (Erişim 12 Ekim 2022).

<sup>40</sup> İşid'e karşı tepkisini açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

<sup>41</sup> Islamic Republic News Agency, “Senior Cleric's New Fatwa Authorizes Muslim Female Students Overseas to Unveil” (Erişim 24 Kasım 2023).

taklîd mercii olmuştur. Şîrâzî halen Kum'da ikamet etmekte ve ilmi faaliyetlerini sürdürmektedir. Mercî seçimini yerine getiren Kum Âlimler Birliği üyesidir.<sup>42</sup>

## 2. *el-Emsel Tefsiri*

Çalışma konumuzu teşkil eden *el-Emsel fî Tefsîri Kitâbillâhi'l-Münzel* adlı Arapça tefsirin orijinali, Şîrâzî'nin en önemli eserleri arasında sayılan *Tefsîr-i Numûne*'dir. Bu eser 1976-1990 yılları arasında 27 cilt halinde telif edilmiştir. Eserin dili Farsçadır. 1992 yılında Muhammed Ali Azerşeb önderliğinde bir komisyon<sup>43</sup> tarafından Arapçaya tercüme edilerek *el-Emsel fî Tefsîri Kitâbillâhi'l-Münzel* ismiyle 21 cilt olarak yayımlanmıştır. Bu tercüme ile Kur'an öğretisini anlama çerçevesindeki yeni Şîî düşünceye yabancı olan kimselere ve Sünnî dünyaya bu düşüncenin tanıtılması hedeflenmiştir. Nitekim Şîî âlim Behşâyîşî yirminci yüzyıldan önce İslâm dünyasının Şîî düşünceyi anlayabilecek imkânının bulunmadığını, bu düşünceye dair bilginin ise önyargıdan ileri gitmediğini ifade etmektedir.<sup>44</sup> Bu tercüme İmam Emîru'l-Mü'minîn Medresesi'nde yapılan düzenlemelerle 2013 yılında yeniden basılmıştır. Bu nüsha 15 ciltten oluşmaktadır. Çalışmada esas alınacak nüsha bu sonuncusudur.

İmâmet inancının Şîî tefsirindeki yansımalarına dair araştırmamıza geçmeden önce imâmet inancını özellikle kendisi bağlamında ele alacağımız *el-Emsel* tefsirini öne çıkan özellikleriyle incelemek faydalı olacaktır. Bunun için öncelikle tefsirin yazım süreci, teknik özellikleri ve İslâm dünyasındaki yerine dair bir araştırma yapılacak, daha sonra eserin ilkesel ve düşünsel altyapısını yansıtan muhteva özellikleri ve yöntemi ele alınacaktır.

<sup>42</sup> Mesut Mekârim, *Remz-i Muvaffakiyet* (Tahran, 2009), 81, 94, 101. Mekârim Şîrâzî'nin hayatını konu edinen çalışmalar: Ahmed Kudsî, *Hayât-i pür-bereket*, (Kum: Medrese-i Emîr el-Mü'minîn, 2005); Mirza Bâkır, *Ez Teb'id tâ-Pîrûzî*, (Tahran: Sureh Mehr Publications, 2013); Emin Azîmî, *Hayât-i Kur'âni-yi Âyetullahil-Uzmâ Nâsır Mekârim-i Şîrâzî* (Defter-i Akl Publications, 2008); Mehdi İlmî Dâneşvâr ve Kâzım Mirzâ'î, *Sirih-yi Ahlâk-i Kur'âni-yi Âyetullah Mekârim-i Şîrâzî*, (Kum: Akîk-i Işk-i Kum Publications, 2015); Mesut Mekârim, *Remz-i Muvaffâkiyyât: Memories from the Life of Ayatullah Makarim Shirazi*, (Kum: Medrese-i Emir al-Mü'minîn, 2010).

<sup>43</sup> Tercüme ve tahkikte görev alan isimler şöyledir: Şeyh Muhammed Rızâ Âli Sâdık (öl. 1994), Hâlid Tevfik İsa, Seyyid Muhammed Hâşimî, Kussay Hâşim Fâhir, Esed Mevlevî. Behşâyîşî, *Tabakât*, 1155.

<sup>44</sup> Behşâyîşî, *Tabakât-ı Müfessirân-ı Şîa*, 1054-1055.

## 2.1. Telif Süreci ve Kaynakları

Müellifinin, eserin mukaddimesinde belirttiği üzere bu tefsir, “toplumdaki önemli bir boşluğu doldurmak ve yenilenen ihtiyaçları karşılamak” üzere telif edilmiştir. Bununla birlikte Kum’daki ilim merkezlerinde okutulacak anlaşılması kolay ve içeriği zengin, bir taraftan da çağdaş soru ve sorunlara karşılık verebilecek bir tefsir eserine de ihtiyaç duyulmuştur.<sup>45</sup> Mekârim Şîrâzî bu konuda şöyle demektedir: “Gençler (Kum) Havza-ı İlmiyye’ye gelip okumak için kendilerine Farsça bir tefsiri tavsiye etmemizi istiyorlardı. Biz de bazı tefsirlerin isimlerini onlara verirdik ama biliyorduk ki onlara tavsiye ettiğimiz tefsirler, onların sordukları sorulara ve kafalarındaki sorunlara cevap verecek nitelikte değildir. Onlar gidince, Farsçada özellikle genç kesime hitap edecek bir tefsirin yazılmasının ihtiyacını hissedirdim. Nihayet bu ihtiyaçları karşılamak için *Tefsîr-i Numûne*’yi yazmaya karar verdik.”<sup>46</sup>

*el-Emsel* tefsirinin Farsça aslı olan *Tefsîr-i Numûne*, kolektif tefsirin ilk örneklerinden biri olarak Kum İlmî Havzası’nda Şîrâzî başkanlığında çeşitli ilim dallarında uzman on farklı âlim tarafından telif edilmiştir.<sup>47</sup> Âyetler bu ilim dallarıyla ilişkisi göz önünde bulundurularak bu on âlim arasında paylaştırılmış ve bu âyetlerin tefsirleri standart bir bakış açısı ile yazıya geçirilmiştir. Bu isimler, Muhammed Rızâ Aştîyânî, Muhammed Ca’fer İmâmî, Dâvûd İlhâmî, Esedullâh İmânî<sup>48</sup>, Abdurresûl Hasenî, Seyyid Hasan Şücâî, Seyyid Nurullah Tabâtabâî, Mahmûd Abdullâhî, Muhsin Kırâatî ve Muhammed Muhammedî İştihardî gibi âlimlerdir.<sup>49</sup> Bu âlimlerin hayat hikâyelerine kısaca temas etmek yerinde olacaktır.

Muhammed Rızâ Aştîyânî 1940 yılında Âştîyân’da dünyaya gelmiştir. İlk eğitimini burada tamamlayıp Arap Edebiyatı’nda belli bir seviyeye geldikten sonra Kum İlmî Havzası’na giderek oradaki önemli âlimlerden dersler almıştır. Özellikle

<sup>45</sup> Ali Ekber Babâî, *Bergüzîde-i Tefsîr-i Numûne*, çev. Alparslan Gürel (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, ty), 1/5.

<sup>46</sup> Mekârim, *Remz-i Muvaffakiyet*, 88.

<sup>47</sup> İlk kolektif tefsir projesi olduğu ifade edilmektedir. Bk. Ni’me Deheş Ferhân Hallâvî, *Menhecîyyetü’l-temsîr-i’l-cem’î: el-Emsel enmûzecen* (Bağdat Üniversitesi İbn Rüşd Eğitim Fakültesi, 2018), 12.

<sup>48</sup> Dâvûd İlhâmî ve Esedullah İmânî yalnızca ilk dokuz cildin tefsiri esnasında görev almışlardır. Behşâyîşî, *Tabakât-ı Müfessirân-ı Şîa*, 977.

<sup>49</sup> Babâî, *Bergüzîde-i Tefsîr-i Numûne*, 1/5.

fıkıh ve usûl alanlarında Nâsır Mekârim Şîrâzî'nin derslerine katılmıştır. Âştiyânî'nin pek çok eseri bulunmakla birlikte en önemlileri *Tefsîr-i Numûne* ve *Peyâm-ı Kur'ân*'dir. Âştiyânî 2023 yılında vefat etmiştir.<sup>50</sup>

Seyyid Hasan Şücâî 1941 yılında Mâzenderân Eyaleti'nde bulunan Kiyâser şehrinde dünyaya gelmiştir. Nekâ ve Kûhistân İlmî Havzalarından sonra Kum İlmî Havzası'na geçerek orada fıkıh, usûl, kelâm, felsefe, sosyoloji ve iktisat alanlarında pek çok hocadan eğitim almıştır. Siyasetle çok yakından ilgilenmiş, Pehlevî hanedanına karşı mücadele etmiş, uzun dönem meclis üyeliği yapmıştır. 2014 yılında vefat etmiştir.<sup>51</sup>

Seyyid Nurullah Tabâtabâî 1940 yılında İsfahan Eyaleti'nin Erdistan şehrinde dünyaya gelmiştir. İlk eğitimini burada aldıktan sonra Kum'a gitmiş burada Humeynî, Gulpaygânî, Muntazırî gibi önemli alimlerin öğrencisi olmuştur. Siyasetle yakından ilgilenen Tabâtabâî, daha sonra "Hâdise-yi Heft-i Tîr" olarak adlandırılan, İran İslâmî Cumhuriyet Partisi'nin Tahran'daki merkezinde 28 Haziran 1981 günü gerçekleştirilen bombalı saldırı sonucu vefat etmiştir.<sup>52</sup>

Abdurreşûl Hasenî Ardekânî 1942 yılında Fars Eyaleti'nin Sepîdân şehrinde dünyaya gelmiştir. İlk eğitimini dönemin en iyi medreselerinden olan Şîrâz Aga Baba Han Medresesi'nde görmüştür. Bundan sonra Kum İlmî Havzası'na gitmiş ve buradaki pek çok hocadan ilim tahsil etmiştir. Usûl ve yazarlık derslerini Mekârim Şîrâzî'den almıştır. *Tefsîr-i Numûne*'nin yanı sıra *Peyâm-ı Kur'ân* komisyonunda da yer almıştır.<sup>53</sup>

Muhammed Ca'fer İmâmî, 1943 yılında Fars Eyaleti'ndeki Darab şehrinde bulunan Lây Zengân köyünde dünyaya gelmiştir. İlk eğitimini Darab'ta aldıktan sonra Kum İlmî Havzası'na girmiş ve orada Mekârim Şîrâzî başta olmak üzere pek çok hocadan ders almıştır. Fıkıh ve usûl derslerini Mekârim Şîrâzî'den, felsefe derslerini Cevâd Âmûlî ve Hasan Zâde Âmûlî'den almıştır. Pek çok şehirde dinî

<sup>50</sup> Behşâyişî, *Tabakât-ı Müfessirân-ı Şîa*, 972-973; Jameehmodarresin, "Âyetullah Muhammed Rızâ Âştiyânî" (Erişim 28 Mayıs 2024).

<sup>51</sup> Behşâyişî, *Tabakât-ı Müfessirân-ı Şîa*, 973.

<sup>52</sup> Behşâyişî, *Tabakât-ı Müfessirân-ı Şîa*, 974-975.

<sup>53</sup> Behşâyişî, *Tabakât-ı Müfessirân-ı Şîa*, 975-976.

tebliğlerde bulunmuştur. Farklı alanlarda kaleme aldığı otuzdan fazla kitabı ve risâlesi mevcuttur. *Tefsîr-i Numûne* yanı sıra *Peyâm-ı Kur'ân* tefsirinin telifinde de yer almıştır. 2008 yılında vefat etmiştir.<sup>54</sup>

Muhammed Muhammedî İştihardî 1944 yılında Elburz Eyaletinin İştihard şehrinde dünyaya gelmiştir. 15 yaşındayken Kum İlmî Havzası'na girmiş, burada Nâsır Mekârim Şîrâzî başta olmak üzere pek çok hocadan eğitim görmüştür. Yazarlık eğitimini de Şîrâzî'den almıştır. Farklı alanlarda yüz kadar çalışması bulunmaktadır. 2006 yılında vefat etmiştir.<sup>55</sup>

Muhsin Kırâatî 1945 yılında Kâşân'da dünyaya gelmiştir. İlk eğitimini Kâşân İlmî Havzası'nda tamamladıktan sonra Kum İlmî Havzası'na gitmiştir. Devamlı olarak tebliğ ile meşgul olmuştur. *Tefsîr-i Nûr* adlı müstakil bir tefsiri, eğitim ve terbiye, tebliğ, ibâdetler (özellikle namaz) ve akîdeye dair pek çok kitabı mevcuttur. Bunlardan bir kısmı Türkçeye tercüme edilmiştir: *Kur'an ve Tebliğ, Namazın Gerçeği, En İyi Dost Namaz, Günah ve Korunma Yolları, Kur'an'dan Esintiler* bunlardandır.<sup>56</sup>

Mahmûd Abdullâhî 1947 yılında dünyaya gelmiştir. 15 yaşında Kum İlmî Havzası'na gitmiş buranın önemli hocalarından farklı dersler almıştır. Felsefe hocaları Murtazâ Mutahharî (öl. 1979) ve Şeyh Muhammed Müfettih'tir (öl. 1979). İtikad, ahlâk ve fıkıh eserleri yanı sıra *Peyâm-ı Kur'ân* tefsirinin yazımında da görev almıştır.<sup>57</sup>

Dâvûd İlhâmî ve Esedullâh İmânî ilk dokuz cildin telifinde bulunmuş, sonraki ciltlere ilmî ve devrimle ilgili meşguliyetlerinden dolayı devam edememişlerdir. Dâvûd İlhâmî 1937 yılında Âzerşehr'de dünyaya gelmiştir. İlk eğitimini Tebriz'de aldıktan sonra 1959 yılında Kum İlmî Havzası'na gitmiştir. Şîrâzî, Mutahharî, Ca'fer Subhânî gibi hocalardan dersler almıştır. Farklı alanlarda pek çok eseri bulunmaktadır.<sup>58</sup> Esedullah İmânî 1947 yılında Kâzerûn'da dünyaya gelmiştir. İlk

<sup>54</sup> Behşâyişî, *Tabakât-ı Müfessirân-ı Şîa*, 971-972.

<sup>55</sup> Behşâyişî, *Tabakât-ı Müfessirân-ı Şîa*, 973-974.

<sup>56</sup> Behşâyişî, *Tabakât-ı Müfessirân-ı Şîa*, 976-977; Wikishia, "Muhsin Kırâ'atî" (Erişim 28 Mayıs 2024).

<sup>57</sup> Behşâyişî, *Tabakât-ı Müfessirân-ı Şîa*, 977.

<sup>58</sup> Wikinoor, "Dâvûd İlhâmî" (Erişim 28 Mayıs 2024).

eğitimini burada aldıktan sonra Kum'a giderek Mekârim Şîrâzî başta olmak üzere pek çok hocadan dersler almıştır. Fıkha dair eserleri mevcuttur. 2008 yılında vefat etmiştir.<sup>59</sup>

Bu on isim, tefsirin inşası aşamasında Şîa ve Ehl-i Sünnet'in önemli kaynaklarını gözden geçirmiş, bu kaynaklardan yaptıkları alıntıları gerek gördükçe çalışmalarına dâhil etmişlerdir. Tefsirin mukaddimesinde zikredildiği üzere bu eserler şunlardır: Tabersî'nin (öl. 548/1154) *Mecmau'l-Beyân*'ı, Beydâvî'nin (öl. 685/1286) *Envâru't-Tenzîl*'i, Suyûtî'nin (öl. 911/1505) *ed-Dürru'l-Mensûr*'u, Muhaddis Behrânî'nin (öl. 1107/1696) *el-Burhân*'ı, Tabatabâî'nin (öl. 1402/1981) *el-Mîzân*'ı, Reşîd Rızâ'nın (öl. 1354/1935) *el-Menâr*'ı, Seyyid Kutub'un (öl. 1386/1966) *Fî Zilâli'l-Kur'ân*'ı, Merâğî'nin (öl. 1371/1952) *et-Tefsîr*'i, Fahreddin Râzî'nin (öl. 606/1210) *Mefâtihu'l-Gayb*'ı, Ebü'l-Fütûh er-Râzî'nin (öl. 552/1157) *Ravhü'l Cinân*'ı, Vâhidî'nin (öl. 468/1076) *Esbâb-ı Nüzûl*'ü, Kurtubî'nin (öl. 671/1273) *el-Câmi*'i, Âlûsî'nin (öl. 1270/1854) *Rûhu'l-Meânî*'si, Hüveyzî'nin (öl. 1112/1700) *Nuru's-Sakâleyn*'i, Molla Kâşânî'nin (öl. 1090/1679) *es-Sâfi*'si, Şeyh Tûsî'nin (öl. 460/1067) *et-Tibyân*'ı.

Ehl-i Sünnet'in temel eserlerinin kaynak olarak kullanılması yöntemi Şii tefsirlerin karakteristik özelliklerindedir. Bilhassa usûlî anlayışta tefsir, Ehl-i Sünnet'in dirayet yönteminden bağımsız düşünülmemiştir. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde görüleceği üzere Ehl-i Sünnet kaynaklarına yapılan referansların bir kısmı eleştiri amaçlı, bir kısmı Şîi doktrini desteklemek üzere, bir kısmı ise İslâm çatısı altındaki ortak değerleri yansıtmaya hedefiyle yapılmıştır.<sup>60</sup>

Tefsirin mukaddimesinde, başvuru kaynakları yukarıdaki gibi zikredilmiş olmakla birlikte *el-Emsel*'de kullanılan kaynak yelpazesinin oldukça geniş olduğu görülmektedir. Eserde farklı alanlarda ve farklı coğrafyalarda telif edilen klasik ve çağdaş pek çok eserden nakiller yapılmaktadır. Bu noktada eserin kaynaklarını konularına göre sınıflandırarak ele almak yerinde olacaktır.

<sup>59</sup> Hawzah, "Esedullah İmânî" (Erişim 28 Mayıs 2024).

<sup>60</sup> Bu husustaki örnekleri çalışmanın ileriki safhalarında inceleyeceğiz.

*el-Emsel*'in mukaddimesinde zikredilen tefsir kaynakları arasında en çok kendisine başvuru alanların Tabersî'nin *Mecma'ü'l-beyân*'ı, Bahrânî'nin *Tefsîru'l-burhân*'ı, Hüveyzî'nin (öl. 1112/1700) *Nûru's-sekaleyn*'i ve Tabatabâî'nin *el-Mîzân*'ı olduğu görülmektedir. Bunlarla birlikte Tûsî'nin *et-Tibyân*'ı, Tabersî'nin *Cem'ü'l-cevâmi*'i, Ebü'l-Fütûh er-Râzî'nin *Ravzu'l-cinân ve ravhu'l-cenân*'ı ve Feyzî Kâşânî'nin *es-Sâfi*'si de başvuru alan kaynaklar arasındadır. *Tefsîru'l-Kummî*'den de *Mecma'ü'l-beyân* ve *el-Mîzân* tefsirleri aracılığıyla rivâyetler aktarılmaktadır. Başvuru alan Kur'an ve tefsir kaynakları arasında, Hâkim el-Haskânî'nin<sup>61</sup> (öl. 481/1088) *Şevâhidü't-tenzîl* adlı tefsiri, Ebü Abdullah ez-Zencânî'nin (öl. 1356/1935) *Târîhu'l-Kur'ân* adlı Kur'an tarihi eseri bulunmaktadır. *el-Emsel*'de, *Nûru's-sekaleyn*'den aktarımla Ahmed b. Muhammed b. Hâlid el-Berkî'nin (öl.274/887) *el-Mehâsin* adlı eserine de referans verilmektedir. Şîî kaynaklar dışında en çok kendilerinden referans verilen Ehl-i Sünnet tefsirleri Fahreddin er-Râzî'nin *Mefâtihu'l-gayb*'ı, Suyûtî'nin *ed-Dürrü'l-mensûr*'u, Âlûsî'nin *Rûhu'l-Me'ânî*'si, Kurtubî'nin *el-Câmi'i*, Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-beyân*'ı, Seyid Kutub'un *Fî zilâli'l-Kur'ân*'ı ve Reşîd Rızâ'nın *Tefsîru'l-menâr*'ıdır. Bunlardan sonra eserde nadiren de olsa Beydâvî'nin *Envâru't-Tenzîl*'i, Suyûtî'nin *Lübâbü'n-nükûl*'ü, Bursevî'nin (öl. 1137/1725) *Rûhu'l-beyân*'ına referanslar yapıldığı görülmektedir. Buralardan nakledilen bilgi ve rivâyetler zaman zaman eserin kendisinden zaman zaman da *el-Mîzân* gibi çağdaş Şîî tefsirlerden aktarılmaktadır.

Eserde nakledilen rivâyetler genel itibariyle Şîa'nın ikinci rivâyet dönemine ait eserlerden aktarılmaktadır. Bunlar arasında Meclisî'nin (öl. 1110/1699) *Bihâru'l-envâr* adlı hadis külliyyatı, Hürri el-Âmilî'nin (öl. 1104/1693) *Vesâilü's-Şîa*'sı, Şeyh Abbas el-Kummî'nin (öl. 1365/1946) *Sefînetü'l-bihâr*'ı öne çıkmaktadır. İlk dönem Şîa'nın muteber hadis âlimlerinden olan Şeyh Sadûk'a (öl. 381/991) nisbet edilen *Men lâ yahdurühü'l-fakîh*<sup>62</sup>, *Sevâbü'l-a'mâl*, *el-Hisâl*, *el-Emâlî*, *Uyûnü ahbâri'r-Rızâ* ve Küleynî'nin (öl. 329/941) *el-Kâfi (Usûlü'l-kâfi)* adlı eserlerinden de referanslar

<sup>61</sup> İbnü'l-Hazzâ' Ebu'l-Kasım Ubeydullah b. Abdillâh b. Ahmed b. Muhammed b. Haskan el-Kureşî el-Âmirî en-Nîsâbûrî (öl. 470/1077) *Şevâhidü't-Tenzîl* adlı eserinde Şîa'yı destekleyen rivâyetler nakletmektedir. Bazı eserlerde Şîîliği benimsediği rivâyet edilmektedir. Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982), 442. Ancak *el-Emsel*'de kendisinin Ehl-i Sünnet âlimlerinden olduğu ifade edilmektedir.

<sup>62</sup> Kütüb-i Erbaa'dan biridir.

verildiği görülmektedir. Ancak bu eserlerden aktarılan rivâyetlerin bu eserlerin aslından değil, genellikle ikinci rivâyet döneminde telif edilen, daha çok ikincil kaynak olarak adlandırılabilir rivâyet tefsirlerinden nakledildiği görülmektedir. Abd Ali b. Cuma el-Hüveyzî'nin, *Nûru's-sekaleyn* adlı tefsirinin bu aktarımların en çok yapıldığı eser olduğunu söylemek mümkündür. Eserde özellikle Hz. Ali'den nakledilen hadisler onun hutbelerinden oluşan *Nehcü'l-belâga*'dan ve onun İbn Ebi'l-Hadîd (öl. 656/1258) tarafından yapılan şerhinden aktarılmaktadır. Şîa'nın beşinci imamı Ca'fer es-Sâdık'ın (öl. 148/765) din ve ahlâka dair sözlerinin bulunduğu *Misbâhu's-şerî'a ve miftâhü'l-hakîka* adlı eser de *el-Emsel*'in rivâyet kaynakları arasındadır. Başvurulan rivâyet kaynakları arasında, çağdaş dönem âlimlerinden Lütfullah Sâfi Gülpayganî'ye (öl. 1443/2022) nisbet edilen *Müntehabü'l-eser fi'l-imâmi's-sânî aşar* adlı eser de mevcuttur. *el-Emsel*'de, Ehl-i Sünnet'in muteber hadis kaynaklarından da nakiller yapılmaktadır. Bunlar arasında öne çıkanlar, Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) *el-Müsned*'i, Buhârî (öl. 256/870), Müslim (öl. 261/875) ve Tirmizî'nin (öl. 279/892) *el-Câmi'u's-sahîh* adlı eserleri, Hâkim'in (öl. 405/1014) *el-Müstedrek*'i, Beyhakî'nin (öl. 458/1066) *el-Müsned*'idir.

Eserde başvurulan fıkıh kitapları arasında Mekârim Şîrâzî'nin, *el-Kavâidü'l-fikhiyye* ve Muhammed Hasan en-Necefi'nin (öl. 1266/1849) *Cevâhiru'l-kelem fi şerhi şerâi'u'l-İslâm* adlı eseri bulunmaktadır. Ahkâm âyetlerinin ele alındığı el-Mikdâd b. Abdullah es-Sîverî'nin (öl. 826/1422) *Kenzü'l-irfân fi fikhî'l-Kur'an* adlı eseri de fikhî meselelerde başvurulan eserler arasındadır.

Eserde yapılan dilsel izahlarda başvurulan kaynaklar Râgıb el-İsfahânî'nin (öl. 5.yy/11.yy) *el-Müfredât*'ı, Fîrûzâbâdî'nin (öl. 817/1415) *Tâcü'l-arûs*'u ve İbn Manzûr'un (öl. 711/1311) *Lisânü'l-Arab* adlı sözlüğüdür. Bunların yanı sıra Kur'an'da ve hadislerde geçen müfred kelimeleri inceleyen Şeyh et-Turayhî'nin (öl. 1085/1674) *Mecma'ü'l-bahreyn* adlı ansiklopedik lügat eseri de *el-Emsel*'in dilsel kaynakları arasındadır. Muhammed Ferîd Vecdî'nin (öl. 1373/1954) *Dâiretü'l-me'ârifî'l-karnî'l-işrîn* adlı ansiklopedik lügati de eserde başvurulan kaynaklardandır.

*el-Emsel*'in tarih kaynakları arasında, *Sîyretü İbn Hişâm* (öl. 218/833), Nûreddin Halebî'ye (öl. 1044/1635) ait *es-Sîretü'l-Halebiyye*, İbnü'l-Esîr'e (öl. 630/1233) ait *el-Kâmil fi't-târih*, Belâzûrî'ye (öl. 279/892-3) ait *Fütûhu'l-büldân*, Corcî Zeydân'a (öl. 1332/1914) ait *Târîhu't-temeddüni'l-İslâmî* adlı eserler bulunmaktadır. İbnü'l-Esîr'in, sahâbe hayatlarını ele alan *Üsdü'l-gâbe* adlı eseri, İbn Sa'd'ın (öl. 230/845) *et-Tabakâtü'l-kübrâ*'sı, İbn Nedîm'in (öl. 385/995) *el-Fihrist*'i de *el-Emsel*'de başvurulan tarih kaynakları arasındadır. Abdülhüseyin Ahmed el-Emînî'ye (öl. 1389/1970) ait tefsir, hadis, tarih, fıkıh, usûl, kelâm ve edebiyat alanlarında Gadîr hadisesine dair incelemelerin bulunduğu *el-Gadîr fi'l-Kitâb ve's-sünne ve'l-edeb* adlı ansiklopedik eser de önemli tarih kaynaklarıdır.

*el-Emsel*'de başvurulan itikadî ve kelâmî kaynaklar arasında Şeyh Sadûk'un Hz. Peygamber'in itikadî hadislerini içeren *Kitâbü't-tevhîd* ve Tabersî'nin *Kitâbü'l-ihiticâc* adlı eserlerini saymak mümkündür. Ancak müfessir bunları genel olarak *Nûru's-sekaleyn* tefsirinden aktarmaktadır. Bu alanda öne çıkan diğer eserler, İbn Ebî Cumhûr el-Ahsâî'ye (öl. 944/1499) nisbet edilen *'Avâilü'l-âli* adlı eser, Hâlid Abdurrahman el-Akk'ın (öl. 1419/1999) *Me'âlimü'n-nübüvve*'si, Şeyh Muhammed Rıza Muzaffer'in (öl. 1383/1964) *Akâidü'l-İmâmiyye*'si ve Tûsî'nin daha özel bir konuda telif ettiği *el-Gaybe* adlı eseridir.

Zikredilen eserler dışında *el-Emsel*'de, Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) kelâm, fıkıh, tasavvuf ve ahlâka dair meseleleri ele alan meşhur *İhyâü ulûmü'd-dîn* adlı eserinden ve bunun Feyz-i Kâşânî (öl. 1090/1679) tarafından yapılan tehzîbi, *el-Mehaccetü'l-beyzâ* adlı eserden de yararlanıldığı da görülmektedir.

*el-Emsel*'de temel İslâm bilimleri alanındaki eserler dışında, bazı özel meselelerde felsefe ve düşünce alanında farklı kaynaklara da başvurulduğu görülmektedir. Özellikle insan tabiatında dinin gerekliliğine dair bahislerde bu tür kaynaklara başvurulduğu görülmektedir. Örnek vermek gerekirse, Albert Einstein'ın, *Benim Gözümden Dünya (Mein Weltbild)*, İtalyan Katolik rahip Luigi Giussani'nin (öl. 2005), *Dinî Duyu (Il senso religioso)*, Güney Koreli rahip Dr. David Yonggi Cho'nun *Dördüncü Boyut (The Fourth Dimension)* adlı eserleri bunlardandır.

*el-Emsel*'in (*Tefsîr-i Numûne*) telifi aşamasında, Şîî ve Sünnî eserlerin taranmasından sonra asrın ihtiyaçları ve sorunları merkeze alınarak konu belirlemesi yapılmış, toplantılar düzenlenip konu ve âyetler müzakere edilmiştir.<sup>63</sup> Bu müzakerelerden sonra çeşitli kaynaklara müracaat edilerek ortaya konan sonuçlar Şîrâzî tarafından imla edilmiş, diğer âlimler de bunun tedvinini gerçekleştirmişlerdir. Ortaya konan metinler Şîrâzî tarafından tekrar tekrar kontrol edilmiştir. Sonuç olarak eser, bir komisyon tarafından telif edilmiş olsa da tek bir eksene yani, Şîrâzî'ye ve onun düşünce yapısına dönmektedir.<sup>64</sup>



(1980'li yıllarda Nâsir Mekârim Şîrâzî (en solda) çalışma arkadaşlarıyla birlikte *Tefsîr-i Numûne*'nin telifi üzerinde çalışırken)<sup>65</sup>

*Tefsîr-i Numûne*, çağdaş dönemin en meşhur tefsirleri arasındadır. Yalnızca Şîî çevrelerce değil Sünnî kesimde de büyük ilgi görmüştür.<sup>66</sup> Farsça orijinali defalarca baskıya giren eserin Arapça tercümesi yanı sıra Urduca tercümesi de

<sup>63</sup> Müellifler daima Mekârim Şîrâzî'nin yakınında bulunmuşlar, en az haftada iki gün Şîrâzî başkanlığında toplanmışlardır. Behşâyişî, *Tabakât-ı Müfessirân-ı Şîa*, 971.

<sup>64</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 1/11-12.

<sup>65</sup> Nâsir Makârim-Shîrâzî and His Colleagues (Fotoğraf, 1927), Mohammadieshtehardi.

<sup>66</sup> Behşâyişî, *Tabakât-ı Müfessirân-ı Şîa*, 967; Babâî, *Bergüzîde-yi Tefsîr-i Numûne*, 1/5.

bulunmaktadır.<sup>67</sup> Eser, Ahmed Ali Babâî tarafından 5 ciltte *Bergozîde-yi Tefsîri Numûne* adıyla ihtisar edilmiş, bu ihtisar Mansûr Emînî ve Münir Şefîî Bâğbahadırânî tarafından *The Holy Quran Translation and Commentary* adıyla İngilizceye çevrilmiştir. Kum Emîrû'l-Mü'minîn Ali b. Ebî Tâlib Yayınevi tarafından altı cilt halinde basılmıştır. Bunun yanı sıra eserin aslının belli kısımları da İngilizceye tercüme edilmiştir. Mülk sûresinden Mürselât sûresine kadar olan kısmın tefsiri *Exegesis of the Quran-A Translation of Tafseer Namuna 29th Section of the Noble Quran* ismiyle Arife Hudda editörlüğünde Salîm Bhimji tarafından tercüme edilmiş ve 2022 yılında Islamic Publishing House tarafından basılmıştır. Eserin muhtasarı olan *Bergüzîde-yi Tefsiri Numûne*, Alparslan Gürel tarafından *Tefsîr-i Numune* adıyla Türkçeye tercüme edilmiş ve Dünya Ca'ferileri İnancını Yaşatma Derneği ve Kerbela Yayıncılık tarafından beş cilt olarak basılmıştır.

İçerdiği siyasi, sosyal, teolojik ve eğitime dair bakış açılarıyla büyük bir boşluğu doldurduğu ifade edilen<sup>68</sup> eserin farklı dillerde pek çok kez baskıya girmesi bu ifadeyi doğrular niteliktedir.

## 2.2. Muhteva ve Yöntemi

Tefsirin fikrî altyapısını yansıtmaya bakımından Şîrâzî'nin tefsirin mahiyeti ve yöntemine dair görüşleri önem arz etmektedir. Şîrâzî sözlük anlamına istinaden tefsirin, Kur'an'ı daha iyi anlaması için insanların ruhlarındaki “perdeyi kaldırma” işlevine sahip olduğunu belirtmektedir. Tefsir, Kur'an'ın anlaşılması yolunda ancak böyle bir perdeyi kaldırmakla görevlidir. Yoksa Kur'an zaten açık ve anlaşılır bir kitaptır; üzerinde herhangi bir perde yoktur.<sup>69</sup> Şîrâzî her ne kadar Kur'an'ın açık

<sup>67</sup> Tefsirin orijinalinin özellikle bazı ciltleri 30-35 kez 25.000-30.000 adet civarında basılmıştır. Bengalceye ve bazı Afrika dillerine de tercüme edilmiş ve halen tercüme edilmektedir. Behşâyîşî, *Tabakât-ı Müfessirân-ı Şîa*, 968. Dr. Ni'me Deheş, 21 ciltlik ilk Arapça çevirinin, içeriği çok güzel yansıttığını ve orijinal metnin edebî özelliklerini koruduğunu ifade etmektedir. Bu doğrultuda metnin edebî içeriğinde herhangi bir tutarsızlık olmadığını, kinâye, istiâre ve delâletiyle edebiyat unsurlarını taşıyan doğru bir Arapça ile yazıldığını, çeviri bir metinden ziyade Arapça telif edilmiş orijinal bir tefsir görünümünde olduğunu söylemektedir. Ni'me Deheş Ferhân Hallâvî, *Menhecîyyetü't-tefsîri'l-cem'î: el-Emsel enmûzecen*, 20.

<sup>68</sup> Behşâyîşî, *Tabakât-ı Müfessirân-ı Şîa*, 1055.

<sup>69</sup> Şîrâzî tefsirin açık ve anlaşılır olması gerektiğini vurgularken re'y ile tefsirin tehlikesinden de söz etmektedir. Bu çerçevede, kişinin Kur'an'a bir öğretmen gibi değil, bir öğrenci gibi yaklaşması gerektiğine dikkat çekmekte, Kur'an'a bir öğretmen gibi yaklaşan, zorlama yöntemlerle kendisinin ve mezhebinin fikirlerini Kur'an'a ispat ettirmeye çalışan kimseleri eleştirmektedir. Bu doğrultuda kendi

seçik bir kitap olduğunu ifade etse de “بطون القرآن” yani Kur’an’ın deruni anlamlarının bulunduğunu ve bu deruni anlamların Kur’an’ın açık ve anlaşılır olma vasfına zarar vermediğini düşünmektedir. Ona göre bu anlamlara ulaşmanın yolu vardır ve bu yol yine tefsirden geçmektedir. Zira her göz buradaki incelikleri görebilecek seviyede değildir.<sup>70</sup> Dolayısıyla insana açık ve anlaşılır bir şekilde sunulan ilahî kitabın okunup hayata dâhil edilmesi tefsir ile mümkündür. Bunu yerine getirmek de âlimlerin bir yükümlülüğüdür. Şîrâzî’nin tefsire dair yorumu *el-Emsel*’in bu prensip üzere kaleme alındığını göstermektedir.<sup>71</sup>

Bahsi geçen prensiplere dayanan *el-Emsel*’in tefsir şablonu ana hatlarıyla şöyledir: İlk olarak sûreler genel özellikleriyle tanıtılır, varsa sebab-i nüzûl rivâyetleri nakledilir, sûrenin ana konuları zikredilir, son olarak da sûrelerin faziletlerine dair rivâyetler aktarılır.<sup>72</sup> Sûrelerin faziletlerinin nakledildiği bu kısımlarda devamlı olarak asıl faziletin, sûre üzerinde düşünmede ve bunun sonucunda onunla amel etmede olduğu, sûrenin lafızlarını tekrar etmenin kimseye bir fayda sağlamayacağı vurgulanır.<sup>73</sup> Bu genel girişten sonra her âyet tek tek ele alınır, ilk olarak âyetler hakkında gelen sebab-i nüzûl rivâyeti veya rivâyetleri nakledilir. Daha sonra âyetlerin tefsirine geçilir. Tefsir kısmında, önce âyetin zâhirî anlamı verilir, müfred kelimeler açıklanır, gerektiğinde âyetlerdeki sarf, nahiv, beyân ve meânî nüktelerine kısaca işaret edilir. Bundan sonra âyette geçen önemli konular müstakil başlıklar altında izah edilir. Burada âyetin mefhumuna dâhil olan (zâhirî-bâtınî) farklı anlamlar gündeme getirilir. Konu hakkında Sünnî ve Şîî kaynaklardan rivâyetler aktarılır. Mübhem ifadeler mezhebin ilkelerine uygun bir şekilde tefsir edilir. İtikadî meselelere dair güncel soru ve itirazlara cevaplar verilir. Islah, hidâyet ve takvâ kavramları daima ön planda tutulur. Bu doğrultuda konular belli bir düzen

---

tefsirinde böyle bir duruma düşmediklerini, Kur’an’a yalnızca öğrenci olarak yaklaştıklarını vurgulamaktadır. Şîrâzî, *el-Emsel*, 1/9. Bununla birlikte çalışmanın ileriki bölümlerinde görüleceği üzere tefsir, Şîî akidenin yönlendirmelerine maruz kalmaktadır.

<sup>70</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 1/7.

<sup>71</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 1/9-10.

<sup>72</sup> Bu tür rivâyetler genellikle İmam Muhammed el-Bâkır ve İmam Ca’fer es-Sâdık’tan aktarılmaktadır. Yalnızca sûre faziletleri değil, metin içerisinde âyet faziletlerine dair rivâyetler de nakledilmektedir. Bk. Şîrâzî, *el-Emsel*, 2/68-69; 4/232-233; 5/363.

<sup>73</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 6/7; 7/398-399.

ve bütünlük içerisinde ele alınır. Tefsir şablonu bu şekilde özetlenebilecek olan *el-Emsel*'in yöntem ve muhteva özellikleri belli örnekler üzerinden ortaya konacaktır.

### 2.2.1. İctimaî Yöntemi Uygulaması

Modernite ile karşı karşıya gelen ve o dönemde Batı'daki gelişme ve söylemlere ayak uyduramayan İslâm toplumunun aydınları üç farklı aksiyon almışlardır. Bir kısmı hiçbir kültürel ve ilmî süzgeçten geçirmeksizin modernitenin tüm çıktılarını kabul etmiş, İslâm'ın kültür birikimini görmezden gelmiştir. Diğer bir kısmı moderniteyi olumlu olumsuz tüm yönleriyle reddetme yoluna gitmiş, yeniliklere kendini tamamen kapatarak geleneği korumaya yönelmiştir. Bir kısmı ise İslâm'ın temelde bu gelişmelere engel olmadığını, bilakis İslâm'da bunlara uygun ortamın zaten var olduğunu iddia etmiş, moderniteyi kökten reddetmemiş, onun varlığını kabul edip bunu İslâm kültürünün kalıplarına dökmeye çalışmıştır.<sup>74</sup>

Moderniteye “seçmeci” bir üslupla yaklaşan bu aksiyonun en temel dinamiği toplumu ihyâ ve ıslah ederek onu olması gerektiği konuma taşımaktır. Bu aksiyonun tefsirdeki karşılığı olarak, İslâm toplumlarındaki yozlaşmayı durdurmak, moderniteyle birlikte gelen problemlere çözüm üretmek ve modernitenin İslâm'a getirdiği eleştirilere karşılık vermek üzere içtimaî tefsir olarak adlandırılan, toplumun ıslahını hedefleyen tefsirler telif edilmeye başlamıştır.<sup>75</sup> Bir başka deyişle sosyo-kültürel yapı, tefsiri ve yöntemini de inşa etmiştir. *el-Emsel* tefsiri de ilke, üslup ve içerik bakımından bu yöntemle paralellik gösterdiği için içtimaî tefsir kategorisine dâhil edilmektedir.<sup>76</sup>

<sup>74</sup> Orhan Atalay, *20. Yüzyıl Tefsir Akımı-İctimâî Tefsir*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2004), 65-66; M. Sait Şimşek, “Kültürel ve İctimâî Olayların Tefsir Hareketine Tesirleri”, *Dünden Bugüne İslâm Dünyasında Zihniyet Değişiklikleri ve Çağdaşlaşma Problemleri Sempozyumu* (Bursa: Ensar Vakfı Yayınları, 1990), 83; Mustafa Karagöz, “Terim, İçerik ve İşlev Analizi Işığında Sosyolojik Tefsir”, *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, ed. Bilal Gökkır vd. (İstanbul: İlim Yayıma Vakfı Kur'an Akademisi, 2010), 315.

<sup>75</sup> Atalay, *20. Yüzyıl Tefsir Akımı*, 82.

<sup>76</sup> Tefsirde ictihâd, taklit, siyaset, ekonomi, kadın, eğitim, hürriyet, cihat, akıl ve mantık gibi kavramların vurgulu bir şekilde ele alınması bunu ortaya koymaktadır. Esasen Şîrâzî'nin hocası Allâme Tabatabâî de Şîî içtimaî tefsirinin ilk ve en büyük temsilcilerindedir. Şîrâzî de bu ekolün prensipleri doğrultusunda toplumsal ihtiyaçları gözeterek çalışmalarını bu yönde devam ettirmiştir.

### 2.2.1.1. Kur'an'a Dönüş ve Toplumsal İslah Düşüncesi

Mekârim Şîrâzî, eserin mukaddimesinde “her asrın kendine has özelliklerinin bulunduğunu”, sosyal değişimlerin ve yeni problemlerin göz ardı edilemeyeceğini vurgulamaktadır.<sup>77</sup> Ona göre her müfessirin bu sorunlardan haberdar olması gerekmektedir. Sosyal hayatta faal olan bir mütefekkir “asrının sorunlarını kavramak” zorundadır.<sup>78</sup> Şîrâzî, kenara köşeye çekilip asrının problemlerine uzak duran âlimleri sert bir dille eleştirmektedir. Merak eden, sorgulayan günümüz gençlerinin ihtiyaçlarına, ruhuna ve aklına hitap edecek bir dille cevap verilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Nitekim bu eserde gençlerin ihtiyacını karşılamak üzere, ilmî, fikrî ve İslâmî kültür birikiminin onların anlayacağı bir dil ile sunmayı hedeflemiştir.<sup>79</sup> İçtimaî tefsir ekolünün temel ilkeleri gereğince Müslüman nesillerin eğitimi önemli görülmüş, gençler uyanık tutulmaya çalışılmış, İslâm'ın değerleri onlar vasıtasıyla korunmak istenmiştir.

Eser, yukarıda da ifade edildiği üzere değişen toplumsal ihtiyaçlara cevap verme hedefiyle ortaya konmuştur. Nitekim Şîrâzî, bu tefsirin halkın tamamına hitap ettiğini ve anlaşılması zor ıstılahlar yerine basit ve anlaşılır bir dille kaleme alındığını ifade etmektedir.<sup>80</sup> Eserin girişinde de belirtildiği üzere eserde edebî ve irfânî meseleler tartışılmamış, toplumsal sorunların çözümü hedef alınmıştır. Zira tefsirde esas olan, Kur'an'ın anlaşılması, bir hayat ve hidâyet kitabı olarak insanların yaşamlarına dâhil edilmesidir.<sup>81</sup> Toplumsal ıslah ve rehberlik ancak en temel kaynak

<sup>77</sup> Daima toplumsal problemlere işaret edilmektedir. Örneğin kürtaj mevzuu için bk. *el-Emsel*, 4/213. Farklı bir örnek için bk. Şîrâzî, *el-Emsel*, 3/365.

<sup>78</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 1/9.

<sup>79</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 1/9-10. M. Sait Şimşek bu bağlamda içtimâî tefsirin, “akademik ve lüks denebilecek meselelere takılıp kalan tefsir faaliyetini topluma indirdiği”ni ifade ederek ekolün yöntemini taltif etmektedir. M. Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2017), 89.

<sup>80</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 1/12. Behşâyîşî, *Numûne Tefsiri*'nin, Tabâtabâî'nin *el-Mîzân*'ından edindiği kıymetli tecrübeler ile başarıya ulaştığını ifade etmektedir. Behşâyîşî'nin ifadelerine göre *Numûne Tefsiri* de bunun gibi anlaşılır, bireye ve topluma faydalı, hayatla iç içe bir tefsir eseri üretme gayretinin bir sonucudur. Dili sade ve etkileyicidir; dili ve kalbi okuyucusuyla birdir. Behşâyîşî, *Tabakât-ı Müfessirân-ı Şîa*, 947.

<sup>81</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 1/9. Bu çerçevede İbrâhim sûresi 52. âyetin tefsirinde Hz. Ali'den şu sözü aktarmaktadır: “Gönüllerin baharı ve ilimlerin kaynağı, hepsi Kur'an'da mevcuttur. Hastalıklarınızın şifasını onda arayın.” Şîrâzî, *el-Emsel*, 6/487.

olan Kur'an'a dönüşle mümkündür.<sup>82</sup> Bu bağlamda müellif İbrahim sûresi 1. âyetin tefsirinde Kur'an'ın temel hedeflerini şu şekilde sıralamaktadır:

*“Kur'an'ın inişindeki eğitici, insanî, maddî ve manevî amaçların tümü sadece şu cümlede toplanmıştır: ‘Karanlıklardan aydınlığa çıkarmak!’ Cehalet karanlığından ilim ışığına, küfür karanlığından iman aydınlığına, haksızlık ve zulüm karanlığından adalet aydınlığına, fesat karanlığından ıslah aydınlığına, günah karanlığından iffet ve takvâ aydınlığına, dağınıklık ve tefrikacılık karanlığından vahdet ve birlik aydınlığına.”*<sup>83</sup>

Müfessirin, tefsir yaparken, çağdaş toplumsal ve ahlâkî problemleri daima zihninde tuttuğu görülmektedir. Zira ona göre İslâm toplumlarının geri kalmasındaki en büyük etken toplumsal yozlaşma ve ahlâkî çöküntülerdir. Bu bakış açısına *el-Emsel*'den alınmış şu ifadeler örnek verilebilir:

*“... Zaman gelir, çeşit arayışı gibi işlere teveccüh etmek, insanı asıl amaçtan, iman, temizlik ve takvâdan, özgürlük ve hürriyetten alıkoyar... Çeşit arayışı aslında dün de bugün de sömürgecilerin büyük bir tuzağı olmuştur. Bu tuzaktan faydalanarak hür insanları, çeşitli yiyecek ve giyeceklere, bineklere ve meskenlere öyle bir bağlamış ve esir etmişlerdir ki onlar tamamen kendilerine yabancılaşarak benliklerini unutmuşlar ve onların esaret zincirlerini boyunlarına takmışlardır.”*<sup>84</sup>

*“Bugünün dünyasında, çeşitli unvanlarla kişilerdeki erkeklik erki ve haleti öldürülmekte, kadınlar ise kirli, iğrenç insanların şehvetlerine esir olmaktadır.”*<sup>85</sup>

*“Ne yazık ki elbisenin fer'î yönleri onun asıl amacını görünmez hale getirmiştir. Elbise lüks hayatın simgesi, fesat ve bozgunculuğun yayıcısı, şehvetleri tahrik eden bir faktör, gösteriş ve tekebbür aracı ve israfın sembolü olmuştur. Hatta bazen sözde batı hayranı kimilerinin giydikleri elbiseleri gördüğümüzde bunlardaki çılgınlığın akıl ve mantığı devre dışı bıraktığına, giyilenlerin elbiseden başka her şeye*

<sup>82</sup> İslâm'ın kendi dinamizmini koruyabilmesi için yine İslâm'ın en temel kaynakları devreye girmelidir. Şîa'ya göre bunlar Kur'an, Hz. Peygamber ve imamların ahbârıdır.

<sup>83</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 6/419.

<sup>84</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 1/172.

<sup>85</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 1/157.

*benzediğine şahit olmaktayız. Giyimde moda tapmak büyük çapta servetlerin heba olmasına yol açtığı gibi insanın vakti ve gücünün de boşa gitmesine neden olur.”<sup>86</sup>*

Kur’an’ın asıl hedefi bireylerin ve toplumun hidâyetidir. Kur’an sadece Arapça lafzından okunup tekrar edilecek bir zikir kitabı değil, okunup anlaşılıp hükümleri ve ilkeleri uygulanması gereken bir hayat kitabıdır.<sup>87</sup> Şîrâzî kimilerinin sûreleri ancak lafızlarından ibaret görüp bunları tekrar etmekle yetindiğinden yakınmaktadır. Örneğin “En‘âm Sûresinin Hatmi” olarak isimlendirilen dinî toplantılarda En‘âm sûresinin sadece lafzının tekrar edildiğinden şikâyet ederek şöyle demiştir: “Şurası kesindir ki eğer bu toplantılarda surenin içeriğine dikkat edilip buna yönelinirse sadece şahsi sorunlar değil ümmetin genel problemleri de halledilmiş olacaktır. Ama ne yazık ki insanların çoğu Kur’an’a esrarengiz özellikleri olan zikirler silsilesi gözü ile bakmakta ve onun lafızlarını okumaktan başka bir şey düşünmemektedirler. Halbuki Kur’an baştan başa okuldur, derstir, yöntem ve uyanıklıktır, görev ve bilinçtir.”<sup>88</sup> Müellif bu doğrultuda, her fırsatta Kur’an’ın bir formalite kitabı olmadığını, bilakis uyulması ve uygulanması gereken bir amel kitabı olduğunu vurgulamaktadır.<sup>89</sup>

Müfessir, Furkân sûresi 30. âyetin tefsirinde de hayat kitabı olan Kur’an’ın anlaşılmaya çalışılmak yerine yalnızca cezbedici ses tonlarıyla yayımlandığından ve camileri süsleyen bir mimari sanata dönüştüğünden, bunun dışında Kur’an’ın artık sadece yeni bir ev alındığında, misafire, hastaya veya sevap kazanma kastıyla okunduğundan söz etmektedir. İslâm ülkelerinin medreselerinde hafızlar yetiştirildiğinden, fakat bunların Kur’an’ı anlamaya çalışmadıkları için fikirlerini Kur’an’dan değil doğudaki ve batıdaki yabancılardan aldıklarından, onların

<sup>86</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 4/280-282.

<sup>87</sup> Bu bakış açısının Türkiye’deki en önemli temsilcilerinden biri Mehmet Âkif Ersoy’dur. O devamlı olarak Müslümanların, Kur’an’ı anlamadan okuduklarından ve ona uygun bir hayat yaşamadıklarından yakınmaktadır. İslâm dünyasının geri kalmışlığını ve toplumdaki ahlâkî çöküşü bununla ilişkilendirmektedir. Ali Akpınar, “Mehmet Âkif’in Kur’an Tasavvuru”, *Hakikat Adamı Mehmet Âkif’e Armağan*, ed. Mehmet Bayyigit (Konya, 2011), 266-267.

<sup>88</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 4/5-6; 469.

<sup>89</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 5/31.

kanunlarına ve kararlarına tâbi olduklarından sonuç olarak Kur'an'ın, onların çelişkisine bir örtü olarak kullanıldığından yakınmaktadır.<sup>90</sup>

Verilen örneklerde de görüleceği üzere *el-Emsel*, Kur'an'a dönüş ve toplumsal ıslah fikirleri temelinde ortaya konmuş bir eserdir. Eserin tamamında bu bilinç kendini göstermektedir.

### 2.2.1.2. Âyetler Arası İrtibat ve Kur'an'ın Bütünlüğü Fikri

Islah kavramının ön plana çıkarıldığı içtimaî tefsir ekolünün en belirgin özelliklerinden biri yukarıda da ifade edildiği üzere âyetleri bugünün toplumunda işlevsel kılma çabasıdır. Bunun için eserde her âyet tek tek ele alınıp, bugüne hitap edecek şekilde izah edilmeye çalışılmış, bununla birlikte bütüncül anlamın keşfi de önemli görülmüştür. Bu bakış açısına göre âyetlerin bağlamdan kopuk bir şekilde ele alınması doğru değildir. Zira âyet kendisinden önce veya sonraki âyetlerle konu, söz ve anlam bakımından ilişki ve uyum içerisindedir. Bilindiği üzere bu konu, klasik tefsir usulü ve Kur'an ilimleri eserlerinde “Münâsebâtü'l-Kur'ân” başlığında ele alınmaktadır. Şîrâzî eserinde bu konuya önem verdiğini göstermektedir. *el-Emsel*'de, ilk bakışta konuları farklı görünen âyetler dahi birbirinden ayrı ve kopuk bir şekilde tefsir edilmemiştir. Özel bir iniş sebebi bulunan âyetlerin de başka âyetlerle irtibatlı olduğu söz konusu edilmiştir. Bu bağlamda bazı âyetlerin kendilerinden önce gelen âyetlerin konusunu tekmil ettiği belirtilmiştir.<sup>91</sup> Çoğunlukla birbirini takip eden âyetler arasında ilgi kurulmuş, bu ilgi yeni bir konuya geçene kadar gündemde tutulmuştur. Örneğin, müfessir Bakara sûresi 135., 136., 137. âyetleri 138. âyete ustaca bağlamıştır. Mümin olmak için tüm peygamberlere iman etmenin gerekli olduğunu ifade eden âyetlerden sonra gelen 138. âyette geçen “*Sıbgatallâh/Allah'ın boyası*” ifadesinin önceki âyetlerdeki ifadelerle bağlantısını şu şekilde kurmuştur: “Önceki âyetlerde, tüm dinlerin mensuplarına, bütün peygamberlerin yollarının hakkâniyeti ve her birine uyulması gerektiği konusu hatırlatıldı. Bu âyette de onların

<sup>90</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 9/174.

<sup>91</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 4/495-496; 6/352, 377, 456.

tümüne “Sadece Allah’ın rengine boyanmaları” yani iman ve tevhit rengini almaları emrediliyor.”<sup>92</sup>

Bir örnek daha vermek gerekirse “*Bir de aranızda mallarınızı haksız sebeplerle yemeyin*” meâlindeki Bakara sûresi 188. âyetin tefsirinde şöyle denilmektedir: “Bu âyetin oruçla ilgili âyetlerden<sup>93</sup> sonra gelmesi, bu iki konu arasında bağlantı olduğunu göstermektedir. Orada ilahî bir ibadetin yerine gelmesi için yemek ve içmekten menederken, burada haksız yere halkın malını yemekten menetmektedir. Bu da aslında bir çeşit oruçtur ve nefsi terbiye etmektir. Aslında ikisi de takvâ dallarından sayılmaktadır. O takva ki orucun son hedefi olarak tanımlanmıştır.”<sup>94</sup> Görüldüğü üzere konuları farklı olan iki âyet bile tek bir bağlamda izah edilebilmiştir.

Aynı şekilde, Bakara sûresi 261. âyetin tefsirinde, kıyamet ve âhiret ile ilgili âyetlerden sonra infak âyetlerinin gelmesinin sebebinin “kıyamette kurtuluş etkenlerinin en önemlilerinden birinin Allah yolunda yapılan infak ve bağış” olduğu ifade edilmiştir.<sup>95</sup> Eserin genel üslûbu bu yöndedir. Âyetler muallakta bırakılmamış, mutlaka dikkat çekici toplumsal bir konuyla irtibatlandırılmıştır.<sup>96</sup>

Bu hususta zikredilmesi gereken bir örnek de sûrelerin başları ve sonları arasında kurulan irtibata dairdir. Örneğin, A’râf sûresi 204. âyetin tefsirinde sûrenin Kur’an’ın azametini beyan ederek başladığı ve yine aynı vurguyla bittiği ifade edilerek ilk âyetler ve son âyetler arasında irtibat kurulmuştur. Sûrenin 2. âyetinde “*Bu, kendisiyle insanları uyarman, inananlara öğüt vermek için sana indirilen bir kitaptır. Artık bu hususta kalbinde bir sıkıntı olmasın*” buyrulurken, 204. âyetinde “*Kur’an okunduğu zaman onu dinleyin ve sessiz durun ki rahmete nâil olasınız*” buyrulmaktadır. Her ikisi de Kur’an’ın azametini ortaya koyan âyetlerdir.<sup>97</sup>

Âyetler arasında bağlantı kurmanın yanı sıra, zaman zaman bir âyetin kendi içindeki bütünlüğü de söz konusu edilmiş, ifadeler arasındaki ilişki ustaca izah

<sup>92</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 1/272.

<sup>93</sup> el-Bakara 2/182-187.

<sup>94</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 1/369.

<sup>95</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 2/101. Ayrıca bk. 4/90, 249.

<sup>96</sup> Bu durumu ortaya koyan pek çok örnek vardır. Bk. Şîrâzî, *el-Emsel*, 2/182, 210, 216-217.

<sup>97</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 4/512.

edilmiştir. Örneğin, Bakara sûresi 189. âyetin başında hilallerin, insanlar ve hac için ölçü olduğu, sonrasında ise aynı âyette iyiliğin, evlere arkalarından girmek olmadığı ifade edilmektedir. *el-Emsel* müellifleri buna şöyle bir yorum getirmektedirler: “Âyetin başlangıcı ile sonu arasında bağlantı bulunabilir. O da şu ki ister dinî olsun ister gayr-ı dinî, her işe girişim konusunda sahîh ve doğru yoldan giriş yapmak gerekir. Ters ve saptırıcı yollardan değil. Hac gibi bir ibadet de ayın hilaliyle tayin etmek suretiyle, kararlaştırılmış vakitte yerine getirilmelidir. Ya da başka bir şekilde yorumlamak gerekirse, ayın hilallerini sormanız evin asıl yolunu bırakıp da evin arkasında bulunan bir delikten içeriye girmeye çalışan kişinin durumuna benzer.”<sup>98</sup>

Âyetler arasında münasebet kurmak ve içtimâî faydayı gözetmek arasında çok sıkı bir ilişki vardır. Kur’an’ın Kur’an ile tefsirinin bir örneği olan bu yöntem, bir yandan âyetlerin günümüz dünyasındaki uygulanabilirliğini ispat etmiş olmakta, bir yandan da toplumun bu âyetlerle ıslahını mümkün kılmaktadır.

### 2.2.1.3. Tefsirde Öne Çıkan İctimâî Konulara Örnekler

Toplumsal ıslah ve hidâyet ülküsü yeni bir zihin inşasının gerekliliğinden doğmuştur. Bu ıslah ve hidâyet, Şîa söz konusu olduğunda doğal olarak İslâmî bir ıslah hareketiyle birlikte Şîî karakterli bir ıslah hareketini de gündeme getirmektedir. Bir başka deyişle *el-Emsel* tefsirinde genel ilkeleri itibariyle İslâmî vahdet, İslâmî toplumsal hidâyet ve evrensel ahlâkî kurallar çokça ön plana çıkarılmakla birlikte yeri geldikçe Şîî itikadı ve fikhının temel ilkeleri üzerinde durulmuş, bu alanlarda İslâm toplumu bilgilendirilmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede toplumsal faydanın hedeflendiği bu tefsirde (modernitenin de etkisiyle) öne çıkan bazı konular ve kavramlar göze çarpmaktadır. Bu kavramlar genel itibariyle şunlardır: Eğitim, ıslah, emri bi’l-ma’rûf nehyi ani’l-münker, ictihâd, akıl, adalet, zulüm, ahde vefa, vahdet, cihat, infâk, özgürlük, kadın hakları. *el-Emsel*’de bu tür konuların nasıl işlendiğine ve bunların te’vil anlayışı üzerindeki etkisine dair fikir vermesi açısından bu kavramlardan bazılarını kısaca temas edilecektir.

---

<sup>98</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 1/374.

### 2.2.1.3.1. İctihâd ve Taklîd

Çağdaş Şîî düşüncesine göre “ictihâd kapısının kapanması” ve salt taklit üzerine kurulu bir şer‘î sistem mümkün değildir. İctihâd kapısının açık olduğuna dair düşüncenin altında yatan sebep, imâmet inancının temel argümanlarından biri olan İslâm’ın son ve evrensel din olduğu ve Hz. Peygamber’in vefatından sonra bu dinin sahîh bir şekilde devam ettirilmesi gerektiğine dair düşünceyle ilişkilidir. Bu çerçevede çağdaş Şîî düşüncede İslâm’ın tarihsel ve donuk bir din olmadığı, hayata uyarlanabilir ve uygulanabilir olduğu ve bunun için imamlardan gelen ahbâr ile birlikte ictihâda da başvurulması gerektiği vurgulanmıştır. Özellikle ictihâdın her zamankinden fazla ihtiyaç haline geldiği çağdaş dönemde, yeni problemlerin İslâmî bir temelde çözümlenmesi önemli görülmüştür.<sup>99</sup>

İctihâdın karşısında duran taklit her yönüyle reddedilmiştir, zira salt taklit eleştirel düşünmeyi ve bunun sağladığı gelişmeleri engellemektedir. Bu bağlamda İslâmî hükümlerin hikmet ve sebepleri araştırılmıştır.<sup>100</sup> Hükümler anlamsız ve hedefsiz olmadıkları için bunları bilinçsizce uygulamak yeterli görülmemiş, bunların altında yatan sebep ve hikmetler izah edilmiştir.<sup>101</sup>

Tefsirde salt taklitçilik reddedilirken aklın ön plana çıkarıldığı görülmektedir. Örneğin, atalarının gittiği yoldan gitme hususunda ısrarcı olan müşrikler hakkında gelen Bakara sûresi 170. âyetin tefsirinde akıl sahibi olmayan önderlere uyan, akıl sahibi olmayan insanlar sert bir dille eleştirilmiştir. Bununla birlikte taklit ancak akıl ve otorite sahibi kimseler söz konusunu olduğunda mümkün görülmüştür. Dolayısıyla ataları görüş ve hidâyet sahibi olan insanların onları taklit etmesinde herhangi bir problem yoktur, bilakis onların yolundan gitmek gerekir. Ancak müfessirin ifadesiyle “Onlar ne akıllarını kullanmışlar ne de akıl sahibi önderlerin peşinden gitmişlerdir.”<sup>102</sup>

<sup>99</sup> *el-Emsel*, tefsir tarihi kitaplarında ictihâdî tefsir (dirâyet tefsiri) kategorisinde değerlendirilmektedir. Alevimehr, *Tefsir Metotları ve Ekolleri*, 180.

<sup>100</sup> Atalay, 20. *Yüzyıl Tefsir Akımı*, 156.

<sup>101</sup> Örneğin, ihramlıyken avlanmanın yasak olmasının hikmeti hakkında bk. *el-Emsel*, 3/537-538. Bazı şeylerin yenmesinin haram oluşunun hikmeti hakkında bk. 1/330-333.

<sup>102</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 1/325-327.

Tefsirde, dört mezhepli fıkıh geleneği de taklitçiliğin bir örneği kabul edilerek eleştirilmiştir. Bu doğrultuda müfessir, değiştirilemez ve dokunulamaz olan fıkıh geleneğine bağlı kalma çabasının çözülemeyen problemlere sebep olduğunu ve bunun sonucunda eleştiri oklarının doğrudan İslâm'a yöneltildiğini ifade etmektedir. Müellif bu çerçevede, fıkıh geleneğini sâbit kılma çabası içinde olanlara karşı, mantık ve aklın, Kitap ve Sünnet'in hükmü ile ictihâd kapısını açanın Şîa olduğunu, onun fıkıhı (Ehl-i Sünnet gibi) dört kişiyle sınırlandırmadığını aksine onu hareketli aktif bir konuma getirdiğini öne sürmüştür.<sup>103</sup>

### 2.2.1.3.2. Adalet ve Zulüm

*el-Emsel*'de ön planda olan bir diğer kavram da adalet ve bunun zıddı olan zulüm kavramıdır. Bu çerçevede zalim yönetimler/tâgûtlar ve gerçek hak sahipleri söz konusu edilmektedir. Şîî düşüncenin özellikle siyasi sebepler ve inançlar üzerinde teşekkül ettiği düşünüldüğünde bu gayet tabîî bir yaklaşımdır. Bununla birlikte tefsirin ictimaî karakteri adalet ve zulüm vurgusunu ikiye katlamıştır. Zira ictimaî tefsirler doğası gereği yönetim sorunlarına temas etmekte, adalet ve zulüm kavramlarını ön plana çıkarmaktadırlar.<sup>104</sup>

Tâgût genel anlamda hak yoldan saptıran, hak dinin karşısında duran bâtil inanışları ifade etmektedir. Şîa'nın son dönemlerinde bu kavramın anlam genişlemesine uğradığı görülmektedir. Çağdaş döneme kadar olan tefsirlerde ve eserlerde tağut kelimesi, şeytan, kâhin, putlar ve ehl-i kitabın önderleri olarak açıklanırken, daha sonraki yıllarda hemen hemen her olumsuzluk tâgût olarak adlandırılmaya başlamış, İslâm dünyasının içinde bulunduğu olumsuzlukların suçlusunun tâgût olduğu ifade edilmiştir. Tâgût kelimesi, özellikle İran Devrimi'nden

<sup>103</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 4/226.

<sup>104</sup> Atalay, 20. *Yüzyıl Tefsir Akımı*, 171. Tefsirin yazıldığı dönem dikkate alındığında bu vurgunun sebebi daha iyi anlaşılacaktır. 1979 İran İslâm İnkılabı öncesi yazılmaya başlanan ve devrim sonrası tamamlanan bu eserde şaha ve diktatörlük rejimine dair olumsuz fikirler ve eleştiriler sert bir dille kaleme alınmıştır. Örneğin Yûsuf sûresinin “*Dediler ki: ‘Ey babamız! Niçin Yûsuf hakkında bize güvenmiyorsun? Oysa biz onun iyiliğini isteyen kimseleriz. Yarın onu bizimle beraber (kıra) gönder de bol bol yesin içsin, oynasın; onu mutlaka koruruz’*” meâlindeki 11-12. âyetlerinin tefsirinde şu ifadeler yer almaktadır: “...Tâgût (Şah) asrında ne olduğunu unutmamamız gerekmektedir. Zira onlar entrikalar çevirme, ülkenin servetini talan etme ve onu az bir mal karşılığında yabancılara tahvil etme ile meşgulken, insanlar siyasi meselelere muttali olmasınlar diye onları oyalamak için uzun süren spor müsabakaları düzenlemişlerdi.” Şîrâzî, *el-Emsel*, 6/211. Tefsirin pek çok yerinde bunun gibi siyasi vurgular mevcuttur.

sonra Şîa'da Batı ve Amerika karşıtlığını yansıtmak, bu ülkelerin rejimlerini eleştirmek, bunların dinle alakası olmayan değerlerini destekleyen hükümetler için kullanılan siyasî bir slogan haline gelmiştir.<sup>105</sup> *el-Emsel*'de de bu anlamda dini değerlere sahip çıkmayan hükümetlerin tâgût, firavun, zâlim hükümet olarak adlandırıldığı görülmektedir. Örneğin müfessir, Nisâ sûresi 76. âyetin tefsirinde azgın ve zalim güçlerin tâgût olduğunu ifade etmekte, bunların zâhirde büyük ve güçlü görünseler de aslında ürkek ve güçsüz olduklarını, donanımlı ve gösterişli görüntülerinden korkmamak gerektiğini, zira kurdukları düzenin güçleri gibi onların da ilahî güce dayanmadıkları için çürük olduklarını ifade etmektedir.<sup>106</sup>

*el-Emsel*'de en çok vurgulanan meselelerden biri de bu zâlim/tâgût hükümetlerin insanları pasifize etme üzerindeki çabalarıdır. Örneğin, Yûsuf sûresi tefsirinde Hz. Yusuf'un kardeşlerinin, onu kırlarda eğlenmeye heveslendirerek babalarını ikna etmeleri hususunu tâgûtla ilişkilendirerek şöyle demektedir: "Yusuf'un kardeşleri bir insanın özellikle de bir gencin gezip eğlenmeye olan ilgisini kendi kötü amaçlarına ulaşmak için kullandılar. Bugünün dünyasında da hak ve adalet düşmanlarının esrarengiz ellerinin spor ve eğlence konusunda genç neslin beyinlerini zehirlemek yönünde istifade ettiği bir gerçektir. Kurt sıfatlı süper güçlerin spor ve eğlence kisvesi altında gençlere yönelik kirli amaçlarını, spor ve bölgesel yarışmalar veya uluslararası yarışmalar adıyla gerçekleştirememeleri için son derece uyanık olmak gerekmektedir. Tâgût (Şah) asrında ne olduğunu unutmamız gerekir. Zira onlar entrikalar çevirme, ülkenin servetini talan etme ve onu az bir mal karşılığında yabancılara tahvil etme hedefiyle insanlar siyasi meselelere muttali olmasınlar diye oyalamak için uzun süren spor müsabakaları düzenlemişlerdi."<sup>107</sup> Burada hem süper güç olarak adlandırılan devletlerin hem de bunların politikasını takip eden İran şahının tâgût olarak resmedildiği görülmektedir.

<sup>105</sup> Erken dönem hadis eserlerinde imam dışındaki tüm yönetimler tâgût olarak adlandırılmaktadır. Erken dönem tefsirlerinden Ayyaşî ve Furat el-Kûfî, klasik dönemden Tûsî ve Tabersî'nin tağut hakkındaki görüşleri ile Ehl-i sünnet müfessirlerinin görüşleri birbirine benzemektedir. Tabatabâî'ye göre tağut kelimesi insan için kullanıldığında, insanın akıl veya şariat tarafından belirlenen tutumların dışına çıkması anlamına gelmektedir. İshak Doğan, *Modern Dönemde Anlam Genişlemesine Uğrayan Kur'an'daki Siyasî Kavramlar (Tağut – Şûra – Mustaz'af – Cahiliyye)* (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 405-406; Metin Yurdagür, "Tâgût", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 25 Mayıs 2024).

<sup>106</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 3/178.

<sup>107</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 6/211.

Zuhruf sûresi 54. âyetin tefsirinde, fâsık olanların fâsıklara itaat ettiklerini belirttikten sonra tâgûtun en zirvesi olan Firavunî üslubun dünyadaki tüm toplumlarda hâkim durumda olduğunu ifade etmektedir. Dönemin tâgûtlarının gençlerin akıllarını hafife aldıklarını, onları başka şeylerle oyalayarak gaflet çukuruna sürüklediklerini, böylece gençlerin düşünüp akledip aksiyon alamamaları için ellerinden geleni yaptıklarını dile getirmektedir.<sup>108</sup> Ayrıca Taha sûresi 57. âyetin tefsirinde zorbaların tarih boyunca kendilerini tehlikede hissettikleri anda halkı galeyana getirmek için “memleket tehlikededir” sözünü kendi hedefleri doğrultusunda kullandıklarını vurgulamaktadır.<sup>109</sup> Bu bağlamda ıslah edilmiş bir toplumun zalim hükümetlerin karşısında durabilecek bilinç ve cesarete sahip olabileceğini, aynı şekilde toplumda emanet ve adalet sağlandığı takdirde o toplumun yükselişe geçebileceğini vurgulamaktadır.<sup>110</sup>

*el-Emsel*, İslâm devletlerinin siyasi durumlarını söz konusu etmekle yetinmemiş gayrimüslim devletler tarafından yapılan güncel zulüm ve işgallere de temas etmiş, bunları sert bir dille kınamıştır. Örneğin bir işgal devleti olan İsrail’e karşı açıkça cephe almış ve yapılan zulümlere sessiz kalmamıştır. Bu doğrultuda, Yahudilerin ırkçılığından söz ederken şöyle demektedir: “O düşünce bu millete yine hâkim olduğundan, bugünkü zulüm ve gaspa dayalı İsrail devletinin kaynağını da aynı ırkçılık anlayışı oluşturmuştur.”<sup>111</sup>

*el-Emsel*’de adalet ve zulmün söz konusu edildiği bağlamlarda iki kavramın daha ön plana çıkarıldığı görülmektedir. Bunlardan biri cihat bir diğeri ise tahammüldür. İctimaî fayda hedeflenen bu tefsirde inanç özgürlüğünün kısıtlandığı, zarar gördüğü her türlü fitneye karşı cihat farz kabul edilmektedir. Her fırsatta emperyalizm ve sömürgeciliğe karşı cesaretle aksiyon alınması salık verilmektedir. Hem dış dünyaya karşı hem de İslâm içerisinde farklı alanlarda farklı yöntemlerle cihat desteklenmektedir. Cihat meydanından kaçan “münafıklar” sert bir dille

<sup>108</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 12/348-349.

<sup>109</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 8/127.

<sup>110</sup> İmam Ca’fer es-Sâdık’tan şöyle bir rivâyet nakledilmiştir: “Kim zalimlerin bekâsını isterse bunun manası şudur ki: Allah’a isyan edilmesini ve günah işlenmesini istemektedir. (Zulüm konusu o kadar önemlidir ki) Yüce Allah zalimleri yok ettiği için kendisine hamd ve övgüde bulunarak şöyle buyurmuştur: ‘O zulmedip duran kavmin kökü kesildi. Hamdolsun o âlemlerin Rabbi Allah’a.’ (el-En’âm 6/45) Şîrâzî, *el-Emsel*, 4/62.

<sup>111</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 1/196; 4/465.

eleştirilmekte, karamsarlık, korkaklık, bahanecilik ve kararsızlık gibi münafıklık alâmeti olan tutumlar kınanmaktadır.<sup>112</sup> Bununla birlikte *el-Emsel*'de tahammül, direnç ve sabır gibi kavramlar da ön plana çıkmaktadır.<sup>113</sup> Şîa'nın teşekkülünden beri azınlık konumunda olması ve egemenliğe uygun ortam bulamaması gibi sebeplerden dolayı bu gibi kavramların ön plana çıkarıldığı söylenebilir.

### 2.2.1.3.3. İslâm Vahdeti ve Takrîbü'l-Mezâhib

*el-Emsel* baştan sona sömürgecilik ve Batı emperyalizmi karşıtı söylemler ve tavsiyelerle doludur. İslâm ülkelerinin içinde bulunduğu sömürü ve parçalanma durumu karşısında en büyük silahın İslâm vahdeti olduğu vurgulanmaktadır. Nitekim İslâm vahdeti, ictimâî hedefle yazılan tefsirlerin temel sloganlarından biridir.<sup>114</sup> İctimâî tefsirin bir örneği olan *el-Emsel*'de de etnik ve ırk merkezli ayrımların tamamı reddedilmekte, toplumsal yozlaşmaların ve geri kalmışlıkların önüne ancak İslâm birliği ile geçilebileceği düşünülmektedir.

*el-Emsel* İslâm vahdeti çerçevesinde takrîbü'l-mezâhib fikrinin de önemli temsilcilerindendir. İslâm'ın diğer mezhepleri, özellikle de Ehl-i Sünnet ile iyi ilişkiler kurma çabası eserin içerik ve üslubunda kendisini açıkça göstermektedir. Âyetler tefsir edilirken söz dönüp dolaşp İslâm birliği, kardeşliği ve takrîbe getirilmekte, din içerisinde meydana gelen her türlü tefrika (ırk, renk, dil, mezhep vs.) ve nifak reddedilmektedir.<sup>115</sup> Bunun yerine insan doğasına en uygun olan barış ve sükûnet teşvik edilmektedir.<sup>116</sup> Ehl-i Sünnet ile yakınlaşma açık bir şekilde söz konusu edilmese de mezhepsel ayrımların kabul edilebilir olmadığı vurgusu bunu da kapsamına almaktadır.<sup>117</sup>

Burada, bu fikrî altyapıyı ortaya koyan birkaç örnek zikretmek yerinde olacaktır: Örneğin Şîrâzî, Bakara sûresi 135. âyetin tefsirinde Yahudi ve Hristiyanların insanların, yalnızca kendi dinlerine girerlerse doğru yolda olacaklarını

<sup>112</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 5/213, 215, 350-354.

<sup>113</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 4/46.

<sup>114</sup> Atalay, *20. Yüzyıl Tefsir Akımı*, 196.

<sup>115</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 3/10; 4/89.

<sup>116</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 3/274.

<sup>117</sup> Sömürgecilik, iç ve dış savaşlar gibi en ciddi güncel problemlerin din içerisinde meydana gelen ayrışma ve çatışmalardan kaynaklandığı düşünülmektedir. Şîrâzî, *el-Emsel*, 2/324-325.

iddia etmeleri hususunda şu sözleri söylemiştir: “Bencillik ve fanatizm, genellikle insanın yalnızca kendisini haklı görmesine sebep olmaktadır. Böylece kendisi dışındakileri bâtil saydığı için, onları da kendi rengine çevirmek yolunda çaba sarf etmektedir.” Yine 138. âyetin tefsirinde müellif şunu ifade etmektedir: “Tüm ırkçılık ve kabilecilik renklerinin ve aynı şekilde tefrikacılığa sebep olacak bütün renklerin silinmesi ve sadece ilahî rengin alınması emrini vermektedir.”<sup>118</sup> Bakara sûresi 208. âyetin tefsirinde de şunları ifade etmektedir: “Dünya barışı sadece iman sayesinde... Usulen dağınıklık etkenlerinin (dil, ırk vb.) karşısında insanların kalpleri arasında sağlam bir bağlılık halkası olması gerekir. Bu bağlılık halkası bu tür dağınıklık ve ihtilafların çok üstünde yer alan “Allah’a iman” konusudur.”<sup>119</sup> “Müslümanlar hiçbir zaman kin dolu olmamalı, geçmişte vukû bulmuş olayların intikamını alma peşine düşmemelidirler”.<sup>120</sup> Tefsirde mütemadiyen zikredilen bu ilkeler takrîb fikrinin varlığını ortaya koymaktadır.<sup>121</sup>

En‘âm sûresi 159. âyetin tefsirinde bu âyetin, tefrikanın her türlüünden özellikle de İslâm içindeki tefrikalardan söz ettiği ifade edildikten sonra *Tefsîru'l-Kummî* vasıtasıyla Muhammed el-Bâkır’dan şöyle nakledilmektedir: “Emîrü’l-Mü’minîn’den ayrıldılar. Hizipler haline geldiler.” Burada ümmetin tefrikasının Müslümanların Hz. Ali’den ayrılmalarıyla ilişkilendirildiği görülmektedir. Bundan sonraki bölümde ise *Menâr* müfessiri Reşîd Rızâ’nın bu âyet çerçevesinde Şîa’nın tarihi ve itikadına dair söylediği sözleri<sup>122</sup> “zalimce iftiralar” olarak nitelendirdikten sonra ona şöyle seslenmektedir: “Eğer İslâm içindeki tefrikaları yok etmek istiyorsanız, birbirimizi itham etmek yerine gelin başka bir şey yapalım, birbirimizi tanıyalım ve anlayalım. Zira bu tür bâtil suçlama ve iftiralar İslâm birliğinin gerçekleşmesine engel olurlar, İslâm birliği temellerini kökünden sarsar.”<sup>123</sup>

<sup>118</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 1/272.

<sup>119</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 1/416.

<sup>120</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 3/343.

<sup>121</sup> Farklı örnekler için bk. Şîrâzî, *el-Emsel*, 8/433.

<sup>122</sup> Reşîd Rızâ burada Şîa’nın ilk imamlarının İslâm birliğini sağlamak üzere ilk halifelere ve Mu‘âviye’ye biat etmelerini, şûrâya değer vermelerini ve gulât Şîilerin, Abdullah b. Sebe ve İran Mecûsîlerinin İslâm’ı parçalamak için oynadıkları entrikalardan etkilenerek Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’e biati reddetmelerini söz konusu etmektedir. Reşîd Rızâ, *el-Menâr*, 8/198.

<sup>123</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 4/224-228. Bu hususta başka örnekler de verilebilir: “Müslümanlar körü körüne sahip olunan önyargılardan ve taklitçiliklerden kaçınmakla mükelleftirler.” Şîrâzî, *el-Emsel*, 3/190-

Sonuç olarak, erken dönem Şîf düşüncesinde var olan Ehl-i Sünnet'e karşı olumsuz yaklaşımlar *el-Emsel*'de görülmemektedir. Burada takrîb ve İslâm birliği düşüncesinin yansması olarak, geleneksel tefsirdeki her sözü imâmete ve ona inanmayanlara getirme tavrı da yoktur. Ehl-i Sünnet tarafından kabul görmesinin nedenlerinden bir tanesinin de bu olduğu söylenebilir.

#### 2.2.1.3.4. Kadının Konumu

Bilindiği üzere modernitenin doğrudan veya dolaylı etkileriyle ilmî çalışmalarda kadın konusuna daha çok yer verilmeye başlanmıştır. Kadın konusunda iki farklı sonuca gidilmiştir. Birincisinde Batı dünyasının kadına verdiği önem öne çıkarılmış, bu konuda Batı taklit edilmeye çalışılmıştır. İkincisinde ise İslâm'ın haddizatında kadına değer verdiği ve onun haklarını koruduğu öne sürülmüştür. Özellikle *el-Emsel* gibi ictimaî tefsirlerde İslâm'ın kadına ve onun haklarına ihtiram gösterdiği vurgulanmış, kadın hakkında olumlu söylemler geliştirilmeye çalışılmıştır. Bu doğrultuda kadın hususunda İslâm'a yöneltilen eleştirilere cevap verilmiş ya da olası iddialar çürütülmüştür. Kadınları ilgilendiren miras, evlilik gibi konularda verilen hükümlerin hikmet ve sebepleri tartışılmış, bu hükümler, maslahat prensibi ön plana çıkarılarak izah edilmeye çalışılmıştır. Örneğin, Bakara sûresinin kısasla ilgili 178. âyetinin, erkek maktul için yalnızca erkek katilin ve kadın maktul için yalnızca kadın katilin kısas edilmesinin gerekliliğini ifade etmediğini, dolayısıyla bu âyetin, bir kadını öldüren erkek katilin kısas edilmeyeceğine dair bir manaya sahip olmadığını dile getirmektedir. İsnâaşerriyye fikhına göre bir erkek bir kadını öldürdüğünde, maktulün ailesinin kısas istemesi durumunda erkek kısas edilir, ancak diyetin yarısı katilin ailesine ödenir.<sup>124</sup> Müfessir İslâm'da kadının konumuna dair

---

191; 4/209. “Yaşadığımız şu asırda Müslümanları sarmış olan acı olaylar ve ahlâkî bozukluklar karşısında teessüf etmek yerine ciddi bir çalışmaya girmek gerekmektedir. Salim olmayan kitaplar ve neşriyat karşısında salim kitap ve neşriyat hazırlanmalı, düşmanların donanımlı, çeşitli siyasi, iktisadi ve ictimaî mekteplerin ortaya attıkları tezler ve teorilere karşı İslâm'ın kapsamlı programları günün şartlarına göre herkesin anlayacağı bir dilde herkese sunulmalıdır. Ancak bu tarzda bir hareket metoduyla, İslâm kendi mevcudiyetini koruyup, Müslümanları yeryüzünde öncü bir grup haline getirebilir.” Şîrâzî, *el-Emsel*, 3/245. “Müslümanlara çeşitli alanlarda galip geldiklerini görüyorsak bu Müslümanların çoğunun gerçek mümin olmamasından kaynaklanmaktadır. Ne aralarında İslâmî birlik ve kardeşlikten bir eser var ne de İslâm'ın beşikten mezara herkese farz kıldığı ilim arayışından bir eser.” Şîrâzî, *el-Emsel*, 3/290.

<sup>124</sup> Taberî, bu hükmü Hz. Ali'den aktarmaktadır. Kadının katili olan erkeğe kısas uygulandıktan sonra erkeğin diyetinden arta kalan kısmın (yarısının) katilin ailesine ödenmesine dair görüşün icmâ üzere

yanlış anlamaların önüne geçmek için hükmün hikmetini açıklamaya başlamış, meselenin, “erkeğin kanının kadının kanından üstün olması” olmadığını, hükmün, toplumun menfaati ve erkeğin ailesini korumak için bu şekilde geldiğini, zira kadın ve erkeğin aileyi geçindirme hususunda bir olmadıklarını ifade etmiştir. Diyetin yarısı katilin ailesine ödendiğinde erkeğin bakmakla yükümlü olduğu ailesi de zarara uğratılmamış olmaktadır.<sup>125</sup>

Başka bir örnek vermek gerekirse, müfessir, Bakara sûresinin erkeklerin kadınlar üzerinde bir derece sahibi olduklarına ilişkin 228. âyetin tefsirinde şunları söylemektedir: “Kadınla erkek arasında fiziki ve psikolojik güç bakımından büyük farklılıklar vardır. Bu yüzden ailede idarecilik erkeğe, muavinlik ve yardımcılık da kadına verilmiştir. Tabii ki bu farklılık, bazı kadınların manevi dereceler ve takvâ açısından birçok erkekten daha üstün olabilmesine engel değildir.”<sup>126</sup>

Müfessir, İslâm’ın kadına verdiği değeri her fırsatta dile getirmekle birlikte sahip olduğu bu bakış açısını -Feminizm gibi aşırı akımların etkisinde kalmadan- İslâm geleneğinde sabit olan hükümlere zarar vermeden ortaya koymuştur. Örneğin, Nisâ sûresi 34. âyetin tefsirinde evliliği kurtarmak için erkeklere önerilen yollardan biri olan “kadınları darp edin” ifadesinin “dövmek” anlamında olduğunu beyan etmiş, ibareyi te’vil etmeye çalışmamıştır. Bu noktada çağdaş müfessirlerin “darb” kelimesine verdiği farklı anlamlarla ilgilenmemiştir. Müfessire göre evliliği kurtarmada şiddete başvurmaktan başka çare kalmamışsa bu hüküm uygulanmalıdır. “İslâm kadının dövülmesine nasıl müsaade ediyor?” diyenlere de şöyle cevap vermiştir: Birincisi, kurallara aykırı davranan, sorumluluklarını yerine getirmeyip

---

fasit olduğunu ifade etmektedir. Taberî bunun dışında âyet hakkında nakledilen farklı görüşleri zikretmektedir. Bunlar arasında öne çıkan rivâyet, bu âyetin Hz. Peygamber döneminde savaş durumunda olan iki Arap kabilesi hakkında özel bir hüküm olduğunu ifade eden rivâyettir. Buna göre Hz. Peygamber bu iki kabile arasında hür, köle, kadın, erkek maktullerin diyetlerini adaletli bir şekilde takas etmelerini emrederek barışı sağlamıştır. Bununla birlikte bu âyetin cahiliye devrinden kalma, bir kimse karşılığında o suçla ilgisi olmayan, katilden başka onun daha üstün görülen yakınlarının da öldürülmesi adetini yasakladığı ve kısas çerçevesinde yalnızca katilin kendisinin öldürülmesi veya ona uygun diyetin alınmasının gerekliliğini ortaya koyduğu da ifade edilmiştir. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 3/93-100.

<sup>125</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 1/344. Kadın ve erkeğin miras paylarındaki hikmeti de aynı doğrultuda erkeğin ailesine bakmakla yükümlü olmasıyla izah etmektedir. Bk. Şîrâzî, *el-Emsel*, 3/97-98.

<sup>126</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 2/12-13. Kadının İslâm’daki yeri ve haklarına dair başka örnekler için bk. *el-Emsel*, 3/32, 63-65, 272. Çağdaş dönemde meşhur olan, “Havva, Adem’in parçalarından değil onun türünden, yani insan olarak yaratılmıştır” görüşü için bk. *el-Emsel*, 3/8-9.

bunlara isyan edenlere karşı bedenî ceza uygulanması yeni bir şey değildir; İslâm, yeri gelir idam cezası da uygular. Ancak kadına darp hususunda dikkat edilmesi gereken şartlar vardır. Uygulanacak bu cezanın sert ve yaralayıcı olmaması gerekmektedir. Dikkat edilmesi gereken bir husus da sorumluluklarını yerine getirmeyen kadınlar gibi erkeklere de bu ceza uygulanmalıdır. Fakat bu cezayı erkeğin hanımı değil şer'î hakimler uygulayabilirler.<sup>127</sup>

### 2.2.2. Ceryü'l-Kur'ân'ı Tatbik Etmesi

*el-Emsel*'in öne çıkan en önemli özelliklerinden biri âyetlerin tefsirinde manayı umuma hamletme ve hükmü genişletme üslûbudur.<sup>128</sup> Eserde sebep-i nüzûl rivâyetleri önemli bir yer tutmakla birlikte hükmün umûmîliği ilkesi esas alınmaktadır. Bu ilke gereğince, Kur'an'ın uyarı ve öğütlerinin belli olay, durum ya da kişilerle sınırlandırılmayacağı, Kur'an'ın evrensel bir ilahî rehber olduğu ısrarla vurgulanmaktadır.<sup>129</sup> Tabâtabâî bu ilkeyi “جري القرآن” (Ceryü'l-Kur'ân) olarak kavramlaştırmış ve Şîî tefsir usulüne dâhil etmiştir. “جري” sözlükte “akmak, bir yerden bir yere geçmek, gezmek, dolaşmak” anlamlarına gelir.<sup>130</sup> Atın koşması, suyun akması, rüzgarın esmesi, güneşin yörüngesinde seyretmesi “جری” fiiliyle karşılanır. Ceryü'l-Kur'ân'ın, Kur'an hükümlerinin akan su misali, belli bir bağlamda takılı kalmadan farklı yerlere, zamanlara ve muhataplara ulaşması, buralarda cereyan etmesi anlamında kullanıldığını söylemek mümkündür. Nitekim Tabâtabâî bu kavramı *el-Mîzân* tefsirinde şu şekilde tanımlamaktadır:

*“Misdâklara (mefhumun örnekleri) intibâkı ve onların halini beyan etmesi bakımından, Kur'an âyetlerinin kapsamı geniştir. Dolayısıyla Kur'an âyetlerinin anlamı, mevrîd-i nüzûlü ile sınırlandırılmaz. Bilakis âyetlerin anlamları, uygun*

<sup>127</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 3/105-106.

<sup>128</sup> Nime Deheş Ferhân Hallâvî, *Menheciyyetü't-tefsîri'l-cem'î: el-Emsel enmûzecen*, 18.

<sup>129</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 3/165. Bu yaklaşım Klasik İslâmî ilimler geleneğinde mevcuttur. Kur'an tarih üstü bir metin olarak kabul edilmiş, tarihsel veriler nihai anlam olarak değil asıl mananın tercihinde kullanılan bir vasıta olarak görülmüştür. Bu çerçevede bir âyetin farklı doğrultularda yorumlandığı ve bunlar hakkında birden fazla rivâyet nakledildiği görülmektedir. Şu da var ki bağlam dışı yorumlara sınırsız bir alan tanınmamış bu çerçevede belli kaideler getirilmiştir. Bu konuyu müstakil olarak ele alan bir çalışma olarak bk. Mehmet Bağçivan, *Kur'an Yorumunda Bağlamın Sınırlayıcılığı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022).

<sup>130</sup> Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî ve İbrahim es-Sâmerrâî (Dâru Mektebeti'l-Hilâl, ts.), 6/174; Cevherî, *es-Sihâh*, 6/2301.

olan her örneğe sirâyet (cery) eder. Böylece mevrîd-i nüzûlüne hasredilmeyen örnekler, başka uygun örneklere uzanır. İşte bu anlam “Ceryü’l-Kur’ân” olarak isimlendirilir.”<sup>131</sup>

Tabatabâî’nin bu tanımı esasında Ceryü’l-Kur’an’ın, “âyetlerin mesajının genel oluşu” kaidesine karşılık gelen, içtimaî hedefleri olan bir ilke gibi resmetmektedir. Ancak cery, hükmün umûmîliğini de içermekle birlikte ictimâî hedefle izah edilemeyecek kadar geniş bir kapsama sahip bir üsluptur. Âyetlerin zâhir ve bâtın pek çok anlamının bulunduğu dair ilke çerçevesinde gelişen cery kavramının altında âyetlerin mefhumunun genişliği, farklı tefsirlerin cem’i, bâtın anlamın takdiri gibi konular da yer almaktadır.

Tabâtabâî’nin eserinde tanımladığı ve tefsirinde uyguladığı bu yöntem *el-Emsel* tefsirinde de istikrarlı bir şekilde uygulanmıştır.<sup>132</sup> Müfessir bu bağlamda Kur’an âyetlerinin parıltıları ve farklı manaları olduğunu, bunların bazen geçmişten bazen de gelecekte mefhumları beyan ettiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla Kur’an âyetleri çeşitli mânalarda tefsir edilmeye açıktır. Müfessire göre bu tenevvüde herhangi bir çelişki yoktur. Dolayısıyla bir âyet için ortaya konan farklı tefsirlerin bir arada kabul edilmesi mümkündür.<sup>133</sup> Müfessir, âyetin manasının tek bir tefsire hasredildiğinde, onun sebab-i nüzulünü ve zamanını vazetme yönünden işkallerle karşılaşılabileceğini öne sürmektedir.<sup>134</sup> Cery kapsamına giren bu yöntemin uygulanmasının sebeplerinden biri Şîrâzî’ye göre budur. Bunu Ehl-i beyt rivâyetleri çerçevesinde düşündüğümüzde müfessiri farklı tefsirleri bir arada kabul etmeye yönelenin, bu rivâyetlerdeki tefsirlerin âyetin zâhirî manası ve sebab-i nüzûl rivâyetleriyle çelişmesi olduğunu söyleyebiliriz.

<sup>131</sup> Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 1/44-45, 3/78. Tabâtabâî’nin Ceryü’l-Kur’ân’ı uygulaması hakkında bk. Sabahattin Gümüş, “et-Tabâtabâî’nin Mîzân Tefsiri’nde Uyguladığı Cery Kavramının Arka Planı”, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 17 (Haziran 2021), 587-610.

<sup>132</sup> Müfessirler bunu uygularken جري/يجري , شمل/يشمل , عم/يعم gibi, âyetlerin mefhumunun ve içerdiği hükümlerin kapsamlılığını ifade eden fiiller kullanmaktadırlar.

<sup>133</sup> Bu yaklaşım, Ehl-i Sünnet’te var olan “tenevvü ihtilafı” ile benzerlik göstermektedir. Dr. Ni’me Deheş bunu cem’ tariki olarak adlandırmaktadır. Şîrâzî pek çok âyetin tefsirinde bunu uygulamakta, çeşitli yorumları bir arada âyetin mefhumuna dâhil etmektedir. Nime Deheş Ferhân Hallâvî, *Menhecîyyetü’t-tefsîri’l-cem’î: el-Emsel enmûzecen*, 23

<sup>134</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 7/6.

Müfessir, Ra'd sûresi 21. âyetin tefsirinde Ca'fer es-Sâdık'tan Bu bakış açısını destekleyecek bir rivâyet aktarmaktadır. Ca'fer es-Sâdık bu âyette geçen “Allah’ın, korunmasını emrettiği bağ” hususunda “Bu, âli Muhammed’e yakınlık hakkında inmiştir, senin akrabaların hakkında da olabilir.” demekte, bundan sonra da “Bir şeye tek bir şey hakkında indi diyenlerden olmayın.” diye eklemektedir. Müfessire göre bu Kur’an’da geniş manaların bulunduğuna açık bir işarettir.<sup>135</sup> Bu rivâyete göre İmam Ca'fer de cery üslûbunu uygulamaktadır. Esasen bu, tefsir faaliyeti çerçevesindeki tüm sınırları kaldırması bakımından tehlikeli bir söylem gibi görünmektedir. Zira bu şekilde her türlü yorumu âyetin anlamına dâhil etmek mümkün olacaktır. Ancak uygulamada müfessirin buna İslâmî ve mezhebî bir sınır çizdiği görülmektedir. Yani İslâm’a ve özellikle mezhebe uygun olmayan tefsirler bu uygulamanın dışında bırakılmış ve reddedilmiştir.

Cery prensibinin uygulama alanında bir mantık kavramı olan misdâk (mâsadak) ön plana çıkmaktadır.<sup>136</sup> Misdâk, mâ-ı istifhâmiyye veya ism-i mevsûl olan mâ (ما) ile “doğruladı, gerçekliğini ispatladı, gerçek oldu” anlamlarına gelen “صدق” fiilinden oluşan bir kavramdır. “ما أصدقنا”, “ما صدق” "Bize aşikâr oldu" anlamına gelir. Bu çerçevede misdâk, “lafzın doğruluğunu gösteren, onu doğrulayan, ortaya koyan şey” anlamına gelir. İstilah olarak lafzın, kendilerine uyduğu, zihnî mefhumun tahakkuk ettiği fertleri ifade etmektedir.<sup>137</sup> Mantık ve felsefe alanında

<sup>135</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 6/378-379. Buna benzer bir yöntemi İbn Âşûr'da (öl. 1973) da görmek mümkündür. İbn Âşûr'a göre Kur'an'ın lafızları çok geniş manalar içermektedir. Tefsirde lafzın muhtemel manalarının tümü ortaya konmalıdır. O, tefsir olarak elde edilecek her anlamın murâd-ı ilahî olarak kabul edilebileceğini öne sürmektedir. Burada dikkat çektiği en önemli şart, verilen mananın Arap diline uygunluğudur. Aksi takdirde âyet asıl manasından ve amacından çıkarılmış olacaktır. Kur'an'ın en temel maksadı ıslah ve bu yolla insanın mutluluğunu sağlamaktır. Dolayısıyla Kur'an'ın çağrısı umûmîdir, her devirde muhataplarına o devrin gerektirdiği manalarla hitap etmektedir. Bu doğrultuda her muhatap ona yeni anlayışlar ekleyecektir. İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru'l-Tûnîsiyyeti li'n-Neşr, 1984), 1/93-100. İbn Âşûr, bu anlam çokluğunu Kur'an dilinin icâz özelliğine ve edebî sanatları kullanmasına dayandırmaktadır. Şîa'daki gibi bâtın anlam arama motivasyonu yoktur. Bununla birlikte yöntemin uygulanabilmesini Arap dili sınırları içerisinde mümkün görmektedir.

<sup>136</sup> Misdâklar, bir terimin kaplamını (şümûl) oluşturur. Nitekim kaplam, bir terimin kapsadığı fertlerin tümüne delâletini ifade etmektedir. İbrahim Emiroğlu-Hülya Altunya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 172.

<sup>137</sup> Abdurrahman Habenneke el-Meydânî, *Davâbitu'l-ma'rife ve usûli'l-istidlâl ve'l-münâzara* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1993), 45-46. Cüzî lafız, bu lafzın kendisine delalet ettiğini bildiğimiz sıfatları zihne getirir. Mekke, Fırat Nehri, Ömer b. el-Hattab gibi. Bu, lafzın mefhumudur. Onun mâsadakı ise Harem beldesi olan Mekke'nin kendisi, Fırat nehrinin kendisi ve Ömer b. el-Hattab'ın aynı yani kendisidir. Küllî lafız ise kendisine bu küllün fertlerinin (mâsadaklarının) iştirak ettiği yani

yetkinlikleri bulunan müellifler tarafından telif edilen *el-Emsel*'de bu kavramın bilinçli olarak tercih edildiği anlaşılmalı birlikte bu kavramın tefsirde tam olarak istilâh anlamını karşılayacak şekilde kullanıldığını söylemek mümkün görünmemektedir. Müfessirler, genel itibariyle âyetlerin manasının çok geniş olduğunu ve mefhumlarının farklı örneklere tatbik edilebilir olduğunu ifade etmek üzere misdâk kavramını kullanmışlardır. Buna göre bir âyet veya Kur'anî bir kavram hakkında Ehl-i beyt kaynaklarından aktarılan rivâyetler o âyetin mefhumunu sınırlamamaktadır. Bu rivâyetler yalnızca onun mefhumunun misdâklarından birini - ki bu en açık misdâktır- dile getirmektedir.

Bu prensip, fıkıh usulünde "İsbât-ı şey", nefy-i mâ'adâ etmez" kaidesiyle karşılanmaktadır. Yani bir şey hakkında yapılan yorum o yorumun başka şeylerde olmadığı anlamına gelmez. Örneğin, Fâtiha sûresinde "gazaba uğrayanlar" ve "sapkınlar" olarak nitelendirilen kimselerin Hristiyanlar ve Yahudiler olduğunu ifade eden rivâyetler, onu yalnızca bir misdâkına tatbik etmektedirler. Ancak bu, o ifadelerin o misdâka has kılındığına delil değildir. Bilakis bu fertler (Hristiyan ve Yahudiler) onun açık misdâklarından biridir ve bunun beyanı onu diğer fertleri kapsamıyla çelişmemektedir. Sonuç olarak kelimelerin manası tefsirde ifade edilenden daha geneldir. Bunlar müşterek-i manevi şeklinde pek çok misdâka delalet ederler.<sup>138</sup>

Ceryin uygulandığı durumda Şiî kaynaklardan gelen, birbiriyle çelişkili rivâyetlerin aslında çelişki içermediği, bilakis bu rivâyetlerin her birinin âyetin mefhumunun farklı bir misdâkına işaret ettiği ve birbirlerini destekler nitelikte olduğu ispat edilmiş olmaktadır. *el-Emsel*'de, bunun en açık örneklerinden biri Nûr

---

bu sıfatları ortak olarak bulunduran temel ve esasi sıfatları zihne getirir. Esasi olmayan, yalnızca fertlerden bir kısmında bulunan sıfatlar bu kapsam dışındadır. Örneğin "المدينة" (şehir) külli lafzı, yeryüzündeki geniş bir alan hakkında genel bir fikri zihne getirir. Bu çerçevede -şehirlerde bulunan farklılıklar ve kendilerine has özellikler görmezden gelindiğinde- binalar, evler, yollar gibi her şehirde bulunan şeyler akla gelir. İşte kendisinde bu sıfatların bulunduğu beldeler, bu lafzın mâsadağlarıdır. Örneğin "insan" külli lafzı, zihinde "الحيوان الناطق" çerçevesinde genel bir fikir oluşturur. Bu iki sıfat (canlı olma, konuşan olma), "insan" mahiyetinin iki kurucu unsurudur (hakikat). İnsan fertlerinin her birinde ortak olarak bulunur. Bu ortak sıfatlara sahip olan insan fertleri, insan lafzının mâsadağlarıdır. Zira insan lafzı bu cinsin fertlerinden her birini doğrular/ona tam olarak uyar. Abdurrahman Habenneke *el-Meydânî, Davâbitu'l-ma'rife*, 45-46.

<sup>138</sup> Ali Ekber Babaî-Gulam Azizi Kia-Mücteba Ruhani Rad, *Kuran Tefsiri Metodolojisi* (İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2013), 116.

sûresi 35. ve 36. âyetlerin tefsiridir. Müfessir, Nûr sûresi 35. âyette geçen “nûr” ifadesinin âyetlerde ve hadislerdeki anlamlarını zikrederek tefsire başlamaktadır. Buna göre nur, âyetlerde “Kur’an” (Mâide 5/15, A’râf sûresi 7/157), “iman” (Bakara 2/257), “ilahî hidâyet” (En’âm 6/122), “İslâm” (Tevbe 9/32), “peygamber” (Ahzâb 33/46) manalarında kullanılmıştır. Müfessir burada hadislerdeki anlamlara geçerek altıncı sırada bunun hadislerde “temiz imamlar” olarak geçtiğini ifade etmektedir. Yedinci sırada da nurun bazı hadislerde ilim ve marifet olarak geçtiğini belirtmektedir. Müfessirin ifadelerine göre her mahlûk Allah ile irtibat içerisinde olduğu ölçüde nur ve aydınlık elde eder. Kur’an nurdur, zira o Allah kelâmıdır; İslâm nurdur, zira o Allah’ın dinidir; peygamberler nurdur, zira O’nun elçileridirler; masum imamlar nurdur, zira peygamberden sonra onun dininin koruyucularıdır; ilim nurdur, zira Allah’ı bilmenin vesilesidir.<sup>139</sup> Âyetin devamında nur, kandil ve lambaya benzetilerek örneklendirilmektedir: “*İçinde lamba bulunan bir kandil gibidir...*” Müfessir kandilin, lambayı sert rüzgarlardan koruduğunu, cam fanusun, lambanın şulesini muhafaza ettiğini, hava akışını düzenlediğini ve lambanın şulesini artırdığını, misbahın yani lambanın da fitil ve yağ kabından oluştuğunu ifade ettikten sonra, nurun kim olduğuna dair müfessirlerin farklı yorumlarını aktarmıştır: Buna göre bu, müminin kalbinde karar kılmış iman, insanların kalbini aydınlatan Kur’an, Hz. Peygamberin şahsı, tevhîd ve ilahî adalet delilleri, her hayrın temeli olan takvâ ve itaat ruhu olabilir. Müfessire göre Kur’an ve hadislerde geçen bu izahlar nurun (kendisine benzetilenin) misdâklarıdır. Onların cevheri birdir; yani hidâyet nurudur. Müfessir burada masum imamlardan gelen rivayetlerin, kandili Hz. Peygamber’in kalbi, lambayı ilim nuru ve cam fanusu ise Hz. Peygamber’in vasîsi Hz. Ali olarak izah ettiğini belirtmiştir. Mübarek ağaç ise Hz. İbrahim’dir. Müfessir, âyetin bu manalarla sınırlandırılmayacağını, bilakis bunun, hidâyet ve iman nurunun yalnızca bir vechini -en açık misdâkını- beyan ettiğini ifade etmiştir.<sup>140</sup> Nûr sûresi 36. âyetteki “*Allah’ın yapılmasına ve içinde isminin anılmasına izin verdiği evler*” ifadesinin tefsirinde de aynı yöntem takip edilmiştir. Bu âyetin manası geniştir; bu evler, mescitler, peygamberlerin evleri, velilerin evleri, hassaten Hz. Peygamber’in ve Hz. Ali’nin evidir. Bunun peygamberlerin evleri ve benzerleriyle sınırlı tutulduğuna dair

<sup>139</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 9/74-77.

<sup>140</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 9/77-80.

delil yoktur. Müfessir burada Hz. Peygamber'den anlamı sınırlayan bir rivâyet nakletmiştir: Buna göre, Hz. Peygamber'e bu evlerin hangi evler olduğu sorulmuş, Hz. Peygamber de bunların peygamberlerin evleri olduğunu söylemiştir. Hz. Ebû Bekir o esnada Hz. Ali ve Fatıma'nın evini işaret ederek, "Bu ev onlardan mı?" diye sormuş, o da "Evet, o en faziletlielerindedir." buyurmuştur.<sup>141</sup> Buna benzer başka rivâyetler de naklettikten sonra hadislerde geçenlerin onun açık misdâkları olduğunu vurgulayarak, anlamın bunlarla sınırlandırılmayacağını belirtmiştir. Aslında o evler, Allah'ın emrinin ikame edildiği ve Allah'ın zikredildiği tüm evleri kapsamına almaktadır.<sup>142</sup> Müfessir bu âyetlerin tefsirinin son kısmında mülâhaza başlığı altında 35. âyette zikri geçen kandil ve lambanın belli kimseler olduğuna dair rivâyetler aktarmaktadır. Buna göre, İmam Sadık, "Kandil Hz. Muhammed'in kalbi, lamba içinde ilim bulunan nurdur, cam ise Hz. Ali'nin kalbidir." demiştir. Bir başka yerde ise, "Kandil Hz. Fatıma'dır, lamba Hz. Hasan, cam ise Hz. Hüseyin'dir." demiştir. Müfessir bu noktada âyetin geniş bir manaya sahip olduğunu, rivâyetlerde ifade edilen anlamların her birinin misdâklar arasından bir misdâk olduğunu, fakat bunların en açık ve kâmil misdâklar olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla anlam bunlarla sınırlı değildir.<sup>143</sup> Müfessirin rivâyetleri nakletmekten geri durmamakla birlikte bunları yalnızca misdâklardan biri olarak ele alması dikkat çekicidir. Bu mesele üçüncü bölümde imâmetle ilgili âyetlerin tefsiri üzerinden daha detaylı bir şekilde incelenecektir.

Cery kavramıyla birlikte değerlendirilmesi gereken bir diğer kavram da "بطون القرآن" kavramıdır. Şîî tefsir uygulamasının temelinde yer alan bu kavram, cery ile sıkı bir ilişki içerisindedir. Şöyle ki Şîa'da, Kur'an'ın zâhirî anlamları yanı sıra zâhirî anlamıyla çelişkili olmayan pek çok -hatta sonsuz- bâtinî anlamları bulunduğu inanılmaktadır.<sup>144</sup> Ancak bu anlamlar kesin delillerin varlığında geçerli

<sup>141</sup> Müfessir bu rivâyeti *Mecme'u'l-beyân*'dan (7/144) aktarmaktadır. Şîrâzî, *el-Emsel*, 9/81.

<sup>142</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 9/81.

<sup>143</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 9/83-85.

<sup>144</sup> Esasen ıslah hareketiyle ön plana çıkan içtimâî tefsir ekolünün kurucuları zâhir mana dışında bâtinî manalar aramaya ve sembolizme varan subjektif yorumlara karşıdır. Süleyman Ateş, "Kur'an'a Yaklaşımda İslâh Akımı (Modernizm)", *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler*, ed. Fikret Gedikli (Muş: M.Ş.Ü. Yayınları, 2013), 38. Şîrâzî *el-Emsel*'de bâtinî yorumlara yer vermekle birlikte bunları Kur'an'ın asıl hedefi olan hidâyet yönünün önüne geçirmemek adına âyetin mefhumunun misdâklarından biri olarak ele almıştır.

kabul edilmektedir. İmamlardan geldiği kesin olan rivâyetler bu anlamların sınırını çizmektedir. Bu doğrultuda, *el-Emsel* tefsirinde önce lügavî ve Kur'anî tanımlarla birlikte âyetin zâhirî anlamı verilmekte, ardından bunun tefsirlerdeki farklı yorumları zikredilmekte, bundan sonra da Ehl-i beyt'ten gelen tefsir rivâyetleri nakledilmektedir. Bundan sonra aktarılan manaların her birinin âyetin misdâklarından biri olduğu ifade edilmektedir. Esasen rivâyetlerde gelen ve âyetin zâhiriyle uyumlu olmayan manalar bir yönüyle âyetin sonsuz bâtinî manalarından biri olmaktadır. Ancak müfessir Ehl-i beyt'ten gelen her tefsiri bâtinî mana olarak değerlendirmemektedir. Müfessir tarafından bâtinî olarak nitelensin veya nitelenmesin âyetin zâhirî anlamına uygun olmayan rivâyetler söz konusu olduğunda bu yöntem âyetin zâhiri ile rivâyetlerde gelen manaları uyumlu hale getirme işlevini üstlenmiştir.<sup>145</sup> Bu şekilde Şîa'nın rivâyet döneminde âyetin tek manası gibi nakledilen rivâyetler, bu eserde muhtemel manalardan ve küllî mefhumun örneklerinden (misdâk) biri olarak yansıtılmıştır. Bununla birlikte bunlar en açık misdâk olarak diğer yorumların önüne geçirilmiştir. Sonuç olarak cery üslûbu ve bâtinî anlam bahsi geçen rivâyetlerin makbul rivâyetler olarak korunmasında “can simidi” olarak işlev görmüştür.<sup>146</sup>

Cery ve bâtin ilişkisini açık bir şekilde ortaya koyması bakımından “*Bir de şunu sor: Suyunuz çekilirse size yerden kaynayan suyu kim getirebilir?*” meâlindeki Mülk sûresi 30. âyetin tefsirine temas etmek yerinde olacaktır. Müfessirin ifadelerine göre âyetin zâhiri, canlıların hayat vesilesi olan yeryüzünde akan sudur, bâtinî ise imamın varlığına, onun âlemi kapsayacak, insanlığa hayat verecek adâlet hükmüne işarettir. Müfessire göre buna dair gelen farklı rivâyetler tatbîk babındandır. Yani müfessir tefsirin farklı bölümlerinde ısrarla ifade ettiği üzere burada da Kur'an âyetlerinin farklı anlamları bulunduğunu vurgulamaktadır. Burada bâtinî mananın ceryin kapsamına girdiği görülmektedir. Müfessir burada zâhir mananın belli bir çaba sonucunda ulaşılabilir olduğunu fakat bâtin manaları anlamının mümkün olmadığını, onu ancak Hz. Peygamber ve masum imamların bildiğini ifade etmektedir. Onlar dışında hiç kimse âyetin batını hakkında tefsir

<sup>145</sup> Bk. Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 7/398; 19/107-108.

<sup>146</sup> Gümüş, “et-Tabâtabâî'nin Mîzân Tefsiri'nde Uyguladığı Cery Kavramının Arka Planı”, 600, 605.

yapmaya layık değildir. Müfessir burada kendilerinin de yalnızca âyetin zâhiriyle ilgili izahlar yaptıklarını, bâtını ile ilgili hususları masumlardan almak zorunda olduklarını belirterek konuyu tamamlamıştır.<sup>147</sup> Dolayısıyla burada ceryin bir kısmını oluşturan bâtinî mananın yalnızca Hz. Peygamber ve imamlar tarafından tayin edilebileceği görülmektedir. Ceryin diğer kısımları için ise böyle bir sınırlama yoktur.

Cery kapsamında bâtinî manaya bir örnek daha vermek gerekirse Fecr sûresi 1-2. âyetlerin tefsirinde müfessir âyetlerin zâhirî manalarını verdikten sonra bu âyetler hakkında gelen farklı yorumları zikretmektedir. Fecrin, Muharrem ayının ilk günü, kurban bayramı sabahı, Ramazan'ın ilk günü, Cuma sabahı olduğuna dair farklı tefsirler bulunmakla birlikte müfessire göre âyetin anlamı çok daha geniştir. Bunlar onun yalnızca belli misdâklarıdır. Müfessir, bazılarının bunu iyice genişletip, “karanlığı yaran her türlü nur” a nisbet ettiğini ifade etmektedir. Bu doğrultuda, müfessire göre Hz. Peygamber, câhiliyye karanlığını aydınlattığı için fecrin bir diğer misdâkıdır, Mehdî'nin kıyamı da âyetin misdâklarından biridir. İmam Hüseyin'in Kerbelâ'daki kıyâmı da Ümeyyeoğullarının zulüm ve karanlık perdelerini yıkmış ve o aşağılıkların gerçek yüzünü ortaya çıkarmıştır. Müfessir burada yeniden âyetin manasının genişliğine işaret etmektedir. Âyette geçen “on gece” hakkında da onun önemli günler olduğunu ifade eden yorumları zikrettikten sonra bunların bâtinî anlamlarına temas etmektedir. Gelen rivâyetlere göre “fecr”, imam Mehdî'nin kıyâmı, “on gece” İmam Mehdî'den önceki on imam, sonraki âyette geçen “çift” ise Hz. Ali ve Hz. Fatıma'dır. Müfessir zâhirî anlamları doğrultusunda fecrin bildiğimiz anlamda tan, on geceninse diğerlerine nisbetle önemli geceler olduğunu ifade etmekle birlikte zâhirî ve bâtinî tüm bu tefsirleri cemetmenin mümkün olacağını belirtmektedir. Müfessirin âyetlere yaklaşımındaki en belirgin üslubu âyetlerin manalarını ve tefsirlerini cemetmesidir. Burada da bâtinî bir manayı zâhirî anlamlarıyla birlikte kabul ettiği bir örneği görmekteyiz.<sup>148</sup>

*el-Emsel*'de, ilk önce zâhirî anlamın verilmesi ve bundan sonra en açık misdak olarak bâtinî anlama işaret edilmesi, zâhirî anlamın geri plana atılmasına

<sup>147</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 14/279-280.

<sup>148</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 15/237-239.

neden olabileceksen, meselenin sonunda âyet, her yerde ve her zaman geçerliliğini koruyacağı bir zeminde izah edilerek zâhirî anlamın arka planda kalmasına engel olunmuştur.<sup>149</sup> Zira tefsirin ana hedefinin âyetleri belli sınırlara hapsetmemek ve hayat kaynağı olan Kur'an'ı yaşama dahil etmek olduğu malumdur. Âyetin rivâyette gelen bir anlama hasredilmesi Kur'an'ın mutlak güncelliği ile çelişki doğuracağından âyetin anlamı geniş tutulmuş, öne sürülen anlamlardan her biri ayrı bir misdâk olarak değerlendirilmiştir. Böylece âyetin anlamı yalnızca bahsi geçen kimselerle sınırlı olmamış, genele ceryedilmiş ve Kur'an'ın evrenselliği korunmuş olmaktadır.

Cery uygulamasının sonuçlarından birinin de Ehl-i Sünnet ile yakınlaşma olduğu söylenebilir. Zira âyetler hakkında Ehl-i Sünnet'in muteber kaynaklarında zikredilen, Şîî düşünceye uygun tefsir rivâyetleri bu yolla âyetlerin mefhumuna dahil edilmiş olmaktadır. Bunun yanı sıra cery yöntemiyle Şîî tefsir rivayetleri, diğer mezhepler tarafından daha kabul edilebilir bir düzeye çekilmiştir. Ancak dikkat edilmesi gereken husus, imâmetle ilişkilendirilen âyetlerin tamamının tefsirinde en açık misdâk olarak kabul edilen manaların daima imâmete uygun olan ve imamlardan aktarılan manalar olduğudur. Bu durumda müfessirlerden aktarılan diğer manalar mefhumun ikincil örnekleri olmaktadır.

*el-Emsel*'de cery üslûbu hususunda dikkat edilmesi gereken bir mesele de şudur ki bazı âyetler söz konusu olduğunda cery prensibinin uygulanması durdurulmaktadır. Özellikle Şîî İmâmet inancının en açık delillerinden kabul edilen, doğrudan imâmete delil olduğu ileri sürülen âyetlerin tefsirinde bu durum ortaya çıkmaktadır. Bu tür âyetlerin tek bir misdâkı vardır. Bununla ilgili örnekler üçüncü bölümde ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

Sonuç olarak bazen manayı umûma hamletme, bazen bâtinî manalar atfetme, bazen farklı tefsirleri cemetme biçiminde yansıma bulan cery üslûbunun temel işlevleri şu şekilde özetlenebilir: Bu yöntem, Ehl-i beyt'ten gelen, âyetin zâhirine uymayan, Ahbârî dönemde âyetin tek manası gibi nakledilen tefsir rivâyetleri ile

<sup>149</sup> Müfessir bazı yerlerde bâtinî manayı “daha yüce bir te’vil” olarak nitelemektedir. Örneğin, Mâ’ide sûresi 32. âyette geçen “öldürmek” ve “kurtarmak” fiillerine dair bunların “Birini hak yola veya bâtıla davet etmek ve bu davetlerin kabul edilmesi” olduğuna dair bir rivâyet nakletmekte ve bunu âyetin daha yüce bir tevili olarak sunmaktadır. Şîrâzî, *el-Emsel*, 3/416, 417.

âyetin zâhirini uyumlu hale getirmektedir. Bu şekilde hem rivâyetlerin itibarı hem de muhtevası himaye edilmektedir. Bununla birlikte âyetler tek bir manaya hasredilmemiş, Kur'an'ın evrenselliği ve genel geçerliği korunmuş olmaktadır. Rivâyette gelen anlamların âyetin tek mefhumu olduğu iddia edilmediği için de âyetler daha yumuşak bir zeminde tefsir edilmiş olmaktadır.

### 2.2.3. Âyetleri Bilimsel Veriler Işığında Ele Alması

*el-Emsel*'de, aklî ve kevnî deliller, evrendeki fiziksel kanunlar Kur'an'ı anlamada önemli görülmektedir. Tefsir içerisinde devamlı olarak bu delillere ve kanunlara temas edilmektedir. Bu çerçevede kimi âyetler, bilimsel verilerin ışığında tefsir edilmektedir. Bu sebeple *el-Emsel*, tefsir tarihi kitaplarında bilimsel tefsir kategorisinde de değerlendirilmektedir.<sup>150</sup>

*el-Emsel*'in kullandığı bilimsel tefsir yöntemini üç boyutta incelemek mümkündür. Birincisi *el-Emsel*'de, Kur'an'ın, bilimsel bilgi dâhil tüm bilgi alanlarını kapsadığı düşünülmektedir. Nitekim Şîrâzî'ye göre bilim, ahkâm, yaşam, İslâm siyaseti ve Allah'a ulaştıracak yollar, bunların tamamı Kur'an'da mevcuttur.<sup>151</sup> Esasen tüm bu bilgilerin Kur'an'da var olduğunu düşünmek, Kur'an'ı bunların temel kaynağı kılma çabasına delâlet etmektedir. Bilimsel tefsir yönteminin bir diğer boyutu ise, Kur'an'ın bilimsel/ilmî i'câzı düşüncesidir. Buna göre Kur'an, yüzyıllar sonra keşfedilen bilimsel verileri, dünyada hiçbir gelişme yokken bile muhtevasında barındırmaktaydı. Bilimsel tefsir yönteminin üçüncü boyutu ise bilimsel yoruma uygun âyetlerin günümüz bilimsel verileri ile tefsir edilmesidir. Bu, bilimsel tefsirin uygulama boyutudur.<sup>152</sup> *el-Emsel*'de bu üç boyutu da gözlemlemek mümkündür.

*el-Emsel*'de bilimsel yöntemin bu üç boyutunun da mutedil bir zeminde yansıtıldığı görülmektedir. Çağdaş bilimsel tefsir eserlerinde bulunan, Kur'an'dan bilimsel veri istinbât etme çabası ve buna benzer aşırı yönelişler burada yoktur. Tefsirde bilimsel yöntemin kullanımına örnek göstermek gerekirse, Şîrâzî, A'râf

<sup>150</sup> Hüseyin Alevimehr, *Tefsir Metotları ve Ekolleri* (İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2017), 289.

<sup>151</sup> Babâî, *Bergüzzâde-yi Tefsîr-i Numûne*, 1/5.

<sup>152</sup> Şîrâzî'nin de içinde bulunduğu rasyonalizm ve pozitivism çağında, özellikle dinin bilime karşı görüldüğü dönemlerde, istemli veya istemsizce bu gibi fikirlere cevap verme, İslâm'ın bilime karşı olmadığını ispatlama ve onu savunma motivasyonu ile bilimsel tefsire yöneldiği söylenebilir.

sûresi 54. âyetin<sup>153</sup> tefsirinde bilimsel bir gerçeklik olan çekim kanunundan söz etmiş, âyete “Gök katmanlarını yerlerinde sabit tutan şey evrensel çekim kanunudur.” diyerek izah getirmiştir. Yine bilimsel tefsire çokça konu edilen Bakara sûresi 22. âyetinin<sup>154</sup> tefsirinde genel anlamda yerçekiminden bahsetmiş, yerçekimi olmasa dünyanın başına gelecek sıkıntıları dile getirmiştir.<sup>155</sup> Göğlerin ve yerin yaratılışına dair âyetlerde astronomi verilerinden faydalanmıştır. Güneş sistemi, Samanyolu galaksisi ve yıldızlara dair astronomik bilgiler aktarmıştır. Gece ve gündüzün değişimleriyle ilgili bilimsel yaklaşımlara temas etmiştir.<sup>156</sup> Dolayısıyla Şîrâzî'nin bilimsel bilgiye değer vererek tefsirde buna yer verdiğini fakat modern bilimsel tefsirin her türlü icadı Kur'an'da arama, Kur'an'ın îcâzını buna hasretme gibi aşırılıklarına meyiletmediğini söylemek mümkündür.<sup>157</sup>

Bilimsel tefsir çerçevesinde, Kur'an'ın bilimsel mucizelerine işaret edilen şu örnekleri de incelemek yerinde olacaktır: Müfessir, “*Onlar görmüyorlar mı ki, biz geceyi içinde rahat etsinler diye, gündüzü de (her şeyi) gösterici (aydınlık) olarak yarattık. Şüphesiz bunda inanan bir toplum için elbette (Allah varlığını gösteren) deliller vardır*” meâlindeki Neml sûresi 86. âyetinin tefsirinde, gece ile gündüzün değişiminden söz eden ifadeleri “Dünyanın hareketi hususunda Kur'an'ın bilimsel mucizesi” olarak izah etmiştir.<sup>158</sup> Mü'minûn sûresinin “*Ardından nutfeyi (dölleniş yumurta) alakaya (rahimde asılıp beslenen embriyo) çeviriyor, alakayı şekilsiz et (görünümünde) yapıyor, bu etten kemikler yaratıyor, daha sonra da kemiklere et giydiriyoruz; nihayet onu bambaşka bir varlık halinde inşa ediyoruz. Yapıp yaratanların en güzeli olan Allah çok yücedir*” meâlindeki 14. âyetinin bilimsel bir mucize olduğuna işaret etmiştir. Ona göre bu âyet, indiği zamanda kimse tarafından bilinmeyen bir gerçeğe yani insanın anne karnındaki oluşum merhalelerine dikkat

<sup>153</sup> “Şüphesiz ki rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra arşa istivâ eden; geceyi, durmadan kendisini kovalayan gündüze bürüyüp örten; güneşi, ayı ve yıldızları emrine boyun eğmiş durumda yaratan Allah'tır. Bilesiniz ki, halk da emir de (yaratma ve yönetme) yalnız O'na aittir. Âlemlerin rabbi olan Allah yüceler yücesidir.” el-A'râf 7/54.

<sup>154</sup> “O, yeri sizin için döşek, göğü de bina yapan, gökten su indirip onunla size rızık olarak çeşitli ürünler çıkarandır. Öyleyse siz de bile bile Allah'a ortaklar koşmayın.” el-Bakara 2/22.

<sup>155</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 1/81.

<sup>156</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 1/316-319; 2/203-204.

<sup>157</sup> Daha fazla örnek için bk. Şîrâzî, *el-Emsel*, 1/86; 4/142; 6/20; 8/220.

<sup>158</sup> Babâî, *Bergüzîde-yi Tefsîr-i Numûne*, 1/5.

çekmektedir.<sup>159</sup> Kur'an'ın ilmî icazını ortaya koyan bu izahlarda da aşırılık emareleri görülmemektedir.

Müfessirin bilimsel tefsir çerçevesinde aşırılığa gitmemesinin, onun farklı tefsirleri bir arada kabul etmesiyle (cem' tarîki) ilişkili olduğunu söylemek mümkündür. Bir örnekle izah etmek gerekirse müfessir, “*Yemyeşil ağaçtan sizin için ateş çıkaran O'dur; işte ondan yakıp durmaktasınız.*” meâlindeki Yâsîn sûresi 80. âyetin tefsirinde, âyet çerçevesinde ortaya konan farklı tefsirleri aktardıktan sonra kendi bilimsel yorumunu nakletmektedir. Buna göre burada bahsi geçen ateş diriliş enerjisini ifade etmektedir. Ağaçlar güneşten enerji alıp depolarlar. Ağaç dalını yaktığımızda güneşin depolanmış enerjisi serbest kalır. Güneş ışınları hiçbir zaman boşa gitmez. Ağaçların içinde gizlenirler, ateş verildiğinde onun dirilişi başlar. Bu noktada müfessir diğer tefsirleri de inkâr etmediğini belirterek Kur'an anlayışını ortaya koymaktadır. Ona göre âyet indiği dönemde bu anlamın insanlar tarafından bilinmiyor olması en küçük bir problem oluşturmamaktadır. Zira Kur'an'ın farklı seviyelerde çok anlamları vardır ve muhatapların istitaatleri farklı farklıdır. Bir gün âyetten filan mana anlaşılırken, bir gün bundan daha geniş bir mana anlaşılabilir. Yine önceki insanların ondan daha geniş ve derin manalar anlamış olmaları da mümkündür. Aynı zamanda bu manaların hepsi doğru ve kabul edilebilirdir. Bunların tamamı âyetin manasıdır.<sup>160</sup> Sonuç olarak müfessir, bilimsel tefsir çerçevesinde cery prensibini uygulayarak âyetin manasını bilimsel manaya hasretmemiştir. Bu şekilde bilimsel tefsirdeki ılımlı duruşunu da korumuştur.

Sonuç olarak Şîrâzî'nin bu yöntemi, Kur'an'ı “bilime uydurma” çabasına girmeden uygulamaya koyduğunu söyleyebiliriz. Bu bilgileri Kur'an'ı anlamada bir ön bilgi olarak kullanmıştır. Bununla birlikte o, Bakara sûresi 2. âyetinin<sup>161</sup> izahında “Geçen zaman Kur'an'da herhangi bir şeyi eskitmez, aksine bilimin gelişmesiyle âyetlerdeki aydınlık artmaktadır.”<sup>162</sup> diyerek, bilimsel gelişmelerle birlikte Kur'an'ın ilgili âyetlerinin de daha açık ve anlaşılır olacağına dair bir görüş belirtmektedir. *el-Emsel*'in mukaddimesinde tefsirin, Kur'an'ın üzerindeki değil insanın “gözündeki

<sup>159</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 8/409-410. Bitkiler dünyasındaki çiftleşme mucizesi için bk. 10/200.

<sup>160</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 11/174-176.

<sup>161</sup> “İşte kitap; onda asla şüphe yoktur. O, günahattan sakınanlar için bir rehberdir.” el-Bakara 2/2.

<sup>162</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 1/51-52.

perdeyi kaldırma” işlevi olduğunu belirten müellif için bilimsel verilerin, insanın âyetleri daha iyi anlamasını sağlayan ve onun gözündeki perdeyi kaldırmaya yarayan bir vasıtayı ifade ettiği söylenebilir. *el-Emsel*’deki bilimsel tefsir örneklerini çoğaltmak mümkündür. Ancak çalışmanın sınırını aşmamak adına bu kadarla yetinilecektir.

#### 2.2.4. İtikâdî Bakış Açısını Tefsire Yansıtması

Eserin konusunu teşkil eden imâmet, Şîa’nın en önemli itikâdî ilkelerinden biridir. Ancak bunun dışında, *el-Emsel*’in te’vil yöntemine doğrudan etki eden tevhîd ve adalet gibi başka itikâdî ve kelâmî ilkeler de mevcuttur. Aynı şekilde eserin akıl ve nakil arasında kurduğu denge de tefsir yöntemini belirleyen etkenlerdendir. Çalışmanın bu aşamasında bu etkenlere kısaca temas edilecektir

##### 2.2.3.1. Temel İtikâdî Prensipleri İşletmesi

Şîa’nın temel itikâdî prensipleri tevhîd, adalet/adl, nübüvvet, imâmet ve meâd/ahiret inançlarından oluşan beş asıldan ibarettir.<sup>163</sup> Eserde imâmet dışında te’vile etki eden itikâdî prensiplerin başında tevhîd ve adalet gelmektedir.<sup>164</sup> Bu ilkeler esasında Mu‘tezile’nin sistematik hale getirdiği beş temel ilkedен ikisidir. *el-Emsel*’de görüleceği üzere bu prensiplerin içeriği Mu‘tezile’nin ortaya koyduğu muhtevayla bire bir aynıdır.<sup>165</sup> Bu ilkelerin eserin te’vil anlayışını belirlediğini söylemek mümkündür. Sözelimi müfessir, tevhit prensibi gereğince, tecsîm ve teşbihten kaçınıp, tenzîh fikrini ön plana çıkararak Kur’an’da geçen haberî sıfatları gerçek mânada ele almak yerine te’vil etmeyi tercih etmektedir. Örneğin Kur’an’da Allah için kullanılan “istevâ” fiilini “Allah’ın iradesini göğe yöneltmesi” olarak te’vil etmiştir.<sup>166</sup> Aynı şekilde Kur’an’da geçen Allah’a kavuşma, Allah’ı görme, Allah’ın konuşması gibi ifadelerin gerçek manada anlaşılamayacağını ifade etmiştir.

<sup>163</sup> Muhammed Ca’fer el-Esterebâdî, *el-Berâhînü’l-kâtî’a fî şerhi Tecdî’l-Akâidi’s-sâtî’a*, (Kum: Müessesesi-i Büstân-i Kitâb, 2003), 70.

<sup>164</sup> İmâmet, nübüvvet ve bununla ilgili itikâdî ilkeler tezin son bölümünde işleneceğinden burada kısaca temas edilecektir.

<sup>165</sup> Şîî kelâmında Mu‘tezilî etki daha ilk dönemlerde (4. yy) görünür olmakla birlikte kimileri asıl etkileşimin Eş’arî geleneğe karşı Mu‘tezilî birikimden faydalanan Allâme Hillî (öl. 726/1325) ile ortaya çıktığını düşünmektedir. Halil Işlak, “Şîa’da Usulî-Ahbarî Ayrışması”, *Bir Ülkenin Anatomik Akademisi: İran*, (İstanbul: İnkılâp Kitabevi Yayınları, 2022), 148.

<sup>166</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 1/106.

Zira Allah cisim değildir. O kalp gözüyle görülür. Kıyamet günü güç ve kudretinin izlerini, mükâfat ve cezaları, nimet ve azapları görmek ya da Allah'ı kalp gözüyle hissetmek anlamındadır.<sup>167</sup> Yine Allah'ın kıyamet günü insanlarla konuşmasını, Allah'ın imanlı kullarıyla lütuf yoluyla konuşması olarak izah etmiş ve bunun sonsuz kudreti ile uzayda duyulacak ve anlaşılacak ses dalgaları yaratması anlamında olabileceğini ifade etmiştir.<sup>168</sup> Allah'ın konuşmasının bir başka yolu da ilham etmesidir.<sup>169</sup> Kur'an'da geçen "Allah'ın kürsüsü" ifadesini de "O'nun ilim kürsüsü" olarak izah etmiştir.<sup>170</sup> Ona göre, "Allah'ın huzurunda durmak" O'nun bir mekânı olduğunu göstermez. Bu ya azap sahneleri karşısında durmaktır ya da kinayeli bir ifade olup ilahî mahkemeye çıkmak demektir.<sup>171</sup> Allah ile görüşmek ise manevi görüşme ve iman müşahedesi ya da mükâfat ve ceza ile karşılaşmadır.<sup>172</sup> Görüldüğü üzere *el-Emsel*'de tevhit prensibi gereğince haberî sıfatlara mecâzî anlamlar verilmiş, âyetler bu doğrultuda te'vil edilmiştir.

*el-Emsel*'de işlevsel kılınan bir diğer ilke de ilahî adalet ilkesidir. Bu ilke çerçevesinde, Allah'ın hikmete uygun davranması, kulun özgür iradesi, insanlardan hak edene lütuf verilmesi hak etmeyenine ise hizlânda bırakılması gibi hususlar ön plana çıkarılmıştır. Şîrâzî, Allah'ın meşîeti, istemesi ve dilemesinden maksadın O'nun hikmete dayalı iradesi olduğunu, O'nun hesapsız verip almadığını, hikmetine uygun davrandığını vurgulamaktadır.<sup>173</sup> Ona göre Kur'an'da geçen "Allah'ın izni" ifadesi O'nun varlık âlemine sebep-sonuç kanunu şeklinde irade ve meşîetinin yansımasıdır.<sup>174</sup> Adaleti gereği Allah, insanları yollarını seçmeleri hususunda özgür bırakmıştır.<sup>175</sup> Herkese hakkettiğinin karşılığını vermesi icap eder. Bunu yapmadığı durumda "zallâm/çokça zulmeden" olur.<sup>176</sup> Temiz niyetli olan, hakkın karşısında

<sup>167</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 1/137, 320-321; 4/147-149.

<sup>168</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 2/276.

<sup>169</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 1/334-335.

<sup>170</sup> Bununla birlikte o, İmam Sâdık'tan kürsünün boyutlarıyla ilgili bir rivâyet nakletmektedir. Bu rivâyette arş ve kürsü, maddi boyutları olan varlıklar gibi ele alınmaktadır: "Gökler ve yer kürsünün karşısında o da arşın karşısında sahraya atılmış bir yüzük kadardır." Müellif meselenin sonunda "insan ilmi bu perdeyi kaldıramamıştır" diyerek aciziyetini ifade etmektedir. Şîrâzî, *el-Emsel*, 2/77.

<sup>171</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 4/41.

<sup>172</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 4/42.

<sup>173</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 2/201; 427.

<sup>174</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 2/410; 4/442.

<sup>175</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 2/65; 4/478.

<sup>176</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 2/431; 3/118-119.

teslimiyet ruhu olan herkes Allah'ın hidâyetlerine nail olur.<sup>177</sup> Bu doğrultuda *el-Emsel*'de hidâyet ve bunun karşıtı olan hizlân şu şekilde tanımlanır: “Doğru yolu bulmak için gerekli temelleri, onu kabullenmeye hazır olmak veya olmamak hususunda kendi amelleriyle ispat etmiş kimseler için meydana getirmek ya da ortadan kaldırmaktır.”<sup>178</sup> Aynı şekilde burada etkili olan özgür iradeden kaynaklanan kulun kendi fiilleridir.

*el-Emsel*'in tefsir yöntemi ve muhtevasında etkili olan bir diğer itikadî ilke de elbette imâmettir. *el-Emsel*'de âyetler, bu inanç esasına uygun bir çerçevede tefsir edilmiştir. Özellikle imâmete doğrudan delâlet ettiği düşünülen Mâide sûresi 3. âyet, 67. âyet, Nisâ sûresi 59. âyet, Bakara sûresi 124. âyet gibi belli başlı âyetlerin tefsirinde Şîî düşüncesinin keskin bir dille ortaya konduğu ve bundan herhangi bir taviz verilmediği görülmektedir. Dolaylı olarak imâmetle ilişkilendirilen Fâtiha sûresi 6. âyet, Nûr sûresi 35-36. âyet, Zuhrûf sûresi 86. âyet ve Zümer sûresi 56. âyet gibi imamlarla ilişkilendirildiği halde umuma da hamledilebilen kimi âyetlerde imâmet vurgusunun daha ılımlı bir düzeyde yapıldığı görülmektedir.

Sonuç olarak Şîa'da, “toplum olarak insanlarla Allah arasındaki genel ilişki” düzleminde ele alınan velâyet ve imâmet<sup>179</sup>, içtimâî maslahat hedefleyen bu eserin muhtevasını ve yöntemini büyük oranda etkilemiştir. Tefsirde İsnâaşeriyye Şîî itikadî bakış açısı net bir şekilde yansıtılmakla birlikte, tefsirde imamlardan gelen rivâyetler önemli görülmüş, yapılan yorumlar bunlar üzerinde bina edilmiştir. Bu rivâyetlerin âyetin tek mefhumu olarak kabul edilmemesi, tefsirde gerekli gereksiz her yerde sözün imâmete getirilmemesi, diğer mezheplere ve onların değerlerine

---

<sup>177</sup> Hidâyet ve lütuf bu bağlamda aynı anlamda kullanılmıştır. Şîrâzî, *el-Emsel*, 1/425. Bu düşünce, Mu'tezilî lütuf teorisinin bir yansımasıdır. *el-Emsel*'de zikredilen bu yorumu bire bir *el-Keşşâf*'ta görmek mümkündür. Buna göre Allah'ın kullarını hidâyete erdirmesi yani onlara lütfetmesi; doğru yolda kalmalarını sağlayacak nedenler yaratması kulların kendi amelleriyle doğru orantılıdır. Allah'ın hidâyete erdireceği kimseler ancak buna layık olanlardır. Bk. Muhammed Boşnak-Nagihan Ayşe Boşnak, “The Preferences That Reflect al-Zamakhsharî's Mu'tazilite Thought in al-Kashshâf” *TADER Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/Özel (2023), 104-120.

<sup>178</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 4/177.

<sup>179</sup> Işıklar, *Velâyet ve İmâmet*, 174.

karşı alçaltıcı ifadelerin kullanılmaması onu geleneksel Şîi tefsirlerden ayırmaktadır. Bu yönüyle Ehl-i Sünnet tarafından da rağbet görmüştür.<sup>180</sup>

### 2.2.3.2. Akli Delilleri Ön Plana Çıkarması

Eserde, Hz. Peygamber ve imamların sünnetini, bu bağlamda nakledilen güvenilir rivâyetleri kaynak kabul etme ve bunları nakletme ile birlikte Mu‘tezile’nin yeni bir versiyonu olabilecek kadar akli ön planda tutan bir üslup gözlemlenmektedir. Bu sadece Şîa’ya veya *el-Emsel* tefsirine has kılınabilecek bir üslup değildir. Zira “el-câmi‘u beyne’l-haberi’s-sahîh ve’l-ma‘kûli’s-sarîh”<sup>181</sup> ilkesi gereğince bir yandan “selefi” ve bir yandan da “modern Mu‘tezili” özellikler gösteren içtimaî tefsir geleneğinde bu üslup zaten mevcuttur. Akıl ve nakil arasında kabul edilebilir bir denge sağlamaya çalışmışlardır.<sup>182</sup> Buna göre akıl ve nakil çelişmez iki kaynaktır. Çelişkili görünen noktalarda nakil, akıl ile te’vil edilir. Bu şekilde naklin akıl ile çelişmediği ispat edilmiş olur.

İnsan kendi varoluşunu ve dış dünyadaki olayları aklıyla anlar ve izah eder. Allah da insana bu sebeple “akıl sahipleri” olarak hitap eder. Bu sebeple içtimaî tefsire göre ilahî hitabın hedefi akıldır.<sup>183</sup> *el-Emsel* tefsirinde de akıl ve mantık ilkeleri, idrak, akli ve bilimsel deliller dikkat çekici bir şekilde ön plandadır.<sup>184</sup> Nitekim İslâm’da, mucizelerin misyonu da insan aklına hitap ederek nübüvveti ispat etmektir.<sup>185</sup>

Aklın Şîa’daki konumunu ortaya koyması bakımından “*İşte bu, (geleceği) kesin olan gündür. O halde artık isteyen kendisini rabbine götürecek bir yol tutsun.*”

<sup>180</sup> Eserde, Şîi imâmet inancını kabul etmemeleri yönünden sahâbenin adaleti sorgulanmakta, özellikle Hz. Ali ve evlatlarının karşısında yer aldığı bilinen Talha b. Ubeydullah ve Zübeyir b. Avvâm gibi sahâbiler sert bir dille eleştirilmektedir. Bununla birlikte Hz. Peygamber’in eşi olması dolayısıyla Hz. Aîşe’ye karşı dikkatli davranıldığı görülmektedir. Ehl-i Sünnet’in ilk halifeleri olmaları itibarıyla Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’in açıkça zemmedildiği rivâyetler görmezden gelinerek esere alınmamakta, bu hususta İslâm ümmetinin maslahatı ön planda tutulmaktadır. Bununla birlikte haklarında olumsuz intiba oluşturabilecek kimi rivâyetlerin kasıtlı olarak nakledildiğini söylemek mümkündür. Bk. Şîrâzî, *el-Emsel*, 5/298; Abdurrahman Ensari, “El-Emsel fi Tefsîri Kitâbillâhi’l-Münezzel Adlı Şîa Tefsirinde Hz. Ömer Algısı”, *Turkish Studies* 12/27 (2017), 179-192.

<sup>181</sup> “Sahih haber ile aklın açık hükümlerini birleştiren bir tefsir.” Bk. Reşîd Rızâ, *Tefsîrû’l-menâr*, 1/1.

<sup>182</sup> Atalay, 20. *Yüzyıl Tefsir Akımı*, 86.

<sup>183</sup> Atalay, 20. *Yüzyıl Tefsir Akımı*, 104.

<sup>184</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 4/198, 340, 472.

<sup>185</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 1/246.

meâlindeki Nebe' sûresi 39. âyetin tefsiri örnek verilebilir. Müfessir burada insan için aklın, bâtinî peygamber hükmünde olduğunu ifade etmektedir. Peygamberler ilahî emirleri ulaştırmanın gereklerini yeterince yerine getirmişlerdir. Akıl da gidilmesi gereken yolu açıkça beyan etmektedir.<sup>186</sup>

Akıl, mantık ve idrâk hususundaki tutumun yansımaları eserin pek çok yerinde görmek mümkündür. Bu minvalde insanların aklını olabildiğince kullanmaları telkin edilmektedir. Akıl kullanmanın somut bir örneği olarak soru sormak ve araştırmak teşvik edilmiştir. “Soru sormak halkın önderleri karşısındaki doğal haklarından biridir.”<sup>187</sup> Kötü amaçlı veya dine-topluma zarar verecek sorular olmadıkça mantıklı ve yapıcı sorular yasaklanmamıştır.<sup>188</sup> Zira “Dinin tüm aşamaları akli delillerle ispatlanabilir niteliktedir.”<sup>189</sup>

### 2.2.5. Konuyu Soru-Cevap Yöntemiyle Ele Alması

*el-Emsel*'de, tartışmalı konular çerçevesinde ortaya konan veya ortaya konması mümkün olan itirazlar ve sorular dikkate alınarak fenkale yöntemine benzer bir üslup kullanıldığı görülmektedir. Özellikle itikadi sorular ve sorunlar eserde önemli bir yer tutmaktadır. Nitekim müellife göre “soru sormak gerçekleri anlamının anahtarıdır.”<sup>190</sup> İmanın hiçbir şekilde dayatmacı bir yönü yoktur. “Mantık ve delil yoluyla insanların fikrine ve ruhuna nüfuz etmek mümkündür. Zorla getirilmiş bir imanın değeri yoktur. Önemli olan insanların gerçekleri idrak edip, kendi hür iradeleriyle kabullenmeleridir.”<sup>191</sup>

Tefsirde, günümüz toplumunda özellikle gençler arasında sorgulanan veya sorgulanması muhtemel olan konularda sorular sorulup buna uygun cevaplar verilmektedir. Bir başka deyişle itikâdî kafa karışıklığına sebep olabilecek (aslında derin kelâmî arka planı olan) sorular sorulup bunlara basit cevaplar verilmeye

<sup>186</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 15/41.

<sup>187</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 1/375-376.

<sup>188</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 2/80; 3/545.

<sup>189</sup> Nübüvvetin fikhî ve felsefî olarak zorunlu olduğunu gösteren bir çalışmada aklın da nübüvvet gibi zorunlu olduğu ifade edilmektedir. Allah bunu insana doğru yolu bulması için bir lütuf olarak vermiştir. Akıl bu bağlamda “bâtinî resûl” olarak adlandırılmıştır. Akıl ve vahiy birlikte olduğunda hidâyet mümkün olur. İkisi birbirinden ayrı düşünülemez. Muhsin Cevâdî, *Akıl Terazisinde Vahiy ve Nübüvvet*, çev. Sedat Baran (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2017), 18-19.

<sup>190</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 3/543.

<sup>191</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 4/155.

çalışılmaktadır. Bu cevaplar felsefî, kelâmî ve edebî özellikler gösterse de çoğunlukla basit ve topluma hitap eder niteliktedir. Örneğin, “Neden Allah şeytanı yarattı?” sorusu sorulup buna şöyle cevap verilmiştir: Allah şeytanı şeytan olarak yaratmadı, melek olarak yarattı. Fıtratı temiz olan şeytan kendi özgür iradesiyle kötülük yaptı ve tuğyanda bulundu. Bununla birlikte şeytanın fıtratı hak yolda yürüme gayreti gösteren imanlı kişilere zarar verebilecek nitelikte değildir. Tam tersi onların ilerleyişine katkı sunacak bir vesiledir. Tekâmül daima tezatlar arasında gerçekleşir.<sup>192</sup>

Yine Bakara sûresi 83-84. âyetlerde zikredilen “İsrâiloğulları’ndan alınan söz” ile ilgili şu soru yöneltilir: “Zorla alınan sözün ne faydası var?” Bu soruya gayet basit ve pratik bir şekilde şu cevap verilir: “Asi ve serkeş insanları azapla tehdit ederek, hak karşısında teslim olmalarını sağlamanın hiçbir sakıncası yoktur. Geçici yönü olan bu tehdit ve zorlama, onların gururunu parçalar ve sahih düşünce ve tefekkür ile yolun devamında özgür iradeleriyle vazifelerine amel etmelerini sağlar. Sözün kısıması bu ahit, genel olarak onların amelî yönleri ile ilgilidir. Yoksa inancı zorla değiştirmek mümkün değildir.”<sup>193</sup> Görüldüğü üzere müellif, meseleleri hükmü eğip bükmeden ve tekellüfe meyletmeden basit bir şekilde izah etmiştir.

Yaşadığımız çağda özellikle de gençler arasında çokça gündeme gelen “Neden zalim ve günahkâr insanlar nimet içinde yüzüyorlar ve neden cezalandırılmıyorlar?” sorusuna da basit bir şekilde cevap verildiği görülmektedir: “Kur’an buyuruyor ki bunlar ıslahı mümkün olmayan kişilerdir. Yaradılış kanunu ve irade özgürlüğü ilkesi gereğince kendi hallerine bırakılmışlardır. Ta ki, alçaklıktaki en alt dereceye varsınlar ve en şiddetli cezayı hak etsinler.”<sup>194</sup> Tefsirin pek çok yerinde buna benzer sorularla karşılaşmak mümkündür.<sup>195</sup> Tefsirin bu tür cevaplarla Müslüman gençlere hitap ettiği açıktır, zira bu tür itikadî sorular ve problemler

<sup>192</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 1/123.

<sup>193</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 1/182.

<sup>194</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 2/325.

<sup>195</sup> “Allah herkesin içinde olanlardan haberdardır. Diğer insanlara bunu gaybî ilim vasıtasıyla bildirmesinin ne sakıncası olabilir? Böylece mümin münafıktan ayırt edilip tanınabilirdi.” sorusuna cevaben, “Zira gizli sırları bilmek insanlar için hiçbir sorunu halletmez. Aksine ictimaî bağlılıkların dağılmasına ve halk arasında çaba ve çalışmanın ortadan kalkmasına neden olur. Hepsinden önemlisi de şu ki kişilerin değeri onların amelleriyle belli olmalıdır” demiştir. Şîrâzî, *el-Emsel*, 2/426. Farklı örnekler için bk. *el-Emsel*, 3/415; 4/250, 283, 324.

genellikle gençler tarafından sorulmaktadır. Bunların göz ardı edilmemesi ve basit cümlelerle izah edilmeye çalışılması dikkate değerdir.

### 2.2.6. Dilsel ve Edebî Nüktelere Yer Vermesi

Şîrâzî'nin tefsir yönteminde lügat ve kelimelerin incelenmesi önemli bir yer tutmaktadır. Nitekim Şîrâzî, tefsir derslerinde, sahih tefsir yapmak için kelimenin günümüzde revaçta olan anlamlarından önce, kelimenin masterına inerek ona uygun anlamlar veren lügat kitaplarına başvurmanın gerekliliğini ifade etmiştir.<sup>196</sup> *el-Emsel*'de de bu hususa dikkat edildiği gözlemlenmektedir. Âyetler tefsir edilirken açıklama gerektiren kelime ve kavramların öncelikli olarak lügat manası verilmiştir.<sup>197</sup> Bundan sonra bu kelime ve kavramlar bulunduğu bağlama göre izah edilmiştir. Örneğin, Bakara sûresi 58. âyette geçen حِطَّةٌ (hitta) kelimesinin Arapçada “aşağı getirmek-dökülmek” anlamlarında olduğu ve içinde bulunduğu bağlamda “Rabbimiz senden günahlarımızın dökülmesini niyaz ederiz” anlamına geldiği ifade edilmiştir.<sup>198</sup> Kelimenin âyetin bağlamı içerisindeki mânası, sözlük anlamına uygun bir zeminde izah edilmiştir.

Tefsirin misyonu gereği, geleneksel tefsirde ele alınan dilsel teoriler veya belâgat kuralları burada uzun uzadıya tartışılmamıştır. Ancak yine de Kur'an'ın edebî özellikleri önemli görülmüş, gerek görüldükçe belâğî nüktelere işaret edilmiş, bunlar kısaca izah edilmiştir. Örneğin, Bakara sûresi 219. âyetin tefsirinde “konuşmacının karşıdakinin sorusuna cevabı bırakıp ondan daha önemli bir konuyu açıklaması fesâhat ve belâgatin temel özelliklerinden biridir” diyerek genel bir izah yapılmış, konunun ayrıntısına girilmemiştir.<sup>199</sup> Bir başka yerde, önemli konuların iyice anlaşılıp kalıcı hale getirilmesi için uygulanan bir belâgat kaidesi olan “tekrar” konusunu gündeme getirmiştir. Buna göre Kur'an, daha önce geçen çok önemli bir konuyu farklı tabirlerle ve yeni ibarelerle tekrar etmektedir. Bu kaide, konunun

<sup>196</sup> Alevimehr, *Tefsir Metotları ve Ekolleri*, 171.

<sup>197</sup> Kelimelerin masterları ve lügat manaları verilirken genellikle İbn Fâris'in (öl. 395/1004) *Mu'cemü Mekâyisi'l-luga'sı* ve Râgıb el-İsfahânî'nin (öl. 7./11. yy. ilk çeyreği) *el-Müfredât'ına* başvurulmaktadır. Şîrâzî, *el-Emsel*, 1/164, 439, 440, 441.

<sup>198</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 1/166-167.

<sup>199</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 1/441.

detayına girilmeksizin birkaç cümlede izah edilmiştir.<sup>200</sup> Aynı şekilde âyetler nahiv yönünden incelenmiş, bu husustaki tartışmalara girilmeksizin cümledeki nahvî ve edebî nüktelere kısaca temas edilmiştir.<sup>201</sup> Bununla birlikte, yeri geldikçe Kur'an'ın özel üsluplarına da değinilmiştir. Örneğin, Bakara sûresi 274. âyetin tefsirinde “Gecenin gündüzden ve gizlinin açıktan önce zikredilmesi infakta gizliliğin daha hayırlı olduğuna işaret etmek için olabilir”<sup>202</sup> denilmiştir. Yine Mâide sûresi 9. âyetin tefsirinde, Kur'an'ın “üslup olarak birtakım özel hükümleri beyan ettikten sonra ona vurguda bulunmak için genel kanun ve ilkelere işaret ettiği” ifade edilmiştir.<sup>203</sup> Bu gibi izahlar, Kur'an üslubunun hikmetini ve i'câzını ortaya koyma amacıyla yapılmış, üslûbü'l-Kur'an konularının teknik detayına girilmemiştir.<sup>204</sup>

En başta da ifade edildiği üzere bu eser sade, anlaşılır bir dille kaleme alınmıştır. Bununla birlikte zaman zaman eserde edebî ve coşkulu bir dil kullanıldığı da görülmektedir. Devamlı olarak dinî, sosyal ve siyasî problemleri dile getiren, bunların çözümünü Kur'an mesajında bulmaya gayret eden bu eserde zaman zaman coşkunun yükselmesi tabii kabul edilmelidir. Derin duyguların basit bir şekilde ifade edildiği, zaman zaman tasavvufî özellikler gösteren bu dil, eseri anlaşılmaz ve itici kılan bir yöneme dönüşmemektedir. Edebî ve irfânî coşkunluğun hissedildiği şu ifadeler buna örnek verilebilir: “*İnsan bu pencere ile Rabbini tanıma şerefine ulaşıyor. O'na olan irfânı, kendisini mest etmekle birlikte, bir an tüm mahlukâtın genel tesbih zemzemelerine kaptırıyor özünü. Hatta kendi vücudunun derinliklerinde, bir ömür boyunca kaybedip aradığı “kendisini” bularak, benliğine arif oluyor. Evet! Burası Arafat, ne güzel ve de ne münasip bir isim.*”<sup>205</sup> Başka bir örnek daha vermek gerekirse, A'râf sûresi 126. âyetin tefsirinde Firavun'un, Hz. Musa'ya canları pahasına iman eden sihirbazları hakkında şöyle söylenmiştir: “*Evet! İman tam bir farkındalıkla gerçekleşirse, böyle ateşli bir aşk olup çıkar. Öyle ki bu yolda gösterilecek bu gibi direnme ve fedakârlıklar artık o kadar da hayret verici*

<sup>200</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 5/133-134.

<sup>201</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 2/425; 5/241.

<sup>202</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 2/129.

<sup>203</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 3/380. Farklı örnekler için bk. Şîrâzî, *el-Emsel*, 3/176.

<sup>204</sup> Üslûbü'l-Kur'an'a dair örnekler için bk. *el-Emsel*, 4/279; 331; 6/238-240.

<sup>205</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 1/403-404. Ayrıca bk. 2/182.

*değildir.*<sup>206</sup> Bu cümleler de iman uğrunda yapılan fedakârlık ve direnişi etkili bir üslupla ele alması bakımından bu konuya örnek teşkil etmektedir.<sup>207</sup> Son bir örnek vermek gerekirse Yâsîn sûresi 27. âyetin tefsirinde müfessir şu cümleleri kurmaktadır: “*Keşke hakkı gören gözleri olsaydı da bu perdenin arkasında neler olduğunu görebilselerdi. Yüce Allah’ın bunca nimetini ve ikramını anlama kabiliyeti olsaydı da, onların bu denli saygısızlığı karşısında Yüce Allah’ın onlar hakkında ne kadar büyük lütfu ve ikramı olduğunu bilebilseydiler. Ah! Görseydiler, ama ne yazık.*”<sup>208</sup>

## 2.2.6. Rivâyetler ve Tarihi Kaynakları Kullanımı

Şîa’nın en önemli tarihî kaynakları Hz. Muhammed ve kendisini takip eden masum imamlardan gelen hadis rivâyetleridir. Bir Şîi tefsiri olan *el-Emsel*’de bu durumu açıkça görmek mümkündür. Yapılan izahlar mutlaka Hz. Peygamber veya imamlardan gelen en az bir iki rivâyetle temellendirilmektedir. Tefsir rivâyetleri ve izah kabîlinden aktarılan nakiller dışında *el-Emsel*’de, sebab-i nüzûl rivâyetlerinin önemli bir yer tuttuğunu görmekteyiz. Zikrettiğimiz İslâmî kaynaklar dışında tefsirde, Kitâb-ı Mukaddes’ten de tarihî bir kaynak olarak atıflar yapılmaktadır. Bunları örnekler üzerinden incelemek yerinde olacaktır.

### 2.2.6.1. Âyetleri Açıklarken Rivâyetlere Başvurması

Şîi düşüncesinin önemli bir parçasını teşkil eden tefsir, kendisini Şîi hadis geleneğinin içinde konumlandırmıştır. Başka bir ifadeyle tefsirler hadis külliyyatı temelinde ve kontrolünde oluşmaktadır.<sup>209</sup> Usûlî dönemde dahi tefsirin rivâyetlerden

<sup>206</sup> أجل، إذا كان الإيمان مقرونا بالوعي الكامل فإنه ينتهي إلى مثل هذا العشق الملتهب الذي لا يكون هذا التفاني في سبيله مثارا للعجب

Şîrâzî, *el-Emsel*, 4/387.

<sup>207</sup> Çeşitli bahaneler bularak savaş meydanlarından ve cihattan geri duran kimselerin durumunu şu vurucu sözlerle dile getirmektedir: “Fakat bu sözde fedakâr ve mücahit kimseler zor ve sıkıntılı olaylar meydana geldiğinde her biri bir köşeye kaçır. Bu kaçışları için de çeşitli mazeretler ve bahaneler getirirler. Biri hastalanmıştır, birinin çocuğu hasta yatağına düşmüştür, diğerinin eşi doğum yapmak üzeredir, ötekisinin gözü iyi görmemektedir, öbürü yeteri kadar hazırlık yapamamıştır vesaire...” Şîrâzî, *el-Emsel*, 5/213. Farklı örnekler için bk. *el-Emsel*, 6/488.

<sup>208</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 11/115.

<sup>209</sup> Ehl-i beyt imamlarından nakledilen rivâyetleri nicelik ve nitelik bakımından inceleyen bir çalışmada, en hacimli Şîi rivâyet tefsirlerinden biri olan *Nûru’s-sekaleyn*’de 10.549 tane Ehl-i beyt kaynaklı rivâyet bulunduğu, bunların %49’unun (5132) imamlara ait icthâdî rivâyetler, %33’ünün (3444) ihbârî rivâyetler (sebeb-i nüzûl, gaybî haberler ve isrâiliyat) ve geri kalan %18’inin (1972) ise

ayrı düşünülmesi mümkün değildir. Şîi düşüncenin bir ürünü olan *el-Emsel*'de de rivâyet kültürünün ağırlığını görmek mümkündür.

*el-Emsel*'de alıntılar çoğunlukla İmam Muhammed el-Bâkır ve İmam Ca'fer es-Sâdık'tan yapılmaktadır.<sup>210</sup> Nitekim tefsir rivâyetlerinin en çok bu iki imamdan geldiği bilinmektedir.<sup>211</sup> Şîa'da yalnızca tefsirde değil hadis kitaplarında da en çok rivâyet bu iki isimden gelmektedir. Sözelimi, Şîa'nın en önemli hadis kitaplarından olan *Men lâ yahdurühü'l-fakîh*'teki rivâyetlerin yüzde atmışı İmam Ca'fer'den, yüzde on beşi İmam Muhammed Bâkır'dan gelmiştir. Geriye kalan yüzde yedisi Hz. Peygamber'e, yüzde beşi Hz. Ali'ye, yüzde beşi de İmam Ali er-Rızâ'ya aittir. Şîa çevrelerince güvenilir kabul edilen az sayıdaki sahâbîden bile çok az rivâyet nakledilmiştir.<sup>212</sup> Bu durumu *el-Emsel*'de de gözlemlemek mümkündür. Rivâyetlerin çoğu İmam Ca'fer'den ve babası İmam Muhammed el-Bâkır'dan gelmekte, gelen rivâyetlerin isnâdları zikredilmemektedir.<sup>213</sup> Bunun dışında İmam Ali er-Rızâ da kendisinden çokça nakil yapılan imamlar arasındadır.<sup>214</sup> İmam Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn ve İmam Hasan el-Askerî'den de nakiller yapıldığı görülmektedir.<sup>215</sup> “Ehl-i beyt'ten ulaşan rivâyetler” veya “imamlardan gelen rivâyetler” olarak, imamın ismi zikredilmeden aktarılan hadisler de sayıca çoktur.<sup>216</sup>

---

mezhebî kaygılardan kaynaklanan temelsiz rivâyetler olduğu tespit edilmiştir. Bk. Ahmed Ali Hussein al-Azzi, *Sünni ve Şii Tefsirlerde Ehl-i Beyt (On İki İmam) Rivayetlerinin Tespit ve Tahlili* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022).

<sup>210</sup> İmam Muhammed el-Bâkır'dan nakledilen bazı rivâyetler için bk. *el-Emsel*, 1/65, 78, 125; 2/321; 3/9; 6/11. İmam Ca'fer es-Sâdık'tan aktarılan bazı rivâyetler için bk. Şîrâzî, *el-Emsel*, 1/24, 57, 71, 82, 84, 98, 102, 110, 113, 119, 123, 135, 136, 138, 145, 146, 147, 182, 183, 193; 2/90; 3/113.

<sup>211</sup> Hz. Ali'den, tefsir rivâyetlerinden çok, yapılan tefsiri desteklemek üzere öğüt içerikli rivâyetler nakledilmiştir. Bk. Şîrâzî, *el-Emsel*, 1/60, 61, 101, 123, 137; 3/112, 133, 135, 145, 157, 202, 206; 5/9; 49; 6/168. Hz. Ali'den sebep-i nüzûl rivâyetleri de aktarılmıştır. Bk. *el-Emsel*, 3/542.

<sup>212</sup> R. P. Buckley, “Ja'far al-Sâdiq as a Source of Shi'i Traditions”, *The Islamic Quarterly*, 43/1 (1999), 38; Bekir Kuzudişli, *Şîa ve Hadis*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 57.

<sup>213</sup> Şîa'da, imamdan geldiği kesin olarak bilinen rivâyetlerin isnâdı önemli görülmemiştir. Kuzudişli, *Şîa ve Hadis*, 98.

<sup>214</sup> Ali er-Rızâ'dan gelen rivâyetler için bk. Şîrâzî, *el-Emsel*, 1/51, 117, 219; 3/44, 329.

<sup>215</sup> Ali b. Hüseyin'den gelen rivâyetler için bk. *el-Emsel*, 1/50, 81, 83, 102. Hasan el-Askerî'den gelen rivâyetler için bk. *el-Emsel*, 1/116, 219.

<sup>216</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 1/56; 3/50; 2/428, 444; 4/5; 4/9; 6/166. İmam Ca'fer'e kadar, imamlardan gelen rivâyetler babadan oğula bir isnâd zincirine dayanmaktaydı. Bu demek oluyor ki imamlardan gelen hadisler imamlar tarafından naklediliyordu ve bu rivâyetler herhangi bir güvenilirlik problemi taşıymıyordu. Ancak İmam Ca'fer'den sonra rivâyetlerin imamlar dışında kimselerden nakledilmeye başladığı görülmektedir. Bir başka deyişle İmam Ca'fer'den sonra hadis rivâyeti âlimler tarafından yürütülen normal bir rivâyet eylemine dönüşmüş, imamların bilgi kaynağı olma fonksiyonu azalmıştır.

*el-Emsel*'de Şîî rivâyetler haricinde Ehl-i Sünnet'ten de pek çok aktarım yapıldığı görülmektedir. Görebildiğimiz kadarıyla bu aktarımların bir kısmı Ehl-i Sünnet'e karşı eleştiri ve cevap verme, bir kısmı ise ortak değerlere dikkat çekme amacıyla yapılmaktadır. Ortak değerlerin öne çıkarılması söz konusu olduğunda iki temel motivasyon dikkat çekmektedir. Bunlardan birincisi İslâm birliğini güçlendirme, ikincisi ise Şîî düşüncüyü destekleme motivasyonudur.<sup>217</sup>

Ehl-i Sünnet kaynaklarının eleştiri amaçlı kullanımına örnek vermek gerekirse, Şûrâ sûresi 23. âyetin<sup>218</sup> tefsirinde Ehl-i Sünnet kaynaklarından aktarılan, bu âyetin Hz. Ali'nin imâmetine delil oluşunu nefyeden yorumlar eleştirilerek reddedilmiştir. Müfessir burada öncelikle değerli gördüğü, imâmet inancına uygun olan yorumları nakletmiş, yanlış olduğunu düşündüğü yorumu en sona bırakmıştır. Bundan sonra bahisler açarak kendi yorumunun doğruluğunu ispatlamaya çalışmış ve konuyu tamamlamıştır.<sup>219</sup>

Yukarıda da ifade edildiği üzere, sadece eleştiri amaçlı değil, yalnızca Şîî itikadında mevcut olan meseleler de dâhil pek çok yerde Ehl-i Sünnet kaynaklarına referans gösterildiğini görmekteyiz. Bu noktada müfessirler, Ehl-i Sünnet'in de kendileriyle aynı ya da benzer rivâyetler naklettiklerini vurgulamaktadırlar. Örneğin, Gadîr-i Hum hadisesinin “dinin kemale erdiği gün” olduğunu ve bugün Hz. Ali'nin velâyetinin beyan edildiğini ispat ederken, Şîa'nın bu iddiasını destekler nitelikte, Râzî, Kurtubî ve Âlûsî gibi Ehl-i Sünnet âlimlerinin Hz. Peygamberin, Mâide sûresi 3. âyeti indikten sonra seksen bir günden fazla yaşamadığına dair rivâyetler aktardıklarını nakletmiştir.<sup>220</sup> Bu tutumu Bakara sûresi 207. âyetin tefsirinde de

---

Bundaki önemli etkenlerden bir tanesi imamlar zincirinin bazı halkalarının (Muhammed el-Cevâd gibi) çocuk imamlardan oluşmasıdır. Özellikle Şîî doktrininin gelişiminin de büyük ölçüde tamamlandığı o günlerde, imamların küçük yaşta başa geçmeleri ve ilmî ve siyasî tartışmaların alevlenmesiyle rivâyet aktarımında bir kırılma süreci başlamıştır. Bu durum rivâyetlerin daha çok İmam Muhammed Bâkır ve İmam Ca'fer'den gelmesini de izah etmektedir. Bk. Bekir Kuzudişli, *Şîa ve Hadis*, 182-183.

<sup>217</sup> İki mezhebin de kitaplarında ortak olarak bulunan rivâyetlere örnek olarak bk. *el-Emsel*, 1/305; 4/485-488.

<sup>218</sup> “Allah'ın, iman edip dünya ve âhirete faydalı işler yapan kullarına verdiği müjde işte bu! De ki: ‘Sizden akrabalık sevgisinden (el-mevedde fi'l-kurbâ) başka bir karşılık istemiyorum.’ Kim çaba harcaıyıp bir iyiliği gerçekleştirirse bu konuda ona daha büyük güzellikler bahşederiz. Şüphesiz Allah çok bağışlayıcıdır ve iyiliği asla karşılıksız bırakmaz.” eş-Şûrâ 42/23.

<sup>219</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 12/245-247.

<sup>220</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 3/352.

görmek mümkündür. Burada Şîî kaynaklardan referans vermek yerine “Ehl-i Sünnetin meşhur müfessiri Sa‘lebî şöyle rivâyet etmiştir.” denilerek Hz. Ali’nin faziletini ortaya koyan meşhur bir rivâyet nakledilmektedir.<sup>221</sup> Bu şekilde Şîa’nın iddia ettiği hususlarda “Ehl-i Sünnet kaynakları da aynı kanaatte” imajının verilmeye çalışıldığı söylenebilir. Ancak çalışmanın ileriki safhalarında görüleceği üzere bu gibi aktarımların büyük bir kısmında Şîî tarih kurgusuna uygun yönlendirmeler yapılmıştır.

### 2.2.6.2. Sebeb-i Nüzûl Rivâyetlerini Nakletmesi

İctimaî hedefleriyle ön plana çıkan bu tefsirde âyetlerin dış bağlamı; indiği zaman ve mekân, hitap ettiği topluma dair bilgiler önemli görülmüştür. Âyetlerin tefsirine daima sebeb-i nüzûl rivâyetleri ile başlanmıştır. İsnâaşeriyye itikadına aykırı olmadığı müddetçe, bir âyet hakkında nakledilen farklı sebeb-i nüzûl rivâyetleri birlikte sahih kabul edilebilmiştir.<sup>222</sup> Âyetlerin tarihi bağlamı (husûsî sebep) incelendikten sonra bugüne hitap eden yönlerine odaklanılmış, hükmün umûmî oluşu ilkesi gereğince bu husûsî sebeplerden evrensel ve toplumsal dersler çıkarılmaya çalışılmıştır.<sup>223</sup>

Genel olarak tefsir rivâyetlerinin İmam Muhammed el-Bâkır ve İmam Ca‘fer es-Sâdık’tan nakledildiğini ifade etmiştik. Sebeb-i nüzûl rivâyetleri de imamlar arasında yine en çok İmam el-Bâkır ve İmam es-Sâdık’tan gelmektedir.<sup>224</sup> Bununla birlikte bahsi geçen imamlardan sonra *el-Emsel*’de en çok adı geçen ve kendisinden nakil yapılan ismin İbn Abbas olduğunu söylemek mümkündür. Sebeb-i nüzûl rivâyetlerinin çoğunun, Ehl-i Sünnet tefsir tarihinde de önemli görülen ve kendisinden çokça rivâyet gelen İbn Abbas’tan aktarılması dikkat çekicidir.<sup>225</sup>

<sup>221</sup> Hz. Ali müşriklere karşı Hz. Peygamberi korumak üzere hicret akşamı onun yatağında yatmış ve Cebrâil tarafından şöyle bir övgüye mazhar olmuştur: “Ne mutlu sana ey Ali! Allah senin vasıtanla meleklerle karşı iftihar etmektedir. *Şîrâzî, el-Emsel, 1/413.*

<sup>222</sup> Örneğin, Hûd sûresi 12-14. âyetler hakkında nakledilen iki farklı sebeb-i nüzûl rivâyeti için bk. *Şîrâzî, Şîrâzî, el-Emsel, 6/26.*

<sup>223</sup> *Şîrâzî, el-Emsel, 3/165.*

<sup>224</sup> İmam Bâkır’dan gelen bazı rivâyetler için bk. *el-Emsel, 1/130, 190; 2/126.* İmam Sâdık’tan gelen bazı rivâyetler için bk. *el-Emsel, 1/204, 237.*

<sup>225</sup> İbn Abbas’tan nakledilen sebeb-i nüzûl rivâyetlerinin bu tefsirde fazlaca yekûn tuttuğunu göstermesi bakımından Bakara sûresinin belli bir parçasında kendisinden art arda ne kadar rivâyet nakledildiğine bakabiliriz. Bk. *Şîrâzî, el-Emsel, 1/95, 212, 215, 224, 230, 235, 237, 239, 248, 269, 294, 310, 321, 377, 411, 422; 2/121.* Ayrıca bk. *el-Emsel, 2/338; 3/179, 204, 244, 283, 287, 449, 475,*

Rivâyetlerin zaman zaman “قیل” ve “روي” gibi meçhul kalıplarla râvi zikredilmeden de aktarıldığı görülmektedir.<sup>226</sup>

Sebeb-i nüzûl rivâyetleri genellikle Şîî kaynaklardan ve Sünnî kaynaklardan birlikte nakledilmektedir. Örneğin, kimi âyetlerin tefsirinde Şîî kaynaklarda var olan bir rivâyetin Kurtubî ve Âlûsî gibi Sünnî âlimler tarafından da nakledildiği ifade edilmektedir.<sup>227</sup> Kimi zaman da bu, “Şîa ve Ehl-i Sünnet kitaplarında nakledilenlerin toplamından yola çıkarak...”<sup>228</sup> gibi mutlak bir ifadeyle her iki gruba da referans verilerek aktarılmaktadır.<sup>229</sup>

### 2.2.6.3. Kitâb-ı Mukaddes’e Müracaat Etmesi

Tefsirde, Kitâb-ı Mukaddes’ten de tarihi bir kaynak olarak faydalandığı görülmektedir. Kitâb-ı Mukaddes’e başvurmanın temel sebepleri arasında “kök olarak tamamen Yahudiliğe ait olan fikirlerin aktarıldığı” yanlış İsrâîlî rivâyetlerden kaçınma çabasının yer aldığını söylemek mümkündür. Nitekim çağdaş Şîî düşüncesinde bu tür rivâyetlerin doğruluğu ve yanlışlığının ancak bu kitaplarda gelen bilgilerin Ehl-i beyt’ten gelen haberlerle karşılaştırılması ile ortaya çıkarılabileceği düşünülmektedir.<sup>230</sup>

*el-Emsel*’de, Kitâb-ı Mukaddes’te aktarılan bilgilere karşı iki farklı tavır sergilendiği görülmektedir. Bu bilgiler belli durumlarda tasdik edilmiş, belli durumlarda reddedilmiştir. Tasdike örnek olarak Bakara sûresi 57. âyetinin tefsiri verilebilir. Burada bahsi geçen İsrâîloğulları’na verilen “men” ve “selvâ” hakkındaki izahlarda Kitâb-ı Mukaddes’in teyit edici olarak okunduğunu görmekteyiz. “Men” müfessire göre doğal baldır. Bunu teyit edici olarak Kitâb-ı Mukaddes tefsirinden, o dönemde o bölgede çeşitli güllerin, çiçeklerin bulunduğunu bu sebeple arıların oldukça fazla olduğunu ve insanların en fakirinin bile bal yiyebildiği bilgisini

4/121, 5/205. Kendisinden sebeb-i nüzûl rivâyeti nakledilen bir başka isim de Câbir b. Abdullah’tır. Bk. Şîrâzî, *el-Emsel*, 1/240; 3/332.

<sup>226</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 1/365, 372, 428; 4/157, 171.

<sup>227</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 3/194.

<sup>228</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 3/268.

<sup>229</sup> Örneğin bk. Şîrâzî, *el-Emsel*, 2/307.

<sup>230</sup> Alevimehr, *Tefsir Metotları ve Ekolleri*, 176. İsrâîlî rivâyetleri nakletmekten kaçınıp bunun yerine - tahrif edilmiş olsa da- kaynağı ilahî olan Kitâb-ı Mukaddes’ten faydalanma eylemi, bir fenomen olarak çağdaş dönemde ortaya çıkmıştır. Mesut Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâîliyat Eleştirisi*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2018), 535-543.

aktarmıştır. Yine selvânın bir tür kuş olduğunu ifade etmiş ve bunu Tevrat tefsirinden teyit etmiştir.<sup>231</sup>

Kitâb-ı Mukaddes'te verilen bilgiye itiraz edildiği durumlara örnek vermek gerekirse, Bakara sûresi 40. âyetin tefsirinde İsrâîl ismine, Tevrat'taki gibi "Allah'ın melek ile güreşmesi" anlamı verilmesinin mümkün olmadığı bunun "Allah'ın kulu" anlamında olduğu öne sürülmüştür.<sup>232</sup> Yine, Kur'an'da ve Tevrat'ta ortak olarak bulunan Hz. Adem'in kıssası ve şeytan hususunda iki kitabın karşılaştırması yapılmış ve Tevrat'taki yanlış bilgilere işaret edilmiştir.<sup>233</sup> Aynı şekilde Tevrat'ta aktarılan, Hz. Musa kavmini Hz. Harun'a emanet ettiğinde ve kavmi buzağıya tapmaya başladığında, buzağı heykelini onlara Hz. Harun'un verdiğini ifade eden, İslâm dini ile bağdaşmayan ifadeler çürütülmüştür. Bu âyet bağlamında Tevrat ve Kur'an'daki tarihi veriler karşılaştırılmıştır.<sup>234</sup> Dolayısıyla Kur'an'da ortak olarak bulunan konularda, İslâm itikadıyla çelişen hususlarda Kitâb-ı Mukaddes'te verilen bilginin kesin bir dille reddedildiğini, İslâm itikadına zarar verme söz konusu olmayan durumlarda, Kitâb-ı Mukaddes ve tefsirinden yararlanıldığını söylemek mümkündür.

Özetle ifade etmek gerekirse *el-Emsel*, yöntem ve içerik olarak icthâdî, içtimaî ve ilmî tefsir ekollerine dâhil edilmektedir. Nitekim gerek yöntemi gerek muhtevası ile içtimaî hedefleri olan bir tefsir görünümündedir. Bununla birlikte *el-Emsel*, Şîî tefsir tarihi araştırmalarında icthâdî tefsir (dirâyet) yönteminin iyi bir temsilcisidir. Bu minvalde, Mekârim Şîrâzî'nin, makbul olan icthâdî tefsir hususunda derslerinde aktardığı ilkeleri tefsirinde uygulamaya geçirdiğini söyleyebiliriz: Buna göre müfessir, tefsir edeceği sûre ve âyetlerin ana hedefini bilmeli, sûreleri ve âyetleri buna göre sınıflandırmalıdır. Konuları ortak olan âyetler bir arada değerlendirilmelidir. Lafız ve mâna yönünden benzer âyetler birlikte incelenmelidir. Âyetin siyâkına dikkat edilmelidir. Nüzûl sebeplerinin bilinmesi önemlidir. Aklî, naklî ve ilmî karineler bir bütün olarak dikkate alınmalıdır. Nakledilegelmiş olan rivâyetler titizlikle incelenmeli, zayıf rivâyetlere karşı tedbirli olunmalıdır. Kur'an'da geçen kelimeler araştırılmalı, lügatler gözden geçirilmelidir.

<sup>231</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 1/165. Farklı örnekler için bk. *el-Emsel*, 1/185; 3/438.

<sup>232</sup> Şîrâzî, *el-Emsel* 1/129.

<sup>233</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 1/120-122; 4/273.

<sup>234</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 4/443-444. Başka örnekler için bk. Şîrâzî, *el-Emsel*, 11/364-365.

Edebî noktalara temas edilmelidir. Muhkem-müteşâbih, nâsîh-mensûh âyetler dikkatlice tefsir edilmelidir. Hedefler doğrultusunda Kitâb-ı Mukaddes dikkate alınmalıdır. Diğer tefsirler ve görüşlere müracaat edilmelidir. Bilimsel kitaplara ve verilere başvurulmalıdır. En doğru görüşler tespit edilmeli, meseleler detaylıca incelenmelidir.<sup>235</sup> Sonuç olarak Şîrâzî'nin dikkat çektiği bu merhalelerin aynı zamanda *el-Emsel* tefsirinin genel ilke ve yöntemlerini de ortaya koymuş olduğunu söylemek mümkündür.

---

<sup>235</sup> Alevimehr, *Tefsir Metotları ve Ekolleri*, 170-178.

## İKİNCİ BÖLÜM

### EL-EMSEL ÖNCESİ Şİİ TEFSİRLERDE İMÂMET

#### 1. Şîî İmâmet İnancının Tarihi Serüveni

İmâmet, Şîî itikadın merkezinde yer alan en temel kavramlardandır. Mezhep bu kavram üzerinde tesis edilmiş ve mezhebin ana gövdesi, inanç sistemini oluşturan bu kavramın kapsamına göre şekillenmiştir. Bu doğrultuda öncelikle Şîî imâmetin dış çerperini oluşturan Şîa kavramına ve bu kavramın ortaya çıkış sürecine kısaca temas etmek ve sonrasında Şîa'da imâmetin teşekkül sürecine göz atmak yerinde olacaktır.

Bir itikadî mezhep olarak Şîa'nın başlangıç tarihi Şîî ve Sünnî âlimler arasında ihtilafli bir konudur. Şîî kaynaklara göre Şîa'nın başlangıç tarihine dair öne sürülen görüşleri ortaya koymadan önce ilk olarak mezhebin kendisini nasıl tanımladığına bakacağız. Tabatabâî (öl. 1401/1981), kendisinin de tâbî olduğu bu grubu şöyle tanımlamıştır: *“Lügatte ‘izleyici’ anlamına gelen Şîa kelimesi Peygamber-i Ekrem'den sonra hilafet makamının, onun sülalesine özgü bir hak olarak bilen, İslâm öğretilerinde Ehlibeyt mektebini izleyen kimselere denir.”*<sup>236</sup> Dolayısıyla imâmeti Hz. Ali ve evlatlarına has kılan ve inanç ve amelde bu imamların çizdikleri yoldan ilerleyen kimseler Şîî olarak adlandırılmaktadır. Yine İmâmet inancı temel alınarak Şîa'nın *“İslâm'ın vazgeçilmez hükümleri olan Kitâbullah'la Resûlullah'ın sünnetine muhalif tavırlar sergilendiğini görünce buna karşı çıkmış, bu tavırları eleştirmiş ve söz konusu ekseriyeti Kur'an ve sünnetin vazgeçilmez hükümlerine uymaya davet etmiş olan Müslümanlar”* olarak tanımlandığı da görülmektedir.<sup>237</sup> Bu tanımda da öne çıkan unsurlar, (aslı itibariyle siyasi bir kurum olmakla birlikte zamanla dini bir hüviyet kazanmış olan) imâmet inancı ve Hz. Ali'ye verilen imâmete, Kur'an'a ve Sünnet'e aykırı bir şekilde el koyulduğuna ve bu hususta Allah'tan gelen hükmün çiğnendiğine dair düşüncedir. Dolayısıyla Şîa ve Şîî gibi adlandırmaların ortaya çıkışındaki asıl etmenin imâmet ve buna bağlı inanç öğeleri olduğunu söylemek mümkündür. Bu münasebetle, imâmet

<sup>236</sup> Tabâtabâî, *Tüm Boyutlarıyla İslâm'da Şîa* (İstanbul: Kevser Yayınları, 2016), 28.

<sup>237</sup> Tabâtabâî-Henry Corbin, *Söyleşiler* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 15.

inancını temel alan mezhebin başlangıç tarihinin de imâmet ve ilişkili konuların toplum bazında yansıma bulduğu bir tarihte başlamış olması beklenir. Tüm itikadî tartışmalar bir yana, Şîa'nın, varlığını “fikir-hadise ilişkisi” çerçevesinde evrensel kaynaklarla ortaya koyamadığı bir tarihi sürece dayandırdığını söylemek mümkündür.<sup>238</sup> Örneğin, Hz. Ali ve evlatlarının, nasları öne sürerek iktidarı ele geçiren kişilere karşı çıktığına dair elimizde güvenilir veriler yoktur.<sup>239</sup> Yine Şîa, ilâhî hak iddiasında bulunduğu bu iktidarı, tarih sahnesine çıktığı günden bu yana ancak Büveyhîler ve Safevîler döneminde elinde tutabilmiştir. Hadiseler -siyaseti bir kenara bırakırsak- Şîi itikadının teşekkülünü Hz. Peygamber'e dayandırmak için müspet delil sunmamaktadır.<sup>240</sup>

Bununla birlikte Şîa tanımında da görüldüğü üzere, Şîi kaynaklara göre Şîa'nın varlık sahnesine çıkışı Hz. Peygamber dönemine uzanmaktadır. Bu anlayışa göre Hz. Ali, henüz Hz. Peygamber'in sağlığında, Allah tarafından vahiy vasıtasıyla konan kat'î bir hüküm ile velî tayin edilmiştir. Bu çerçevede Hz. Peygamber'den, Hz. Ali'nin üstünlüğüne, velâyetine ve imâmetine delâlet eden pek çok rivâyet nakledilmiştir. Daha o dönemde insanlar Hz. Ali'nin etrafında toplanmaya başlamışlardır.<sup>241</sup> Şîa'ya göre Hz. Ali'ye verilen bu kutsal hak ve görev, Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra elinden alınmış, makamı, layık olmayan kişiler tarafından işgal edilmiştir. Dolayısıyla Allah'tan gelen kat'î bir hüküm hiçe sayılmış, insanlar hevâlarına uymuş ve imamlık makamını gasp etmişlerdir.<sup>242</sup> Bu dönemde gizli ya da açık bir şekilde Hz. Ali'ye taraftar olan kimseler, o dönemde ve sonrasında “Şîatü Ali” olarak anılmışlardır.<sup>243</sup> Dolayısıyla ilk Şîiler Hz. Ali'nin

<sup>238</sup> Hasan Onat, *Emeviler Devri Şîi Hareketleri ve Günümüz Şîiliği* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 29-30, 35.

<sup>239</sup> İktidarı ele geçirmek üzere, Hüseyinoğulları tarafından herhangi bir silahlı hareket düzenlendiği bilinmemektedir. Örneğin Ali Zeynelâbidîn, Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'ın ilim ve ibâdetle meşgul olarak siyasetten uzak bir hayat yaşadıkları bilinmektedir. Hüseyinoğulları, imâmetin Hz. Peygamber'e yakınlıklarından dolayı kendi hakları olduğunu dile getirmiş olsalar da bunun ilahi tayinle sabit olduğunu iddia ettikleri bilinmemektedir. Ancak Hz. Ali'nin Havle bint Ca'fer'den olma oğlu Muhammed b. Hanefiyye ve evlatlarının iktidar mücadeleleri kaynaklarda yer almaktadır. Bk. Metin Bozan, *İmâmîyye Şîası'nın Oluşumu* (İstanbul: İsam Yayınları, 2018), 79, 83-85.

<sup>240</sup> Mazlum Uyar, *Başlangıcından Günümüze Şîi Politik Düşüncesi* (İstanbul: İyidüşün Yayınları, 2020), 16.

<sup>241</sup> Cafer Subhânî, *Akâid-i İmâmîyye*, çev. İsmail Bendiderya (İstanbul: 12 İmam Yayınları, 2022), 158.

<sup>242</sup> Bkz. Tabâtabâî, *Tüm Boyutlarıyla İslâm'da Şîa*, 32-35.

<sup>243</sup> Şîatü Ali olarak anılan bu kimseler Hz. Peygamber'in vefatında sonra üç farklı gruba ayrılmıştır. İlk gruba göre Hz. Ali Allah tarafından tayin edilmiş ilk imamdır, imâmet kıyamete kadar onun

destekçileri olan bu sahâbilerdir. Bu yönde bir tarih okumasına göre ilk Şîî hareketleri ve hatta bir mezhep olarak Şîa'nın başlangıcı, hicretin ilk asrının ilk çeyreğine tekabül etmektedir. Tam bir tarih vermek gerekirse Hz. Peygamber, Şu'arâ sûresinin 214. âyetindeki<sup>244</sup> emir üzere akrabalarını (Hâşimoğulları'nı) toplamış ve onlara tebliğ vazifesini yerine getirmiştir. O gün kendisinin tek destekçisi, küçük yaşlardaki Hz. Ali olmuştur. Bunun üzerine Hz. Peygamber, "O benim varisim, vezirim, vasîm ve benden sonra içinizden halifemdir."<sup>245</sup> demiştir.<sup>246</sup> Şîî kaynaklara göre, işte daha o gün Hz. Ali, Hz. Peygamber tarafından velâyet ve hilafet ile şereflendirilmiş, mezhebin ilk nüveleri o günlerde oluşmaya başlamıştır.

Şîî bakış açısına göre, Hz. Ali'nin imâmetini destekleyen mezhep üyeleri (Şîa) hem Kur'an âyetlerinde hem de Hz. Peygamber'in pek çok hadisinde Ehl-i beyt ile beraber övgüyle anılmıştır. Örneğin, Beyyine sûresinin 7. âyetinde "hayru'l-beriyye" (halkın en hayırlısı) olarak övülen kimseler Hz. Ali, Ehl-i beyti ve bu kimselerle birlikte Hz. Ali'nin şîası olan, ona tabi olan bu kişilerdir. Yine Hz. Peygamber bu kimseler hakkında "*Ey Ali! Kıyamet günü geldiğinde ben Allah'ın ipine/yoluna sarılırım, sen benim ipime sarılırsın, oğulların senin ipine sarılır, oğullarının şîası ise onların ipine sarılır, böylece bizi nereye götüreceğini*

---

soyundan devam edecektir. İkinci gruba göre Hz. Ali, Hz. Peygamber'e yakınlığı ve faziletiyle imâmete daha layıktır. Üçüncü gruba göre ise Hz. Ali ismen değil sıfatlarıyla imam tayin edilmiştir. Bk. Nevbahtî, *Fıraku'ş-Şîa*, thk. Muhammed Sâdık Âl-i Bahrülulûm (Necef, 1936), 17-21; Onat, *Emeviler Devri Şîî Hareketleri ve Günümüz Şîiliği*, 143, 144.

<sup>244</sup> وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ "Yakın akrabaları da uyar." eş-Şu'arâ 26/224.

<sup>245</sup> Ahmed b. Hanbel'in müsnedinde rivâyet şu şekildedir: "Yakın akrabalarını da uyar" âyeti nazil olduğunda Hz. Peygamber, ailesini topladı. Otuz kişiydiler, yiyip içtiler. Onlara, "Kim benim dinimi ve va'dlerimi üstlenip kefil olur, cennette benimle beraber bulunup ailemde benim halifem olur?" buyurdu. Birisi -Râvî onun ismini vermiyor- "Ey Allah'ın elçisi, sen bir denizdin, bunu kim yapabilir?" dedi. Sonra bir diğeri aynı şeyi söyledi. Allah Resûlü bunu ailesine arz etti, Hz. Ali "Ben kefil ve yardımcı olurum" dedi. Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Müessesetü'r-Risâle, 2001), 2/225 (883). İbn Kesîr bu rivâyet ile birlikte İbn Hanbel'den şu rivâyeti de nakletmektedir: "Allah Resûlü Abdülmuttalip oğullarını topladı, onlar on kişi kaddardılar. Bir oğlağı yediler, beş litre kadar içtiler. Allah Resûlü onlar için dörtte bir sâ' miktarında yemek hazırlamıştı. Yediler ve doydular. Yemek sanki hiç dokunulmamış gibi arttı. Sonra bir kadeh getirtti, doyuncaya kadar içtiler, içilen sanki bir dokunulmamış gibi arttı. Allah Resûlü, "Ey Abdülmuttalip oğulları, ben özellikle size, genelde insanlara peygamber olarak gönderildim. Siz bu mucizeyi gördünüz, benim kardeşim ve velim olmak üzere, hanginiz bana biat edecek? buyurdu. Hiç kimse kalkmadı. Hz. Ali kalktı; o zaman kavmin en küçüğü oydu. Ona, "Otur" buyurdu. Sonra, sözünü üç kere tekrarladı. O her seferinde kalkıyordu; o da ona, "Otur" buyuruyordu. Nihayet, üçüncü keresinde elini elinin üstüne koydu. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâmet (Dâru Taybe li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1999), 6/168.

<sup>246</sup> Muhammed Hüseyin Muzaffer, *Târîhu'ş-Şîa* (Beyrut: Dâru'z-Zehra, 1985), 18.

*görüürsün.*” buyurmuştur.<sup>247</sup> Bu gibi rivâyetlerden hareketle Şîa kavramının daha ilk günlerden bilindiğı ve bilinen anlamda kullanıldığı iddia edilmiştir.

Şîa'nın doğuşu ve ilk Şîi hareketler konusu Şîi kaynaklar dışında farklı okumalar üzerinden de ortaya konmuştur. Bu okumalardan kimisi, Hz. Ali'yi tahkir eden Mu'âviye (öl. 60/680) ve valilerine karşı gelen, bunlara karşı Hz. Hasan'ın destekçisi olan, Hucr b. Adî'nin (öl. 51/671) hareketini, kimisi Kerbelâ günahını temizlemek üzere organize olan Tevvâbûn hareketini, kimisi de Hz. Hüseyin'in kanı ve Muhammed b. Hanefiyye'ye (öl. 81/700) biat alma bahanesiyle hükümeti ele geçiren Muhtar es-Sekafî (öl. 67/687) hareketini Şîa'nın ilk tezahürleri, ilk Şîi hareketler olarak ortaya koymuştur. Şîa'nın Hz. Osman dönemi fitne hareketleriyle birlikte İbn Sebe öncülüğünde ortaya çıktığını iddia eden Wellhausen gibi araştırmacılar da bulunmaktadır.<sup>248</sup> Cemel'de Hz. Aişe, Talha ve Zübeyr karşısındaki grubun diğerlerinden ayrılıp Şîa adı altında birleştikleri yönünde iddialar da mevcuttur. Bazı araştırmacılar ise Şîa'nın Hakem olayından sonra ortaya çıktığını ileri sürmüşlerdir.<sup>249</sup>

Mezhep boyutunda yapılan tarih okumalarının problemlili olduğu aşıkardır. Her mezhebin kendini Hz. Peygamber'e dayandırma çabası malumdur. Prof. Dr. Hasan Onat'a göre Şîa da bir mezhep olarak inanç esaslarını sistematik bir hale getirirken buna uygun yeni bir tarih inşa etmiş ve kökenini Hz. Peygamber dönemine dayandırmıştır. Oysa Hz. Peygamber döneminde herhangi bir mezhebin varlığı söz konusu değildir.<sup>250</sup> Şîa teriminin ilk olarak ne zaman kullanılmaya başlandığı konusu da Şîi tarih yazımını etkileyen hususlardandır. Bunun iyi tespit edilmesi gerekmektedir fakat tarihçiler bu kelimeyi gelişigüzel kullandıkları için tespit etmek mümkün görünmemektedir.<sup>251</sup>

Şîa için tam bir başlangıç çizmek zor olmakla birlikte İslâmiyet'in ilk yıllarındaki siyasi gelişmelerin, savaşların, barışların, seçimlerin, tayinlerin,

<sup>247</sup> Muzaffer, *Târîhu 'ş-Şîa*, 13-18.

<sup>248</sup> J. Wellhausen, *el-Havâric ve 'ş-Şîa*, çev. Abdurrahman Bedevî (Kahire, 1958) akt. Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliğı*, 144, 145. İbn Sebe varlığı şüpheli olan bir şahsiyettir. Bk. Ethem Ruhi Fığlalı, “Abdullah b. Sebe”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 16 Temmuz 2022).

<sup>249</sup> Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliğı* 145.

<sup>250</sup> Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliğı* 135.

<sup>251</sup> Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliğı* 145-146.

isyanların tamamının Şîa'nın oluşumunda etkili olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte Cemel, Sıffin gibi savaşlar sadece siyasi boyutta kalmamış, sahâbenin zihin dünyasında kırılmalara yol açmış, daha önce sorulmayan sorular gündeme gelmiştir. Sözgelimi, Hz. Peygamberin halifesinin kim olacağı hususunda temel kıstas nedir? O bu makama hayattayken herhangi birini tayin etti mi? Yoksa bu iş halkın seçimine mi bırakıldı?<sup>252</sup> En nihayetinde siyasi olaylar ve sorular, itikadî soruları gündeme getirmiştir. Bu itikadî sorular ise mezheplerin oluşumunda toprağa atılan bir tohum gibi işlev görmüştür.

Mezhebin ortaya çıkışı yalnızca yukarıda zikri geçen olaylar ve bunun sonucunda gündeme gelen sorulardan ibaret değildir. Te'vil, kıyas, re'y ve ictihâd gibi insan unsurunun etkili olduğu yöntemlerin işletilmesi ve bunun sonucunda ortaya çıkan düşüncelerin sistematik hale getirilmesi de mezheplerin teşekkülünü hazırlayan etkenlerdendir. Bu yöntemlerin etkili olduğu bu oluşumlar tek bir doğrusal çizgiden ibaret değildir. Bu doğrultuda klasik kaynaklardaki mezheplerin doğuşunu tek bir kişi veya olay üzerinden anlatma usulü yetersiz kalmaktadır.<sup>253</sup> Süreçte doğrudan ya da dolaylı etkisi bulunan tüm unsurlar incelemeye dahil edilmelidir.<sup>254</sup>

Tek bir yapıdan oluşmadığını bildiğimiz Şîa içerisinde, imâmet inancı çerçevesinde dahi farklılıklar göze çarpmaktadır. Fakat ana bünyeyi oluşturan İmâmiyye-İsnâaşeriyye (On İki İmam) Şîası'nın imâmet anlayışının, alt kollardaki farklılıklar hâriç tutulduğunda belli başlı özellikleri vardır. Bunlar ana bünyede ortak olan genel özelliklerdir. Yukarıda da ifade edildiği üzere imâmet, Şîî inanç sisteminin ana koldan ayrılmasına neden olan en temel ve geniş kapsamlı inanç esasıdır. Bu inanç esasına göre imam olarak adlandırılan kimseler dinî ve dünyevî

<sup>252</sup> M. Ali Büyükkara, "Dini Gruplaşmanın Doğası: Kişilikler, Zihniyetler, Cemaatler, Mezhepler", *İlahiyat Akademi* 5 (Temmuz 2017), 48.

<sup>253</sup> Objektif bir tarih okumasında kurucu fikirlerin sahneye çıkış tarihi ve bu fikirlerin yeni nesillere aktarılırken uğradığı farklılıklar göz önünde bulundurulmalıdır. Bir başka deyişle objektif bir okuma için tarihteki fikirlerin olaylar ile, yani bu fikirlerin yansımalarıyla birlikte değerlendirilmesi ve tüm bunların bugünün birikimiyle okunduğunun göz ardı edilmemesi gerekmektedir. Tarih okumasına göre bir inanç sistemi mi oluşturuluyor yoksa inanç sistemine göre bir tarih okuması mı yapılıyor buna dikkat edilmelidir. Bu aslında çözümü zor olan paradoksal bir problemdir. Özellikle mezheplerin tarihini kurgulamak bu açıdan zordur. Mezhep içinden ya da dışından bakan tüm araştırmacıların bu paradoksun farkında olmaları gerekmektedir.

<sup>254</sup> M. Ali Büyükkara, "Dini Gruplaşmanın Doğası", 45-46.

yetkileri kendisinde toplamış, ilahî bir atama ile ümmetin başına getirilmiştir. İmâmet, ilahî ve rabbânî bir görevdir. İmamlar, dinî-dünyevî yasama, yürütme ve yargı süreçlerinin tamamında Hz. Peygamber'in yetki ve sorumluluklarını taşımaktadırlar. Bu konunun hakkını vermek üzere sıradan bilginin yanı sıra gayb bilgisiyle de donatılmış ve her türlü günahattan korunmuşlardır. Allah'ın mesajının doğru anlaşılabilmesi için imamın varlığına ihtiyaç duyulmaktadır. İmamın bilgisi gerçek ve doğru bilgidir ve ona itaat farzdır.<sup>255</sup>

Yukarıda da zikri geçtiği üzere imamlar ilahî olarak seçilmiş, nas ile atanmışlardır. Nas ile atanan ilk imam Hz. Ali'dir. Bundan sonra oğulları Hasan ve Hüseyin imamlık görevine getirilmişler ve imâmeti Hüseyin oğullarına devretmişlerdir. Şîa'nın farklı kolları imâmet inancında belli farklılıklar taşısa da ana kolu olan On İki İmam Şîası, imâmeti gâib olan on ikinci imam, Muhammed el-Mehdî'de tamamlamıştır.<sup>256</sup>

İsnâaşeriyye akîdesinin en temel ilkesi olan imâmetin çerçevesi genel olarak bu şekilde çizilebilir ancak bu ilke, teşekkül ve gelişim süreçlerindeki değişimler ile son halini almış, bu çerçevede yapılan tartışmalar sonucunda mezhep farklı kolları ayrılarak ana bünyede kırılmalar meydana gelmiştir. İmâmet ilkesini tam olarak kavrayabilmek adına bu tartışmalara ve imâmet kavramının geçirdiği değişimlere temas etmek yerinde olacaktır. Dolayısıyla çalışmanın bu bölümünde imâmetin, onun en temel unsurları olan nas ve tayin, ismet, ilim, gaybet, mehdîlik gibi inançlar etrafındaki teşekkül sürecini inceleyeceğiz.

<sup>255</sup> Bununla birlikte tarihi gerçeklik, imam kabul edilen Muhammed el-Bâkır ya da Ca'fer es-Sâdık gibi yüksek ilim sahibi kimselerin öğrencilerinin dahi kendisine sorgusuz sualsiz itaat etmediklerini göstermektedir. Öyle ki kimi öğrencileri itikadî meselelerde kendisiyle sıcak tartışmalara girmiş ona itirazlarda bulunmuşlardır. Bu durum bizi öğrencilerinin onu her sahada üstün görmediği sonucuna götürecektir. Halbuki Şîî itikadına göre, imamların her alanda özellikle de ilimde en üstün kabul edilmeleri gerekmektedir. Sonuç olarak mutlak itaat ilkesinin gerçek hayatta net bir yansımasının bulunmadığını söyleyebiliriz Bk. Metin Bozan, *İmâmiyye Şîası'nın Oluşumu*, 114.

<sup>256</sup> Kaynaklarda Şîa'da imâmetin sürekliliği bağlamında iki temel görüş olduğu aktarılmaktadır: Bunlardan birincisi "ashâb-ı nesak" olarak adlandırılan, imamların on iki ile sınırlandırılmayacağı, imâmetin Hasan el-Askerî soyundan devam edeceği fikrini taşıyan bir gruptur. Diğer ise imâmeti on iki imamlarla sınırlamış, Hasan el-Askerî'nin oğlu son imam Gâib Muhammed el-Mehdî ile imâmet sürecini bitirmiştir. Bu grup Kat'iyye olarak da isimlendirilir. Bk. Bozan, *İmâmiyye Şîası'nın Oluşumu*, 23.

İmâmet akîdesi hakkında ilk konuşan, İmâmî kelâmını ortaya koyan ismin kaynaklarda Ali b. İsmail b. Mîsem (öl. 183/799'dan sonra) olduğu belirtilmiştir.<sup>257</sup> İbn Mîsem, imâmetin temel meselelerini ortaya koyan ilk kelâmcılardan olmakla birlikte onun savunduğu akîde, İmâmiyye akîdesinden farklılık arz etmektedir. Sözelimi ona göre ümmet Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'i halife kabul ederek günaha girmemiş, imamlık için efdal olanı terk ederek ictihâdî bir hataya düşmüştür.<sup>258</sup> Bu noktada imâmetin ilk konuşulduğu dönemlerde, sonraki tartışmalardan farklı bir çerçevede ele alınmış olduğunu söylemek mümkündür.

İmâmî düşüncenin teşekkül ve tedvin sürecinde aktif rol alan Ca'fer es-Sâdık (öl. 148/765) gibi isimlerden aktarılan rivâyetlere göre o dönemde imâmet ve buna bağlı inançlar bugünkü şekliyle teşekkül etmemiştir. Bu inançlar çerçevesinde oluşan toplumsal ve siyasi tavır ise oldukça pasiftir.<sup>259</sup> Sözelimi Ca'fer es-Sâdık imâmeti açık bir şekilde savunmamış, imamların üstün özelliklerinden bahsedilmesini ve mevcut iktidara karşı gelinmesini hoş görmemiştir.<sup>260</sup> Bu dönemde "Ehl-i beyt'ten kendisine itaatın farz olduğu bir imam" inancının mevcut olduğu bilinse de "nas ile atanmış, ilahî bilgiye sahip, masum imam" anlayışının henüz oluşmadığı veya yaygınlaşmadığı görülmektedir. Hz. Peygamber'in emanetlerini elinde bulunduran kimselerin imâmete daha layık olduklarına dair tartışmalar ve öne sürülen görüşler de nassa dayalı bir tayin anlayışının henüz yerleşmediğini göstermektedir. Aynı zamanda Ca'fer es-Sâdık döneminde imamların isminin bulunduğu bir liste ya da herhangi bir vasiyetten de söz etmek mümkün görünmemektedir.<sup>261</sup>

<sup>257</sup> Ali b. İsmail b. Mîsem et-Tayyâr (et-Temmâr). Kendisine *Kitâbü'l-İmâme* ve *Kitâbü'l-İstihkâk* isimli eserler nisbet edilmiştir. Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997), 217. Şii tabakât kitaplarında İmâmiyye'nin kurucusunun İbn Mîsem'den önce yaşayan Hişâm b. Hakem (öl. 179/795) olduğu aktarılmaktadır. Mustafa Öz, "İbn Mîsem", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 2 Haziran 2022).

<sup>258</sup> Bozan, *İmâmiyye Şîası'nın Oluşumu*, 106.

<sup>259</sup> İmamlar döneminde mevcut yönetime karşı ortaya konan ve kayıtlara geçen herhangi siyasi bir eylem yoktur. İmamlar genellikle sessiz kalmayı tercih etmişlerdir. Ancak kendi dışlarında gelişen olaylar sebebiyle Musa el-Kâzım örneğinde görüleceği üzere hapisaneye atıldıkları ya da belli bir toprakta yaşamak zorunda bırakıldıkları dönemler olmuştur. Mustafa Öz, "Mûsâ el-Kâzım", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (1 Şubat 2024).

<sup>260</sup> Ca'fer es-Sâdık'ın şöyle dediği rivâyet edilmiştir: "Bunlara ne oluyor da bizim gaybı bildiğimizi iddia ediyorlar! Gaybı sadece Allah bilir." Ebû Ca'fer Muhammed b. Yakup b. İshak el-Küleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfi*, nşr. Ali Ekber el-Gaffârî (Tahran: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1968), 1/200.

<sup>261</sup> Bozan, *İmâmiyye Şîası'nın Oluşumu*, 120-127.

Ca'fer es-Sâdık sonrası dönemde imâmet anlayışında birtakım değişiklikler meydana gelmiş, siyasi hadiselerin ve itikadî tartışmaların da etkisiyle kavramın tanımını farklı bir boyut kazanmıştır. Yukarıda da ifade edildiği üzere Şîa, bu fikirlerin ve inanç sisteminin imamlar dışında ya da sonrasında teşekkül ettiğini kabul etmemekte ve akîdesinin temelini Hz. Peygamber dönemine dayandırmaktadır. Fakat kaynaklar incelendiğinde imâmete dair açık tartışmaların ancak Ca'fer es-Sâdık döneminden sonra başladığı görülmektedir.

Ca'fer es-Sâdık sonrası dönemde imâmet hususunda ciddi tartışma ve ayrışmalar meydana gelmiştir. Bu tartışmalar genel itibariyle imamın kimliği etrafında şekillenmiştir. Tartışmaların genel seyrini ortaya koyabilmek üzere Ca'fer es-Sâdık'tan sonraki sürece kısaca bir göz atmak yerinde olacaktır. Bilindiği üzere İmâmiyye'de imâmet, Ahzâb sûresi 6. âyet<sup>262</sup> öne sürülerek Hüseyin soyundan "dikey verâset" sistemiyle devam ettiriliyor, dolayısıyla imam vefat edince onun en büyük oğlu imâmetin vârisi oluyordu.<sup>263</sup> Ca'fer es-Sâdık vefat ettiğinde yaşayan en büyük oğlu Abdullah el-Eftah'ın (öl. 149/766) imam olması gerektiğini düşünen büyük bir grup (Eftâhiyye) mevcuttu. Zira imamın en büyük oğlu İsmail b. Ca'fer (öl. 138/755-56), Ca'fer es-Sâdık daha hayattayken vefat etmişti. Buna rağmen Ca'fer es-Sâdık'tan sonra imâmetin İsmail'e geçtiğini iddia edenler de bulunmaktaydı. Bunlardan bir kısmı çareyi İsmail'in aslında ölmediğini iddia etmekte buldu, bir kısmı ise onun öldüğünü ve imâmetin, oğlu Muhammed b. İsmail'e (öl. 179/795) geçtiğini öne sürdü. Bir grup Şîi ise, İsmail'in öldüğünü ve Abdullah'ın imâmete layık olmadığını öne sürerek imâmetin Musa el-Kâzım'a (öl. 183/799) ait olduğunu iddia etti. Tarihi gerçeklik değişmez olsa da olgunun farklı şekillerde okunmasının farklı sonuçlar doğurduğu ve bu durumda mezhebin farklı kollara ayrılmasının kaçınılmaz olduğu net bir şekilde görülmektedir.<sup>264</sup> Bununla birlikte imâmeti Ca'fer es-Sâdık'tan oğlu Muhammed b. Ca'fer'e intikal ettirenler ve

<sup>262</sup> "Peygamber müminlere kendilerinden daha yakındır, eşleri de onların anneleridir. Aralarında kan bağı bulunanlar Allah'ın kitabında birbirlerine, diğer müminlerden ve muhacirlerden daha yakındırlar; dostlarınıza lütufta bulunmanız başkadır. Bu hüküm kitapta kayıt altına alınmıştır." el-Ahzâb 33/6.

<sup>263</sup> Ahmed el-Kâtib-Seyfettin Cabuğa, "Şiilik ve İmâmet Nazariyesinin Oluşumu", *İslâm Siyasi Düşünceler Tarihi*, ed. Adem Çaylak (Ankara: Savaş Yayınevi, 2023), 190-191.

<sup>264</sup> Bozan, *İmâmiyye Şîası'nın Oluşumu*, 132-137.

hatta Musa el-Kâzım ve İsmail b. Ca'fer'i aynı anda imam kabul eden gruplar da mevcuttur. Öyle ki içinden çıkılamayan bu tartışmaları Ca'fer es-Sâdık'ın ölmediği, mehdî olarak yeniden zuhur edeceği<sup>265</sup> inancına götüren kimseler dahi vardır.<sup>266</sup> Bu demek oluyor ki o tarihlerden itibaren imâmetin farklı özellikleri öne çıkarılmaya ve farklı tanımları gündeme getirilmeye başlanmıştır. Örneğin o dönemde var olan “imam vefat ettiğinde onun en büyük oğlu imam olur” ilkesi Abdullah'ın imâmeti için yeterli görülürken, bir grup bu ilkeye “kendisinde herhangi bir kusur yoksa” ibaresini ekleyerek onun imâmet için yeterli bilgi ve donanıma sahip olmadığını ileri sürerek imâmeti Musa el-Kâzım'a vermiştir.<sup>267</sup> Yine o dönemde var olan “Hasan ve Hüseyin haricinde imâmetin kardeşten kardeşe geçmesi caiz değildir” ilkesi Abdullah'tan veya İsmail'den sonra kardeşlerinden herhangi birinin imam olamayacağı fikrini doğurmuştur.<sup>268</sup> Sonuç olarak farklı grupların farklı ilkeleri ön plana çıkarmasıyla İmâmiyye çeşitli kollara ayrılmıştır. Burada bizi ilgilendiren nokta imâmet tanımının tarihi süreçte geçirdiği değişimdir. İmamın kim olduğuna dair yukarıda çizmiş olduğumuz şema bu değişimi yansıtmaya bakımından önemlidir.

Tüm tartışmaların zemininde “nas ve tayin ile belirlenmiş imam” anlayışının o dönemde toplumsal bazda yerleşik olmaması veya bu anlayışın mevcut hükümetin çatısı altında açıkça ifade edilememesi olmalıdır. Aslına bakılırsa Şîi kaynaklarda, Ca'fer es-Sâdık'ın, kendisinden sonra oğlu Musa el-Kâzım'ın imam olacağına işaret ettiğine dair rivâyetler mevcuttur.<sup>269</sup> Fakat bu rivâyetlerin, “nasla tayin” ilkesinin varlığı hususunda delil niteliği taşımamaktadır. Aynı zamanda Musa el-Kâzım'ın kendisine imamlık atfeden kimseleri reddettiğine dair rivâyetler de mevcuttur.<sup>270</sup>

<sup>265</sup> Şîa'da, imamların beklenmeyen bir zamanda, kendilerinden sonraki imamın kimliği hakkında vasiyet bırakmadan vefat etmiş olmaları fikri mezhepsel sağduyuya aykırı görülmüş, bu kimseler genellikle “mehdî” olarak nitelendirilmiş ve onların yeniden zuhur edeceklerine inanılmıştır.

<sup>266</sup> Hasan b. Musa en-Nevbahtî, *Şîi Fırkalar; Fıraku's-Şîa*, çev. Hasan Onat vd. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 209.

<sup>267</sup> Bozan, *İmâmiyye Şîası'nın Oluşumu*, 145.

<sup>268</sup> Nevbahtî, *Şîi Fırkalar; Fıraku's-Şîa*, 226.

<sup>269</sup> Şeyh Sadûk Muhammed b. Ali b. Hüseyin Ebû Ca'fer İbn Bâbaveyh el-Kummî, *Uyûnü ahhârî'r-Rızâ* (Meşhed: Müessesetü'l-İmam Humeynî, 1992), 113.

<sup>270</sup> Küleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfî*, 1/299. Musa el-Kâzım'ın vefat edeceği seneye kadar imamlık iddiasında bulunmadığı, vefat edeceği sene ise bu görüşünü açıkça beyan ettiği rivâyet edilmiştir. Bu sebeple halife kendisini hapse attırmıştır. Başka rivâyetlerde de halife Mehdî Billah'ın iktidarı ele geçirme hususunda kendisinden şüphelenerek onu hapse attığı rivâyet edilmiştir. Bozan, *İmâmiyye Şîası'nın Oluşumu*, 148.

Dolayısıyla ikinci asrın sonlarına kadar imamın nas ile tayin edildiğine dair bir işaret olmadığı söylenebilir.<sup>271</sup>

İmâmette “nas ve tayin” fikrinin ortaya çıkışı Ca’fer es-Sâdık’ın öğrencisi Hişâm b. Hakem (öl. 179/795) ile ilişkilendirilmektedir. “Nas ve tayin” fikri, imamın masum ve a’lem (en doğru bilgiye sahip) olması gerektiğine dair düşünceyle ilişkilidir. Zira Allah’ın rızasına uygun bir yönetim ve rehberlik ancak günah işlemeyen ve en doğru bilginin kendisinde olduğu “efdal” kimselerle mümkündür. Böyle bir kimse ise ancak Allah tarafından tayin edilmiş olmalıdır.<sup>272</sup> Zira insanlar arasında efdal olanı ancak Allah bilebilir.<sup>273</sup> Bu durumda imamların ismetine dair ilk tartışmaları “nas ve tayin” düşüncesine öne süren Hişâm’da görmemiz tesadüf değildir. Hişâm imamların ismetini savunurken peygamberlerin ismet sıfatına sahip olmadıklarını, buna ihtiyaçlarının da olmadığını iddia etmektedir. Zira peygamberler hata yaptıklarında vahiy kendilerini anında düzeltebilirken, imamların doğrudan semaî bağlantıları olmadığı için hata yapmama niteliklerinin garanti altına alınmış olması gerekmektedir. Dolayısıyla Hişâm’a göre imamlar vahiy almazlar, Allah’tan gelen ilmi dolaylı yoldan peygamberlerden alırlar. Atama mercii aynı olsa da atanma biçimleri farklıdır.<sup>274</sup>

“Nas ve tayin” fikrinin bir uzantısı da sahâbe hakkında kötü konuşma (seb) uygulamasıdır. Zira onlar Allah tarafından konulan bir hükmü çiğneyerek günah

<sup>271</sup> Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Ali b. Hüseyin ve Muhammed el-Bâkır da nasla tayin fikrini savunmak üzere herhangi bir faaliyet gerçekleştirmemişlerdir. Hz. Ali, yönetime daha layık olduğunu düşünmekle birlikte bir süre sonra Hz. Ebû Bekir’e biat etmiştir. Hz. Hasan hilafeti Mu’âviye’ye bırakmıştır. Hz. Hüseyin Yezid’i hilafete uygun bulmayıp ona karşı çıksa da bunu nasla tayin edilmiş bir imam olduğunu iddia ederek gerçekleştirmemiştir. Ali b. Hüseyin siyasetten ve Şiî topluluğa liderlik yapmaktan uzak durmuştur. Muhammed el-Bâkır, kendilerinin, Hz. Peygamber’in ilmi ve emanetlerine sahip oldukları için imâmete layık olduklarını savunmuş fakat imâmetin kendilerine has kılındığına dair herhangi bir nastan söz etmemiştir. Bk. el-Kâtib-Cabuğa, “Şiîlik ve İmâmet Nazariyesinin Oluşumu”, 173-184.

<sup>272</sup> İmâmiyye çatısı altında kabul edilen fakat İsnâaşeriyye tarafından mezhebe dâhil edilmeyen Zeydiyye (özellikle Betriyye kolu) Hz. Ali’nin imâmet için efdal olduğunu, imamın efdal değil mefdul da olabileceğini, “nas ve tayin” ile belirlenenin yalnızca imamın nitelikleri olduğunu, imamların isim olarak belirlenmediğini iddia etmektedir. Bk. Mehmet Ümit, “Zeydiyye Mezhebi İmamet Anlayışı ve Sahâbe Hakkındaki Görüşleri”, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2015), 98; Metin Bozan, “Şiî Fırkaların Tasnifi”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/1 (2004), 22.

<sup>273</sup> Bozan, *İmâmiyye Şîası’nın Oluşumu*, 155.

<sup>274</sup> Bozan, *İmâmiyye Şîası’nın Oluşumu*, 167.

işlemişler ve bu uygulamayı hak etmişlerdir. Sahâbeye karşı bu uygulama da ilk olarak Hişâm'da görülmektedir.<sup>275</sup>

Sonuç olarak nas ve tayin fikrinin imâmet inancına girişi hicrî ikinci asrın sonlarında gerçekleşmiş, bu fikir, üçüncü asrın ortalarında İmâmîler tarafından tamamen benimsenmiştir.<sup>276</sup> İkinci yüzyıldan itibaren telif edilen “Kitâbü'l-İmâme” adlı eserler imâmeti çok ciddi bir ilke hatta imanın bir parçası olarak yansıtmışlardır.<sup>277</sup> Bu durum “nas ve tayin” fikrini benimsemeleriyle ilgili olmalıdır. Bu kitaplar sayesinde imâmet imanın olmazsa olmaz bir parçası haline gelmiştir.<sup>278</sup>

“Nas ve tayin” fikrinden sonra imâmet inancı çerçevesinde ele alınan bir diğer husus da imamın gerekliliğidir. Bu bağlamda Şîa'nın genel eğiliminin, Mu'tezile'nin lütuf nazariyesine yakın olduğu söylenebilir. Lütuf, “kişinin kendisiyle farzları tercih ettiği ve kötülükten sakındığı veya insanı farzlara yaklaştıran ve kötülükten uzaklaştıran her şey” olarak tanımlanmıştır ve bu fiil Mu'tezile'ye göre Allah'a vaciptir.<sup>279</sup> Şîa'da da benzer bir düşünce mevcuttur.<sup>280</sup> Allah herhangi bir rehber göndermeden kullarından kurallara uymalarını beklemez. Dolayısıyla bu nazariyeye göre Hz. Peygamber'in vefatından sonra gerçekleşebilecek üç ihtimal vardır: Ya Allah, Hz. Peygamber'den sonra kulların yükümlülüğünü tamamen kaldırır ya kullarını Hz. Peygamber gibi ilimle donatır ya da onlar için günahlardan arınmış, gerçek ilim sahibi, kimseye muhtaç olmayan imamlar tayin

<sup>275</sup> Nas ve tayin fikrini ilk ortaya atan kişi olan Hişâm, halifeler dönemindeki halkı üç kategoriye ayırmıştır. Buna göre Hz. Ali'nin Allah'ın atadığı imam olduğunu kabul edenler mümin; Hz. Ali'nin imamlığını kabul edip Mu'âviye'yi de meşrû halife sayanlar müşrik; hiçbir şeyden haberleri olmayanlar da cahildir. Şeyh Sadûk, *Kemâlü'd-dîn ve temâmü'n-ni'me*, nşr. Ali Ekber el-Gaffârî (Kum, 1984), 363.

<sup>276</sup> Etan Kohlberg, “From Imamiyya to Ithna-Ashariyya”, *Bulletin of The School of Oriental and African Studies* 39 (1976), 521.

<sup>277</sup> Nitekim o yıllarda Hz. Ali'ye ve nass-ı velâyete yapılan “ihânet”in ateşi henüz tazedir. Muhtemelen imâmet inancı bu sebeple dinin ayrılmaz bir parçası olarak görülmüş ve çok ciddi bir şekilde savunulmuştur. Günümüz Şîası'nda ise durumun bundan biraz daha farklı olduğu öne sürülmektedir. Buna göre Şîa'da imâmet artık bir iman esası olmaktan ziyade mezhebî bir ilke olarak sunulmaktadır. Aydın, “İmâmet”. Ancak çalışmanın ilerleyen safhalarında görüleceği üzere Şîa için böyle bir şeyin teorik olarak imkânı yoktur.

<sup>278</sup> Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet-Şîa Polemikleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), 14.

<sup>279</sup> Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî, *Şerhu'l-usûli'l-hamse* (Mısır: Mektebetü'l-Vehbe, 1996), 519; *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* (Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye, 1963), 14/53-54.

<sup>280</sup> Mu'tezile'de, Şîa'nın aksine imamlar ismet sıfatına sahip olmak zorunda değillerdir.

eder.<sup>281</sup> Elbette ki Allah kulları için en makul olan üçüncü ihtimali takdir etmiştir. Bu anlayışa da ilk olarak Hişâm b. Hakem’de rastlanmaktadır.

İmâmet ile doğrudan ilişkili olan bedâ anlayışını da imâmet içerisinde değerlendirmek gerekir. İsmail b. Ca’fer babasından önce vefat edince kendisinin imam olacağını bekleyen müntesipleri Allah’a bedâ fiili atfederek imamın Muhammed b. İsmail olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>282</sup> Bedâ, Allah’ın verdiği bir hükmü değiştirmesidir. Hişâm, Allah’ın bilgisinin kadîm olmadığını ileri sürmektedir. Buna göre kendisinde bedâ anlayışının var olduğunu söylemek mümkündür.<sup>283</sup>

Buraya kadar özetlemek gerekirse bu dönemdeki imâmet anlayışı şu şekildedir: İmam kendisinden sonra kimin imam olacağını vasiyetiyle belirler. Bu olmadığı durumlarda imamdan sonra onun en büyük oğlu imam olur, imamın kardeşi imam olamaz. Hişâm b. Hakem ile imamın nas ile tayin edildiği fikri benimsenmiştir. İmam, peygamberler gibi Allah tarafından seçilmiş olsa da semaî âlemlerle doğrudan irtibatı yoktur; vahiy almaz, mucize göstermez. İmamın ismet sıfatı vardır, insanların en bilginidir. Allah’ın kulları için imam tayin etmesi olmazsa olmaz bir lütuftur.

Musa el-Kâzım’a kadar durum böyle olmakla birlikte, ondan sonra imâmet inancında başka dönüşümlerin meydana geldiğini söyleyebiliriz. Şöyle ki Musa el-Kâzım, beş yıl esaretten sonra hapiste vefat etmiştir. Bu hadise ile birlikte yeni imamın tayini meselesinde ayrılıklar çıkmış, İmâmiyye yeni bölünmelerle karşı karşıya gelmiştir. Konumuzun sınırını aşmamak için hadiselerle uzun uzadıya değinmek yerine bu hadiselerin imâmet inancını etkilediği noktalara kısaca temas edeceğiz. İmâmeti Musa el-Kâzım ile nihayete erdiren “Vâkıfe” isimli bir grup onun “kâim imam” olduğunu ve bir gün geri geleceğini iddia ederken, çoğunluğu oluşturan “Kat’iyye”<sup>284</sup> onun öldüğünü ve imâmetin onda son bulmadığını,

<sup>281</sup> Sadûk, *Kemâlü’ d-dîn*, 364.

<sup>282</sup> Nevbahtî, *Şîr Fırkalar; Fıraku’ş-Şîa*, 212.

<sup>283</sup> Bozan, *İmâmiyye Şîası’nın Oluşumu*, 183.

<sup>284</sup> Ana bünyeyi teşkil eden Kat’iyye’de imamın yaşayan ve bilinen biri olması şartı aranmış, imamın ölümlü olduğu vurgulanmıştır. Bu konuda Ali er-Rızâ’dan şöyle çarpıcı bir rivâyet aktarılmıştır: “Peygamber öldü de Musa el-Kâzım mı ölmeyecek? Vallahi o öldü, mirası paylaşıldı, cariyelerini başkaları nikahladı.” Bozan, *İmâmiyye Şîası’nın Oluşumu*, 203.

oğullarıyla devam edeceğini öne sürmüştür.<sup>285</sup> Bu bağlamda, İsnâaşeriyye de Kat'iyeye'den bir gruptur.<sup>286</sup> Vefat eden imam son imam mıdır? İmamlık onun oğluna mı geçmiştir? Geçtiyse hangi oğlu imam olmaya layıktır? Aileden başka biri imam olabilir mi? Bu gibi sorular çelişkili rivâyetlerin ortaya çıkmasına sebep olmuş, bu rivâyetler de imâmetin sınırlarında birtakım değişimlere yol açmıştır.

İmâmetle bağlantılı olarak, vekâlet sisteminin de Musa el-Kâzım ve sonrası dönemde aktif bir şekilde uygulandığını görmekteyiz. Vekiller çoğunlukla malî işler olmakla birlikte yeri geldikçe ilmî ve içtimaî meselelerde de imamlara vekillik yapmışlardır. Özellikle Musa el-Kâzım döneminde bir nevi “bölgesel liderlik” konumuna sahiptirler. Bu dönemde Musa el-Kâzım'ın hapishaneye girmesi vekillik sisteminin güçlenmesine yol açmıştır. Ali er-Rızâ (öl. 203/819) sonrası dönemde Muhammed el-Cevâd ve Ali el-Hâdî gibi isimlerin çocuk yaşta imam olmaları da vekâlet sistemini canlandırmış, vekillere daha geniş haklar verilmesini sağlamıştır.<sup>287</sup> Bu sisteme göre vekiller bizatihi imamlar tarafından atanmış, gerekli görüldüğünde görev kendilerinden geri alınmıştır. Vekiller yeni imamların halk tarafından kabullenilmesinde pozitif rol oynamakla birlikte gerektiğinde elde ettikleri malları korumak üzere yeni imamın otoritesini reddederek Vâkıfî<sup>288</sup> görüşleri desteklemişlerdir.

Musa el-Kâzım'dan sonra Ali er-Rızâ döneminde de imâmete dair yeni tartışmalar gündeme gelmiştir. Bu tartışmalardan biri de imamın dünya mallarındaki tasarrufu hakkındadır. Ana bünyeye bağlı bir gruba göre tüm dünya malları ve bunların tasarrufu sorgusuz sualsiz imama aitken, başka bir gruba göre yalnızca Allah'ın bahşettiği fey, humus ve ganimet gibi mallar imama aittir. Bununla birlikte

<sup>285</sup> Bozan, *İmâmiyye Şîası'nın Oluşumu*, 192, 200.

<sup>286</sup> Kat'iyeye, Ali er-Rızâ ve sonrası dönemde var olan ana bünyeyi ifade etmektedir. İmâmet on iki imamla sınırlandırılana kadar İmâmî çizgide ana bünyeyi Kat'iyeye teşkil etmiştir. Hatta bazı Sünnî kaynaklarda Kat'iyeye ve İsnâaşeriyye aynı anlamda kullanılmıştır. Bozan, *İmâmiyye Şîası'nın Oluşumu*, 201.

<sup>287</sup> Etan Kohlberg, “Gaybet Öncesi Şîa'da İmam ve Toplum”, çev. Mazlum Uyar, *Dini Araştırmalar* 3/7 (2000), 251.

<sup>288</sup> İmâmetin belli bir kişide son bulduğuna imamlığın başka birine geçmediğine dair inanç. Buna göre imam ölmüştür, bir süre sonra tekrar dünyaya dönüp imamlık görevini yerine getirecektir. Mustafa Öz, “Vâkıfe”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 1 Şubat 2024).

bunların tasarrufunu ona Allah öğretmektedir.<sup>289</sup> İmamın mutlak otoritesini sınırlandıran bu tür görüşlerin daha imamlar hayattayken ortaya atılması dikkat çekicidir.

Ali er-Rızâ vefat ettiğinde oğlu Muhammed el-Cevâd (öl. 220/835) yalnızca yedi yaşındaydı. Bu sebeple imâmet içerisinde yeni tartışma alanları açıldı. Sözelimi zamanın imamı buluğa ermemiş bir çocuk olabilir miydi? Teorik olarak bu mümkündür fakat pratik olarak bir çocuğun imamlık yapması kimilerine makul gelmemişti. Sonuç olarak bunlardan bir kısmı Ali er-Rızâ vefat ettikten sonra kardeşinin imam olması gerektiğini savunmuştur, bir kısmı da imâmeti Musa el-Kâzım'da bitirmeye çalışmıştır. Ancak çoğunluk Muhammed el-Cevâd'ın imamlığını kabul etmiştir. Zira Ali er-Rızâ'nın oğlu Muhammed'i imam tayin ettiğine dair rivâyetler mevcuttur. Dayı ve amcanın imam olamayacağı fikri de bu dönemde ön plana çıkmıştır. Muhammed el-Cevâd'ı imam kabul edenlerin bir kısmı buluğ yaşına aşağı çekmiş, imamın yaşının önemli olmadığını iddia etmiştir. Onlara göre "Bir günlük bebek olan bir imam yüz yaşındaki en donanımlı âlimden bile daha bilgili" olabilecektir.<sup>290</sup> Bu çerçevede, imamların buluğ yaşının olup olmadığı da tartışılmıştır. Kimisi de onun imâmetini bir mucize olarak izah etmiştir. Bu dönemden önce imamlara semaî bağlantı izafe edilmiyordu fakat bu dönemde imamlara mucizeler atfedilmeye başlanmıştır. Örneğin bu dönemde, Muhammed el-Cevâd'ın bir âmânın gözünü açtığına dair rivâyetler aktarılmıştır.<sup>291</sup> Çocuk yaştaki imamın eksik bıraktığı noktaların manevi haller ve mucizevi hadiselerle doldurulması olağan bir durumdur.

Muhammed el-Cevâd'ın imamlığı yalnızca imamın yaşıyla ilgili değil bilgi kaynakları meselesinde de tartışmalara sahne olmuştur. Zira imam babasını en son dört yaşındayken görebilmiştir. Hişâm b. Hakem'in öğrencilerinin de içinde bulunduğu bir grup, imamın beşerî yollardan, sözelimi babasından kalan kitaplar ve Hz. Ali mushafıyla zaman içerisinde ilim elde edeceğini ve buluğ çağına erince imamlık görevine başlayacağını iddia ederken, bir diğer kesim imamın semaî

<sup>289</sup> Bozan, *İmâmiyye Şîası'nın Oluşumu*, 209.

<sup>290</sup> Küleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfi*, 1/256, 314.

<sup>291</sup> İbn Rüstem et-Taberî, *Delâ'ilü'l-imâme* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, 1988), 207.

yollardan desteklendiğini, ilham, ilkâ gibi vahye benzer yollardan Allah'ın onu ilimle donattığını, bundan dolayı da imam olmak için buluş yaşına gelmeye ihtiyacı olmadığını öne sürmüştür. Bir kesim ise vahyin son peygamber ile kesildiğini, imamların vahiy almadıklarını imamın ancak talim ve tevfiik ile ilim elde edebileceğini düşünmektedir.<sup>292</sup> Sonuç olarak ilk defa bu dönemde imamların kıyas yapabileceğine cevaz verilmiştir. İmâmî düşünce sistemi o güne kadar yetişkin birinin imâmeti üzere kurulu olduğu için çocuk imam düşüncesi mezhep içi çalkantılara ve tartışmalara yol açmıştır. İmâmet ilk defa imamın kimliğinden başka bir mesele üzerinden tartışılmıştır.<sup>293</sup> Muhammed el-Cevâd'dan sonra oğlu Ali el-Hâdî de imâmet ile henüz altı yaşındayken baş başa kalmıştır. İmâm Cevâd'dan sonra onun döneminde de tartışmalar aynı seyirde devam etmiştir.

On birinci imam Hasan el-Askerî'nin (öl. 260/874) imâmeti de aktarılan rivâyetlere göre babasının vasiyetiyle olmuştur. Fakat Hasan el-Askerî'yi imâmete layık görmeyen gruplar da mevcuttur. Burada yaşanan tartışmalar da yine bedâ anlayışını ön plana çıkarmıştır.

Hişâm b. Hakem'in takipçilerinden, Hasan el-Askerî'nin çağdaşı Fazl b. Şâzân'ın (öl. 260/874) *Kitâbü'l-ilel* adlı eserindeki imâmete dair tartışmaları da zikre değerlidir. Fazl bu eserinde, imamın şart olduğunu, her dönemde tek bir imamın varlığının mümkün olduğunu, imam olacak kişinin peygamber soyundan, şöhret sahibi ve açık vasiyetle tayin edilmiş biri olması gerektiğini iddia etmiştir. Yine o, imamlar olmasa Kur'an ve sünneti herkesin kendisine göre yorumlayacağını öne sürmüş, imamın Kur'an hakkında söylediği her şeyin doğru olduğunu ifade etmiştir. Bu dönemde Hz. Ali ve diğer imamların imâmetini ispat için âyetler tevil edilmiştir.<sup>294</sup> Hal böyleyken daha sonra gelen İbn Râvendî (öl. 301/913), bunu bir adım daha öteye taşıyarak, imamın te'vil ve işaret vasıtasıyla değil apaçık nasla tayin

<sup>292</sup> Nevbahtî, *Şiî Fırkalar; Fıraku's-Şîa*, 250-253.

<sup>293</sup> Bozan, *İmâmiyye Şîası'nın Oluşumu*, 226.

<sup>294</sup> Bu kitap *'İlelî's-şerâi'*in bir bölümünü oluşturmaktadır. Şeyh Sadûk, *'İlelî's-şerâi'* (Necf: Dârü'l-Belâga, 1966), 252-555; Fazl b. Şâzân, *el-Îzâh* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, 1982), 64; Bozan, *İmâmiyye Şîası'nın Oluşumu*, 166.

edildiğini iddia etmiştir.<sup>295</sup> Genel Şîî düşüncede kimi âyetlerin açık seçik Hz. Ali veya imamları kastettiğine dair iddia bu anlayışın devamı niteliğindedir.

Buraya kadar mehdîye dair meseleler haricinde imâmet inancının temel iskeleti oluşmuş durumdadır. Kendisine itaat farz olan, nas ile atanmış, ismet ve en doğru ilim sahibi imam anlayışı akîdede yer edinmiştir. Mehdîlik ile ilgili Muhammed el-Bâkır ve diğer imamlardan “Mehdî” olarak adlandırılan bu kişinin kimliğinin bilinmediğine dair pasif içerikli rivâyetler nakledilmiş,<sup>296</sup> buna dair tartışmalar Hasan el-Askerî’den sonra gündeme gelmiştir.<sup>297</sup>

İmâmetin ana iskeleti Hasan el-Askerî dönemine kadar oluşmuş olmakla birlikte Şîî çoğunluğun inancını oluşturan “on iki imam” sınırlandırması Hasan el-Askerî dönemi sonrasına tekabül etmektedir. Bununla birlikte gaybet, mehdilik gibi konular tam olarak bu dönemde teşekkül etmiştir. Elbette imâmet inancı ve buna dair yorumlar zaman içerisinde değişim geçirmeye devam etmiştir, fakat bu değişim ana hattan ziyade detay kabul edilebilecek hususlarda olacaktır.

Hasan el-Askerî yirmi sekiz yaşında vefat ettikten sonra bilinen herhangi bir oğlu olmadığı için imamın kim olacağı hususunda pek çok tartışma gündeme gelmiştir. Bu tartışmalar sonucunda bir grup, Hasan el-Askerî’yi “kâim imam” ilan etmiş imâmeti onda sonlandırmıştır. Bir grup, imâmetin kardeşine geçtiğini iddia etmiş, bir başka grup ise imamın oğlunun var olduğunu ya da var olacağını öne sürmüştür. İmamın kimliği bilinmediği için imam olmadığını, imamın yalnızca bir süreliğine ceza olarak gönderilmediğini (fetret) ve imâmetin tamamen son bulunduğunu iddia eden küçük gruplar da mevcuttur. İmâmetin Hasan el-Askerî’de sonlandığını iddia eden ilk grup, imamın bilinen bir çocuğu olmadan ölmeyeceği inancına dayanmaktadır. Kardeşinin imam olması gerektiğini savunanlar ise imamın vasî tayin etmeden ölmeyeceği ilkesini öne çıkarmaktadırlar.<sup>298</sup> Bu durumda imamın oğlu yoksa imâmet kardeşe geçmektedir. Hasan el-Askerî’nin bir oğlu olduğunu savunanlar ise onun ne zaman nasıl doğduğu, annesinin kim olduğu, imamın

<sup>295</sup> Bozan, *İmâmiyye Şîası’nın Oluşumu*, 166.

<sup>296</sup> el-Kâtib-Cabuğa, “Şîilik ve İmâmet Nazariyesinin Oluşumu”, 192.

<sup>297</sup> Bozan, *İmâmiyye Şîası’nın Oluşumu*, 252.

<sup>298</sup> Nevbahtî, *Şîî Fırkalar; Fıraku’ş-Şîa*, 268.

ölümünden sonra nerede bulunduğu konusunda çok farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.<sup>299</sup> Bu gruptakiler yeryüzünün hüccetsiz kalamayacağı görüşüne sahiptirler. Öyle ki kendilerinden yeryüzü hüccetsiz kalırsa orada ibadet bile edilemeyeceğine dair rivâyetler gelmiştir.<sup>300</sup> Bu inanışa göre imam, hayati tehlikesi bulunduğu için gizlenmiştir. Tehlike geçtiğinde Allah kendisine izin verecek ve ümmete geri dönecektir.<sup>301</sup> İktidara biat etmek istememesinden dolayı ya da bir imtihan olarak gizli kaldığını söyleyenler de mevcuttur. Genel Şîî anlayışta gaybetteki imam “bulutun arkasındaki güneş” benzetmesiyle tasvir edilmektedir.<sup>302</sup>

Musa el-Kâzım döneminde aktif uygulanan, Muhammed el-Cevâd ve Ali el-Hâdî ile güçlenen vekillik uygulaması imamın gaybet sürecinde pozitif yönde kullanılmıştır. Gaybet sürecini bir nevi idare eden vekiller/sefirler daha önce kimsenin ulaşamadığı bir otoriteye sahip olmuşlardır. Bu otorite idarî, malî ve ilmî alanlarda geçerli olmuştur. Gâib imamın kendilerine yazdığını iddia ettikleri tevki‘ metinleri bu otoritelerini daha güçlü hale getirmiştir. İmamın varlığında şüphe duyanlar da bu metinlerle ikna edilmişlerdir. İlk sefir Osman b. Said el-Ömerî, Ali el-Hâdî döneminden beri etkin olduğundan kimse otoritesine karşı çıkmamıştır. Fakat kendisinden sonra sefir atadığı oğlu ve geri kalan sefirlerle karşı itirazlar olduğu bilinmektedir.<sup>303</sup>

Bu döneme kadar, imamın zâhir ve bilinen biri olduğu ilkesi ön plana çıkarılırken gaybet ile birlikte imamın zâhir veya bâtın (gizli) olabileceğine dair rivâyetler yaygınlaşmaya başlamıştır.<sup>304</sup> Bu gizli imam çoğunluğa göre imamların sonuncusuyken bir gruba göre imâmet onun soyundan devam edecektir. İmâmeti onda sonlandıran kimseler, dolayısıyla imamların sayısını sınırlandırmış olmaktadır.

Ca’fer es-Sâdık’tan aktarılan rivâyete göre “kâim”, doğumu halktan gizlenen, ismi dolaşan fakat insanların tanıyamadığı biri olmalıydı. Bu özellikler Hasan el-

<sup>299</sup> Bk. el-Kâtib-Cabuğa, “Şîilik ve İmâmet Nazariyesinin Oluşumu”, 192-196.

<sup>300</sup> Sadûk, ‘İlelü’ş-şerâi’, 195, 196.

<sup>301</sup> Bozan, *İmâmiyye Şîası’nın Oluşumu*, 265-276.

<sup>302</sup> Sadûk, *Kemâlü’ d-dîn*, 207.

<sup>303</sup> Bozan, *İmâmiyye Şîası’nın Oluşumu*, 281.

<sup>304</sup> Sadûk, *Kemâlü’ d-dîn*, 368.

Askerî'nin oğluna uyarlanmış, kâim ve mehdî imam olarak şöhret bulmuştur. Küleynî de gaybette olan yeryüzüne adalet getirecek kâim, muntazar bir mehdîden söz etmektedir. Dolayısıyla Muhammed olarak isimlendirilen gâib imamın kâim mehdî olduğu anlayışını 3. yüzyıl sonlarında görmekteyiz. Yine bu dönemlerde Ca'fer es-Sâdık ve Câbir b. Abdullah gibi önemli isimlerden “on iki” sayısı ile sınırlandırılmış şekilde imâmete dair rivâyetler nakledilmektedir. Ca'fer es-Sâdık “Bizler on iki muhaddesiz” derken Câbir imamının adının yazılı olduğu bir listenin Hz. Fatıma'da bulunduğunu ifade etmektedir.<sup>305</sup> Kâim imam düşüncesi on iki imam anlayışını güçlendirmiş ve yaygın hale getirmiştir. Hasan el-Askerî vefat edene kadar Şîa, imâmetin kıyamete kadar devam edeceği inancını taşımaktaydı. Hasan el-Askerî, vâris bırakmadan vefat edince mecburen yeni düşünce ve yorumlar geliştirildi. “Gaybet” ve “on iki imam” inançları da böyle bir kriz döneminin ürünleridir.<sup>306</sup>

Gaybetin süresi bilinmediği için ilk zamanlar onun çok az bir süre devam edeceği söylenmekteyken imamın ortaya çıkışı uzadıkça gaybetin çok daha uzun sürebileceğine ve bunun küçük ve büyük olmak üzere iki parçadan oluştuğuna dair rivâyetler yaygınlaşmaya başlamıştır.<sup>307</sup> Gaybet sürecinin uzamasıyla birlikte nâiblik, nâib vekilliği ve velâyet-i fakih kavramları gündeme gelmiştir. Müslümanların idarecileri ve fakihleri imamın vekili konumuna getirilmiştir.<sup>308</sup>

Sonuç olarak en geç 3. yüzyıl kaynaklarında on iki sınırlandırmasının var olduğunu görüyoruz. Hicrî 4. yüzyılın ilk yarısında (İsnâaşeriyye) imâmet akîdesi tam olarak teşekkül etmiş ve Şîilerin çoğunluğu tarafından kabul edilerek günümüze kadar devam ettirilmiştir. Mehdîlik ve buna dair inançlar da yerine oturmuştur. Gulât veya azınlık fırkaların çoğu tarih sahnesinden silinmiştir.<sup>309</sup>

<sup>305</sup> Küleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfi*, 1/442-444.

<sup>306</sup> Etan Kohlberg, “Early Attestations of the Term “*Ithnâ 'Ashariyya*”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 24 (2000), 345-346, 353-354. On iki imama dair en erken malzemeyi Küleynî'de bulmak mümkündür. İsnâaşeriyye terimini ilk defa “el-kat'iyetü bi'l-İmâmeti'l-İsnâaşeriyye” (imâmeti on iki ile sınırlayanlar) olarak Mes'ûdî kullanmıştır. Bozan, *İmâmîyye Şîası'nın Oluşumu*, 315; el-Kâtib-Cabuğa, “Şîilik ve İmâmet Nazariyesinin Oluşumu”, 186, 193.

<sup>307</sup> Bozan, *İmâmîyye Şîası'nın Oluşumu*, 311.

<sup>308</sup> el-Kâtib-Cabuğa, “Şîilik ve İmâmet Nazariyesinin Oluşumu”, 214, 226.

<sup>309</sup> Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 344.

Özetlemek gerekirse imamların yaşadığı süreçte dahi her dönem imâmetin farklı bir yönü ön plana çıkarılmıştır. Siyasi durumlar inanç sisteminde değişimlere neden olmuştur. Sözelimi ilk Şîî kelâmcısı İbn Mîsem et-Temmâr imâmetin Hz. Ebû Bekir'e verilmesini günah yerine ümmetin hatası olarak adlandırırken Hişâm ve takipçileri imamın nas ile tayin edildiği fikrini öne sürerek sahâbeyi günahkâr ilan ederek haklarında kötü konuşulmasına teşvik etmiştir. İsmet inancı, lütf nazariyesi ve bedâ gibi hususlar da nas ve tayin fikrinin savunulduğu bu dönemde öne çıkarılmıştır. Musa el-Kâzım sonrası imâmetin kimliğine dair tartışmalar Kat'î ve Vâkıfî anlayışları meydana getirmiştir. Ali er-Rızâ imamlıkta meşvereti söz konusu ederken, Muhammed el-Cevâd döneminde o güne kadar akla gelmeyen, çocuk imamlara dair tartışmalar gündeme gelmiştir. Bu noktada imamın bilgi kaynakları tartışılmış, imamlara semâvî bağlantılar ve mucizeler atfedilmiştir. Hasan el-Askerî döneminden sonra da mehdilik, kâim imamlık ve gaybete dair meseleler tartışılmış imâmetin iskeleti teşekkül etmiştir. Bundan sonraki değişimler imâmetin aslında ya da çekirdeğinde değil, ancak imâmetin furû'unda ve dış çeperlerinde gerçekleşmiştir. Çalışmanın bu bölümünde, imâmet inancının akîdevî sahada teşekkülünü ve gelişimini ele aldık. Bu noktadan sonra imâmetin *el-Emsel* öncesi tefsir kaynaklarında nasıl yansıma bulduğunu inceleyeceğiz. Bu dönemdeki yansımalar, *el-Emsel*'in düşünce yapısının temelini oluşturması bakımından önemlidir.

## 2. Şîî Tefsirinin Gelişim Süreci ve İmâmet

Şîî tefsirinin gelişimini, teşekkül dönemi ve tedvin dönemi olmak üzere iki ayrı bölümde inceleyeceğiz. Şîî tefsirinin ilk nüvelerinin görüldüğü teşekkül dönemini inceleyeceğimiz başlıkta, Şîa'da "ilk müfessirler" olarak kabul edilen Hz. Peygamber ve Hz. Ali dönemine, ikinci olarak imamlara, en son da sahâbe ve tâbîûn müfessirlerine değindikten sonra, tedvin dönemini 1. Rivâyet Dönemi, 1. Dirâyet Dönemi, 2. Rivâyet Dönemi ve 2. Dirâyet Dönemi olarak dört kesitte ele alacağız ve bu dönem müfessirlerinin imâmet konusunu nasıl ele aldıklarını inceleyeceğiz. Bu, üçüncü bölümün konusunu teşkil eden çağdaş tefsir örneği *el-Emsel*'in imâmet anlayışını idrak edebilmek için mukaddime ve hazırlık mahiyetinde bir incelemedir.

## 2.1. Teşekkül Dönemi

Şîî tefsir tarihinin dörtlü tasnifinde esas alınan unsur, telif eserler olduğu için bu tarihin 1. Rivâyet Dönemi olarak adlandırılan ilk parçası Ayyâşî (öl. 320/932) ve Kummî (öl. 290/903) gibi isimlerle başlatılmaktadır. Ancak esasen Şîa'ya göre, Şîî tefsirinin ilk adımı Hz. Peygamber tarafından atılmıştır. Bundan sonra, tefsirin ikinci halkasını, başını Hz. Ali'nin çektiği imamlar oluşturmaktadır. Şîa burada Ehl-i Sünnet'in tefsir tarihi çizgisinden ayrılmış, mezhebe özgü farklı bir okumayla yeni bir tarih inşa etmiştir. Zira Ehl-i Sünnet'e göre tefsirin ilk halkası Hz. Peygamber dönemini, ikinci halkası ise selef-i salihîni yani sahâbe ve sonrasında tâbiûnu kapsamaktadır. Şîa'da ise ikinci halka doğrudan imamlara aittir. Dolayısıyla Şîî tefsir tarihinin teşekkül süreci Sünnî tefsir tarihine göre daha sınırlı ve dar kapsamlı bir doğrultuda seyretmektedir.

### 2.1.1. Şîa'ya Göre İlk Müfessirler: Hz. Peygamber ve Hz. Ali

Hz. Peygamber dönemi ve Hz. Ali ile başlayan imamlar dönemi Şîa'da katî kabul edilen tefsirin oluşum ve birikim dönemleridir. Bu birikim üzerine inşa edilen te'vil ve yorumlar tedvin döneminde bir araya getirilmiş, her devirde yeniden yorumlanarak yazılı ve sözlü olarak aktarılmıştır.

Hz. Peygamber Kur'an'da hem vahyi tebliğ eden hem de onu öğretip açıklayan bir elçi olarak nitelenmiştir. Ancak Hz. Ali ve imamların ismi Kur'an'da geçmemektedir. Bu hususta kendisine yöneltilen bir soru karşısında Ca'fer es-Sâdık (öl. 148/765) “Allah'a Peygamber'e ve sizden olan emir sahiplerine itaat edin”<sup>310</sup> âyetinin aslen imamlar hakkında olduğunu ifade ederek bu durumu nefyetmiştir. Şîa'ya göre, nasıl ki Kur'an'da veciz bir şekilde gelen namaz emrinin kılınışı, zekâtın miktarı vs. ancak Hz. Peygamber'in tefsiriyle biliniyorsa bu âyetin mânası da aynı doğrultuda Hz. Peygamber'in tefsiriyle bilinebilir. İmamların Kur'an'da ismi geçmese de Hz. Peygamber bu veciz ifadeyi (emir sahiplerine itaat edin) “Ben kimin mevlâsıysam Ali de onun mevlâsıdır.” ve “Size Allah'ın kitabını ve Ehl-i beyt'imi

---

<sup>310</sup> en-Nisâ 4/59.

*birakıyorum.*” sözleriyle tefsir etmiştir. Dolayısıyla Ca’fer es-Sâdık’a göre Hz. Peygamber’in bu tefsiriyle amel etmek gerekmektedir.<sup>311</sup>

Âli İmrân sûresi 7. âyetinin tefsiri hususunda İmam Muhammed el-Bâkır (öl. 114/733) ve Ca’fer es-Sâdık’tan gelen rivâyetlere göre Hz. Peygamber Kur’an’ın tüm maarifine hâkimdir. Allah’ın kendisine vahyettiği sözlerin tefsirini ona öğretmemiş olması muhaldir. Bununla birlikte Hz. Peygamber’den sonra gelenler de (vasîler) bu maarifin tamamına sahiptirler.<sup>312</sup> Küleynî (öl. 329/951), *el-Kâfi*’de bu konuda Ca’fer es-Sâdık’a isnâd edilen bir görüşü daha nakletmektedir.<sup>313</sup> Buna göre Allah, tenzîl ve te’vili Hz. Peygamber’e öğretmiş, o da bunları Hz. Ali’ye öğretmiş, o da bunları kendilerine (imamlara) öğretmiştir.<sup>314</sup> Bu durumda Hz. Ali ve imamların tefsir bilgisi Hz. Peygamber aracılığıyla Allah’a dayandırılmış olmaktadır.

*Usûl-i Kâfi*’de aktarıldığına göre Hz. Ali kendisinden şöyle bahsetmektedir: “Allah Resûlü’ne kıraatini bana öğretmediği, bana imlâ ettirmediği, kendi el yazımla yazmadığım, te’vil ve tefsirini, nâsih ve mensûhunu, muhkem ve müteşâbihini, hâs ve âmını bana öğretmediği ve Allah’tan bana anlayış ve ezber gücü ihsan etmesini istemediği hiçbir âyet nâzil olmadı.”<sup>315</sup> Buna göre Hz. Ali’nin, Hz. Peygamber’in - nübüvveti dışında- tüm ilmine ortak olduğunu söylemek mümkündür.

Sonuç olarak Şîa’ya göre ilk ve en üstün müfessir, Kur’an’ın tüm manalarına hâkim olmakla birlikte bunları layık olan kişilere eksiksiz aktaran Hz. Peygamber’dir. Hz. Peygamber’den sonra Kur’an’ın tüm mânalarına vâkif olan ikinci müfessir Hz. Ali’dir. Şîî rivâyetlere göre Hz. Ali, Hz. Peygamber gibi Kur’an’ın tamamını tefsir edebilecek yetiye sahiptir. Tefsirinde hata ve hevâdan korunmuştur. Ra’d sûresinin “*De ki: ‘Sizinle benim aramda şahit olarak bir Allah, bir de kitap bilgisine sahip olanlar yeter’*”<sup>316</sup> meâlindeki 43. âyetinde bahsi geçen “kitap bilgisine sahip olan kimseler”den kastın Hz. Ali olduğu ifade edilirken, farklı

<sup>311</sup> Babâî, *Tefsir Ekolleri*, 1/38.

<sup>312</sup> Babâî, *Tefsir Ekolleri*, 1/40.

<sup>313</sup> Küleynî’nin *el-Kâfi* adlı eseri üç bölümden oluşmaktadır. Bunlardan ilki itikâdla ilgili rivâyetlerin bulunduğu “el-Usûl”, ikincisi fıkıh konularıyla ilgili rivâyetlerin bulunduğu “el-Furû”, üçüncüsü ise farklı konularda gelen rivâyetlerin toplandığı “er-Ravda” kısmıdır. Bu kısımlar ayrı eserler gibi Usûlü’l-Kâfi, Furû’l-Kâfi ve Ravdatü’l-Kâfi olarak isimlendirilmişlerdir.

<sup>314</sup> Küleynî, *el-Kâfi* (Beyrut: Dâru’l-Edvâ, 1992), 7/439.

<sup>315</sup> Küleynî, *el-Kâfi*, 1/116.

<sup>316</sup> وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْنَا مُرْسَلًا قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ

birkaç rivâyette de bunun imamların tamamına delâlet ettiği belirtilmiştir. “İlmü’l kitâb” ifadesinde -مَنْ gibi bir- teb’îz ifadesi olmadığı için kitapta bulunanların tamamının bilgisinin ona ait olduğu iddia edilmiştir.

Şîî tarih okumasına göre Hz. Ali ilmini yalnızca sözlü olarak aktarmamış, bunu yazılı olarak da özel mushafına kaydetmiştir.<sup>317</sup> Süleym b. Kays’tan rivâyette Allâme Meclisî (öl. 1110/1698) bu mushafın, ona yapılan “vefasızlıktan” sonra evine kapanan ve Kur’an’ı malzemelerden toplayıp birleştiren Hz. Ali tarafından oluşturulduğunu, kendi yazısıyla te’vil, tenzil, nâsîh, mensûh gibi gerekli bilgilerin tamamını yazıp dışarı çıktığında Ebû Bekr’in gönderdiği adamın onu biate çağırıldığını rivâyet etmiştir.<sup>318</sup> Yine aynı eserde Hz. Ali’nin Kur’an’ın tamamını tefsir ederek bu mushafa yazdığı da rivâyet edilmiştir.<sup>319</sup> Yine mushaftaki tüm izahatın Hz. Peygamber tarafından Hz. Ali’ye yazdırıldığı, bu mushafın tek tek imamlara intikal ettiği ve şu an da on ikinci (gâib) imamın nezdinde bulunduğu da ifade edilmiştir.<sup>320</sup>

### 2.1.2. İmamlar

Hz. Peygamber ve Hz. Ali’den sonra Şîa’nın en önemli tefsir kaynağı imamlardır. Zira Şîa’ya göre tüm zamanlarda Kur’an hakkında ihtilafları giderebilecek, doğru yolu gösterme salahiyeti olan, Kur’an’ın tüm ilimlerine vâkîf, hata ve unutkanlık gibi zayıflıklardan korunmuş tek mercii imamlardır. Bu kimseler Şîa nezdinde, Kur’an bilgisini insanlara ulaştırarak Kur’an mânalarının yalnızca Hz. Peygamber döneminde kalmasına engel olmuşlar, Kur’an’ı devamlı olarak yaşatmak için insanlara rehberlik yapmışlardır. Hz. Peygamber’den aktarılan hadislerin pek çoğunda, özellikle Gadîr-i Hum gününde irat edildiği öne sürülen Sekaleyn

<sup>317</sup> Şeyh Müfid, Hz. Ali’nin mushafı üzerinden tahrif rivâyetlerine açıklık getirmeye çalışmış, Kur’an’dan hiçbir şeyin değiştirilmediğini, tahrif edilenin Hz. Ali’nin tefsir mahiyetindeki yazılı izahları olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre bunlar, Kur’an’dan bir parça olmasa da Allah katından nazil olmuş bilgilerdir. Buna göre Kur’an’dan birtakım sözlerin eksiltildiği fikri Hz. Ali’nin mushafıyla ilgili bir meseledir. Ayetullah Hûî de tahrif bağlamında, Kur’an’ın değil, Hz. Ali’nin mushafındaki sure sıralarının değiştirildiğini, te’vil ve tenzile dâhil olan pek çok şeyin çıkarıldığını, hatta münafıkların isimleri gibi bilgilerin vs. kaldırıldığını ifade etmiştir. Babâî, *Tefsir Ekolleri*, 1/70.

<sup>318</sup> Meclisî, *Bihâru’l-envâr* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-Arabî, 1983), 28/264; 92/40.

<sup>319</sup> Meclisî, *Bihâru’l-envâr*, 92/41.

<sup>320</sup> Küleynî, *el-Kâfi*, 2/604. Tabersî’nin Ebû Zer’den naklettiği bir rivâyete göre Hz. Ömer, Hz. Ali’ye “O mushafı ortaya çıkarmak için belli bir vakit var mı?” diye sormuş, Hz. Ali, “Evet. Evlatlarımdan Kâim kıyam ettiğinde onu ortaya çıkaracak.” diye cevap vermiştir. Meclisî, *Bihâru’l-envâr*, 92/43.

Hadisi'nde, Allah'ın kitabı<sup>321</sup> ve Ehl-i beyt'in<sup>322</sup> birbirinden kesinlikle ayrılmayacak oldukları vurgulanmış, bu hadisler pek çok kaynakta zikredilmiştir. Şîa tarafından mütevâtir kabul edilen bu rivâyetlerde geçen Ehl-i beyt, Şîa'ya göre imamlardır.<sup>323</sup> Hz. Peygamber'in Kur'an ile asla birbirinden ayrılmaz diyerek taltif ettiği kimselerin hevâ ve unutkanlık gibi zayıflıklardan korunmuş olması şarttır. İnsanların mutlak bir şekilde itaat edecekleri kişilerin bu özelliklere sahip olması zorunludur.<sup>324</sup>

Daha önce de ifade edildiği üzere Şîa, Kur'an'da her şeyin bilgisinin var olduğu ve bu bilginin Hz. Peygamber tarafından Hz. Ali'ye, onun vasıtasıyla da imamlara aktarıldığı inancına sahiptir. Bu inanç doğrultusunda insanların doğru yolu bulmaları için mutlak surette imamların yolunu takip etmeleri gerekir.<sup>325</sup> Ehl-i Sünnet, hidâyet ve doğru yoldan sapmama söz konusu olduğunda Kur'an, Hz. Peygamber ve onun hadis ve sünnetlerinin ümmete yeteceği konusunda hemfikir iken, Şîa Hz. Peygamber'den sonra, onun otoritesinin ve Kur'an bilgisinin imamlar vasıtasıyla sürdürülmesi, dolayısıyla insanların doğru yoldan sapmamaları adına her devirde Hz. Peygamber'in otorite ve ilmine sahip birilerinin yani imamların bulunması gerektiği konusunda ısrarcıdır.

<sup>321</sup> Şîa, Kur'an'ın, Hz. Peygamber'in sağlığında Hz. Ali tarafından cemedildiğini ispat ederken bu hadisi şahit getirmektedir. Zira bu rivâyette Kur'an, "Allah'ın kitabı" olarak adlandırılmaktadır. Demek ki Kur'an, Hz. Peygamber vefat ettikten sonra değil bilakis sağken bir kitap haline getirilmişti. Hz. Ali Kur'an'ı hem cemetmiş hem de nüzül sebeplerini de içerecek şekilde tefsir etmiştir. Babâî, *Bergüzîde-yi Tefsiri Numune*, 1/9.

<sup>322</sup> Babâî'ye göre Hz. Peygamber'in Ehl-i beyti denildiğinde iki farklı anlam kastedilmiş olabilir. Birincisi Hz. Peygamber ile ikâmet eden kimseler (ev ahalisi), ikincisi ise Hz. Peygamber'in öğretileri doğrultusunda yaşayan, onun ilmene sahip olan ve onun ahlâkıyla ahlâklanmış, vahiy mahallinde bulunan kimselerdir. Şîa'nın Ehl-i beyt tanımı bu ikincisidir. Babâî, *Tefsir Ekolleri*, 1/80.

<sup>323</sup> Sekaleyn Hadisi (Gadîr-i Hum) Şîa'nın muteber hadis kitaplarında çokça nakledilmiştir. Bu rivâyetlerde Hz. Peygamber ümmetine iki ağır emanet olan "Kuran ve itretini" bırakmış, itretinin kim olduğunu soran sahâbîlere de bunların, "Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Hüseyinoğulları'ndan gelen imamlar" olduklarını söylemiştir. Hz. Ali'den nakledilen rivâyetlerde de Hz. Peygamber bu ifadeyi, "Ben, Hasan, Hüseyin ve Hüseyin'in evlatlarından dokuz imam; dokuzuncuları Mehdî ve Kâim'dir" şeklinde açıklamaktadır. Babâî, *Tefsir Ekolleri*, 1/82, 83. Sekaleyn Hadisi, Ehl-i beyt'in kim olduğu hususunda açıklama mahiyetinde nakledilen Şîi rivâyetler haricinde Ehl-i Sünnet kaynaklarında da nakledilmiştir. Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 17/170; İbn Ebî Şeybe, *Müsnedü İbn Ebî Şeybe*, thk. Âdil b. Yusuf el-'Azâzî-Ahmed b. Ferîd el-Mezîdî (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997), 1/351; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdî b. Abdilmecid es-Selefî (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994), 3/66; 5/166.

<sup>324</sup> Babâî, *Tefsir Ekolleri*, 1/76.

<sup>325</sup> Babâî, *Tefsir Ekolleri*, 1/77.

İmamların, Kur'an'ın zâhir ve bâtın tüm bilgisini elinde bulundurduğuna dair imamların kendilerinden de rivâyetler nakledilmektedir. Bu rivâyetlerin çoğu Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'a isnâd edilmiştir. Rivâyet edildiğine göre bu imamlar, Âl-i İmrân sûresi 7. âyette geçen "ilimde derinleşenler" anlamında "râsihûn" lafzının masum imamlara mahsus olduğunu ifade etmişlerdir. Bu âyette de zikredildiği üzere te'vil ilmi yalnızca imamlara aittir. Kur'an'ın sadece imamlar tarafından anlaşılabilir kısımları mevcuttur. Hz. Ali'den de bu konuda rivâyetler nakledilmiştir. Sözelimi *Nehcü'l-Belâga*'da nakledildiğine göre Hz. Ali, "Yalan söyleyerek ve hasetle bizim değil kendilerinin ilimde derinleşenler olduğunu söyleyenler nerede? Halbuki Allah bizi yükseltti, onları ise yere çaldı. Bize lütufta bulundu, onları ise mahrum bıraktı." demiştir.<sup>326</sup>

Klasik Şîî inancına göre imamlar, Hz. Peygamber ilminin varisleridir. Sahip oldukları tüm bilgiyi kendilerinden sonraki imamlara aktarmışlardır. Kur'an'ın tamamını tefsir etmişler fakat halka bunun tamamını aktarmamışlardır. Zira ilim ancak ona kabiliyeti olan kimselere tam olarak aktarılabilir. Zaman ve mekânın gerekliliklerine göre bazen Kur'an'ın az bir kısmı bazen de daha çoğu halka tefsir edilmiştir.<sup>327</sup>

On birinci imam Muhammed b. el-Hasen el-Askerî'den (öl. 260/874) sonra oğlu (İmam Mehdi) 260 yılında küçük gaybete çekilmiş, ümmet ile irtibatını sefirleri vasıtasıyla sürdürmüştür. 326 yılında ise bu irtibat da ortadan kalkmış imam büyük gaybete çekilmiştir. Görünüşe göre imamlar dönemi bu tarihle birlikte sona ermiştir. Fakat Şîa'ya göre imamlar dönemi sona ermemiştir. Son imam ve son müfessir İmam Mehdi vakti gelince Kur'an'ın tüm ilmiyle birlikte geri gelip ümmeti doğru yola hidâyet edecektir.<sup>328</sup>

İmamlar dönemindeki tefsir faaliyeti, imamların tefsirine başvurma ve bunlarla iktifâ etme şeklinde, imamlar sonrası dönemde ise yine imamlardan gelen haberlerin gelecek nesillere aktarılması minvalinde rivâyet temelli bir faaliyettir. Bununla birlikte bu dönemde ortaya konan tefsirler sonraki asırlar için temel kaynak

<sup>326</sup> Babâî, *Tefsir Ekolleri*, 1/88.

<sup>327</sup> Babâî, *Tefsir Ekolleri*, 1/90.

<sup>328</sup> Babâî, *Tefsir Ekolleri*, 1/92.

teşkil etmiştir. Zira Hz. Peygamber'den sonraki en önemli kaynak olan imamlar o dönemde hala hayattadırlar.<sup>329</sup>

Küçük gaybet başladığında, Kur'an ve tefsire dair problemlerin çözümü için artık sefirlere danışılmaya başlanmıştır. Zira 68 yıl kadar uzun bir süre boyunca yalnızca bu kişiler imamla iletişimde kalabilmişlerdir. Sefirlerin vefatıyla birlikte Şîa'da nas dönemi sona ermiş olmakla birlikte imamlardan elde edilen haberler, küçük gaybette imamın ikinci sefirine söylediği “Yeni ortaya çıkan olaylarda, bizim ahbârımızı rivâyet edenlere müracaat ediniz; çünkü onlar, benim sizin üzerinizdeki hüccetimidir ve ben de Allah'ın hüccetiyim.”<sup>330</sup> sözü üzere bunlar nakledilmeye ve kaydedilmeye başlanmış, imamlardan gelen bilgiler tefsirde tek yöntem olarak varlığını sürdürmüştür. Gaybetin biteceği ümidini taşıyan Şîilerin, yalnızca bu bilgilerle yetinebileceğine dair düşünceleri de bahsi geçen rivâyet yönteminin benimsenmesinin sebeplerinden kabul edilebilir.<sup>331</sup>

İmamlara ait olduğu kesin olarak bilinen, günümüze ulaşmış herhangi bir tefsir bulunmamaktadır. Bununla birlikte kendilerinden aktarılan rivâyetler hadis ve tefsir kitaplarında çokça yer bulmuştur. İmam el-Askerî'ye (öl. 260/874) nispet edilen bir tefsir<sup>332</sup> günümüzde mevcuttur ve tek cilt halinde basılmış ve tercüme edilmiştir. Ancak bu eserin kendisine isnâdı kesin değildir. Mustafa Öztürk, araştırmaları sonucunda bu tefsirin ona ait olmadığı sonucuna ulaşmıştır.<sup>333</sup> Esasen ona ait olduğuna veya olmadığına dair güçlü deliller yoktur. Bunun imama ait olmadığını iddia edenlerin savı şudur: Tefsirin senedi zayıftır, senedinde zayıf ve mechûl râviler mevcuttur. Kur'an'a uygun olmayan, tarihle çelişen ifadeler içermektedir.<sup>334</sup> Buna karşılık, Şeyh Sadûk (öl. 381/991) gibi önemli bir hadis

<sup>329</sup> Aslan Habibov, “Şîi Tefsir Geleneği”, Tefsire Akademik Yaklaşımlar, (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 1/65.

<sup>330</sup> Şeyh Sadûk, *Kemâlü'd-dîn*, 2/483.

<sup>331</sup> Habibov, “Şîi Tefsir Geleneği”, 1/66-67.

<sup>332</sup> *Tefsîru'l-Hasen el-Askerî* adlı eserin mütercimi, eserin girişinde, tefsirin genellikle “Hasan el-Askerî'ye nispet edilen tefsir” olarak zikredilmesinden çokça rahatsız olduğunu, “şu adama nispet edilen çocuk” denilmesinin ne kadar aşağılayıcıysa o ifadenin de o derece aşağılayıcı olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla ona göre bu eser, “Hasan el-Askerî'nin Tefsiri” olarak isimlendirilmelidir. Bk. Ebû Muhammed Hasen b. Alî Hâdî b. Muhammed Cevâd Takî Hasan Askerî, *İmam Hasan Askerî'nin Tefsiri*, çev. Adnan Turan, Muhammed Turan (İstanbul: İmam Rıza Dergahı Yayınları, 2018).

<sup>333</sup> Mustafa Öztürk, *Tefsirin Halleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 258.

<sup>334</sup> Babâî, *Tefsir Ekolleri*, 1/93-101.

âliminin Hasan el-Askerî'nin bu eserine başvurduğu ve senedin zayıf olmadığı öne sürülmüştür. "İhtilafın kuvvetli, delillerin zayıf olduğu" böyle bir durumda ona nispet edilen tefsirin bir kısmının ondan ulaşan rivâyetler olduğu kabul edilebilir. Fakat kitabın tamamı ona isnâd edilemez. Bununla birlikte İmam el-Askerî'nin babası İmâm el-Hâdî'nin imlâ ettirdiği yüz yirmi ciltlik bir tefsirin var olduğu da rivâyet edilmiştir. İbn Nedim de *Kitâbü'l-Bâkır* adında bir tefsirden söz etmiştir. İmam el-Hâdî'nin onu sonradan Zeydî olan Ebü'l-Cârûd'a (öl. 150/767) imlâ ettirdiği rivâyet edilmiştir. Dolayısıyla İbn Nedim'in söz ettiği *Kitâbü'l-Bâkır*'ın aslında *Ebü'l-Cârûd Tefsiri* olarak bilinen eser olduğu düşünülmektedir.<sup>335</sup>

Şîa'nın imamlar dönemi olarak ele aldığı bu birkaç asırlık süreç, aslında sahâbe, tâbiûn ve onların takipçilerini kapsayan bir süreçtir. Ancak Şîa, imamları bu gruplardan herhangi birine dâhil etmez. İmamları eşsiz vasıflarıyla sahâbe-üstü ve tâbiûn-üstü bir konuma yerleştirir. Şîî düşüncüyü ön plana çıkarmayı öncelendiğimiz bu çalışmada Şîî kaynakların tefsir tarihi kurgusunu daha iyi yansıtabilmek için - kronolojik olarak sahâbe ve tâbiûn müfessirlerin çoğu imamlardan önce gelse de- imamları bir üst kategori olarak burada incelemeyi düşündük. Bundan sonra Şîa'da itibar edilen sahâbe ve tâbiûn müfessirlerin meşhurlarına kısaca temas edeceğiz.

### 2.1.3. Sahâbe ve Tâbiûn

Şîa tefsir tarihinde Kur'an'ın tüm maarifine sahip olan Hz. Peygamber, Hz. Ali ve diğer imamlar ayrı, sahâbe ayrı kategoride ele alınmaktadır. Zira ilk gruptakiler her türlü günah, hevâ ve zayıflıktan korunmuşken sahâbe tüm bu zayıflıklara potansiyeli olan bir gruptur. Dolayısıyla Ehl-i Sünnet tarafından âdil kabul edilen bu grup ve kendilerinden ulaşan rivâyetler, Şîa'ya göre sıradan müfessirler gibi eleştiri ve tahkike açıktır. Zaten böyle olmadığı takdirde hem Şîa kanalıyla aktarılan rivâyetler anlamlarını kaybedecek hem de Hz. Ali'nin karşısında yer alan sahâbeye üstün bir makam atfedilmiş olacaktır.

Şîa, Ehl-i Sünnet'ten farklı olarak sahâbeyi zâtında âdil kabul etmediği için kendilerinden gelen rivâyetleri aktarmadan önce kendilerini belli şartlarda sınava tabi tutar. Bunun birinci ilkesi elbette bu kişinin, Hz. Ali'nin hakkını "gasp ederek" halife

<sup>335</sup> Babâî, *Tefsir Ekolleri*, 1/92, 113-116.

olan Hz. Ebûbekir ve diğer halifelere karşı tavır almış olmasıdır. Bununla birlikte bu kişilerin Hz. Ali'nin ilim ve saygınlığını kabul etmiş, ikrar etmekten de imtina etmemiş kimseler olmaları gerekmektedir. Bu ilkeleri karşılayan, tefsir yorumlarına güvenilen üç sahâbî müfessir Şîa'nın gözdeleleri arasındadır. Bunlar İbn Abbas (öl. 68/687), İbn Mes'ûd (öl. 32/652) ve Übey b. Ka'b'dır (öl. 33/654). Bu isimler, Ehl-i Sünnet kaynaklarında da kendilerinden en çok tefsir rivâyeti nakledilen müfessir sahâbîler arasındadır.<sup>336</sup> Şîa tefsirde bu isimleri öne çıkarmakla birlikte gerçek müfessirlerin bunlar olmadığını asıl müfessirlerin Hz. Muhammed, Hz. Ali ve diğer imamlar olduklarını ısrarla vurgulamıştır. Zira Şîa'ya göre bu kimseler, Kur'an'ın tüm anlamlarına vâkıf değildirler. Kendilerinden gelen rivâyetlerin senedleri çoğunlukla problemlidir. Bununla birlikte hata ve kusurdan da korunmuş değildirler. Nitekim sahâbe arasında da fâsık ve güvenilmez kimseler bulunur. Dolayısıyla onlardan gelen bir rivâyet öncelikle iki şartı sağlamış olmalıdır. Birincisi: Bu rivâyetler gerçekten onlardan mı gelmiştir? İkincisi: Bu söz doğru mudur?<sup>337</sup> Müfessir sahâbeye yaklaşımın imamlardan farkı bu noktada kendini göstermektedir, zira imamlardan gelen bir rivâyet söz konusu olduğunda, eğer bu rivâyet ilk şartı sağlamış ve onun imama ait olduğu kesinleşmişse sözün doğruluğu söz konusu edilmez. Zira imamlar hatadan ve tüm zayıflıklardan korunmuşlardır, söylediklerinin doğru olmama ihtimali yoktur. Sahâbede ise bu ikinci adımın uygulanması şarttır.

Şîa'da en çok öne çıkarılan sahâbî müfessir İbn Abbas, Hz. Ali'nin sadık öğrencileri arasında sayılmıştır. Tefsiri en iyi bilen kimse olarak taltif edilmiştir. Hz. Ali onun hakkında "Gayba ince bir perdenin arkasından bakıyor gibidir." demiştir. Muhammed Takî et-Tüsterî (öl. 1415/1994) onu övmek üzere "Bu kişinin Peygamber'den, On İki İmam'dan, Hamza ve Ca'fer'den sonra İslâm'ın en üstünü olduğu söylene yeridir." demeye kadar gitmiştir.<sup>338</sup> İbn Abbas'ın Hz. Ali'yi, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'i müdafaa ettiği rivâyet edilmiştir. Kendisinden "Tefsir olarak ne öğrendiysem hepsi Ali'dendir.", "Ali'nin ilmi nebinin ilmindedi, benimki ise

<sup>336</sup> Bk. Abdurrahman es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Dîb el-Bugâ (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987), 2/1227-1233; Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirun* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyyeti'l-Hadîse, 1976), 1/61-93.

<sup>337</sup> Babâî, *Tefsir Ekolleri*, 1/157, 158.

<sup>338</sup> Muhammed Hâdî Ma'rîfet, *et-Tefsir ve'l-müfessirûn* (el-Câmi'atü'r-Razaviyye, 1997), 1/224-231; Babâî, *Tefsir Ekolleri*, 1/159.

Ali'nin ilmindedir.” gibi sözler de nakledilmiştir.<sup>339</sup> Şeyh Sadûk'un, İbn Abbas'tan Hz. Âdem'in tövbesine dair naklettiği şu rivâyet de kendisinin Şîa nezdindeki yerini tespit etmek için önemlidir: “Âdem (as) Hz. Muhammed, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in hakkı için tövbesini kabul etmesini istedi. Bunun üzerine tövbesi kabul edildi.”<sup>340</sup>

Şîa'da imamlar dışında kendisine itibar edilen müfessirlerden biri olan İbn Abbas'tan elimize ulaşan, ona aidiyeti sabit olan bir kitap yoktur. Fakat ona ait rivâyetlerin derlendiği eserler mevcuttur. Bunlar arasında Abdülaziz Cülûdî'nin kendisinden naklettiği *Kitâbü't-tefsîr*, ricâl kitaplarında geçen *Tefsîru İbn Abbas ani's-sahâbe*, İbn Nedim'in kitabında Mücâhid'den rivâyet edildiği söylenen *Kitâbu İbn Abbas*, yine İbn Nedim ve Kâtip Çelebi'nin naklettiği *Tefsîru İkrime an İbn Abbas* adlı tefsir, *Tenvîrü'l-Mikbâs min Tefsîri İbn Abbas*<sup>341</sup>, *Sâhifetü Ali b. Ebî Talha an İbn Abbas* ve *Garîbü'l-Kur'ân fi şî'ri'l-arab* adlı eserler bulunmaktadır. Son üçü basılı olarak elimizde mevcuttur.

Bir müfessir olarak İbn Abbas'a verilen değer yanısıra onu mezhepsel olarak sahiplenme noktasında Şîa'nın çekimser davrandığı söylenmelidir. Ondan gelen tefsir rivâyetleri değerli görülse de hata yapabileceği, Şîa itikadını sarsacak şeyler söylemiş olma ihtimali daima göz önünde bulundurulmuştur. Ne tamamen sahiplenilmiş ne de tamamen dışarıda bırakılmıştır. Hz. Peygamber ve Hz. Ali'ye sadâkati oranında değerli görülmüştür.<sup>342</sup>

<sup>339</sup> Meclisî, *Bihâru'l envâr*, 92/105.

<sup>340</sup> Şeyh Sadûk, *el-Hisâl*, thk. Ali Ekber Gaffârî (Kum, 1982), 1/270.

<sup>341</sup> Bu kitap Fîrûzâbâdî'ye nispet edilmiştir. Bu eserde İbn Abbas'tan aktarılan, Ehl-i Sünnet akîdesine uygun rivâyetler bulunmaktadır. Şîa âlimleri bu rivâyetlerin İbn Abbas'tan aktarılan başka rivâyetlerle çeliştiğini, dolayısıyla bunların iftira olma ihtimalinin bulunduğunu ifade etmektedirler. Babâî, *Tefsîr Ekolleri*, 1/166, 167.

<sup>342</sup> Aslına bakılırsa elimizde bulunan İbn Abbas rivâyetlerinin derlendiği *Tenvîrü'l-Mikbâs* adlı eserde Şîa'nın imâmet konusunda en çok öne çıkardığı âyetlerden biri olan Velâyet âyetini (el-Mâide 5/55) Şîi üsluptan çok uzak bir şekilde yorumladığı görülmektedir. Bu rivâyete göre bu âyet, önceden Yahudi olduğu halde İslâm'ı seçen Abdullah b. Selâm ve ailesinin Yahudilerden gördüğü zulüm üzerine inmiştir. Bu âyette bahsi geçen iman edenlerden kasıt da Hz. Ebû Bekir ve arkadaşlarıdır. Fîrûzâbâdî, *Tenvîru'l-mikbâs min tefsîri İbn Abbâs*, (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty.), 96. Aynı eserde İkmâl Âyeti (el-Mâide 5/3) tefsirinde de Şîa'yı destekleyen herhangi bir açıklaması bulunmamaktadır. Dinin tamamlanmasından kasıt ona göre emir-nehîy, helal-haram gibi mümine lazım olan kuralların belirginleşmesi ve eksik bırakılmamasıdır. Fîrûzâbâdî, *Tenvîru'l-mikbâs*, 88. Aynı şekilde Tathîr Âyeti (el-Ahzâb 33/33) tefsirinde de Ehl-i beyt: “nübüvvet evinin ahalisi” olarak izah edilmiş, Şîa'yı destekleyen herhangi bir söz aktarılmamıştır. Fîrûzâbâdî, *Tenvîru'l-mikbâs*, 353.

Kimi Şîî kaynaklarda, İbn Mes'ûd, Hz. Ali'yi Hz. Ebûbekir'e karşı savunan on iki kişiden biri olarak Şîî müfessirler arasında zikredilmiştir. İbn Mes'ûd'dan Hz. Ali'yi ve ilmini öven rivâyetlerin yanı sıra velâyete ve on iki imama dair rivâyetlerin de nakledildiği görülmektedir.<sup>343</sup> Yine de ondan gelen farklı rivâyetler sebebiyle tamamen Şîa'ya dâhil edilmemiş, “kafası karışıklar” arasında zikredilmiş, rivâyetlerine temkinle yaklaşmıştır. Bununla birlikte onun tefsir ilmindeki üstünlüğü itiraf edilmiş, ilmini Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ali'den aldığı ifade edilmiştir.<sup>344</sup> İbn Mes'ûd'dan elimize ulaşan herhangi bir tefsir bulunmamakla birlikte mushafının tefsir denebilecek ölçüde kıraat ve tefsir izahlarıyla dolu olduğu rivâyet edilmektedir.

Übey b. Ka'b da Hz. Ebûbekir'e karşı Hz. Ali'nin yanında olan kişiler arasında zikredilip Şîa tarafından mümtaz müfessir sahâbîler arasında sayılmıştır. Bir rivâyete göre Ca'fer es-Sâdık “Biz Übey'in kıraatine uygun olarak okuyoruz.”<sup>345</sup> demiştir ancak sonraki Şîî âlimler tarafından bu rivâyetin şîrâzesi değiştirilip imamın takıyye yaptığı iddia edilmiştir. Übey b. Ka'b'ın mushafı da muhtasar bir tefsir gibidir. Günümüze ulaşan yazılı bir belge bulunmasa da kendisinden rivâyet tefsirlerinde istifade edilen “Nüsha-i Kebîre” adında bir derlemesi bulunduğu rivâyet edilmiştir.<sup>346</sup>

Sahâbeden ilim tevarüs edip, bu ilme ve ictihâd kabiliyetlerine dayanarak âyetlere mâna veren tâbiûn müfessirleri, tefsire dair eserler ortaya koymuş olsa da bu eserler günümüze ulaşmamıştır. Elimizde bulunan, onlara ait olduğu iddia edilen

---

(Taberî, Ehl-i beyt'in Hz. Peygamber, Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'den müteşekkil olduğu ifade edilen pek çok rivâyet aktarmıştır. Bu rivâyetlerden başka bu ifadenin Hz. Peygamber'in eşlerini de kapsadığına dair -az da olsa- rivâyetler nakletmiştir. Bu rivâyetlerin hiçbiri İbn Abbas'tan gelmemiştir. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 19/108.) Tebliğ Âyeti (el-Mâide 5/67) izahında da Hz. Peygamber'e emredilen tebliğ görevinin Ali'nin velâyeti olduğuna dair herhangi bir işaret bulunmamakta, Bu emrin, Hz. Peygamber'e müşriklerin ilahlarına karşı durmaktan, dinlerini ayıplamaktan, onlarla savaşmaktan ve onlara İslâm'ı tebliğ etmekten çekinmemesini muhtevi olduğu ifade edilmektedir. Fîrûzâbâdî, *Tenvîru'l-mikbâs*, 98. İzhâr Âyeti (eş-Şu'arâ 26/214) tefsirinde de Şîî anlayışa yakın herhangi bir ifade yoktur. Fîrûzâbâdî, *Tenvîru'l-mikbâs*, 314. Taberî'deki İbn Abbas rivâyetlerinde de âyetin iniş sebebinin yalnızca Hz. Peygamber'in akrabalarına açıktan tebliği olduğu ifade edilmiştir. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 17/653-664.

<sup>343</sup> “Ali hilafetin sahibidir”, “Peygamber'den sonra İsrâiloğulları'nın liderleri sayısınca on iki halife gelecektir.” minvalinde rivâyetler nakledilmiştir. Bk. Şeyh Sadûk, *el-Hisal*, 2/461-464; 466-469.

<sup>344</sup> Muhammed Hâdî Ma'rifet, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1/217-221; Babâî, *Tefsîr Ekolleri*, 1/188.

<sup>345</sup> Küleynî, *el-Kâfî*, 2/605.

<sup>346</sup> Muhammed Hâdî Ma'rifet, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1/223-224; Babâî, *Tefsîr Ekolleri*, 1/196.

eserlerin de kendilerine isnâdı kesin değildir. Elimize kendilerinden ulaşan müstakil tefsir eserleri bulunmasa da tefsirlerde ve rivâyet kaynaklarında kendilerinden pek çok tefsir rivâyeti aktarılmaktadır. Bunlar da Şîî kültürde mevcut tefsirleri teyit minvalinde de olsa kabul görmektedir.

Ehl-i Sünnet, tâbiûnu sahâbe gibi âdil kabul etmemekle birlikte kendilerine ve onlardan gelen rivâyetlere ayrı bir değer atfetmektedir. Bununla birlikte tâbiûn tefsiri ictihâda dayalı olduğu için bağlayıcı kabul edilmez. Şîa'da bağlayıcılık imamlarla birlikte sona erdiği için -Şîî olup olmamaları bir yana bırakılırsa- sahâbe ve tâbiûn aynı seviyede ele alınmaktadır. Dolayısıyla Ehl-i Sünnet'in ve Şîa'nın sahâbe ve tâbiûna bakışı farklılık göstermektedir.

Tâbiûndan, Şîa'nın tefsir alanında muteber kabul ettiği isimler arasında Sa'îd b. Cübeyr (öl. 95/713) ön plana çıkmaktadır. Şîî tefsir kitaplarında Sa'îd b. Cübeyr'den çokça rivâyet nakledilmiştir. Babâî onun "Ehl-i beyt'e saygılı bir âlim" olduğunu ifade etmektedir. Hatta Hz. Ali'ye itimadı dolayısıyla Haccâc tarafından öldürüldüğü rivâyet edilmektedir. Sonuç olarak Şîa tarafından güvenilir kabul edilen bir müfessirdir. İbn Abbas'ın öğrencilerindendir. Bununla birlikte İmam Seccâd'ın ashâbından sayılmıştır.<sup>347</sup> Fakat çağdaş tefsir tarihi eserleri çerçevesindeki gözlemlerimize dayanarak söylemek gerekirse her iki isim için de rahatlıkla Şîî nitelmesi yapılamadığı görülmektedir. Zira Sa'îd b. Cübeyr'den nakledilen tefsir rivâyetlerinde imamlara dair açık ve net ifadelere rastlanmamıştır. İbn Nedim ona *el-Fihrist*'te, *Kitâbü Tefsiri Sa'îd b. Cübeyr* adında bir eser isnâd etmektedir. Fakat günümüzde bu eserden hiçbir iz yoktur. Sonraki süreçte Sa'îd b. Cübeyr'in tefsir rivâyetleri farklı kaynaklardan toplanarak basılmıştır.

Tâbiûndan, açıkça Şîî müfessirler arasında sayılan meşhur isimlerden biri Sa'îd b. el-Müseyyeb'tir (öl. 94/713).<sup>348</sup> İmam Ali b. Musa er-Rızâ kendisinin dâhil edildiği şöyle bir söz söylemiştir: "O iki kişi bu işi takip ediyorlar." İşten maksat ise imâmettir.<sup>349</sup> Ali b. Hüseyin'in sika râvileri arasında zikredilmiştir. Şîî âlimlere göre,

<sup>347</sup> Babâî, *Tefsir Ekolleri*, 1/231-235; Hâdî Ma'rifet, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 323-326.

<sup>348</sup> Taberî'nin kendisinden aktardığı rivâyetler incelendiğinde Sa'îd b. el-Müseyyeb'in Şîî imâmet inancına sahip olduğuna dair herhangi bir işarete rastlanmamıştır.

<sup>349</sup> el-Hûî, *Mu'cemü ricâli'l-hadîs* (Beyrut, 1989), 8/134.

takıyye yapmak üzere zaman zaman Ehl-i Sünnet'e uygun fetvalar vermiştir. Aslında o İmâm Seccâd'ın ashâbından, Hz. Ali'nin talebelerinden biridir. Tefsir ilmindeki üstünlüğü pek çok rivâyette dile getirilmiştir.<sup>350</sup>

Şîî olarak kabul gören bir diğer tefsir âlimi Câbir b. Yezîd el-Cu'fî'dir (öl. 128/746). Kendisine nisbet edilen bir tefsir bulunmaktadır. İmâm Sâdık'tan bu tefsir hakkında "Onu düşük seviyeli kimselere anlatma ki yaymasınlar." meâlinde bir söz nakledilmiştir. Buradan tefsirinde takıyyeye uygun olmayan fikirlerin yer aldığı anlaşılmaktadır.<sup>351</sup> Câbir, hem Muhammed el-Bâkır hem de Ca'fer es-Sâdık'ın talebelerindedir. İsmi, imamların ilminin son bulunduğu dört kişiden biri olarak Şîî rivâyetlerde zikredilmektedir.<sup>352</sup> Kimi kaynaklarda Câbir b. Yezîd el-Cûfî'nin tefsiri, telif edilen ilk Şîî tefsir olarak kabul edilmiştir.<sup>353</sup> Bu eser günümüze ulaşmamıştır fakat Taberî gibi erken dönem müfessirlerinin eserlerinde el-Cûfî'den gelen tefsir rivâyetlerine yer verilmektedir. Örneğin, Câbir b. Yezîd el-Cûfî'nin, Abdullah b. Necî'den rivâyet ettiğine göre Hz. Ali, Hûd Sûresi 17. âyetin kendisi hakkında indiğini söylemiştir.<sup>354</sup> Bu rivâyet onun Şîî zincire eklenildiğini gösteren bir işaret olarak kabul edilebilir.

Tâbiûn âlimlerinden Zeyd b. Eslem (öl. 136/754) mezhebi -hakkında kesin konuşmalar da- Şîî âlimler tarafından genellikle sika kabul edilmektedir. İmâm Ali b. Hüseyin'den ilim aldığı rivâyet edilmiştir.<sup>355</sup>

Ebû Hamza es-Sumalî (öl. 150/767) de Şîî müfessirlerden kabul edilir. Ona ait bir tefsir kitabından söz edilse de elimize ulaşan herhangi bir eser yoktur. İmâm Ali b. Hüseyin, İmâm Muhammed el-Bâkır, İmâm Ca'fer es-Sâdık ve İmâm Musa el-Kâzım ile aynı dönemde yaşamıştır. Ali b. Hüseyin'in ashâbından olduğu rivâyet edilmiştir. Şîa'nın güvenilir saydığı râvilerdendir. Dağınık olarak tefsirlerde ve hadis

<sup>350</sup> Babâî, *Tefsir Ekolleri*, 1/246; Hâdî Ma'rifet, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 326-329.

<sup>351</sup> Babâî, *Tefsir Ekolleri*, 1/254.

<sup>352</sup> Şeyh Abbas el-Kummî, *Sefînetü'l Bihâr* (yy., ty.) 1/143 akt. Babâî, *Tefsir Ekolleri*, 1/258.

<sup>353</sup> Ignaz Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*, çev. Mustafa İslamoğlu (İstanbul, 1997), 304.

<sup>354</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 12/356.

<sup>355</sup> Babâî, *Tefsir Ekolleri*, 1/274.

kitaplarında bulunan rivâyetleri Abdürrezzâk Hırzeddîn tarafından derlenip basılmıştır.<sup>356</sup>

Şîa ve Ehl-i Sünnet'te itibar edilen (İbn Abbas, İbn Mes'ûd gibi) ortak isimlerden yola çıkılarak erken dönemdeki Şîi-Sünnî müfessir ayrımının bugün çizildiği kadar net olmadığı sonucuna ulaşmak mümkündür. Bu ayrımın tâbiûn neslinde biraz daha netleşmeye başladığı söylenebilir. Sözelimi İbn Mesud, İbn Abbas gibi meşhur sahâbî müfessirler tabiri caizse her iki mezhep tarafından sahiplenilirken, tâbiûn nesli müfessirlerinde ciddi bir ayrıma gidildiği görülmektedir. Örneğin Şîa'da, Mücâhid, İkrime, Katâde gibi isimler Sünnî müfessirler arasında zikredilerek güvenilir olmadıkları ifade edilirken Sa'îd b. el-Müseyyeb, Câbir el-Cûfî ve Ebû Hamza es-Sumalî gibi isimler Şîa'nın güvenilir müfessirlerinden kabul edilmiştir.<sup>357</sup> Buradaki ayrımın en temel sebebi bu isimlerin Hz. Ali'nin imâmetine dair rivâyetlere yaklaşımlarıdır.

## 2.2. Tedvin Dönemi

Tefsir tarihinin önemli bir halkasını teşkil eden Şîi tefsirin gelişim tarihini, teşekkül dönemi ve tedvin dönemi olarak iki ana başlıkta ele almıştık. Günümüze ulaşan eserlerin kaleme alındığı tedvin dönemini ise dört ayrı başlıkta ele alacağız. Zira yazılı Şîi tefsir geleneği genellikle dört zamansal kesitte ele alınmaktadır. Bu zamansal kesitleri şekillendiren, tefsirde ağırlıklı olarak ortaya konan yöntemlerdir. Söz gelimi Şîi müfessirler belli zaman aralıklarında tefsiri daha çok rivâyet nakletme üzerine bina etmişlerdir. Belli dönemlerde ise te'vil ve dirâyeti ön plana çıkarmışlardır. Kısaca özetlemek gerekirse Şîi tefsir tarihinin ilk dönemlerinde (imamlar ve sonrası dönemi) rivâyet ağırlıklı tefsirler ortaya konulurken 5./11. asırla birlikte tefsirlerde müfessirlerin dirâyeti ön plana çıkmaya başlamıştır. Bundan sonra 11-12./17-18. asırlar arasında müfessirlerin rivâyet malzemelerini yeniden toplama ve âyetleri bunlarla tefsir etme faaliyetleri gündeme gelmiştir. Bu faaliyetler, asırlarca otoritesini koruyan dirâyet ağırlıklı tefsir çizgisi karşısında ön plana çıkacak kadar güç elde etmiştir. Ancak 13./18. asır ile birlikte bu akım, otoriteyi yeniden

<sup>356</sup> Babâi, *Tefsir Ekolleri*, 247-253.

<sup>357</sup> Şîa'nın tâbiûndan bu isimlere yaklaşımı konusunda bk. Babâi, *Tefsir Ekolleri*, 1/214, 220, 221, 259, 278, 284, 289.

dirâyet ehline bırakmak durumunda kalmıştır. Mutedil fikir ve yöntemlerin ortaya konduğu bu tefsir yöntemi bugüne kadar varlığını devam ettirmiştir. İşte Şîî tefsir tarihi bu dört zamansal kesitte ele alınmaktadır.<sup>358</sup> Bunlardan ilk ele alınacak olan erken dönem olarak da adlandırılan 1. Rivâyet Dönemi'dir. Nitekim Şîî düşüncenin ilk nüveleri ve erken dönem rivâyet faaliyetleri bu dönemde görülmektedir.

### 2.2.1. Birinci Rivâyet Dönemi

326/937 yılına kadar devam eden imamlar dönemi sona erdiğinde Şîa'da rivâyet/ahbâr kültürünün önem kazandığı görülmektedir. Zira yaşadıkları dönemlerde neredeyse her konuda ümmete önderlik yapmış olan imamlardan pek çok veri miras kalmıştır. Vefatlarıyla birlikte Şîa'da bu mirası kaybetme korkusu peyda olmuştur. Sonuç olarak Şîî tefsirinin ilk iki halkasında ortaya konan tefsir rivâyetleri bir sonraki halka tarafından yazılı olarak aktarılmaya başlanmış ve rivâyet merkezli tefsirler telif edilmiştir. Bu tefsirlerin, tamamına yakını imamların görüşlerinden oluştuğu için rivâyet tefsiri kategorisinde değerlendirilmektedir.

Şîa'nın erken dönemlerinden günümüze ulaşan tefsirlerin sayısı çok azdır. Bunlar arasında İmam Ca'fer es-Sâdık, İmam Hasan el-Askerî, Furât b. İbrahim b. Furât el-Kûfî (öl. 310/923), Muhammed b. Mes'ûd el-Ayyâşî ve Ali b. İbrahim b. Haşim el-Kummî'ye nisbet edilen tefsirler bulunmaktadır. Ancak araştırmacılar bu eserlerin vüsûkiyetinin kesin olmadığını ifade etmektedirler.<sup>359</sup>

Esasen kaynaklarda, Şîî düşüncenin teşekkül sürecini tamamlayıp İmam Ca'fer ile tedvin dönemine geçtiği kabul edilmektedir. Diğer alanlarda olduğu gibi tefsir alanında da kendisine eserler isnâd edilmektedir fakat elimizde bulunan ve kendisi tarafından telif edildiği kesin olan herhangi bir tefsir metninden söz edememekteyiz.<sup>360</sup> Babası Muhammed el-Bâkır'a isnâd edilen râvisi Ebü'l-Cârûd

<sup>358</sup> Seyyid Abdürresul el-Müsevî'nin *eş-Şîa fi' t-târîh* adlı çalışmasında ifade ettiği üzere dört yüz elliden fazla Şîî tefsir ve müfessir bulunmaktadır. Seyyid Muhammed el-Ayazî ise *el-Müfessirûn* adlı eserinde, basılmış kırk kadar Şîî tefsirini incelemektedir. Mustafa Öztürk, *Tefsirin Halleri*, 253.

<sup>359</sup> Mustafa Öztürk, *Tefsirin Halleri*, 257-260.

<sup>360</sup> Yunus Emre Gördük, *İmam Ca'fer es-Sâdık ve Ona İsnad Edilen İşârî Tefsir* isimli eserinde Ca'fer es-Sâdık'a nisbet edilen bir işârî tefsiri gündeme getirmiştir. Bk. Yunus Emre Gördük, *İmam Ca'fer es-Sâdık ve Ona İsnad Edilen İşârî Tefsir* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011). Bu konuda şu çalışmaları da mevcuttur: "İmam Ca'fer es-Sâdık'a İsnad Edilen Elyazması Tefsir Nüshalarının Analizi" *EKEV*

(öl. 150/767) olduğu bilinen bir tefsirden de söz edilmektedir. Bu tefsir de elimizde bulunmamaktadır. Yine İmam el-Hâdî'ye (öl. 254/868) isnâd edilen yüz yirmi ciltlik bir tefsir daha mevcuttur. Bu tefsirden de günümüzde hiçbir iz kalmamıştır. Dolayısıyla kaynaklarda, elimizde bulunan Şîî tefsirlerin ilki olarak Hasan el-Askerî'ye ait olduğu öne sürülen tefsir ön plana çıkarılmaktadır. Şîa'nın on birinci imamı Hasan el-Askerî'ye nisbet edilen bu tefsir, mevsûkiyeti ve kendisine aidiyeti kesin olarak bilinmediği için genellikle *et-Tefsîrû'l-mensûb ile'l-İmâm Ebî Muhammed el-Hasan b. Ali el-Askerî* adıyla yayımlanmaktadır. Yusuf b. Muhammed b. Ziyâd ve Ali b. Muhammed b. Yesâr adında iki meçhul kişiden nakledilen ve senesinde zayıf râviler bulunan bu tefsirin imama aidiyeti, barındırdığı tarihi çelişkiler ve Kuran'a aykırı görünen rivâyetler sebebiyle son dönem Şîî araştırmacıları tarafından kabul edilmemiştir.<sup>361</sup> Bununla birlikte yapılan araştırmalara göre bu tefsirin imama aidiyetini ispat için öne sürülen deliller nicelik olarak daha fazladır.<sup>362</sup> Fakat bu iki farklı görüş arasında kesin tercih yapmayı sağlayacak güçlü deliller yoktur. Sonuç olarak bu tefsirin İmam el-Askerî'ye ait olduğu muteber bir sened ve karine ile ispat edilememektedir.<sup>363</sup>

Bu dönemde ortaya konduğu bilinen fakat günümüze ulaşmayan başka tefsirler de mevcuttur. Bunlar arasında Ebû Abdullah Muhammed b. el-Abbâs b. el-Mervân (öl. 328/939), Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan b. Ebî Yezîd Ahmed b. el-Velîd el-Kummî (öl. 343/954), Ebû Abdullah Muhammed b. İbrahim b. Ca'fer en-Nu'mânî (öl. 360/971) ve Şeyh Sadûk Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Musa b. Bâbeveyh el-Kummî'ye (öl. 381/991) nisbet edilen tefsirler bulunmaktadır.<sup>364</sup>

Hasan el-Askerî'ye isnâd edilen tefsir çerçevesindeki tartışmalar bir kenara bırakıldığında imamların henüz hayatta olduğu, Şîa'nın erken dönemlerinden

---

14/45 (2010); "İmam Ca'fer es-Sâdık'a İsnat Edilen İşârî Tefsirin es-Sülemî Tefsiri ile Mukayesesi" *PAÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2014).

<sup>361</sup> Babâî, *Tefsir Ekolleri*, 1/99.

<sup>362</sup> Babâî, *Tefsir Ekolleri*, 1/94.

<sup>363</sup> Babâî, *Tefsir Ekolleri*, 1/111.

<sup>364</sup> Aslan Habibov, "Şîî Tefsir Geleneği", 1/67.

günümüze ulaşan yazılı ilk tefsirin *Tefsîrû'l-Kummî* olduğunu söyleyebiliriz.<sup>365</sup> Kendisinden hemen sonra gelen *Tefsîrû'l-Ayyâşî*<sup>366</sup> gibi o da yöntem olarak rivâyet naklini benimseyen bir tefsirdir. Her ikisi de Şîî çevrelerce kabul görmüş klasik eserlerdendir. Çalışmamızın bu aşamasında Şîî tefsir geleneğinin ilk dönemindeki imâmet algısını yansıtmak bakımından bu iki eserin temel paradigması ve imâmet yaklaşımı gözden geçirilecektir.

İmamlar döneminin sonları ve küçük gaybet gibi çok erken bir tarihten elimize ulaşan bu tefsirlerde, ilk Şîî kelâmcıların ortaya koyduğu üzere imamlar, velâyeti vâcip olan, kendilerine itaatin farz olduğu, yokluklarında yapılan amellerin bile kabul olmadığı düşünülen çok özel kimseler olarak nitelendirilmişlerdir.<sup>367</sup> Bu dönemin müfessirleri, eserlerinde görüleceği üzere, onlardan çıkan her bir sözü kaybolmadan nakletme çabası içerisine girmişlerdir.<sup>368</sup> Zira ilmin asıl kaynağı imamlardır. Örneğin Kummî bu düşünceyi destekler mahiyette Enbiyâ sûresi 7. âyetinin tefsirinde Allah'ın onları kitabında nitelediğini, insanlara kendilerine sormayı ve onlardan ilim almayı farz kıldığını belirtmiştir.<sup>369</sup> Buna göre vefat etmiş olsalar da bu ilmin bir şekilde korunması ve bu ilim üzere kendilerine itaat edilmesi gerekmektedir. Yine Kummî, Hz. Ali'nin dilinden, onun ve soyunun, son

<sup>365</sup> Ebü'l-Hasan Ali b. İbrahim b. Hâşim el-Kummî'ye (öl. 290/903) nisbet edilen bu tefsirin râvisi Ebü'l-Fadl el-Abbâs b. Muhammed b. el-Kâsım b. Hamza b. Musa b. Ca'fer'dir. Kummî'nin tefsiri rivâyet tefsiri kategorisinde değerlendirilmektedir. Fakat müfessirin rivayetleri zaman zaman kendi ictihâdına delil olarak kullandığı görülmektedir. Bununla birlikte rivâyet bulamadığı konularda yalnızca kendi görüşünü zikrettiği de vâkidir. Kummî tefsirinin belli parçaları öğrencisi ve tefsirin râvisi olan Ebü'l-Fadl el-Abbâs tarafından eklenmiştir. Eklenen bu kısımların çoğu Ebü'l-Cârud Ziyâd b. Münzir'e (öl. 150/767) aittir. Geri kalan kısmı ise öğrencisinin kendi görüşleridir. Tefsirin ilk baskısı 1895 yılında yapılmıştır. Aslan Habibov, "Şîî Tefsir Geleneği", 1/70.

<sup>366</sup> Ebü'n-Nadr Muhammed b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ayyâşî'ye (öl. 320/932) nisbet edilerek *Ayyâşî Tefsiri* olarak adlandırılan tek cilt hacmindeki eser Kur'an ve tefsire dair rivâyetlerin bir araya getirildiği bir derlemedir. Tefsirin râvisi Ayyâşî'nin oğlu Ca'fer'dir. Kehf sûresine kadar gelen tefsirin kalan kısmının kaybolduğu öne sürülmüştür. Bu tefsirde Ayyâşî, âyetlere dair herhangi bir görüş belirtmemiş yalnızca eline ulaşan rivâyetleri nakletmekle yetinmiştir. Tabiri caizse eserini bir nevi muhaddis edasıyla meydana getirmiştir. Döneminin şartları gereği hadislerin sıhhati hakkında bilgi vermemiştir. Bununla birlikte eserin aslında bulunan senedler muhakkik tarafından metinden çıkarılmıştır.

<sup>367</sup> Ali b. İbrahim el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî* (Kum: Müessesetü'l-İmâm el-Mehdî, 2014), 207.

<sup>368</sup> Kum'da genellikle sadece tefsir ve hadis çalışmaları yapıyordu. Bu sebeple bazı tarihçiler buralardan gulât Şîa diye bahsetmektedir. Cemil Hakyemez, "İran'da İmamiyye/İsnaaşeriyye Şiîliğinin Kökeni", *İran: Bir Ülkenin Akademik Anatomisi* (Ankara: İnkılâp Kitabevi, 2022), 131-132.

<sup>369</sup> Kummî, *Tefsîr*, 22.

peygambere kadar tüm peygamberlerin ilmine sahip olduklarını aktarmaktadır.<sup>370</sup> Hz. Ali başta olmak üzere, imamların bilgisinin genişliğine dair pek çok rivâyet nakletmektedir. En nihayetinde bu rivâyetler imamlara itaatın ve onlara tâbi olmanın zorunluluğunu ortaya koymaktadır.

Dönemin tefsirlerinde, Şîî kaynaklarda mutlaka nakledilen “Sekaleyn Hadisi”<sup>371</sup> dışında, Hz. Peygamber’in “Kur’an ile birlikte Ehl-i beyte de sıkı sıkıya tutunulmasını” emrettiği, buna benzer pek çok rivâyet nakledilmektedir. Bu rivâyetlerde görüleceği üzere rehber olma açısından imamlar ve Kur’an aynı ehemmiyete sahiptirler. Emir, nehiy gibi tüm her şeyin bilgisi hem Kur’an’da hem imamlarda bulunmaktadır. Âl-i İmrân sûresi 7. âyette<sup>372</sup> de vurgulandığı üzere Kur’an’ın tüm zâhir ve bâtınının te’vili imamların elindedir.<sup>373</sup> Kur’an’ın te’vili imamlara Allah tarafından öğretilmiştir. Bu sebeple Kur’an’ı kendi re’yi ile tefsir eden kimseler eleştirilmiştir. İmam Ca’fer’den, Kur’an’ı kendi görüşüyle tefsir eden kimsenin isabet etse bile sevap alamayacağını, hata ederse de günaha gireceğine dair rivâyetler nakledilmiştir. Bu rivâyetlerden birinde İmam Ca’fer’in “Kendi reyiyile tefsir eden kafir olur.” dediği görülmektedir.<sup>374</sup> Yine İmam Ali er-Rızâ’dan (öl. 203/818), Nisâ sûresi 83. âyeti bağlamında, “bilinmeyen şeylerin onu bilene bırakılması” yani Kur’an’ın, onu bilen imamlardan gelen rivâyetlere göre anlaşılması gerektiğine dair rivâyetler nakledilmiştir.<sup>375</sup> İmam Ca’fer’den aktarılan bir rivâyete göre de onlara, kimsenin elde edemeyeceği bir ilim verilmiştir. Onlar gaybı da bilmektedirler.<sup>376</sup>

<sup>370</sup> Kummî, *Tefsîr*, 23.

<sup>371</sup> Bu rivâyet 3. bölümde “Nas ile Tayin Edilmesi” başlığında detaylı bir şekilde incelenecektir.

<sup>372</sup> هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلَةٍ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ  
“Sana kitabı indiren O’dur. Onun (Kur’an) bir kısım âyetleri muhkemdir, ki bunlar kitabın esasıdır, diğerleri ise müteşâbihdir. Kalplerinde sapma meyli bulunanlar, fitne çıkarmak ve onu (kişisel arzularına göre) te’vil etmek için ondaki müteşâbihlerin peşine düşerler. Hâlbuki onun te’vilini ancak Allah bilir; bir de ilimde yüksek pâyeye erişenler. Derler ki: Ona inandık, hepsi rabbimiz katındandır. (Bu inceliği) yalnız aklıselim sahipleri düşünüp anlar.” Âl-i İmrân 3/7.

<sup>373</sup> Muhammed b. Mes’ûd el-Ayyâşî, *Tefsîru’l-Ayyâşî* (Kum: Müessesetü’l-Bi’sse, 2000), 1/77-82, 86, 87; Meclisî, *Bihâru’l-envâr*, 92: 94/47. Bununla birlikte bu çalışma kapsamında, bu tefsirlerde Kur’an’ın tüm âyetlerinin sadece imamlar tarafından anlaşılacağına dair bir işarete rastlanmamıştır.

<sup>374</sup> Ayyâşî, *Tefsîr*, 95, 96.

<sup>375</sup> Ayyâşî, *Tefsîr*, 422.

<sup>376</sup> Ayyâşî, *Tefsîr*, 93-95.

Kur'an'ın tefsiri çerçevesinde, imamların özellikle Hz. Ali'nin ilminin öne çıkarıldığı pek çok rivâyet nakledilmektedir. Bu rivâyetlere göre Hz. Ali, Kur'an'daki her harfi, nâsîh-mensûh, muhkem-müteşâbih tüm mânaları bilir. Hz. Ali bu bilgileri kendisinden sonraki imamlara aktardığı için onlar da Kur'an'ın tüm unsurlarını bilirler ve bunları unutmaları mümkün değildir, zira imamlar unutmaktan korunmuşlardır. “Kur'an onlarla onlar da Kur'an iledir.”<sup>377</sup> İmamlar Kur'an'a dair her şeyi bilmekle birlikte bunun haricindeki konulardaki bilgi seviyeleri farklı farklıdır. İmam Ca'fer'in “İmamların bilgisi farklı farklıdır fakat haram, helal, Kur'an tefsirindeki ilimleri birdir.” dediği nakledilmiştir.<sup>378</sup>

Kummî'nin Hz. Ali'den naklettiği şu rivâyet de Kur'an'da her şeyin bilgisinin var olduğuna ve onu tam mânasıyla yalnızca Hz. Ali'nin -dolayısıyla imamların- bilebileceğine işaret etmektedir: “Allah Resûlü onlara özü önceki kitaplarda yer alan, onların asıllarını doğrulayan, helal ve haramı beyan eden bir kitapla geldi. İşte bu kitap Kur'an'dır. Hadi onun konuşmasını isteyin! Asla sizinle konuşmayacaktır. Onda öncekilerin bilgisi, kıyamete kadar olacak şeylerin malumatı ve ihtilafa düştüğünüz şeylerin açıklaması ve hükmü vardır. Bana onun hakkında sorular soracak olursanız size elbette cevaplarını veririm. Çünkü aranızda onu en iyi bilen kişi benim.”<sup>379</sup> Bir başka rivâyette de Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğu nakledilir: “Ben ve Ehl-i beyt'im manevi kirlerden arındırılmışsınız. Onları aşmayın yoksa doğru yoldan saparsınız. Onlardan geride kalmayın yoksa yanlışa sürüklenirsiniz. Onlara muhalefet etmeyin yoksa bilgisizlik içerisinde debelenip durursunuz. Onlara bir şey öğretmeye kalkmayın, zira onlar sizden daha bilgilidirler. Onlar en bilgili ve müsamahakâr insanlardır. Nerede olursanız olun doğruya ve onu savunanlara tabi olun.”<sup>380</sup>

Şîi tefsirde elbette te'vili ve tenzîlin tamamını bilen en “râsîh” kimseler Hz. Peygamber ve onun vâsîleridir.<sup>381</sup> Fakat Kummî'ye göre te'vile ihtiyaç duyulmadan

<sup>377</sup> Ayyâşî, *Tefsîr*, 91.

<sup>378</sup> Ayyâşî, *Tefsîr*, 93.

<sup>379</sup> Sabahattin Gümüş, *Şîi İmâmî Tefsir Mukaddimleri-Kummî ve Tibyân Tefsirleri Örneği* (Ravza Akademi, 2023), 27.

<sup>380</sup> Gümüş, *Şîi İmâmî Tefsir Mukaddimleri*, 29-30.

<sup>381</sup> Kummî, *Tefsîr*, 145, 521.

sıradan kimseler tarafından anlaşılacak âyetler de mevcuttur.<sup>382</sup> Haram ve helali beyan eden âyetlerin te'vile ihtiyaçları yoktur. Bunlar “te'vili tenzilinde olan âyetlerdir.” Burada tenzil, âyetin zâhirini, te'vil ise bâtınını ifade etmektedir.<sup>383</sup> Dolayısıyla bu âyetler imamlardan gelen rivâyetler olmasa da anlaşılabilir. Bununla birlikte kimi âyetlerin Hz. Peygamber'in açıklaması olmadan asla anlaşılamayacağını da vurgulamaktadır. Buna örnek vermek gerekirse “ülû'l-emr” ifadesi Hz. Peygamber tarafından *sâdikûn* yani imamlar olarak tefsir edilmiştir, aksi takdirde anlamı sıradan kimseler tarafından bilinemeyecektir.<sup>384</sup> Kummî, sadece Hz. Peygamber'in açıklamasıyla bilinen âyetleri, “te'vili tenzili ile birlikte olan âyetler”; rec'at, mehdî gibi konuları içeren âyetleri ise “te'vili tenzilinden sonra olan âyetler” olarak sınıflandırmıştır. Bunun haricinde “sadece Allah'ın bildiği âyetler” gibi bir sınıf zikretmemiştir. Zira Allah'ın tüm te'vili imamlara öğrettiğine dair bir inanca sahiptir.<sup>385</sup>

Her dönemde olduğu gibi bu dönem tefsirlerinde de ilk imamın Hz. Ali olduğu, Hz. Peygamber'in atamasıyla imamlık görevini elde ettiği sık sık vurgulanmıştır. Buna göre Hz. Peygamber bu atamayı kesin bilgiye dayanarak yapmıştır. Allah, Hz. Ali'nin velâyeti hususunda insanlardan söz almıştır. Dolayısıyla Hz. Ali ilk imam olarak ilâhî nas ve tayinle atanmıştır. Bir başka deyişle, Şîa'nın diğer kollarında iddia edildiği gibi nasla belirlenen, imamın nitelikleri değil bizatihi imamın kendisidir. Nitekim Kummî, Tekvîr sûresi 22-26. âyetlerinin tefsirinde imamların nas ve tayinle atandığına dair ikinci yüzyılda teşekkül eden bu

---

<sup>382</sup> Bu noktada müfessirlerin te'vili iki kısma ayırdıklarına da işaret etmemiz gerekmektedir. Buna göre kimi âyetlerin te'vili âyet inmeden gerçekleşmiş, kimilerinin te'vili ise Hz. Peygamber veya imamlar döneminde ortaya çıkmıştır. Sözelimi “imamların hakkı sahâbe olarak adlandırılan kimselerce gasp edilmiştir.” İşte inen kimi âyetler te'vili daha sonra gerçekleşecek bu olaylar hakkındadır. Enbiyâ sûresi 105. âyeti<sup>382</sup> ve Nûr sûresi 55. âyeti<sup>382</sup> bunun örneklerindedir. Yine Kummî, bunun örneği olarak Nisâ sûresi 65. âyeti bağlamında, âyetin indiği dönemde henüz meydana gelmemiş olan halifenin tayini meselesini söz konusu etmiş, Hz. Peygamber'den, çevresindekilere Hz. Ali'nin velâyetini tebliğ etmesi istendiğini; bu çağrıya kulak vermeyenlerin ise mümin sayılmadıklarını ifade etmiştir. Kummî bunu te'vili sonra gerçekleşen âyetlerden kabul etmektedir. Gümüş, *Şîi İmâmî Tefsir Mukaddimleri*, 49-53.

<sup>383</sup> Gümüş, *Şîi İmâmî Tefsir Mukaddimleri*, 49.

<sup>384</sup> Kummî, *Tefsîr*, 34.

<sup>385</sup> Gümüş, *Şîi İmâmî Tefsir Mukaddimleri*, 187.

fikri ön plana çıkarmaktadır.<sup>386</sup> Ayyâşî de “*Emaneti ehline verin*” meâlindeki Nisâ sûresi 58. âyetini “velâyeti ehline tevdi edin” şeklinde izah etmiştir. Ayyâşî’ye göre “İmam, imâmeti kendisinden sonra gelen imama tevdi eder. Onların dışında hiç kimse tercih edilemez ve onlar bu görevden azledilemezler.”<sup>387</sup> Sonuç olarak bu dönemin tefsirlerinde, âyetlerin anlaşılmasında ve izahında, -tabî olarak- imamın nas ve tayin ile belirlendiğine dair inancın etkisinin büyük olduğunu söylemek gerekmektedir.

Bu dönemde, nas ve tayin fikrine binaen, imamların kıyamete kadar birbirlerini halef atayacakları da ifade edilmiştir.<sup>388</sup> İmamlar Allah’ın hüccetleri olduğundan yeryüzünün imamsız kalması imkânsızdır. Yalnızca bazı zamanlar Allah’ın hüccetine zarar gelmemesi için saklı kalırlar, bazen de görevlerini açıktan yürütürler. İmâmiyye akîdesinde imamın olmadığı bir dünya hayatı yoktur. Ayyâşî de bu hususu destekleyici rivâyetler nakletmektedir. Ca’fer es-Sâdık’tan aktarılan bir rivâyette imam, kendisine kadar gelen imamların ismini saydıktan sonra dünyanın imamsız olmayacağını ifade etmektedir.<sup>389</sup>

Yine nas ve tayin fikrinin bir yansıması olarak, tefsirlerde on iki imamın isimleri tek tek nakledilmiştir. Ayyâşî’nin Süleym b. Kays’tan aktardığı rivâyete göre Hz. Ali, Hz. Peygamber’in imamların isimlerini tek tek saydığını, torunu Ali’den ve Mehdi’den açıkça söz ettiğini söylemiştir.<sup>390</sup> Nisâ sûresi 59. âyet bağlamında da Ali er-Rızâ’dan imamların isimlerinin zikredildiği bir rivâyet nakledilmiştir.<sup>391</sup>

Erken dönemden elimize ulaşan bu Şîî tefsirlerde, Kur’an’da birtakım değişikliklerin yapıldığına dair rivâyetler de bulunmaktadır. Bu rivâyetler imâmet inancıyla doğrudan ilişkilidir. Zira Kur’an’da yapılan sözde değişikliklerin tamamının imamlar ve Ehl-i beyt ile ilgili olduğu öne sürülmektedir. Örneğin Kummî, bu tür âyetleri “Allah’ın indirdiğinin hilafına olan âyetler” ve “muharref

<sup>386</sup> Kummî, *et-Tefsîr*, 1136, 1137. Ayrıca bk. Bayram Ayhan, “Anakronizmin İfrâdı: Kummî’nin İlk İnen Sûrelere Dair Aşırı Yorumu” *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (Aralık 2019), 390.

<sup>387</sup> Ayyâşî, *et-Tefsîr*, 407. Ayrıca bk. Fatih Özaktan, “İmâmet Düşüncesi Özelinde Ayyâşî Tefsiri ile Râzî Tefsirinin Karşılaştırılması”, *Amasya İlahiyat Dergisi*, 17 (Aralık 2021), 284.

<sup>388</sup> Metin Bozan, *İmâmiyye Şîası’nın Oluşumu*, 304.

<sup>389</sup> Ayyâşî, *Tefsîr*, 412.

<sup>390</sup> Ayyâşî, *Tefsîr*, 91, 92.

<sup>391</sup> Ayyâşî, *Tefsîr*, 410.

âyetler” olarak nitelemiştir. Bunu destekler mahiyette Ca’fer es-Sâdık’tan, Âl-i İmrân sûresi 110. âyetinde “كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ” “Siz en hayırlı ümmetsiniz” olarak okunan ifadenin aslının “كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ” “En hayırlı imamlarsınız” olması gerektiğine dair bir rivâyet nakletmiştir. Zira ona göre Hz. Ali, Hasan ve Hüseyin’i öldüren kimseler böyle bir övgüye mazhar olamayacaklardır.<sup>392</sup> Yine İmam Ca’fer’den Furkân sûresi 74. âyetin kıraatinin “وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا” “Bizi takvâ sahiplerine imam/önder kıl” değil “وَاجْعَلْ لَنَا” “Bize takvâ sahiplerinden imam lütfet” şeklinde olması gerektiğine dair bir rivâyet nakletmiştir. Dolayısıyla bu dönem müfessirlerine göre imamlara dair âyetler kıraat değişiklikleriyle şirazesinden çıkarılmıştır. Genel olarak âyetlerde bulunan “fî Ali, hakka âli Muhammed” gibi ifadelerin de bu bağlamda mushaftan çıkarıldığı iddia edilmiştir. Ayyâşî’de de aynı tavır mevcuttur.<sup>393</sup> Sözelimi o Nisâ sûresi 167-168. âyetlerde “âli Muhammed hakkahüm” ifadesinin bulunduğu dair iddiayla âyetin aslında “Fakat zalimler, Hz. Muhammed ve Ehl-i beyt’in haklarını ifade eden sözleri kendilerine söylenen başka sözlerle değiştirdiler. Muhammed ve Ehl-i beyt’in hakları konusunda yapmakta oldukları sebebiyle zalimlerin üzerine gökten acı bir azap indirdik.”<sup>394</sup> anlamında olduğunu öne sürmüştür.<sup>395</sup> Ehl-i Sünnet kaynaklarında Yahudilere atfedilen tahrif eyleminin bir benzeri, Şîa tarafında Ehl-i beyt’e karşı olanlara atfedilmiştir. Bu inanışa göre Ehl-i beyt’in haklarına dair ifadeler birileri tarafından bilerek ve isteyerek değiştirilmiştir. Dönemin Şîi müfessirleri âyetlerin aslı olarak düşündükleri lafızları aktarırlarken bunları “Ali’nin kıraatinde şöyledir”, “Cebrâil bu âyeti şöyle indirdi”, “Âyet Rasûlullah’a şöyle indi” gibi kesin ifadelerle aktarmışlardır.<sup>396</sup> Bu gibi ifadeler, klasik Şîi âlimlerin Kur’an metninin tahrif edildiğine dair görüşleri bulunduğunu reddedip, bu görüşleri yalnızca Hz. Ali’nin mushafına kaydettiği tefsir mahiyetindeki izahların değiştirilmesi ya da

<sup>392</sup> Kummî, *Tefsîr*, 29.

<sup>393</sup> Özaktan, “İmâmet Düşüncesi Özelinde Ayyâşî Tefsiri”, 271.

<sup>394</sup> إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا ضَلَالًا بُعِيدًا  
إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقًا

“İnkâr eden ve Allah yolundan alıkoyanlar şüphesiz doğru yoldan çok uzaklaşmışlardır. İnkâr edenleri ve hakkı gözetmeyenleri, Allah asla bağışlayacak değildir.” en-Nisâ 4/167-168.

<sup>395</sup> Ayyâşî, *Tefsîr*, 1/135.

<sup>396</sup> Özaktan, “İmâmet Düşüncesi Özelinde Ayyâşî Tefsiri”, 288.

yok edilmesi olarak yorumlayan çağdaş Şîî araştırmacıların iddialarını nakzedecek nitelikte ve kesinliktedir.<sup>397</sup>

En başta da ifade edildiği üzere bu dönem müfessirleri, imâmet inancını, imanın olmazsa olmaz ilkelerinden (usûlü'd-dîn) biri olarak görmektedirler. Bu minvalde imâmete aykırı davranan kimselerin mümin olamayacaklarına dair pek çok rivâyet nakletmişlerdir. Bu doğrultuda imâmet inancı olmayanların âhiretteki mekânlarının cehennem olacağına dair düşüncelerini tabiri caizse âyetler arasına serpiştirmişlerdir. Örneğin Kummî, Müddessir sûresi 42. âyetin<sup>398</sup> tefsirinde “Sakar’a yani cehenneme gidecek kimseler” arasında imâmete inanmayanları da zikretmiştir.<sup>399</sup> Bunun tam tersi yönde kurtuluşa erecek kimselerin Hz. Ali başta olmak üzere imamların velâyetini kabul edenler olduğunu söylemiştir. Fecr sûresi 27-28. âyetlerde<sup>400</sup> geçen “*huzurla Rabbine dönen kimseler*”in Hz. Ali’nin velâyeti ile bu makama ulaşacaklarını söylemiştir.<sup>401</sup> Fâtihâ sûresinde geçen “*sırâtü’l-müstakîm/dosdoğru yol*” ifadesini de “imamı tanımak” olarak izah etmiştir. İşte ancak bu yoldan gidenler kurtuluşa ereceklerdir.<sup>402</sup> İmamını tanımayanlar ise “*dâllîn/yolunu şaşırılmışlar*” sınıfındadırlar.<sup>403</sup> Yine Bakara sûresi 256. âyetinde geçen “*el-urvetü’l-viüskâ* (sapasağlam bir kulp)” velâyet ve imamlardır. Onların yönetimine uyan sapasağlam bir kulpa yapışmış olur.<sup>404</sup> Bu hususu destekler mahiyette Kummî, A’râf sûresi 155. âyetin<sup>405</sup> tefsirinde Hz. Ali’den “Bir kimse boynu kırılana kadar Allah'a secde etse de Allah bu tövbesini, ancak ve ancak Ehl-i beyt’in velâyetini

<sup>397</sup> Bu yorum için bk. Babâî, *Tefsir Ekolleri*, 1/70.

<sup>398</sup> “*Sizi şu yakıcı ateşe sokan nedir?*” el-Müddessir 74/42.

<sup>399</sup> Kummî, *et-Tefsîr*, 1116.

<sup>400</sup> “*Ey imanun huzuruna kavuşmuş insan! Sen O’ndan hoşnut, O da senden hoşnut olarak rabbine dön.*” el-Fecr 89/27-28.

<sup>401</sup> Kummî, *et-Tefsîr*, 1156.

<sup>402</sup> Kummî, *et-Tefsîr*, 53. Ayrıca bk. Mehmet Yusuf Yagır, “İlk Üç Sûredeki Bazı Ayetler Bağlamında Müfessir Kummî’nin Şîî Eksenli Yorumları”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (2016), 169.

<sup>403</sup> Kummî, *et-Tefsîr*, 54.

<sup>404</sup> Kummî, *et-Tefsîr*, 128.

<sup>405</sup> “*Mûsâ tayin ettiğimiz vakitte buluşmak üzere kavminden yetmiş adam seçti. Onları o müthiş deprem yakalayınca Mûsâ dedi ki: ‘Ey rabbim! Dileseydin onları ve beni daha önce helâk ederdin. İçimizdeki beyinsizlerin işledikleri yüzünden bizi helâk edecek misin? Bu iş, senin imtihanından başka bir şey değildir; onunla dilediğini saptırır, dilediğini de doğru yola iletirsin. Sen bizim velîmizsin. Artık bizi bağışla ve bize acı! Sen bağışlayanların en iyisisin.’*” el-A’râf 7/155.

tasdik etmesiyle kabul eder!" sözünü aktarmıştır.<sup>406</sup> Velâyeti inkâr, Allah'ı inkâr ile eş tutulmuştur. Tüm bu esaslar ve yorumlar, imâmette "nas ve tayin" ilkesinin sonucudur. Ayyâşî'de de bu tür yaklaşımlara çokça rastlanmaktadır. Örneğin, Bezm-i elest'e dair A'raf sûresi 172. âyetine<sup>407</sup> eklemeler yaparak ifadeyi "Ben sizin rabbiniz değil miyim? Muhammed Allah'ın elçisi, Ali emîru'l-mü'minîn değil mi?" şeklinde düzenlemiş, kulların, Allah'ın rab oluşuyla birlikte Hz. Ali'nin imâmetine dair de söz verdiğini, aynı şekilde bundan da sorumlu olacaklarını iddia etmiştir.<sup>408</sup> Yine Mâide sûresi 3. âyeti<sup>409</sup> çerçevesinde nakledilen rivâyetlere göre imâmet inancı, namaz, oruç, zekât ve hacdan sonra beşinci farzdır. Bu beşinci farz yerine gelmediğinde diğer dördü de kabul edilmez.<sup>410</sup> Ayyâşî başka bir yerde de dinin şartlarını "kelime-i şehâdet getirmek, Resûlullah'a iman etmek, Allah'tan gelenleri tasdik etmek, zekât vermek, Allah'ın emri olan Ehl-i beyt'in velâyetini kabul etmek" şeklinde zikretmektedir.<sup>411</sup> Her halükârda imâmet inancı olmadan İslâm ve iman mümkün görülmemektedir.

İmâmet, Ayyâşî tefsirinde de ifade edildiği üzere imanın ve İslâm'ın olmazsa olmaz bir unsurudur. Ca'fer es-Sâdik'a, İslâm'da olmazsa olmaz olan unsurlar (şartlar) sorulduğunda o şehâdet, Hz. Peygamber'e iman ve getirdiklerini ikrar ve zekâtтан sonra velâyeti zikretmiştir. Hz. Peygamber'e dayandırılan bir hadiste ise "İmamını tanımadan ölen kimse cahiliye üzere ölmüş gibidir." ifadeleri mevcuttur.<sup>412</sup>

<sup>406</sup> Kummî, *et-Tefsîr*, 355. Ayrıca bk. Fuat Admış, *Kummî Tefsiri'nde İmâmet Anlayışı* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 36.

<sup>407</sup> "Rabbin Âdemoğulları'ndan -onların sırtlarından- zürriyetlerini alıp bunları kendileri hakkındaki şu sözleşmeye şahit tutmuştu: Ben sizin rabbiniz değil miyim? "Elbette öyle! Tanıklık ederiz" dediler. Böyle yaptık ki kıyamet gününde, "Bizim bundan haberimiz yoktu" demeyesiniz." el-A'râf 7/172.

<sup>408</sup> Ayyâşî, *et-Tefsîr*, 174.

<sup>409</sup> "Murdar hayvan, kan, domuz eti, Allah'tan başkası adına kesilmiş, boğulmuş, vurularak öldürülmüş, yuvarlanıp ölmüş, boynuzlanarak öldürülmüş hayvanlarla -henüz canı çıkmadan yetişip kestiklerinizin dışında- yırtıcıların yediği hayvanlar, dikili taşlar önünde (sunaklarda) boğazlanmış hayvanlar ve fal oklarıyla paylaşmanız size haram kılındı. Çünkü bunlar doğru yoldan sapmaktır. Bugün, kâfirler dininize karşı (mücadelede) ümitlerini yitirmişlerdir. Onlardan korkmayın, benden korkun. Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim, size nimetimi tamamladım, sizin için din olarak İslâmiyet'i beğendim. Kim açlıktan bunalıp çaresiz kalırsa, günah sınırına varmaksızın yiyebilir. Şüphesiz ki Allah çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir." el-Mâide 5/3.

<sup>410</sup> Ayyâşî, *et-Tefsîr*, 9.

<sup>411</sup> Özaktan, "İmâmet Düşüncesi Özelinde Ayyâşî Tefsiri", 281.

<sup>412</sup> Ayyâşî, *Tefsîr*, 412.

İmâmetin olmazsa olmaz kabul edildiği bu inanç sisteminde, bu kurumu hiçe sayan herkes kınanmıştır ve tekfir edilmiştir. Kummî cühûd küfrünün ikiye ayırıldığını, birincisinin Allah'ı inkâr etmek ikincisinin ise Allah'ın hak olarak bildirdiğini ve hakikati bile bile inkâr etmek olduğunu ifade etmiştir. İşte bu ikinci noktada Ehl-i Sünnet küfre düşmektedir. Zira onlar Allah'ı inkâr etmeseler de nasla sabit olan bir gerçeği inkâr etmişlerdir.<sup>413</sup>

Tefsirlerde sahâbeyi özellikle ilk halifeleri tahkir eden örtülü ifadeler mevcuttur. Örneğin, Müddessir sûresi 11. âyetin<sup>414</sup> izahında Hz. Ömer'den veledi-i zina Züfer olarak bahsedilmektedir.<sup>415</sup> Bazı yerlerde açıkça üç halife zikredilmiş, sözgelimi Nisâ sûresi 49. âyetin<sup>416</sup> tefsirinde “*kendilerini temize çıkaranlar*” olarak nitelendirilmişlerdir. Bu isimler Kummî'ye göre yanlış yola saptıkları gibi ümmeti de yanlış yola saptırmışlardır.<sup>417</sup> Nisâ sûresinin 55. âyetindeki “*Böylece onlardan kimi ona iman etti, kimi de sırt çevirdi. (O iman etmeyenlere) çalgın ateş olarak cehennem yeter*” ifadesindeki cehennemlikler de “Ehl-i beyt'in hakkını gasp eden” üç halife ve onların peşlerinden gidenlerdir.<sup>418</sup> Yine İsrâ sûresi 9-10. âyetlerinin<sup>419</sup> izahında Benî Ümeyye'yi “âhirete inanmayanlar” olarak niteleyip tekfir ettiğini de görmekteyiz.<sup>420</sup>

Genel İmâmî paradigmada olduğu üzere bu dönemin tefsirlerinde -kaçınılmaz olarak- imamların ismet sıfatına sahip oldukları sık sık dile getirilmiştir. Bu sıfat onların Allah tarafından gözetlenip yönlendirildiklerine dolayısıyla hata ve günahın her türlüünden uzak olduklarına delâlet etmektedir. Kummî bu hususta Ahmed b. Muhammed el-Yesârî'den “Allah, imamların kalplerini zatının muradının kaynağı yapmıştır. Dolayısıyla Allah bir şey dilerse onlar da onu dilerler.” anlamında bir

<sup>413</sup> Gümüş, *Şii-İmâmî Tefsir Mukaddimeleri*, 181.

<sup>414</sup> “*Yarattığım o şahsı (cezalandırmak üzere) tek başına bana bırak!*” el-Müddessir 74/11.

<sup>415</sup> Şii literatürde Hz. Ömer'e hakaret için kullanılan lakaplar için bk. Mehmet Nur Akdoğan, *Şii kaynaklara Göre Hz. Ömer* (Ankara: Araştırma Yay, 2017), 66; Ayhan, “Anakronizmin İfrâdı: Kummî'nin İlk İnen Sûrelere Dair Aşırı Yorumu”, 386, 387.

<sup>416</sup> “*Kendilerini temize çıkaranlara ne dersin? Hayır, Allah dilediğini temize çıkarır ve kimseye kıl payı kadar haksızlık edilmez.*” en-Nisâ 4/49.

<sup>417</sup> “Kendilerini Sıddîk, Fârûk ve Zinnûreyn olarak adlandıranlardır.” demektedir. Kummî, *et-Tefsîr*, 205.

<sup>418</sup> Kummî, *et-Tefsîr*, 207.

<sup>419</sup> “*Kuşkusuz bu Kur'an en doğru olana iletir; dünya ve âhiret için yararlı işler yapan müminlere, kendileri için büyük bir mükâfat olduğunu müjdeler. Âhirete inanmayanlara gelince, onlar için de ağır bir azap hazırladık.*” el-İsrâ 17/9-10.

<sup>420</sup> Kummî, *et-Tefsîr*, 577.

rivâyet nakletmiştir. Bu söz imamların doğrudan Allah’a bağlı olduklarını ortaya koymaktadır. Sonuç olarak imamlar, Allah’ın müsaade etmediği bir hususu dilemez ve ona aykırı davranışlarda bulunamazlar. Tamamen Allah’ın yönlendirdiği yolda hareket ederler.<sup>421</sup>

Kur’an’da “ülü’l-emr” olarak tasvir edilen kimselerin imamlar olduğu konusunda imamlardan nakledilen rivâyetlerin temelinde de ismet inancı bulunmaktadır. Zira ülü’l-emr yani itaatin farz olduğu kimseler günah işleme imkânı olmayan ve daima Allah’ın gözetiminde bulunan kimseler olmalıdırlar. Günah işleyen kimselere kayıtsız şartsız itaat edilemez. Buna dair rivâyetlerden birinde İmam Ca’fer es-Sâdık, “ülü’l-emr” olarak adlandırılan imamlara teşrî‘ (helal-haram kılma) hariç peygamberlerin mevkiinin verildiğini ifade etmiştir.<sup>422</sup> Buna göre imamlar, vahiy ve teşrî‘ yetkisi hariç, peygamberlere verilen maddi manevi tüm ilim ve donanıma sahiptirler.

Bu dönemin tefsirleri genel anlamda mübhem ifadeleri Şîî paradigmaya uygun bir şekilde izah etmişlerdir. Bir başka deyişle âyetlerdeki ibhâmı, Hz. Ali, Ehl-i beyt ve imamlar ile gidermişlerdir. Örneğin Kummî, Rahman sûresi 17. âyette geçen “*O iki doğunun ve iki batının Rabbidir*” ifadesini izah ederken “*iki doğu*”nun Hz. Peygamber ve Hz. Ali, “*iki batı*”nın ise Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin olduğunu ifade etmiştir. 19. âyetteki “*iki deniz*”i Hz. Ali ve Hz. Fatıma, “*inci ve mercan*”ı da Hz. Hasan ve Hüseyin olarak yorumlamıştır.<sup>423</sup> Benzer bir şekilde Tîn sûresinde geçen “*incir*”i Hz. Peygamber, “*zeytin*”i Hz. Ali, “*Sînâ Dağı*”nı Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin, “*emin belde*”yi ise imamlar olarak tefsir etmiştir.<sup>424</sup> Bunlar âyetin zâhiriyle ilgisi olmayan bâtınî yorumun en açık örneklerindedir.

İmâmetin diğer inanç esaslarıyla ilişkisi bağlamında tefsirlerdeki bakış açısına da bir miktar değinmek yerinde olacaktır. Zira en temel inanç esası olan imâmet ve diğer inanç esasları arasında organik bir bağ vardır. Bu doğrultuda ilk

<sup>421</sup> Ayhan, “Anakronizmin İfrâdı”, 391.

<sup>422</sup> Ayyâşî, *Tefsîr*, 411.

<sup>423</sup> Kummî, *Tefsîr*, 1035.

<sup>424</sup> Kummî, *Tefsîr*, 1166. Farklı örnekler için bk. Mehmet Salmazzem, “Kur’ân’daki Mübhemâtın İdeolojik Yorumu: Kummî Örneği”, *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9 (2021), 206-209.

olarak bu tefsirlerde takıyyenin nasıl ele alındığını inceleyebiliriz. Bu dönemin tefsirlerinden *Kummî Tefsiri*'nde takıyyenin müsaade edilen/cevâz verilen bir eylem olarak yansıtıldığı görülmektedir. Kummî, içten benimsememek kaydıyla bâtına aykırı bir zâhir ile amele cevâz verildiğini ifade etmiştir. Naklettiği rivâyete göre Allah, kafirleri veli edinmeyi yasakladıktan sonra “*gelecek tehlikelerden korunmanız başkadır.*” buyurarak takıyyeye cevâz vermiştir.<sup>425</sup> Müminler karşısındaki -kâfir- gibi namaz kılıp oruç tutabilir.<sup>426</sup> İmam Ca'fer'in bu hususta “Azimetlerinin yapılması Allah'ı sevindirdiği gibi ruhsatlarının yapılması da sevindirir” dediği nakledilmiştir.<sup>427</sup> Ayyâşî tefsirinde ise takıyye cevâz verilen bir eylemden çok yapılması farz olan bir ibâdet gibi yansıtılmaktadır. Ayyâşî, takıyyenin yalnızca Hz. Peygamber ve imamlara mahsus bir durum olmadığını aksine bunun Hz. Adem'den bu yana mevcudiyeti korunan dini bir uygulama olduğunu ifade etmektedir.<sup>428</sup> Ayyâşî, bu çerçevede Ca'fer es-Sâdık'ın, “Takıyye Allah'ın dinindedir, takıyye yapmayanın dini yoktur.” dediğini nakletmektedir.<sup>429</sup> Bununla birlikte Ayyâşî'nin, Âli İmrân sûresi 200. âyeti gibi iyilik ve sabrı tavsiye eden âyetleri takıyye ile açıkladığını görmekteyiz. Bu konuda Ca'fer es-Sâdık'ın “Dininiz konusunda sabırlı ve dirençli olun. Düşmanınıza karşı topluca sebat gösterin ve imamınızla sağlam ilişki içinde olun” diyerek takıyye esnasında sabretmeyi salık verdiğini nakletmiştir.<sup>430</sup>

Kummî, Şûrâ sûresi 44-45. âyetler<sup>431</sup> bağlamında imâmetle doğrudan alakalı olan bir diğer konu olan rec'ati gündeme getirmektedir. Buna göre âyette bahsi geçen “azap” Hz. Ali'dir. Zamanı geldiğinde düşmanlarıyla birlikte dünyaya döndürülecek ve bir azap hüviyetinde onlara yaptıklarının hesabını soracaktır. Kıyamet günü bu

<sup>425</sup> Âli İmrân 3/28; Kummî, *Tefsîr*, 36.

<sup>426</sup> “Namaz kılıp oruç tutan” ifadesi Şîa dışındaki Müslüman toplulukları akla getirmektedir.

<sup>427</sup> Gümüş, *Şî-İmâmî Tefsir Mukaddimeleri*, 56-57.

<sup>428</sup> Abdülcabbar Adıgüzel, *Kur'ân'ı Mezhebî Saik ve Kaygularla Okumanın Şîi Formu* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 196.

<sup>429</sup> Adıgüzel, *Kur'ân'ı Mezhebî Saik ve Kaygularla Okuma*, 196.

<sup>430</sup> Ayyâşî, *Tefsîr*, 360.

<sup>431</sup> “Allah kimi sapkınlığıyla baş başa bırakırsa, artık onun bir velisi olmaz. Azapla yüz yüze geldiklerinde zalimlerin, “Geri dönmenin bir yolu yok mu?” diye feryat ettiklerini göreceksin. Yine ateşe atılırlarken onların, aşağılanmaktan ötürü başları eğik halde göz ucuyla etrafa baktıklarını göreceksin. İman edenler de, “Gerçek anlamda kayba uğrayanlar, kıyamet günü hem kendilerini hem kendilerine uyanları ziyan edenlermiş meğer!” diyecekler. İyi bilinmeli ki zalimler sürekli bir azap içinde olacaklardır.” eş-Şûrâ 42/44-45.

kimseler boynu bükük kalacak, tövbeleri kabul edilmeyecektir. Onlara karşılık olarak Ehl-i beyt ve şîası “İşte asıl ziyana uğrayanlar, kıyamet günü kendilerini ve ailelerini ziyana sokanlardır.” diyeceklerdir.<sup>432</sup> Aynı şekilde Bakara sûresi 55-56. âyetlerin<sup>433</sup> de rec‘ate delil olduğunu ifade etmiştir.<sup>434</sup> Kummî, “yeniden dirilme” ve “geri dönüş”e dair âyetleri genellikle rec‘at ile izah etmektedir.<sup>435</sup>

Yine imâmetle doğrudan ilgili olan mehdî inancı hususuna “Allah, içinizden iman edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapan kimselere vadetti ki, kendilerinden öncekilere verdiği gibi onlara da yeryüzünde hâkimiyet verecek, onlar için hoşnutluğuna vesile kıldığı dinlerinin yerleşip yayılmasını sağlayacak, şu andaki korkularını güvenliğe çevirecektir; çünkü onlar bana hiçbir şeyi ortak koşmaksızın kulluk etmektedirler. Bütün bunlardan sonra kim inkâra saparsa yoldan çıkmış kimseler işte bunlardır.” meâlindeki Nûr sûresi 55. âyetin tefsirinde değinildiğini görmekteyiz. Kummî bu âyetin “Kâim imam” yani İmâm Mehdî hakkında olduğunu ifade etmektedir. Buna göre Şîa bir gün beklenen imama kavuşacak ve yeryüzünde hâkimiyet elde edecektir.<sup>436</sup> Yine Kummî’nin aktardığı rivâyetlere göre “Ehl-i kitap’tan her biri ölümünden önce ona mutlaka iman edecektir; o da kıyamet gününde onlara şahit olacaktır.” meâlindeki Nisâ sûresi 159. âyeti ve “Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse bilsin ki Allah öyle bir kavim getirecektir ki Allah onları sever, onlar da Allah’ı severler; müminlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı vakarlıdırlar; Allah yolunda cihad ederler ve hiç kimsenin kınamasından korkmazlar. İşte bu Allah’ın dilediğine verdiği bir lütfudur. Allah’ın lütfu geniştir; O, her şeyi bilir.” meâlindeki Mâide sûresi 54. âyeti de İmâm Mehdî hakkındadır.<sup>437</sup>

Özetle, rivâyet tefsiri olarak isimlendirilen bu eserlerde imâmetle ilişkili konular keskin bir dille ele alınmıştır. Görülebildiği kadarıyla bu tefsirlerin misyonu

<sup>432</sup> Kummî, *Tefsîr*, 940-941.

<sup>433</sup> “Bir zamanlar, ‘Ey Mûsâ! Allah’ı açıkça görmedikçe sana asla inanmayız’ demiştiniz de bakıp dururken hemen sizi yıldırım çarpmıştı. Sonra ölümünüzün ardından sizi dirilttik ki şükredesiniz.” el-Bakara 2/55-56.

<sup>434</sup> Kummî, *et-Tefsîr*, 78.

<sup>435</sup> Mehmet Salmazzem, “Kur’ân’daki Mübhemâtın İdeolojik Yorumu”, 207; Gümüş, *Şîi-İmâmî Tefsir Mukaddimleri*, 170.

<sup>436</sup> Kummî, *Tefsîr*, 714.

<sup>437</sup> Kummî, *Tefsîr*, 250.

Kur'an'ı Şîî bir zeminde anlamak, imâmet inancını ve bununla ilgili rivâyetleri korumak ve kalıcı kılmaktır. Âyetlerin çoğunun bu inanç çerçevesinde te'vil edilmesi buna işaret etmektedir. Bu dönemde ortaya konan imâmet temelli tefsir muhtevasını şu şekilde özetlemek mümkündür: Kur'an'ın belli hükümleri Arapça bilen kimseler tarafından anlaşılabilir kadar açıktır fakat Kur'an'ı tüm hüküm ve mânalarıyla en iyi bilenler imamlardır. Bu nedenle onlara başvurulmadan yapılan tefsirin bir değeri yoktur. İmamlar hata ve günahlardan korunmuş, eşsiz bir ilme sahip kimselerdir; bu sebeple kendilerine itaat farzdır. İmamlık nas ile sabit olmasına rağmen insanlar bu nassa karşı gelip, buna aykırı hükümler vermiştir. Bu doğrultuda Ehl-i Sünnet ile ilgili bakış açısının olumsuz olduğunu ve bu olumsuzluğun dönemin eserlerinde açıkça yansıtıldığını söylemek mümkündür. Yine bu tefsirlerde, Kur'an'da özellikle imâmeti destekler nitelikteki âyetlerin tahrif edilmiş olduğuna dair iddialar görülmektedir. Mübhem ifadelerin neredeyse tamamı imâmet inancı doğrultusunda tefsir edilmiştir. İmâmetle ilişkili takıyye, rec'at ve mehdî gibi diğer inanç öğeleri de âyetlerde bulunup imâmet inancına uygun bir şekilde izah edilmiştir. Mezhebî taassubun ön planda olduğu diğer eserlerde de görüldüğü üzere sahip olunan akide ve düşünceye Kur'an ve Sünnetten destek bulmak için âyetlerden çıkarılması gereken asıl anlamlar bir kenara bırakılıp zayıf, uzak veya muhtemel olmayan anlamlar ön plana çıkarılmıştır.<sup>438</sup>

Bu dönemin tefsirlerinde yansıtılan imâmet düşüncesi bu şekilde özetlenebilir. Buradan sonra Klasik Dönem olarak da adlandırılan 1. Dirâyet Dönemi tefsirlerinde imâmet inancının yansımaları ele alınacaktır.

### 2.2.2. Birinci Dirâyet Dönemi

4./10. asrın başlarında Şîî itikadî düşünce Mu'tezile'nin de etkisiyle daha rasyonel bir zeminde ele alınmaya başlamıştır.<sup>439</sup> Bu çerçevede ilk adımları atan

<sup>438</sup> Duran Ali Yıldırım, "Mezhep Mensubiyetinin Kur'an Yorumlarındaki Öznelliğe Olan Yansımaları", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 10/4 (2018), 1385, 1393.

<sup>439</sup> Usûlî Şîa'da, teşbîh ve teccîme karşı alınan tavır; ilahi sıfatlar, kulun fiilleri ve ru'yetullah gibi meselelerdeki bakış açısı genellikle mezhep üzerindeki Mu'tezile etkisini yansıtmaktadır. Mazlum Uyar, *Şîî Ulemanın Otoritesinin Temelleri* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004), 13-23; Öztürk, *Tefsirin Halleri*, 263. İmamların dünyadan çekilmesiyle yeni problemlere çözüm bulmakta zorlanan Şîa, itikâd, fıkıh, tefsir gibi çeşitli alanlarda yeni yöntemlere başvurmak zorunda kalmıştır. Bu durum, Hz. Peygamber'in sözlerini en önemli bilgi kaynağı olarak gören Ehl-i Hadis akımının hâkimiyetini bir

isimlerin Ebû Sehl en-Nevbahtî (öl. 311/923) ve Hasan b. Musa en-Nevbahtî (öl. 310/922) oldukları kabul edilmektedir.<sup>440</sup> Bununla birlikte bu dönemde Şîî düşünce sisteminin oluşumunda en önemli katkıyı sağlayan isimler Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân el-Ukberî (Şeyh Müfîd) (öl. 413/1022) ve öğrencileri Şerîf el-Murtazâ (öl. 436/1044) ve Ebû Ca'fer et-Tûsî'dir (öl. 460/1056). Bu isimlerle birlikte "Ahbârî" olarak adlandırılan düşünce ekolü yerini "Usûlî" olarak adlandırılan, re'y ve ictihâda alan açan yeni bir yönetime bırakmıştır.<sup>441</sup> Bu şekilde tefsir, imamlara has kılınan bir faaliyet olmaktan çıkarılmış, bu alanda âlimler de yetki sahibi olmuşlardır.

Usûlî yöntem, gaybetin uzaması nedeniyle mevcut ahbârın yeni problemlere çözüm üretmede yeterli olmadığı, aklın daha işlevsel hale getirilmesi gerektiği teorik zeminine dayanmaktadır. Zira Kur'an'ı Hz. Peygamber'den sonra en iyi anlayan, sözleri nas kabul edilen imamlar, Gaybet-i Kübrâ (H. 329) ile birlikte ümmetle olan tüm irtibatlarını koparmışlardır. Dolayısıyla Şîî toplumu karşılaştıkları problemler karşısında imamlardan gelen bir rivâyet bulamadıklarında, bunları farklı kaynaklara başvurarak çözmek durumunda kalmıştır. Rivâyet nakletme kültürü yerini yavaş yavaş dirâyet ve ictihâda bırakmaya başlamıştır. Nitekim temelde fıkıh usûlü sınırları içerisinde ortaya çıkan ismini de buradan alan Usûlî akım, hüküm ortaya koymada Kitap ve Sünnet'in yanı sıra icmâ ve aklı da temel kaynaklar (asıllar) arasında kabul etmektedir.<sup>442</sup> Başka bir deyişle imamlar dışında kalan âlimler de hüküm çıkarmada etkin hale getirilmiştir.

---

süre sonra Ehl-i Rey'e bırakmak zorunda kalmasıyla aynı doğrultuda anlaşılabilir. Tek fark, Ehl-i Sünnet nas dönemini Hz. Peygamber ile sınırlarken Şîa bunu on ikinci imamın gaybete gitmesine kadar götürmüştür. Dolayısıyla rasyonel arayışlar Ehl-i Sünnet'e göre Şîa'da daha geç başlamıştır. Halil Işlak, "Şîa'da Usuli-Ahbari Ayrışması (Ayrışmanın Tarihlendirmesi ve Fikri Zemini Üzerine Yeni Bir Okuma Önerisi)", *İRAN: Bir Ülkenin Akademik Anatomisi: Tarih-Din-Politika-Ekonomi-Toplum-Kültür*, (Ankara: İnkılâp Yayınevi, 2022, 152.

<sup>440</sup> Fıkıh sahasında da benzer adımlar Kadîmeyn olarak adlandırılan İbn Ebî Âkil (öl. 4. yy./10. yy.) ve İbnü'l-Cüneyd (öl. 381/991) tarafından atılmıştır. Öztürk, *Tefsirin Halleri*, 263.

<sup>441</sup> İlim merkezinin Kum'dan Bağdat'a doğru kayması da bu yeni metodun oluşumuna zemin hazırlamıştır. Aslan Habibov, "Şîî Tefsir Geleneği", 84.

<sup>442</sup> Ahbârîliğin, erken döneme dayanan bir hareket olmadığına, 11. yüzyılda Emîn el-Esterebâdî ile ortaya atıldığına dair görüşler mevcuttur. Bu bakış açısına göre Ahbârîlik, Esterebâdî tarafından bilinçli olarak erken döneme dayandırılmış, Şîî tarih okuması buna göre şekillenmiştir. Bk. Seyyid Hüseyin el-Âmilî el-Mekkî, *Kavâ'idü istinbâti'l-ahkâm* (y.y., t.y.), 34; Cevdet el-Kazvînî, *el-Merc'iyetü'd-dîniyyeti'l-ulyâ 'indeş'Şî'ati'l-İmâmiyye* (Beirut: Dârü'r-Râfidîn, 2005), 168; Halil

Bu konuyu daha iyi kavramak için bu dönemde Kur'an'daki mânaların dört farklı kategoride değerlendirildiğini bilmek gerekmektedir. Bunlardan ilki sadece Allah'ın bildiği anlamlar, ikincisi dili bilen herkesin anlayabileceği zâhir mânalar, üçüncüsü ancak Allah'ın Hz. Peygamber'e bildirmesiyle öğrenilen mânalar ve sonuncusu ise Hz. Peygamber ve imamların takdir ettiği anlamlardır. İki veya daha fazla anlama gelebilen lafızlar Hz. Peygamber ve imamların tercihi olmadan anlaşılabilir. Bunlar yoksa orada tevakkuf edilir.<sup>443</sup> Yalnızca Allah'ın bildiği mânalar ve Hz. Peygamber ve imamlar tarafından açıklanmamış olanlar dışındaki mânaların elde edilmesi diğer insanlar için mümkündür.

Bu yöntemin getirdiği bir başka yenilik ise rivâyet kültüründe var olan her haberi kayıtsız şartsız kabul etme anlayışının zayıflamasıdır. İlk dönemlerden beri kalıcılığı sağlamak hedefiyle yalnızca aktarılan, Hz. Peygamber ve imamlara dayandırılan rivâyetler bu dönemle birlikte ihtiyatla süzgeçten geçirilmeye başlanmıştır. Rivâyetlere şüphe ile yaklaşım, isrâiliyat gibi rivâyetlere dayalı alanlara karşı da bir sorgulamayı beraberinde getirmiştir.<sup>444</sup>

Bu rasyonel dönüşüm özellikle Tûsi ile birlikte tefsire aktarılmıştır.<sup>445</sup> Tefsirde rivâyet dışında Kur'an ve sünnete dayalı re'y ve ictihâda yer verilmeye başlanmıştır. Zira bu düşünceye göre Kur'an'ın zâhiri hüccettir, bunun aksini iddia etmek kesinlikle yanlıştır.<sup>446</sup> Hz. Peygamber ve imamlar da ahabârın Kur'an'a arz edilmesini tembihlemiş, bunlar içinden Kur'an'a uyanların kabul edilmesini, uymayanların ise reddedilmesini emretmişlerdir. Kur'an sadece imamlar tarafından anlaşılabilir bir söz olduğunda ahabârı ona arz etmenin de bir anlamı yoktur. Kur'an sadece ahabâr ışığında anlaşılabilir bir kaynak değil, bilakis kendi başına dinde bir

---

Işlak, "Şia'da Usuli-Ahbari Ayrışması (Ayrışmanın Tarihlendirmesi ve Fikri Zemini Üzerine Yeni Bir Okuma Önerisi)", 147-164.

<sup>443</sup> Gümüüş, *Şii-İmâmî Tefsir Mukaddimeleri*, 90-92.

<sup>444</sup> Aslan Habibov, "Şii Tefsir Geleneği", 81.

<sup>445</sup> Ayyâşî, İbn Abbâs ve İbn Mes'ûd gibi sahâbenin önde gelen müfessirlerinin görüşlerine tefsirinde yer vermemektedir. Tûsî ise Şii imamların görüşlerine yer verdiği gibi sahâbenin ve Ehl-i sünnet âlimlerin görüşlerine de yer vermektedir. Ancak o da tercih noktasında Şii imamların görüşlerini tercih etmektedir. Fatih Özakın, "İmâmet Düşüncesi Özelinde Ayyâşî Tefsiri", 287.

<sup>446</sup> Mustafa Öztürk, "Şii-İmâmî Tefsir Kültürünün Genel Karakteristikleri", *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, ed. Bilal Gökçür vd. (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2010), 254

kaynak ve delildir. Dolayısıyla imamların ahbârı olmadığı durumda da Kur'an'ı anlamak ve yorumlamak mümkündür.”<sup>447</sup>

Usûlî dönemin ilk müfessiri Şerif er-Radî (öl. 403/1012) olarak kabul edilmekle birlikte ortaya konan eserler göz önüne alındığında ilk tam dirâyet tefsiri olan *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân* ile Şîî tefsir tarihi üzerindeki en büyük etkinin Tûsî'ye ait olduğu söylenebilir. Elbette bu etki yalnızca tefsir sahasında değil Şîî düşünce sisteminin diğer alanlarında da yansıma bulmuştur.<sup>448</sup>

Dönemin Tûsî'den sonra en çok iz bırakan isimleri *Mecme'u'l-beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân* adlı eseriyle Ebû Ali et-Tabersî (öl. 548/1153) ve *Ravhu'l-cinân ve rûhu'l-cenân* adlı eseriyle Ebu'l-Futûh er-Râzî<sup>449</sup> (öl. 550/1155) olmuştur. Genellikle Birinci Dirâyet Dönemi olarak adlandırılan 4. asrın başlarına tekabül eden bu dönem altı asır boyunca devam etmiştir. Bu dönemde yetişen müfessirler arasında Ebû Sa'd es-Semmân (öl. 445/1055), Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ali en-Necâşî (öl. 450/1058), Fettâl Nisâbûrî (öl. 508/1114), Kutb Râvendî (öl. 573/1177), İbn Şehrâşûb (öl. 588/1192), İbn Keyyâl (öl. 597/1200), Muhammed b. İdris el-Hillî (öl. 598/1201), Ebü'l-Hasan Neyrîzî (öl. 605/1208), İbn Tâvûs el-Hillî (öl. 664/1265), İbn Mutahhar el-Hillî (öl. 726/1325), İbnü'l-Atâ'ikî (öl. 788/1386), Kemâlüddîn Esterebâdî (öl. 891/1486) ve Molla Fethullah el-Kâşânî (öl. 988/1580) gibi önemli isimler yer almaktadır.<sup>450</sup>

Genel anlamda yukarıdaki özellikleri yansıtan bu dönemin tefsirlerinde imâmet konusunun nasıl işlendiğine kısaca temas etmek imâmetin tefsir geleneği içerisindeki gelişimini ortaya koymak açısından önemlidir.

Şîa'nın temel itikâdî prensipleri gereğince tefsirlerde Hz. Ali ve Ehl-i beyt imamlarının velâyet ve imâmeti ispat edilmektedir. Bir başka deyişle imâmetle ilişkili görülen âyetler Şîî inançları çerçevesinde izah edilmektedir. Bu şekilde mezhebin temelindeki inanç sistemi âyetler vasıtasıyla desteklenmiş olmaktadır.

<sup>447</sup> Öztürk, “Şîî-İmâmî Tefsir Kültürünün Genel Karakteristikleri”, 254.

<sup>448</sup> Habibov, “Şîî Tefsir Geleneği”, 76.

<sup>449</sup> Fahreddin er-Râzî tefsirini kaleme alırken Ebü'l-Futûh'un tefsirinden çokça yararlanmışır. Habibov, “Şîî Tefsir Geleneği”, 81.

<sup>450</sup> Habibov, “Şîî Tefsir Geleneği”, 77.

Örneğin, imâmetin kesin delillerinden kabul edilen Mâide sûresi 55. âyetin<sup>451</sup> yorumunda bu izahın bir örneğini görmek mümkündür. Bu âyette geçen “veliyüküm” ifadesine klasik dönem tefsirlerinde “yönetime en layık, evlâ” anlamı verilmekte, bu kelimeye -Ehl-i Sünnet’in yaptığı gibi- dostluk anlamı vermenin mümkün olmadığı ifade edilmektedir. Bilakis bu, Hz. Ali’nin imâmete yani yönetime en layık kimse olduğuna delildir. Bu yoruma göre “Allah’ın emirlerine boyun eğerek namazı kılan, zekâtı veren müminler” ifadesi de Hz. Ali’yi nitelemektedir. Aynı şekilde, Mâide Sûresi 67. âyetin tefsirinde de Gadîr-i Hum hadisi nakledilip Hz. Ali’nin imâmeti temellendirilmektedir.<sup>452</sup>

Ahzâb sûresi 33. âyette bahsi geçen Ehl-i beyt, Şîa’ya göre Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Hz. Fatîma’dan ibarettir.<sup>453</sup> Bu kavramın kapsamı hususunda Ehl-i Sünnet ve Şîa’nın ihtilaf ettiği görülmektedir. Şîa, Ehl-i Sünnet’in aksine Hz. Peygamber’in hanımlarını bu kapsam dışında bırakmıştır. Şûrâ sûresi 23. âyetin tefsirinde de “*el-meveddetü fi’l-kurbâ*” ifadesi izah edilirken bunun “benim akrabalarımı sevin” anlamında olduğu söylenmiştir. Kimi Ehl-i Sünnet âliminin öne sürdüğü “Salih amellere yaklaşın” anlamı da bu bağlamda reddedilmiştir.<sup>454</sup>

Fâtiha sûresi tefsirinde “es-sırâtu’l-müstakîm” ifadesinin bu dönemde de tevhid ve velâyet yolu olarak izah edildiği görülmektedir. Örneğin Tûsî, bundan maksadın İslâm’a ve Allah’ın kitabına uymak olduğuna dair rivâyetlerle birlikte bunun Ehl-i beyt imamları olduğuna dair rivâyetleri de nakletmektedir. Ona göre mâna bunların tamamını muhtevi olabilir. Tahsis etmeyi gerektirecek bir durum söz

<sup>451</sup> اِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللّٰهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ اٰمَنُوا الَّذِيْنَ يُقِيْمُوْنَ الصَّلٰوةَ وَيُؤْتُوْنَ الزَّكٰوةَ وَهُمْ رَاكِعُوْنَ

“Sizin veliniz ancak Allah’tır, peygamberidir, bir de Allah’ın emrine boyun eğerek namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren müminlerdir.” el-Mâide 5/55.

<sup>452</sup> Ebû Ca’fer Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri’l-Kur’ân*, thk. Aga Buzurg-i Tehrânî (Beyrut: Dâru’l-İhyâi’t-Turâsî’l-Arabî, ty.), 3/558-565, 588; Ebû Ali el-Fadl b. Hasan et-Tabersî, *Mecme’u’l-beyân fî tefsîri’l-Kur’ân* (Dâru’l-Ulûm, 2005), 3/298. Ayrıca bk. Süleyman Narol, *Şîa Bir Müfessir Olarak Tabersî’nin İtikâdî Konulara İlişkin Görüşleri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 81.

<sup>453</sup> Tabersî, *Mecme’u’l-beyân*, 8/119-120.

<sup>454</sup> Tûsî, *et-Tibyân*, 9/158-159.

konusu değildir. Tabersî de sıratu'l-müstakîm ifadesinin anlamı hususunda Tûsî ile benzer bir yaklaşım içerisindedir.<sup>455</sup>

Bunun yanı sıra tefsirlerde imamlara itaatin farz oluşu, her asırda bir imamın bulunmasının zorunluluğu, mehdî, takıyye, bedâ, rec'at, şefa'at gibi inanç konuları âyetlerden yola çıkılarak izah edilmiştir. İmamların tefsirdeki konumuna dair ipuçları verilmiştir. Kur'an'ın tahrifi gibi erken dönemlerde ortaya atılan iddialar bu dönemde reddedilmiş ve çürütülmüştür.

Şiî itikadına göre, masum imamlara itaat Hz. Peygamber'e itaat gibi farzdır. Nisâ sûresi 59. âyette geçen "ülü'l-emr" ifadesi bu bağlamda itaat edilmesi farz olan masum imamları ifade etmektedir. Tûsî bu ifadeye, İmam Muhammed el-Bâkır ve İmam Ca'fer es-Sâdık'tan gelen rivâyetler doğrultusunda mâna vermiştir.<sup>456</sup> İmamlara itaatin farz olması onların ismet sıfatından kaynaklanmaktadır. Bu sığata sahip olmayan kimselere kayıtsız şartsız itaat edilmez. Nitekim Şîa'da imamlar, peygamberler gibi büyük küçük tüm günahlardan korunmuşlardır. Bu doğrultuda imamların ismet sıfatı âyetlerle desteklenerek ispat edilmektedir. Yukarıda da zikredildiği üzere Ahzâb sûresi 33. âyetinin nüzûl sebebinin Hz. Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin olduğu nakledilmektedir.<sup>457</sup> Bu âyetin tefsirinde "tertemiz olanlar"ın ancak Ehl-i beyt ve imamlar olduğu belirtilmektedir. Allah onlar için bir lütuf yaratmış ve onların kötü fiil gerçekleştirilmelerini engellemiştir.<sup>458</sup> Nisâ sûresi 83. âyetinde de aynı doğrultuda ismet sıfatının Allah'ın imamlara bir lütfu olduğu söz konusu edilmiştir.<sup>459</sup> İmamların ismet sıfatını ispat için Bakara sûresi 124. âyeti de delil gösterilmektedir. Buna göre Allah ahdine yani imâmete zalimlerin ulaşmasını nefyetmiştir.<sup>460</sup> Zira hakîkate masum olmayan ya kendisine veya başkalarına karşı zalimdir. Sonuç olarak imamların masumiyeti ve onlara itaatin farziyeti bu âyetler vasıtasıyla Kur'anî bir temele dayandırılmış olmaktadır.

<sup>455</sup> Tûsî, *et-Tibyân*, 1/40-41; Tabersî, *Mecme'u'l-beyân*, 1/40. Hem Tûsî hem de Tabersî "sırat-ı müstakîm" ifadesinin anlamı hakkında Kummî'nin görüşünü de içerecek şekilde daha kapsamlı bir mânayı tercih etmişlerdir. Salmazzem, "Kur'an'daki Mübhemâtın İdeolojik Yorumu", 209.

<sup>456</sup> Tûsî, *et-Tibyân*, 3/236.

<sup>457</sup> Özellikle bu âyetin nüzûl sebebini Ebû Said el-Hudrî, Hz. Aişe, Enes b. Malik ve Ümmü Seleme'den nakletmektedir.

<sup>458</sup> Tûsî, *et-Tibyân*, 8/339-340; Tabersî, *Mecme'u'l-beyân*, 8/119-120.

<sup>459</sup> Tûsî, *et-Tibyân*, 3/273.

<sup>460</sup> Tûsî, *et-Tibyân*, 1/448-449.

İsnâaşeriyye itikâdında, her asırda bir imamın bulunması şart görülmüştür. Müfessirler, Nahl sûresi 89. âyetinin tefsirinde bu konuya değinmektedirler. Bu çerçevede âyette geçen “Her ümmete gönderilecek olan şahit” ifadesi adalet sahibi bir imama delalet etmektedir.<sup>461</sup>

Şîa’da imâmetle ilişkili diğer inanç öğelerinin ele alınışına da temas etmek yerinde olacaktır. Bunlardan biri olan takıyye hususunda, ilk dönemlerde gerek tefsirlerde gerek hadis eserlerinde bu uygulamanın önemine ve hatta farz oluşuna dair pek çok rivâyet nakledilmekteydi.<sup>462</sup> Sonraki dönemlerde ise takıyye belli türlere ayrılarak daha sistematik bir zeminde ele alınmaya başlamıştır. Bu çerçevede, farz olan takıyye olduğu gibi cevâz verilen ve haram olan takıyyelerin de varlığı gündeme gelmiştir.<sup>463</sup> Klasik dönem tefsirlerinde haram olan takıyyeden söz edilmese de takıyyenin belli durumlarda caiz olduğuna dair izahlar mevcuttur. Özellikle Âli İmrân sûresi 28. âyetin tefsirinde dinde takıyyenin cevâzına, bununla birlikte dini izhar etmenin faziletine dair Hasan el-Basrî’nin Hz. Peygamber’den naklettiği meşhur bir hadisi rivâyet etmektedirler.<sup>464</sup> Tûsî bu rivâyeti naklettikten sonra, “Ahbârımızın zâhirine göre -zorunlu hallerde- takıyye vaciptir, takıyye yapmamak

<sup>461</sup> Tûsî, *et-Tibyân*, 6/417.

<sup>462</sup> “Takıyyeyi terk eden namazı terk etmiş gibi olur.” “On ikinci imam yeryüzüne dönene kadar takıyyenin kaldırılması câiz değildir. Takıyyeyi terk eden kişi dinden çıkmış ve Hz. Peygamber ve imamlara muhalefet etmiş sayılmaktadır.” “Takıyye yapmayan Ali’nin Şîa’sından değildir.” “Dinin onda dokuzu takıyyedir, takıyyesi olmayanın dini de yoktur. Nebiz ve mesler üzerine mesh hariç takıyye her şeyde vardır.” Şeyh Sadûk, *el-Hidâye* (Kum: Peyâm-ı İmâm Hâdî, 2011), 51-53; *Men lâ yahduruhu’l fakîh* (Kum: İntişârâtü Câmîatü Müderrisîn, 1992), 2/127; Muhammed b. Muhammed eş-Şu‘ayrî, *Câmi‘u’l-ahbâr* (Necef: el-Matbaatü’l-Hayderiyye, 95; Serdar Demirel, *Şia Rivayet Kültüründeki Derin Paradoks Takıyye* (İstanbul: Rihle Kitap, 2016), 20-23.

<sup>463</sup> Ahmed b. Ali b. Rızâ en-Necefî Kâşifu’l-Gitâ, *Aslu’ş-Şîa ve usûluha*, thk. Alâ’ Âli Ca’fer (yy., 1994), 316.

<sup>464</sup> Hasan el-Basrî’den şöyle nakledilmektedir: Müseyleme bir gün Hz. Peygamber’in ashâbından iki kişiyi tutup onları sorguya çekti. Birine, “Muhammed’in peygamber olduğuna inanıyor musun?” diye sordu. Adam, “Evet” diye cevap verince Müseyleme bu defa “Ya benim peygamber olduğuma inanıyor musun?” dedi. Buna da “Evet” cevabını verdi. Ardından diğerine “Sen Muhammed’in peygamber olduğuna inanıyor musun?” dedi. İkinci adam “Evet” diye cevap verdi. Müseyleme tekrar sordu: “Ya benim peygamber olduğuma inanıyor musun?” O da: “Ben sağırım duymuyorum” şeklinde cevap verdi. Müseyleme üç defa sorduğu halde adam her defasında “Ben sağırım” cevabını verdi. Bunun ardından boynu vurularak öldürüldü. Bu durum Hz. Peygamber’e iletildiğinde şöyle buyurdu: “Öldürülen kişi doğruluk ve takıyye üzere faziletli bir şekilde ölmüştür. Mübarek olsun. Diğerine gelince Allah’tan olan bir ruhsatı kabul etmiştir. Onun için herhangi bir sorumluluk yoktur.” Tûsî, *et-Tibyân*, 2/435.

ise hatadır.” diyerek İmâmiyye’nin takıyyeye bakışını ortaya koymaktadır.<sup>465</sup> Tabersî de takıyyenin belli durumlarda câiz olduğunu ifade etmektedir. Şeyh Müfid’den, onun belli durumlarda câiz, belli durumlarda farz, belli durumlarda ise terk etmenin daha evlâ olduğunu aktarmaktadır. Aynı rivâyeti nakledip canın tehlikeye girdiği durumda takıyyeye cevaz verildiğini, hak olanı izhar etmenin ise fazilet olduğunu ifade etmektedir.<sup>466</sup>

Bununla birlikte bu dönemin tefsirlerinde peygamberler ve imamların da takıyye yapabileceği, ancak yalnızca peygamberin ya da imamın bildiği hususlarda takıyyenin câiz olmadığı ifade edilmektedir. Sözelimi Hz. Peygamber’in açıklamış olduğu, kendisine Allah’tan gelen bir âyetle açıklanmış olan ya da aklî bir delille kesin olarak bilinen bir şey hakkında takıyye yapması, susması câizdir. Bunun dışında kimsenin bilmediği bir hususta susması câiz değildir. İmamlar için de durum aynıdır.<sup>467</sup>

Şîa’nın, Allah’ın vuku bulacağını haber verdiği bir olayın başka bir şekilde gerçekleşmesi anlamında terimleştirdiği bedâ da imâmetle ilişkili inançlardandır.<sup>468</sup> Şîa bu kavramın Ehl-i Sünnet tarafından yanlış anlaşıldığını, bunun İmâmiyye’de “Allah’ın ilminin değişmesi” şeklinde bir eksiklik ifade etmediğini, aksine bedânın Allah’ın kudret sıfatını ön plana çıkaran bir ilke olduğunu vurgulamaktadır. Daha açık bir ifadeyle bedâ Allah’ın dilediğini dilediğinde yaratmasını, dilediğinde iptal etmesini ve yeniden yaratmasını mümkün gören, Allah’ın kudretini ortaya koyan bir inançtır. Bu açıklamalar bedâyı nesih kavramına yaklaştırmaktadır.<sup>469</sup> İlk dönemde -diğer mezheplere karşı- yapılan bu savunma ve izahların da etkisiyle, klasik tefsir literatüründe -dinin furû’undan kabul edilen- bedâ konusuna çok temas edilmediği görülmektedir. Bu doğrultuda Tûsî’nin tefsirinde özellikle bedâ kelimesini

<sup>465</sup> Tûsî, *et-Tibyân*, 2/435. Etan Kohlberg, “Takıyye Hakkında Bazı İmâmî-Şîi Görüşler”, çev. İbrahim Kutluay, *Marife* 16/1 (2016), 176.

<sup>466</sup> Narol, *Tabersî’nin İtikâdî Konulara İlişkin Görüşleri*, 97.

<sup>467</sup> Tûsî, *et-Tibyân*, 4/165.

<sup>468</sup> Ebü’l-Hasen Alî b. İsmâîl el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü’l-musallîn*, thk. Helmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980), 109.

<sup>469</sup> Kurt, *İmâmiyye-İsnaaşeriyye Akaidinin Kur’an Tefsirindeki Yansımaları*, 89.

kullanmaktan kaçındığını ve bunun yerine nesih kavramını ön plana çıkardığı söylenmektedir.<sup>470</sup>

Şîi tefsirlerde imâmetle ilgili ele alınan bir başka inanç unsuru da kıyametin kopmasından önce imamların ve onlara zulmedenlerin yeniden dünyaya dönmesi anlamında kullanılan rec'attir.<sup>471</sup> Şîa'da, rec'at da bedâ gibi Allah'ın eşsiz kudretiyle ilişkilendirilmektedir. Zira bu, Allah'ın yeniden diriltme kudretine delâlet eden bir ilkedir.<sup>472</sup> Tabersî, Neml sûresi 83. âyetin tefsirinde rec'atin İmâmiyye'nin icmâ ile sabit olduğunu, gelen ahbârın te'vil edilmesinin mümkün olmadığını ifade etmektedir. Bu inanışa göre Allah, velî kullarını düşmanlarından intikam alması için yeniden diriltecek, düşmanlarından kimisini de bu şekilde yeniden dünyaya gönderecek ve onları dünyada rezîl ve zelîl kılacaktır. Bu, Allah'ın kudreti ile mümkündür.<sup>473</sup> Tûsî de tefsirinde rec'atin bir mucize olduğunu ifade etmektedir. Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi mucizelerin yalnızca peygamber yaşarken gerçekleşebileceği fikrinde değildir; imamlar varken de mucizeler gerçekleşebilir. Allah kudretiyle bazı kimseleri ibret olarak yeniden haşredebilir. Bakara sûresi 243. âyetini<sup>474</sup> de buna delil göstermektedir.<sup>475</sup>

Kıyamette Mehdî'nin zuhur edeceğine dair inanç doğrultusunda, Bakara sûresi 3. âyette geçen "*gayba iman edenler*" ifadesindeki gayb kelimesinin Mehdî ile ilişkilendirildiği görülmektedir. Bununla birlikte Tabersî bu kelimeye "kulların bilgisi dışındaki şeyler" anlamı verildiğini de nakletmektedir.<sup>476</sup> Yine Nisâ sûresi 159. âyetin tefsirinde Nüzûl-ü İsa'nın Mehdî'nin geldiği vakitte gerçekleşeceği ifade edilmektedir.<sup>477</sup>

<sup>470</sup> Kurt, *İmâmiyye-İsnaaşeriyye Akaidinin Kur'an Tefsirindeki Yansımaları*, 90.

<sup>471</sup> Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 88-89.

<sup>472</sup> Seyyid Muhammed Rıza el-Muzaffer, *Akâidu'l-İmâmiyye* (Kum: Merkezü'l-Ebhâsi'l 'Akâidiyye, 2001), 96.

<sup>473</sup> Tûsî, *et-Tibyân*, 8/120.

<sup>474</sup> "*Sayınca binleri buldukları halde ölüm korkusuyla yurtlarından çıkanları görmedin mi? Bunun üzerine Allah onlara "ölün!" dedi. Sonra kendilerine hayat verdi. Şüphesiz Allah'ın insanlar üzerinde büyük lütufları vardır ama insanların çoğu şükretmezler.*" el-Bakara 2/253.

<sup>475</sup> Tûsî, *et-Tibyân*, 2/283.

<sup>476</sup> Tabersî, *Mecme'u'l-beyân*, 1/50. Tabersî, Şîi âlimlerin Mehdî inancına delil olarak getirdikleri Kasas sûresi 85. âyeti, Tevbe sûresi 105. âyeti ve Ra'd sûresi 7. âyetinin izahında Mehdî konusuna temas etmemiştir. Narol, *Tabersî'nin İtikâdî Konulara İlişkin Görüşleri*, 88.

<sup>477</sup> Tabersî, *Mecme'u'l-beyân*, 3/196.

Şîî düşüncede imamların da Hz. Peygamber gibi şefaathet yetkileri bulunduğuna inanılmaktadır. Kur'an'da geçen şefaathet kavramı bu inanç doğrultusunda izah edilmektedir. Şefaathet burada menfaatlerin çoğalmasında değil, zararın def'i anlamında izah edilmektedir. Klasik dönem müfessirlerinden Tûsî, Necm sûresi 26. âyetin tefsirinde şefaathetin Allah'ın izni dahilinde olduğunu, Hz. Peygamber, masum imâmlar ve salih müminlerin büyük günah işleyenlerin çoğuna şefaathet edeceğine dair inançlarının bulunduğunu ifade etmektedir.<sup>478</sup>

Bu dönemin müfessirleri Kur'an'ın tahrif edildiğine dair görüşleri tamamen reddetmektedirler. Tûsî'ye göre buna dair rivâyetler âhad haberlerden oluşmaktadır. Sıhhat kriterlerini taşıyabilirler bile te'vil edilmeleri mümkündür. Hz. Peygamber'in Sekaleyn Hadisi'nde de buyurduğu gibi Allah'ın kitabı ve Ehl-i beyt havzının başına gelinceye dek birbirlerinden ayrılmayacaktır.<sup>479</sup> Bu minvalde Tabersî, tefsirinin mukaddimesinde, "Dostlarımızdan bir grup ve cahil halktan bazıları Kur'an'da değişiklik ve eksiklik olduğunu söylemişlerdir. Mezhebimizin ileri gelenlerine göre sahih olan görüş bunun tersinedir." diyerek safını açıkça belli etmiştir. Bu görüşünü de Kur'an'ın inmaya başladığı günden bu yana Müslüman âlimler tarafından titizlikle korunmasına dayandırmıştır.<sup>480</sup> Sonuç olarak ilk dönemlerde rivâyetler üzerinden belli müfessirler tarafından savunulan Kur'an'ın tahrifi meselesine bakış bu dönemde tamamen değişerek bu düşünce bütünüyle reddedilmiştir. Kur'an'ın, Hz. Peygamber'in sağlığında mevcut şekliyle bir araya getirildiği savunulmuştur.<sup>481</sup> Bu dönemde ve devam eden süreçte Kur'an'ın tahrifi iddialarının reddedilmesi, hadis tenkit metodlarının ve fıkıh usûlü ilkelerinin farklılaşmasıyla, sözelimi âhad haberlerin reddedilmeye ve akıl kaynaklı te'vil ve istinbât yöntemlerinin kabul edilmeye başlanmasıyla açıklanabilir.

Bu dönemde ilk dönemlere nispetle mezhebî kaygıların tefsirlere daha az yansdığı görülmektedir.<sup>482</sup> Örneğin Tûsî, sahâbe hakkında kötü içerikli yorumlardan

<sup>478</sup> Tûsî, *et-Tibyân*, 1/214; 9/430.

<sup>479</sup> Sabahattin Gümüş, *Şîî-İmâmî Tefsir Mukaddimeleri*, 86-76.

<sup>480</sup> Nesrişah Saylan, "Tabersî Tefsirinde Hz. Ali'ye Nisbet Edilen Kıraatlerin İncelenmesi", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 87 (2018), 10-11.

<sup>481</sup> Habibov, "Şîî Tefsir Geleneği", 81.

<sup>482</sup> Habibov, "Şîî Tefsir Geleneği", 84.

hususiyetle kaçınmaktadır.<sup>483</sup> Ehl-i Sünnet'e yaklaşımı erken dönemdeki eserlere kıyasla daha olumludur. Tabersî'de de sahâbeye hakaret içeren rivâyetler görmezden gelinmektedir.<sup>484</sup> İnkârcılardan söz eden bazı âyetlerin yorumunda Ehl-i Sünnet'i ve Şîa dışındaki sahâbeyi hedef alan rivâyetler görmezden gelinmiş, bu ifadeler Allah'ın birliğini inkâr eden kimselerle ilişkilendirilmiştir. Örneğin, Muhammed sûresi 1. âyette geçen "*inkâr edenler ve Allah'ın yolundan sapanlar*" ifadesi hakkında Tûsî bu kimselerin Mekkeli inkârcılar olduklarını söylemiştir. Ona göre burada Allah, tevhîdi inkâr eden ve başka ilahlara ibadet eden kimselerden söz etmektedir. Yoldan saptıranlar ise Hz. Peygamber'i yalanlayanlar ve Allah'a ibadet edenleri, tevhîdi ikrar edip Hz. Peygamber'i tasdik edenleri engelleyenler ve dinden alıkoyanlardır.<sup>485</sup> Tûsî ve Tabersî'nin tefsirlerinde sergiledikleri, Birinci Rivâyet Dönemi'nde gözlemlenmeyen bu üslûp, takrîb fikrinin temellerinin tefsir boyutunda özellikle bu dönemde atıldığına işaret etmektedir.

Görüldüğü üzere klasik dönem tefsirlerinde âyetler İmâmiyye'nin fikir yapısı doğrultusunda tefsir edilmiş ve imâmet çerçevesinde şekillen inanç esasları âyetlerden destek alınarak temellendirilmiştir. Bu gerçekleştirilirken rivâyetlerden istifade edilmiş, bununla birlikte akıl ve icthâd etkin bir şekilde kullanılmıştır. Genellikle Birinci Rivâyet Dönemi olarak adlandırılan bu dönemde ortaya çıkan, akil-nakil dengesine dayalı bu yöntem ve imâmet düşüncesinin bu dönem tefsirlerindeki yansıması, ilerleyen bölümlerde de görüleceği üzere çağdaş dönem Şîi düşüncesinin bir nevi prototipini oluşturmaktadır.

### 2.2.3. İkinci Rivâyet Dönemi

Şîi tefsir tarihinin İkinci Rivâyet Dönemi'nde (11.yy) Muhammed Emîn el-Esterebâdî'nin (öl. 1033/1624) çabalarıyla Ahbârîlik geleneği<sup>486</sup> sistematik bir hale

<sup>483</sup> Kurt, *İmâmiyye-İsnaaşeriyye Akaidinin Kur'an Tefsirindeki Yansımaları*, 74.

<sup>484</sup> Öztürk, "Şîi-İmâmî Tefsir Kültürünün Genel Karakteristikleri", 262.

<sup>485</sup> Salmazzem, "Kur'an'daki Mübhemâtın İdeolojik Yorumu", 209.

<sup>486</sup> Emin el-Esterebâdî, Ahbârîlik akımının köklerini erken dönem Şîi ulemaya dayandırmaktadır. İslâm düşünce geleneğinde Esterebâdî'nin bu söylemi kabul görmüş ve Şîi ilim tarihi buna göre kurgulanmıştır. (1. Ahbârî Dönem, 1. Usûlî Dönem, 2. Ahbârî Dönem, 3. Ahbârî Dönem) Ancak Esterebâdî'nin bu tarihlendirmeyi ve isimlendirmeyi kendi Ahbârî anlayışını meşrulaştırmak üzere sonradan yaptığını, Ahbârî geleneğin köklerinin erken dönemde var olmadığını iddia edenler de bulunmaktadır. Bk. Işılak, "Şîa'da Usulî-Ahbarî Ayrışması", 147-164. Mustafa Öztürk bu gibi girişimlere cevaben Esterebâdî'nin kendisinden önce mevcut olup adı konulmamış halde bulunan

gelmiştir.<sup>487</sup> Emîn el-Esterebâdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye* adlı eserinde kıyas ve ictihâdı kökten reddetmiş, imamların öğretilerini yok saymaları ve ictihâd kapısını açık bırakmaları sebebiyle Usûlî düşünceye karşı çıkmış, dinin yegâne kaynağının imamların ahbârı olduğunu iddia etmiştir.<sup>488</sup> Esterebâdî'ye göre nasların gerçek müfessirleri ancak masum imamlardır. Kur'an'ın zâhiri hüccet değildir ve Kur'an ancak imamların ahbârı vasıtasıyla anlaşılabilir. Konu hakkında imamlardan bir rivâyet gelmediyse o konu hakkında sessiz kalınır. İmamlardan gelen bilgilerin tamamı sahihtir, yakîn ifade eder. Hz. Peygamber'den nakledilen Sekaleyn Hadisi'nde de ifade edildiği üzere, Kur'anı gerçek mânada ancak imamlar anlayabilirler. Kur'an'da her şey var olmakla birlikte onu herkes anlayamaz. Bu nedenle ahbâra başvurmak şarttır. Kur'an'ı anlama ve yorumlama kesbî değil vehbî bir eylemdir.<sup>489</sup> Bu fikirler, Safevîler Dönemi'ne denk gelen 11. yüzyıl Şîa'sında kabul görmüş, erken dönemde var olan rivâyet temelli yaklaşımlar yeniden canlandırılmış ve bir ekol haline getirilmiştir. Bu dönemde yeniden hadis derleme çalışmaları yapılmaya başlanmıştır.<sup>490</sup> İmamların ahbârını dinin temel kaynağı olarak görme anlayışı tefsirlerde de görünür olmuş, rivâyet metoduna dönüş fikri ön plana çıkmıştır. Feyz-i Kâşânî'nin (öl. 1090/1679) *es-Sâff*, Hâşim b. Süleyman el-Bahrânî'nin (öl. 1107/1696) *el-Burhân* ve Huveyzî'nin (öl. 1112/1700) *Nûru's-*

---

Selefi-Ahbârî düşünceyi sistematize ettiğini ve müstakil bir ekol haline getirdiğini dolayısıyla önceden var olmayan bir şeyi icat etmediğini ileri sürmüştür. Öztürk, “Şîi-İmâmî Tefsir Kültürünün Genel Karakteristikleri” 253. Tefsir açısından bakıldığında bu dönemlendirmenin uygulama boyutunda makul olduğunu söyleyebiliriz. Zira 1. Ahbârî Dönem ve 2. Ahbârî Dönem olarak adlandırılan süreçlerde rivâyet ağırlıklı tefsirler ön plana çıkmış Usûlî dönemlerde ise tefsirde ictihâd ve re'ye yer vermeye başlanmıştır. Uygulama boyutunda görünür olmakla birlikte, 1. Ahbârî Dönem olarak adlandırılan süreç başta olmak üzere tüm dönemlerde Ahbârîyye ve Usûliyye'nin teorik zemininin incelenmeye muhtaç olduğunu söylemek gerekmektedir.

<sup>487</sup> Sadece Şîa'da değil tüm İslâm dünyasında akılcı yaklaşımların hâkim olduğu ve İslâmî ilimler sahasında nüfuzunu artırdığı bu dönemde (10. yy) bunlara tepki olarak daha nakilci yaklaşımlar öne çıkabilmiştir. Bu dönemde akli konularla ilgilenmenin caiz olup olmadığı tartışılmıştır. Orhan Atalay, *20. Yüzyıl Tefsir Akımı*, 107. Şîa'da bu tepkisel hareket 11. yüzyılda Ahbârîlik adı altında kendini göstermiştir.

<sup>488</sup> Habibov, “Şîi Tefsir Geleneği”, 85.

<sup>489</sup> Mazlum Uyar, *İmamiyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri: Ahbarilik* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000), 188-190; Öztürk, *Tefsirin Halleri*, 261, 262.

<sup>490</sup> Bunlar arasında Feyz-i Kâşânî'nin (v. 1091/1680) *el-Vâfi*'si ile Hürri el-Âmilî'nin (v. 1104/1693) *Tafsîlü vesâilî's-Şîa ilâ tahsîli mesâilî's-şerîa (Vesâilü's-Şîa)* isimli eserleri sayılabilir. Bu iki temel eserin yanında Meclîsî'nin (v. 1110/1698) *Bihâru'l-Envâr*'ı da zikre değer bir eserdir.

*Sekaleyn* adlı tefsirleri bu dönemin en meşhur rivâyet tefsirleridir.<sup>491</sup> Bu tefsirler erken dönem hadis kitapları ve *Tefsîru'l-Kummî* gibi erken dönem tefsirlerinden alıntılarla oluşturulmuştur. Sonuç olarak bu dönemde yazılan tefsirlerde, erken dönem eserlerinde var olan sahâbeye, özellikle ilk üç halifeye karşı yakışsız ifadeler içeren ve Kur'an'ın tahrif edildiğine işaret eden rivâyetlerin yeniden nakledildiğini görmekteyiz.<sup>492</sup>

Rivâyet ağırlıklı tefsirlerde genel olarak görüldüğü üzere rivâyetlerin, sıhhatlerine dair herhangi bir değerlendirme yapılmadan nakledildikleri görülmektedir. Bununla birlikte bu dönemde İsrâîlî rivâyetlerin nakline de yeniden kapı aralanmıştır. Bu dönemde imamlarla ilgili aşırı ifadelerin bulunduğu rivâyetlere de çokça rastlanmaktadır. Nitekim erken dönemde ortaya konan Kur'an ve tefsir anlayışı bu dönemde taklit edilmiş veya yeniden yorumlanmıştır.<sup>493</sup>

Bu dönemde imamlara Kur'an'ın yegâne müfessirleri olarak bakıldığını, Kur'an'ın zâhirinin hüccet kabul edilmediğini, âyetlerin ancak imamlar tarafından tefsir edilebileceğinin iddia edildiğini ifade etmiştik. Bu bakış açısı, bir bakıma bir önceki rivâyet döneminin ihyası niteliğinde olduğundan tefsirde uygulama boyutunda neredeyse birbirlerinin aynı olduklarını söylemek mümkündür. Yine de bu dönemin tefsirlerinde imamlar ve imâmete dair inançların nasıl işlediğine dair birkaç örnek zikretmek yerinde olacaktır.

Dönemin müfessirlerinden Hâşim b. Süleyman el-Bahrânî, Kur'an'ın dörtte birinin Ehl-i beyt hakkında nazil olduğunu fakat bir şekilde Ehl-i beyt'in faziletine dair rivâyetlerin görmezden gelindiğini ifade etmektedir. Ona göre Kur'an'ın tek

<sup>491</sup> Bu dönemin diğer müfessirleri arasında, Şeyh Muhammed b. Şeyh Ali Lâhicî (öl. 1090/1679), Seyyid Rızâ Hüseyinî İmâmî (Munşî el-Memâlik) (öl. 1097/1685), Ali Rıza Erdekânî Şîrâzî (öl. 1120/1708), Mirzâ Muhammed Meşhedî (öl. 1125/1713), Muhammed Murâd Aştîyânî (öl. 1127/1715), Muhammed Rıza İmâmî Hâtûnâbâdî (öl. 1127/1715), Molla Muhsin Nahvî Tâlikânî (öl. 1160/1747), Muhammed İsmail Mâzandarânî (öl. 1173/1759) gibi isimler bulunmaktadır. Habibov, “Şîî Tefsir Geleneği”, 85. Bu dönemde mevcut hükümetin etkisiyle rivâyet tefsirleri ön plana çıkmış olabilir. Ancak az da olsa dirâyet tefsiri örnekleri de görülmektedir. Örneğin, Hüseyin el-Hansârî (öl. 1089/1678), Muhammed b. Hasan eş-Şîrvânî (öl. 1098/1686), Cemâleddin el-Hansârî (öl. 1125/1713) gibi isimler dirâyet tefsiri sahibidirler. Sabahattin Gümüş, *İsnâaşerîyye Tefsir Geleneğinde İmamet* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, 2022), 75.

<sup>492</sup> Öztürk, “Şîî-İmâmî Tefsir Kültürünün Genel Karakteristikleri”, 262-264.

<sup>493</sup> Habibov, “Şîî Tefsir Geleneği”, 85-87.

gerçek anlamı ancak imamlardan nakledilen haberler vasıtasıyla bilinebilir.<sup>494</sup> *el-Burhân fi tefsîri'l-Kur'ân* adlı tefsirinin mukaddimesinde ele alınan başlıklar da tefsirin yalnızca imamlara ait olduğunu yansıtır niteliktedir. Örneğin mukaddimedede, “Kur'an'ın imamlar tarafından yorumlanması”, “rey ile tefsirin yasak olması”, “tefsir yetkisinin imamlara has olması” gibi başlıklar yer almaktadır. Bahrânî'nin ifadelerine göre Kur'an'ın zâhiri ve bâtını hakkında bilgi sahibi olan kimseler ancak imamlardır.<sup>495</sup> Allah tenzil ve te'vili Hz. Peygamber'e, o da Hz. Ali'ye öğretmiş, bu bilgi buradan imamlara aktarılmıştır.<sup>496</sup> Yine bu dönemin müfessirlerinden olan Molla Muhsin Feyz-i Kâşânî, Nahl sûresi 43. âyetinde geçen “... eğer bilmiyorsanız zikir ehline sorun” ifadesini bu doğrultuda -Kummî ve Ayyâşî tefsirlerindeki rivâyetleri naklederek- “eğer bilmiyorsanız Kur'an ehline yani Hz. Peygamber ve imamlara sorun.” şeklinde tefsir etmektedir.<sup>497</sup>

Bu dönemdeki tefsirlerin temel hedefi imamlardan gelen rivâyetleri himaye etmek olduğu için bu tefsirlerde birbirlerine paralel olmayan rivâyetlerin nakledilebildiğini görmekteyiz. Böyle durumlarda Bahrânî genellikle naklettiği rivâyetler arasında tercih yapmamaktadır.<sup>498</sup> Örneğin Bahrânî, Âli İmrân sûresi 7. âyetin tefsirinde muhkem ve müteşâbih hakkında gelen, birbirine uzak anlamlarda olan farklı rivâyetleri nakletmektedir. Bu rivâyetlerin bir kısmına göre muhkem âyetler Hz. Ali ve imamları, müteşâbih âyetler ise Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'i ifade etmektedir. Bir başkasına göre muhkem âyetler, kendisiyle amel edilen, müteşâbih ise inanılan fakat kendisiyle amel edilmeyen âyetlerdir. Bir başka rivâyete göre ise muhkem olanlar kendisiyle amel edilen âyetler, müteşâbih olanlar cahil olanlara karmaşık gelen âyetlerdir. Bahrânî burada herhangi bir tercih yapmamakta, sonrasında muhkem-müteşâbih, nâsih-mensûh ve umûm-husûs bildiren âyetlerin

<sup>494</sup> Seyyid Haşim el-Bahrânî, *el-Burhan fi tefsiri'l-Kur'ân* (Beyrût: Muessesetu'l-A'lemî li'l-Matbuat, 2006), 1/10-11; Todd Lawson, “Akhbarî Shi'î Approaches to Tafsîr”, *Approaches to the Qur'ân*, ed. G. R. Hawting and Abdul-Kader A. Shareef. (London and New York: Routledge, 1993), 177-183.

<sup>495</sup> Bahrânî, *el-Burhân*, 1/8.

<sup>496</sup> Bahrânî, *el-Burhân*, 1/43.

<sup>497</sup> Muhsin Muhammed b. Şah Murtaza el-Kâşânî, *es-Sâfi fi Tefsîri'l-Kur'ân* (Tahran: Dâru'l Kütübî'l-İslâmiyye, ts.), 4/322.

<sup>498</sup> Sabuhi Shahavatov, “Şîî Müfessir Bahrânî ve el-Burhân fi Tefsîri'l-Kur'ân İsimli Eseri Muhteva ve Biçim Analizi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54 (Aralık 2021), 141-142.

yalnız imamlar tarafından bilinebileceğine dair rivâyetleri naklederek konuyu tamamlamaktadır.<sup>499</sup>

*es-Sâfi* adlı tefsirin sahibi Kâşânî de eserinde yalnızca rivâyet nakletmekle yetinmiştir.<sup>500</sup> Örneğin Mâide sûresi 67. âyeti tefsirinde yalnızca Hz. Ali'nin imâmetini doğrulayan nakiller yapmaktadır. Haberlerin çoğunu Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'tan nakletmektedir. Bu haberler içinde sahâbe hakkında çokça olumsuz ifade bulunmaktadır. Örneğin bunlar arasında sahâbeden kiminin Hz. Peygamber'e suikast tertip ettiği, kiminin de Hz. Peygamber'in vefatından sonra dinden çıktığına dair ifadeler yer almaktadır.<sup>501</sup> Sahâbeye karşı bu tutum, daha önce de ifade edildiği üzere imâmetin nas ve ilahî tayine dayandırılmasıyla alakalıdır.

Tefsirlerde Hz. Ali'nin imâmetini desteklemek üzere ön plana çıkarılan bir başka âyet olan Mâide sûresi 55. âyetinde geçen “velî” kelimesi her dönemde olduğu gibi burada da “en layık olan” anlamında ele alınmıştır. Örneğin Kâşânî, bu âyetin tefsirinde Hz. Ali'nin velâyete en layık olduğunu ifade ettikten sonra onun imâmetini destekleyen rivâyetleri tek tek sıralamaktadır. Bu rivâyetler arasında, sahâbeyi isyancı bir topluluk olarak itham eden ifadeler yer almaktadır. Kâşânî burada bu âyetin Hz. Ali hakkında indiğine dair rivâyetlerin hem Şîi hem de Sünnî kaynaklarda nakledildiğini ifade etmeyi de ihmal etmemiştir.<sup>502</sup>

Her dönemde olduğu gibi bu dönemde de Nisâ sûresi 59. âyette geçen ülû'l-emr ifadesinin Hz. Ali ve soyunu yani imamları ifade ettiği belirtilmiştir. Ülû'l-emr yani kayıtsız şartsız itaat edilecek kimselerin imamlar olduğu rivâyetlerle ispata çalışılmıştır. Bunlardan birine göre Câbir b. Abdullah ülû'l-emrin ne anlama

<sup>499</sup> Bahrânî, *el-Burhân*, 2/7-10.

<sup>500</sup> Müteşeddî Ahbârîler yanı sıra, Feyz-i Kâşânî gibi açık ve muhkem olan bazı âyetlerin ahbâr olmadan anlaşılabilceğini öne süren daha mutedil Ahbârîler de bulunmaktadır. Sözelimi o, Bahrânî'nin aksine İhlâs Sûresi 1. âyeti gibi açık bir âyetin imamlardan gelen bir habere ihtiyaç olmadan anlaşılabilceğini söylemektedir. Buna göre Kur'an'ın zâhiri de hüccet kabul edilebilir. Müteşâbihler söz konusu olduğunda ise bunlarda tek yetkili imamlardır. Bk. Uyar, *Ahbârîlik*, 202-246; Öztürk, “Şîi-İmâmî Tefsir Kültürünün Genel Karakteristikleri”, 254.

<sup>501</sup> Kâşânî, *es-Sâfi*, 2/445-465.

<sup>502</sup> Kâşânî, *es-Sâfi*, 2/433-435. Ancak Ehl-i Sünnet kaynakları sebab-i nüzûl rivâyetlerinde sadece Hz. Ali'yi değil, Abdullah b. Selâm'ı ve Ubâde b. Sâmî'ti de zikretmişlerdir. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtûridî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne* (Müessesetü'r-Risâle, 2004) 2/49; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ud el-Begavî, *Me'alimü't-Tenzîl* (Riyad: Dâru Taybe, 1989), 3/73.

geldiğini sormuş, Hz. Peygamber de bu ifadeyi Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin başta olmak üzere tüm imamların ismini zikrederek izah etmiştir.<sup>503</sup>

Şiî tefsir kültüründe mevcut olduğu üzere, Ahzâb sûresi 33. âyeti<sup>504</sup> Ehl-i beyt ve Şîa lehine tefsir edilmiştir. Buna göre âyetin baş kısmı Hz. Peygamber'in hanımları hakkında olsa da âyetin sonu Ehl-i beyt hakkında inmiştir. Bu ifadeye Hz. Peygamber'in hanımları dâhil edilemez. Kâşânî, Ayyâşî'den aktardığı bir rivâyet ile bir âyetin baş, orta ve son kısımlarının farklı konularda olabileceğini ifade ederek bu izahı meşrulaştırmaya çalışmıştır. Kâşânî'ye göre bu âyet aynı zamanda, imamlara gösterilen itaatin Allah'a gösterilmiş olduğuna, imamlara yapılan isyanın da Allah'a karşı olduğuna işaret etmektedir.<sup>505</sup> Şûrâ sûresi 23. âyetin tefsirinde de Ca'fer es-Sâdik'tan bu âyetin yalnızca masum imamlar için indirildiğine dair bir rivâyet nakletmektedir. Bu rivâyete göre bu âyet, Hz. Peygamber'in bütün akrabalarını değil yalnızca Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'i kastetmektedir. Böylelikle Hz. Peygamber'in hanımları dışarıda bırakılmış olmaktadır. Muhammed el-Bâkır'dan aktarılan bir rivâyete göre de Ehl-i beyt sevgisi Allah'ın bütün kullarına farzdır. Nitekim Hz. Hasan "Ben Allah'ın her Müslümana sevmeyi emrettiği Ehl-i beyt'tenim." demiştir.<sup>506</sup>

Kâşânî, tüm Şiî tefsirlerde olduğu üzere âyetlere ve rivâyetlere dayanarak peygamberlerin ve imamların masum olduklarını ispata çalışmıştır. Buna göre Fetih sûresi 2. âyetinde geçen "...Allah'ın senin geçmiş ve gelecek günahlarını affetmesi için" âyetinin Hz. Peygamber'i değil onun ümmeti olan Ali Şîa'sını ifade ettiğini aktarmıştır. Bilakis Kâşânî'ye göre bu âyet Hz. Peygamber'in ismet sıfatına delâlet etmektedir.<sup>507</sup> Bakara sûresi 124. âyeti tefsirinde ise imamların zâlim olamayacaklarına dair izahları aktarmıştır. Burada naklettiği bir rivâyete göre Hz. İbrahim Allah'tan bağışlanma dilerken Hz. Peygamber, Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz.

<sup>503</sup> Kâşânî, *es-Sâfi*, 2/257-259.

<sup>504</sup> "Ey Ehl-i beyt! Allah sizi sadece günah kirlerinden arındırmak ve sizi tertemiz yapmak istiyor." el-Ahzâb 33/33.

<sup>505</sup> Kâşânî, *es-Sâfi*, 6/41-43.

<sup>506</sup> Kâşânî, *es-Sâfi*, 6/364-367.

<sup>507</sup> Kâşânî, *es-Sâfi*, 6/494. Şîa'nın peygamberlerin ismeti konusunda hiçbir taviz vermediğini görüyoruz. Aynı tavır imamlar söz konusu olduğunda da geçerlidir.

Hasan ve Hz. Hüseyin'e tevessül etmiştir ve Allah onu bağışlamıştır. Aktardığı bu rivâyet, imamlara peygamberlerden üstün bir konum vermektedir.<sup>508</sup>

Bu dönem tefsirlerinde de takıyye güzellemesi yapan rivâyetlerle karşılaşmaktayız. Âli İmrân sûresi 28. âyetin tefsirinde, “Takıyyesi olmayanın imanı yoktur”, “takıyye Allah'ın kendisi ve yarattığı şeyler arasında bir kalkandır” gibi ifadeler Ca'fer es-Sâdık'tan aktarılmıştır. Muhammed el-Bâkır'dan da takıyyenin insana zararı göreceği şeylerde helal olduğuna dair rivâyetler nakledilmiştir.<sup>509</sup> Hucurât sûresi 13. âyette geçen “takvâ” da Ca'fer es-Sâdık'tan gelen bir rivâyetle takıyye olarak izah edilmiştir.<sup>510</sup> Yine Mü'min sûresi 28. âyette geçen Firavun'dan imanını gizleyen kimse söz konusu edilerek takıyyenin böyle durumlarda gerekli olduğu ifade edilmiştir.<sup>511</sup> Âli İmrân sûresi 200. âyeti de bu doğrultuda “takıyye üzere sabredin” anlamındadır. Bir başka haberde de “Dininiz için sabırlı olun, size muhalefet eden düşmanlarınıza karşı sabredin ve imamlarınıza sıkı sıkıya sarılın.” denilmiştir.<sup>512</sup>

İmâmetten doğan bir başka Şîî inancı olan bedâ hakkındaki rivâyetlerin, tefsirlerde, olduğu gibi aktarıldığını görmekteyiz. Örneğin, Ra'd sûresi 39. âyeti bedâ ile ilişkilendirilerek rivâyetler vasıtasıyla tefsir edilmektedir. Bu rivâyetlere göre levh-i mahv ve isbâtır. Allah buradaki bilgileri dilediğinde kaldırır ve siler dilediğinde bırakır. Allah dilediğinde bunları erteler dilediğinde öne alır. Melekler de O'nun dilediğini yerine getirerek kimisini siler kimisini bırakırlar.<sup>513</sup> Fâtır sûresi 11. âyeti de bedânın güçlü delillerinden kabul etmektedirler. Bu âyete göre Allah kendisine itaat edenin ömrünü uzatır ve isyan edenin de ömrünü kısaltır. Nitekim Hz. Peygamber de sadaka-i câriyenin ömrü uzattığını ifade etmiştir. Bu, Allah için çok kolay bir iştir.<sup>514</sup>

İmâmiyye'nin inanç sisteminin bir parçası olan rec'at konusunda da müfessirlerin tutumu aynıdır. Âyetler bu inancı destekler nitelikte rivâyetler yoluyla

<sup>508</sup> Kâşânî, *es-Sâfi*, 1/277.

<sup>509</sup> Kâşânî, *es-Sâfi*, 2/27-28.

<sup>510</sup> Kâşânî, *es-Sâfi*, 6/525.

<sup>511</sup> Kâşânî, *es-Sâfi*, 6/302.

<sup>512</sup> Kâşânî, *es-Sâfi*, 2/171.

<sup>513</sup> Kâşânî, *es-Sâfi*, 4/214.

<sup>514</sup> Kâşânî, *es-Sâfi*, 6/122.

tefsir edilmiştir. Bu bağlamda Neml sûresi 83. âyeti ön plana çıkmaktadır. Müfessir bu ifadeyi rec‘at ile izah etmiştir.<sup>515</sup> Aynı şekilde Bakara sûresi 56. âyeti de rec‘at ile ilişkilendirilmiştir. Bu âyeti rec‘atin açık delillerinden kabul etmişlerdir. Rec‘atin imkânına dair Hz. Peygamber’in “İsrailoğullarında vukû bulan ve benim ümmetimde vukû bulmayacak hiçbir şey yoktur” buyurduğu rivâyet edilmiştir.<sup>516</sup> Cin sûresi 24. âyetin tefsirinde rec‘ati olacak kimselerin Hz. Ali ve on ikinci imam Mehdî olduğu ifade edilmiştir.<sup>517</sup> Aynı doğrultuda Neml sûresi 82. âyette zikri geçen “dâbbetü’l-arz”ın Hz. Ali olduğu belirtilmiştir.<sup>518</sup> Kalem sûresi 16. âyetin tefsirinde ise gerçekleşeceği beklenen rec‘at olayının sonunda, Hz. Ali’nin düşmanlarını damgalayacağı ifade edilmiştir.<sup>519</sup>

Bu geleneğin müfessirlerinden olan Kâşânî, ahbârı nakletme hedefiyle Kur’an’ın tahrifine dair rivâyetleri de tefsirinde nakletmektedir. Örneğin, “*Şüphesiz Allah Adem’i, Nuh’u, İbrahim ailesini ve İmrân ailesini seçmiştir*” meâlindeki Âli İmrân sûresi 33. âyetin tefsirinde, bu âyetin aslında, Âli Muhammed ibaresinin de bulunduğu fakat bunun daha sonra Kur’an’dan çıkarıldığına dair rivâyetler nakletmektedir. Ayyâşî’den naklettiği bir rivâyete göre bu terkip silinip yerine mevcut ifade yerleştirilmiştir.<sup>520</sup> Kâşânî bu tür rivâyetleri nakletmekle birlikte tefsirinin mukaddimesinde, tahrif rivâyetlerinin Kur’an’ın kendi beyanına aykırı olduğunu da ifade etmektedir. Kur’an’da tahrif olsa bile Kur’an’ın temel mesajına ve mânasına zarar vermeyecek derecededir. Bu durumda yukarıda verilen tahrif örneğini de (Âli Muhammed) zararsız tahrif kapsamında değerlendirmiştir. Kâşânî’ye göre, çıkarılan bu ifadelerin tefsir kabilinden olması ve Kur’an’ın aslından olmaması da imkân dahilindedir.<sup>521</sup> Dolayısıyla ona göre bahsi geçen tahrif, yorum bağlamında da değerlendirilebilir.<sup>522</sup>

<sup>515</sup> Kâşânî, *es-Sâfi*, 5/393.

<sup>516</sup> Kâşânî, *es-Sâfi*, 1/196.

<sup>517</sup> Kâşânî, *es-Sâfi*, 7/316.

<sup>518</sup> Kâşânî, *es-Sâfi*, 5/392.

<sup>519</sup> Kâşânî, *es-Sâfi*, 7/262.

<sup>520</sup> Kâşânî, *es-Sâfi*, 2/32-33.

<sup>521</sup> Aslına bakılırsa birinci rivayet dönemindeki ifadeler, bahsi geçen tahrifin direkt olarak Kur’an’ın metninde olduğuna delâlet etmektedir. Sözelimi “Cebrâil öyle indirmişti” gibi kesin bir ifade ancak bu yönde anlaşılabilir. Bk. “Birinci Rivâyet Dönemi”.

<sup>522</sup> Öztürk, *Şî-İmâmî Tefsir Kültürünün Genel Karakteristikleri*, 262-264.

Aslına bakılırsa birinci rivâyet dönemi tefsir metinlerinde (11. yüzyılda sistematik hale getirilen) Ahbârî sistemin teorik boyutta olmasa da uygulama boyutunda bir prototipinin mevcut olduğunu söyleyebiliriz. Bir başka deyişle erken dönem Şîî tefsirlerinde, ikinci rivâyet döneminde tefsir sahasında sistematik halde ortaya konan Ahbârî geleneğin ileri sürdüğü rivâyet yönteminin uygulandığını gözlemek mümkün olsa da teorik boyutta bu geleneğin izine rastlamak zordur. Bu yönüyle, tefsirin bu iki dönemde aktarılan rivâyetler genel olarak aynı olsa da teorik anlamda ikinci rivâyet döneminin Ahbârî geleneği daha aktif ve sistematik bir şekilde işlediği aşikardır. Söz gelimi Kummî ve Ayyâşî'nin tefsir mukaddimelerini okuduğumuzda Kur'an'ı yalnızca imamların anlayabileceğine dair iddialarla açık ve net olarak karşılaşmamaktayız. Fakat uygulama boyutunda tefsirlerinin rivâyetlerden ibaret olması bu teorik zeminin ilk adım mahiyetinde de olsa var olduğunu göstermektedir. İkinci rivâyet dönemi tefsirlerinde ise tefsirin yalnızca imamlar tarafından yapılabileceği fikri, Ahbârî olarak adlandırılan geleneğin hedefleri doğrultusunda daima ön planda tutulmaktadır.

#### 2.2.4. İkinci Rivâyet Dönemi

İmamlardan gelen ahbârî yegâne kaynak olarak gören Ahbârî gelenek 12. yüzyılın sonlarına kadar devam etmiştir. “12. Asrın Müceddidi” olarak anılan Vâhid el-Behbehânî'nin (öl. 1205/1790) çalışmalarıyla birlikte din sahasında akıl ve icthâdî etkin kılan Usûlî gelenek yeniden güçlenmeye başlamıştır. Sonuç olarak Usûlîlik olarak adlandırılan bu gelenek Şîî-İmâmî düşüncede yeniden hâkim olmuştur. Günümüz Şîî düşüncesini de bu gelenek belirlemiştir. Günümüzde Ahbârî Şîî akımları var olsa da çoğunluğun fikir yapısını Usûlîlik oluşturmaktadır.<sup>523</sup>

Bu dönemde dirâyet tefsirleri yeniden itibar görmeye başlamış ve bu yöntemle çok sayıda eser kaleme alınmıştır.<sup>524</sup> Bu eserler arasında Muhammed Cevâd Belâğî'nin (öl. 1352/1933) *Âlâ'u'r-Rahmân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Mîr Kerim

<sup>523</sup> Bu dönem hakkında geniş bilgi için bk. Uyar, Ahbârîlik, 325-359; Habibov, “Şîî Tefsir Geleneği”, 88.

<sup>524</sup> İlk bölümde de ifade edildiği üzere bu dönemde daha çok Kur'an'ın evrensel mesajını ön plana çıkaran, toplumun ıslahını hedefleyen, ictimâî tefsir kategorisinde değerlendirilen tefsirler kaleme alınmıştır. Bunun başlıca sebeplerinin İslâmcılık düşüncesi ve İran İslâm devrimi olduğu iddia edilmektedir. Öztürk, “Şîî-İmâmî Tefsir Kültürünün Genel Karakteristikleri”, 265.

Âgâ Bâkûvî'nin (öl. 1358/1939) *Keşfü'l-Hakâyık an Nüketi'l-Âyâti ve'd-Dekâik*, Muhammed Cevâd Muğniyye'nin (öl. 1400/1980) *el-Kâşif fî Tefsîri'l-Kur'an*, Allâme Muhammed Hüseyin et-Tabatabâî'nin (öl. 1402/1981) *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'an*, Ebü'l-Kâsım el-Hû'î'nin (öl. 1413/1992) *el-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an*, Seyyid Mirza Hâdî el-Hâirî'nin (öl. 1949) *el-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an*, Seyyid Ali el-Hindî'nin (öl. 1375/1956) *el-Furkân fî Tefsîri'l-Kur'an*, Seyyid Murtazâ el-Müsevî'nin (öl. 1963) *Mevâhibü'r-Rahmân fî Tefsîri'l-Kur'an*, Banu Emîn diye maruf olan Nusret binti's-Seyyid el-İsfahânî'nin (öl. 1983) *Mahzenü'l-İrfân* adlı tefsirleri, çalışmamızın konusunu teşkil eden Mekârim Şîrâzî'ye nispet edilen *el-Emsel fî Tefsîri Kitâbillâhi'l-Münzel ve Peyâm-ı Kur'an*, Muhammed Hüseyin Fadlallah tarafından kaleme alınan *Min Vahyi'l-Kur'an* Hâşimî Rafsancânî'ye ait olan *Tefsîr-i Rahnumâ*, Seyyid Muhammed el-Müderri'sî'nin *Min Hüde'l-Kur'an* adlı eseri ve Ca'fer Subhânî tarafından kaleme alınan *Mefâhimü'l-Kur'an* adlı tefsir bulunmaktadır.<sup>525</sup>

Yapılan son çalışmalarda Şîî tefsirin çağdaş döneminin Usûlî-Ahbârî ayrımı dışında farklı sınıflandırmalarla ele alındığı da görülmektedir. Bu çerçevede rivâyet tefsirleri Geleneksel Tefsir olarak adlandırılırken, çağdaş tefsir içerisinde, İctimâî Tefsir ve Bilimsel Tefsir yanı sıra bazı müfessirler ve eserleri İslâmî Rasyonalist Akım, Kur'âniyyûn, Epistemolojik-Felsefî Ekol, Hücetîler, Tefkik Ekolü, Devrimci-Marksist Akım, Felsefî-Liberal-Hermenötik Akım gibi başlıklar altında incelenmektedir.<sup>526</sup> Bu isimlendirmelerin isabetliliği tetkike muhtaç olmakla birlikte Şîî çevrelerde, içtimâî tefsir olarak adlandırılan eserlerin toplumda belirgin bir şekilde ön plana çıktığını söylemek mümkündür.

Şîa'da İctimâî tefsirin öncülerinden olan Tabatabâî'nin *el-Mîzân* adlı eseri bu dönemin en dikkat çekici ve etkili eserleri arasındadır. Daha sonra ortaya konan tefsirler *el-Mîzân*'ın üslûbu ve yönteminden büyük ölçüde etkilenmiştir. Allâme Tabatabâî tefsirde, Kur'an'ın bütünü göz önünde bulundurmakta, Hz. Peygamber

<sup>525</sup> Habibov, "Şîî Tefsir Geleneği", 89; Öztürk, "Şîî-İmâmî Tefsir Kültürünün Genel Karakteristikleri", 264-265.

<sup>526</sup> İran örneğinde yapılan bu sınıflandırma için bk. Abdolnasser Dordipoor, "Contemporary Exegesis Currents in Iran", *International Journal of Social and Humanities Sciences Research*, 10/95 (2023), 1192-1200.

ve imamlardan gelen rivâyetlere itibar etmekte, aklî açıklamalara başvurmakta, müteşabih âyetlerin yorumunda muhkem âyetleri esas almakta, bilimsel, tasavvufî ve bâtınî<sup>527</sup> yorumlardan uzak durmaktadır. Şîî itikadının bir gereği olarak imâmet ve velâyeti, âyetlerle delillendirmektedir.<sup>528</sup>

Tabatabâî, tefsirini imâmet inancıyla doğrudan ilişkili -çağdaş dönemde de benimsenen- bazı ilkeler üzerinde inşa etmiştir. Ona göre âyetlerin zâhiri hüccettir ve muteberdir. Hz. Peygamber'in sözleri de Kur'an gibi hüccettir. İmamlar da bu noktada Hz. Peygamber'den sonra gelirler. İmamlar hükümlerinde asla hataya düşmezler. Kendilerine itaat etmek zorunludur.<sup>529</sup> Kur'an şer'î hükümlerin bir kısmını izah etmiş, namaz, oruç gibi ibadetler ve muamelâta dair detaylı bilgiyi Ehl-i beyt'te bırakmıştır. Dolayısıyla bunlara dair bilgileri imamlardan öğreniriz.<sup>530</sup> Kur'ân'ın zâhiri ve bâtını vardır; bâtın ile kastedilen te'vildir, te'vili de yalnızca imamlar bilmektedir.<sup>531</sup> Örneğin Kur'an namaz kılma emri verdiğiğinde onlar bundan namazın farz oluşu ile birlikte farklı mânalar da elde ederler. Buna göre namaz bir yandan Allah'a yürekten ibadet etme ve önünde eğilmenin gerekliliğidir. Daha derin bir anlamda ise Hakk'ın karşısında kendisini hiçe saymak ve Allah'ın zikriyle meşgul olmaktır. Bu manevî mânalar ancak Allah'ın seçkin kullarına malum olur. Bâtınî mâna âyetin zâhirinin iptalini gerektirmez. Bâtın bu anlamda bedene hayat veren bir ruh konumundadır.<sup>532</sup> Tabatabâî özelinde zikrettiğimiz bu ilkeler, çağdaş dönem Şîî tefsirinin genel özelliklerini yansıtmaktadır.

Çağdaş dönem Şîî tefsirinde dikkat çeken bir husus da bu çalışmada ele alınan *el-Emsel* tefsiri başta olmak üzere bu dönemde telif edilen eserlerde mezhep taassubunun oldukça geri planda tutulmuş olmasıdır. Örneğin bu dönemin eserlerinden Cevâd Muğniyye'ye ait *Tefsîru'l-Kâşif* adlı tefsirde dil ve üslubun oldukça ılımlı olduğunu görmekteyiz.

<sup>527</sup> Hatice Erkoç, *Tabâtabâî'nin Kur'ân'ı Tefsir Yöntemi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 81. Kastedilen, bir âyetin imamlar tarafından verilen bâtın mânası değildir, işârî tefsirdir.

<sup>528</sup> Habibov, "Şîî Tefsir Geleneği", 90; Erkoç, *Tabâtabâî'nin Kur'ân'ı Tefsir Yöntemi*, 8.

<sup>529</sup> Tabâtabâî, *İslâm'da Şîa*, 90-91.

<sup>530</sup> Tabâtabâî, *İslâm'da Şîa*, 92.

<sup>531</sup> Hatice Erkoç, *Tabâtabâî'nin Kur'ân'ı Tefsir Yöntemi*, 8.

<sup>532</sup> Tabâtabâî, *İslâm'da Şîa*, 95-96.

Dönemin en belirgin özelliklerinden biri de Kur'an'ın tahrif edildiğine dair düşüncenin kökten reddedilmiş olmasıdır. Bu anlamda, Usûlî geleneğin baskın olduğu ikinci dirâyet döneminin fikir ve kaynak olarak çağdaş dönemi beslediğini söyleyebiliriz. Bununla birlikte çağdaş dönem Ahbârî olarak adlandırılan geleneği tamamen reddetmiş değildir. Zira çağdaş dönem, ilk üç dönemin birikimi üzerinde oluşmuştur. Burada ilk, ikinci ve üçüncü dönemlerin belli özellikleri görülmektedir. Şu da bir gerçektir ki Şîî tefsir tarihinin tüm dönemlerinde ortak olan bazı yönler bulunmaktadır. Örneğin, Hz. Peygamber ve imamların tefsirdeki otoriteleri her dönemde aynı ciddiyetle savunulmuştur. Bu otoritelerin ortaya koyduğu herhangi bir görüşe kolayca karşı çıkmak hiçbir dönemde mümkün olmamıştır. Bununla birlikte itikadî meselelerde daima imâmet çatısı altındaki İmâmiyye Şîa'sının prensipleri temel alınmıştır. Kur'an âyetlerini anlamada bu prensipler belirleyici olmuştur.<sup>533</sup>

Çağdaş dönem tefsirlerinde ortaya konan usûl ve yöntem üçüncü bölümde imâmet özelinde ele alınacaktır. Bu sebeple çağdaş müfessirlerin imâmet inancı gölgesinde yaptıkları tefsirlere birkaç örnek zikrettikten sonra asıl konumuzu teşkil eden *el-Emsel* tefsirine geçeceğiz.

Genel itibariyle bu dönemin müfessirlerinin de diğer Şîî müfessirler gibi mübhem kelimeleri ve ifadeleri imâmet inancı doğrultusunda yorumladığını görmekteyiz. Örneğin, Bakara sûresinin “*İşte o kimselere Allah da lanet eder lanet edenler de lanet eder.*” meâlindeki 159. âyetinin tefsirinde Ayyâşî, burada geçen lanet edenler ifadesini, İmam Sâdık'ın “İşte onlar biziz.” diyerek izah ettiğini nakletmektedir.<sup>534</sup> Tabatabâî de ayetin tefsirinde, bu rivâyeti ve gizlenen şeyin Hz. Ali hakkında olduğuna dair rivâyeti aktarmaktadır.<sup>535</sup> Şîî itikadın bir gereği olarak bu dönem tefsirlerinde de Mâide sûresi 3. âyet bağlamında Gadîr-i Hum rivâyetleri nakledilerek Hz. Ali'nin velâyeti ispat edilmeye çalışılmaktadır.<sup>536</sup> Önderler ve rehberlerden söz eden âyetler genellikle Ehl-i beyt imamlarıyla izah edilmektedir.

<sup>533</sup> Habibov, “Şîî Tefsir Geleneği”, 93.

<sup>534</sup> Ayyâşî, *Tefsîr*, 1/91.

<sup>535</sup> Allâme Seyyid Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâî, *el-Mîzân fî tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Şeyh Hüseyin el-A'lemî (Beirut: Müessesetü'l-a'lemiyi li'l-metbûât, 1997), 1/389-390.

<sup>536</sup> Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 5/196-197.

Örneğin, Bakara sûresi 124. âyet<sup>537</sup> ve Secde sûresi 24. âyette<sup>538</sup> zikri geçen, iyi vasıflar taşıyan bu önderler Ehl-i beyt imamlarıdır.<sup>539</sup> Yine bu dönemin tefsirlerinde Ehl-i beyt kavramına verilen mâna önceki tefsirlerdeki gibidir. Ehl-i beyt, Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'den ibarettir. Özellikle Hz. Peygamber'in eşleri bu çerçevede dışında bırakılmıştır. Nitekim Sekaleyn Hadisi, Ehl-i beyt kavramının imamlara mahsus olduğunun en büyük delillerinden kabul edilmektedir.<sup>540</sup>

Mübhem ifadeler genellikle imâmet inancı çerçevesinde te'vil ediliyor olsa da zaman zaman bazı rivâyetlerin görmezden gelindiğine ve kendilerine hiç değinilmediğine de şahit olmaktayız. Örneğin erken dönem müfessirlerinden Kummî, “*Mümin erkekleri ve mü'min kadınları yapmadıkları bir şeyle (suçlayıp) incitenler, bir iftira ve açık bir günah yüklenmişlerdir*”<sup>541</sup> meâlindeki ayette geçen mü'min erkek ve mü'min kadından kastın İmam Ali ve Hz. Fâtıma olduğunu ifade ederken<sup>542</sup> Allâme Tabatabâî, bu ayetin tefsirinde bu isimlere değinmemekte, mübhem ifadeyi açıklamamayı tercih etmektedir.<sup>543</sup> Aynı şekilde Ayyâşî, “*Kitabı sana o indirdi. Onun bazı ayetleri muhkemdir (ki) bunlar Kitabın anasıdır. Diğerleri de müteşâbihdir...*”<sup>544</sup> meâlindeki Âli İmrân sûresi 7. âyette geçen muhkemden maksadın “emîru'l-mü'minîn ve imamlar”, müteşâbihâttan maksadın “ilk üç halife”, kalplerinde eğrilik bulunanlardan maksadın ise “onların ashabı ve velâyetlerini kabul edenler” olduğu şeklinde bir açıklamayı İmam Sâdık'tan naklederken<sup>545</sup> Tabatabâî bu ayetin tefsirinde muhkem, müteşâbih, te'vil konularını ayrıntılı bir şekilde

<sup>537</sup> “*Vaktiyle rabbi İbrâhim'i bazı sözlerle sınavıp da İbrâhim onları eksiksiz yerine getirince, 'Ben seni insanlara önder yapacağım' buyurmuştu. İbrâhim, 'soyumdan da' deyince rabbi, 'Vaadim zalimleri kapsamaz' buyurdu.*” el-Bakara 2/124.

<sup>538</sup> “*Sabredip âyetlerimize kesin olarak iman ettikleri zaman, onların içinden, buyruğumuzla doğru yolu gösteren rehberler çıkardık.*” es-Secde 32/24.

<sup>539</sup> Tabatabâî, *el-Mîzân*, 1/267.

<sup>540</sup> Muhammed Cevad el-Muğniyye, *el-Cevâmi' ve'l-fevârik beyne's-Sunne ve's-Şia* (Beirut: Müessesetü İzzî'd-Din, 1994), 141-142.

<sup>541</sup> el-Ahzâb 33/58.

<sup>542</sup> Kummî, *Tefsîr*, 2/196.

<sup>543</sup> Tabatabâî, *el-Mîzân*, 16/350.

<sup>544</sup> Ali İmran 3/7.

<sup>545</sup> Habibov, *İlk Dönem Şi'i Tefsir Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 222.

incelemekte fakat bu rivâyete tefsirinde yer vermemektedir.<sup>546</sup> Çağdaş dönem tefsirlerinin genel üslûbu olduğu üzere Tabatabâî'nin, itham edici bu rivâyetlerden özellikle kaçındığını söyleyebiliriz.

Yukarıda da görüldüğü üzere Şîî düşünce tarihinin farklı dönemlerinde farklı tefsir yöntemleri gündeme gelmiştir. Bazı dönemlerde tefsir, rivâyet nakletmeden ibaret bir eyleme dönüşürken bazı dönemlerde re'y ve ictihâd tefsirde söz sahibi olmuştur. Bunda tarihi olayların, siyasi durumun, mevcut hükümetin ve toplumsal ve entelektüel ihtiyaçların değişmesinin etkili olduğunu söylemek mümkündür. Dönemler arasında yöntemsel farklılıklar bulunmakla birlikte muhteva olarak pek çok ortak yönü bulunmaktadır. Daha açık bir ifadeyle söylemek gerekirse rivâyet ve dirâyet dönemlerinde farklı üsluplar kullanılmakla birlikte tefsirde en belirleyici unsur Şîî imâmet inancı olmuştur. Şîî tefsiri her dönemde bu inanç üzerinde bina edilmiştir. Âyetlere bakış bu inanç doğrusunda şekillenmiştir. Şîî tefsirin hiçbir döneminde imâmet inancına dair herhangi bir taviz veya ciddiyetsizlik görülmemektedir. Ancak, bu inancın aktarımında maslahata uygun farklı üsluplara yönelinmiştir. Sözgelimi, toplumsal fayda gözetilerek belli dönemlerde bazı rivâyetler yeniden nakledilirken bazı rivâyetler ise göz ardı edilmiştir. Özellikle tefsirin dirâyet dönemlerinde göze çarpan bu husus toplumsal faydalar içermektedir. Bu doğrultuda Ehl-i Sünnet ve Şîa arasındaki ihtilafı büyütecek rivâyetler belli süzgeçlerden geçirilerek nakledilmiştir. Bu göz ardı etme ve süzgeçten geçirme faaliyetinde, hadis kriterlerinin değişmesi de etkili olmuştur. Bununla birlikte tefsirde kullanılan yöntemlerin tefsirin yazılma amacıyla da doğru orantılı olduğunu ifade etmek gerekmektedir. Sözgelimi imamlardan gelen rivâyetlerin korunması amacıyla kaleme alınan tefsirlerin büyük çoğunluğunun rivâyetlerden oluştuğunu, toplumsal problemlere odaklanan ve bunlara çözüm bulmaya çalışan tefsirlerde ise dirâyetin ön plana çıktığını aklın önemli bir kaynak olarak sunulduğunu görmekteyiz.

<sup>546</sup> Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3/78-87. Bu rivâyetin başka örneklerini de görmemiz mümkündür: Kummî, Kâf sûresi 25. ayetteki “inatçı, hayra bütün gücüyle engel olan azgın şüpheci” kişiyle, hilafeti gasp ederek, Fatıma'ya hakkını vermeyen, hayrı engelleyen ve haksızlık yapan Ebu Bekir ve Ömer'in kastedildiğini iddia ederken Tabâtabâî, tefsirinde bu hususa değinmez. Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 18/361; Hatice Erkoç, “Şîî Müfessir Tabâtabâî'nin Mübhemâtü'l-Kur'ân Yaklaşımı”, *Akıf* 51/2 (Kış 2021), 170.

Şîî tefsirinin dönemlerini ve bu dönem tefsirlerinin imâmet inancını tefsirde işleyişini ele aldıktan sonra çalışmamızın bu bölümünde bir çağdaş tefsir örneği olan *el-Emsel*'deki bu itikâdî ilkenin yansımaları detaylı bir şekilde ele alınacak ve bu itikâdî temelin tefsire etkisi gözlemlenecektir.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### *EL-EMSEL* TEFSİRİNDE İMÂMET

Çalışmanın önceki bölümlerinde de ifade edildiği üzere Şîa'da imâmet, mezhebin her döneminde dinin temel prensiplerinden (usûl) biri olarak kabul görmüştür.<sup>547</sup> Şîi itikadına göre, henüz Hz. Peygamber hayattayken, Ehl-i beyt'inden olan Hz. Ali, kesin bir hükümle (nas) imam tayin edilmiş ve Hz. Ali'den sonra, onun soyundan olan imamlar yine nasla kesinleştirilmiş bir verâset sistemiyle göreve tayin edilmişlerdir. Şîa'da imâmet, dinî ve dünyevî sorumlulukları ve yetkileri itibariyle - vahiy almak dışında- risâletin devamı niteliğindedir.<sup>548</sup> İmamlar ismet sıfatına ve peygamberler dışında kimsede bulunmayan üstün bir ilim derecesine sahiptirler. Vahyin zâhirî ve bâtinî anlamlarının tümüne vâkıftırlar. İmâmetin ana iskeletini oluşturan bu ilkeler, Şîi tefsir geleneğinin tamamında bir şekilde kendilerine yer bulmuştur. Ancak bir önceki bölümde de görüldüğü üzere imâmet, tefsirin farklı dönemlerinde farklı yöntem ve içeriklerle ele alınmıştır. Çalışmamızda ele aldığımız *el-Emsel* tefsirinde bu itikadın yansımaları, çağdaş tefsir uygulamalarında bu olgunun geldiği son durumu ortaya koymasına bakımda önemlidir. Bu tefsirde imâmet, bu inancın Kur'an'daki itikadî delillerini ortaya koyma hedefiyle, mübhem kelimelerin anlamlarında, sebab-i nüzûl rivâyetlerinde, âyetlerin mefhumunun belirlenmesinde, itikadî izahlarda, fezâilü'l-Kur'ân bahislerinde ve benzeri tefsir muhtevasında görünür olmuştur.<sup>549</sup> Çalışmamızın bu bölümünde, *el-Emsel*'de,

<sup>547</sup> Şîrâzî, *Payâm-ı Kur'ân*, 9/6-8.

<sup>548</sup> Ehl-i Sünnet'te imâmet, dinin aslına ait bir mesele değildir ve imamlar sadece dünyevî yönetim meselelerinde nübüvvetin devamını sağlamaktadırlar. Öz-İlhan, "İmâmet". Ehl-i Sünnet'te daha çok hilâfet kavramı kullanılmakla birlikte, imâmet ve hilâfet kavramları aynı kabul edilmiş ve birbirlerinin yerine kullanılmıştır. Şîa'da ise imâmet meşrû devlet başkanını, hilâfet ise mevcut yönetimi ifade etmektedir. Aydın, "İmâmet".

<sup>549</sup> Şîrâzî, çağdaş dönemde takrîb fikrinin öncülerinden olmakla birlikte Müslümanların Siyonizm ve Emperyalizm gibi ortak düşmanlara karşı birlik olmaları adına imâmet gibi meseleler hakkında konuşmalarını gerektiğini iddia eden kimseleri tasvip etmemektedir. Bunun yerine bu konuların belli usuller çerçevesinde tartışılmasının gerektiğini, bunun İslâm vahdeti açısından olumlu etkileri olacağını düşünmektedir. Daha önce tefrikaya sebep olan tartışmaların, mantikî istidlallerin bir kenara bırakılıp, taassup ile yapılan tartışmalar olduğunu belirtmektedir. Ona göre farklı noktaları, düşmanlık ve inatçılığı devreye sokmadan, mantikî istidlaller çerçevesinde tartışmaya açmak, tefrikaya sebep olmak şöyle dursun, ortak noktaları kuvvetlendirip aradaki mesafenin azalmasını sağlayacaktır. Şîrâzî bu bağlamda, Ehl-i Sünnet alimleri ile pek çok görüşme yaptığına ve bu görüşmelerde yaptıkları tartışmaların hiçbir olumsuz etkiye sebep olmadığına işaret etmektedir. Aynı minvalde, el-Ezher hocalarından Mahmut Şeltût, Şîa'yı İslâm mezheplerinden biri olarak kabul etmiş ve Âyetullah Burûcirdî ile bu konuda anlaşmaya varmışlardır. Bu, İslâmî mutabakat için büyük bir adım olmuştur.

imâmet inancına doğrudan ya da dolaylı olarak delâlet ettiği öne sürülen, itikadî, fikhî ve siyasî yorumlara konu olan âyetler çerçevesindeki tefsir faaliyetini, konularına göre ele alacağız. Buna geçmeden önce, itikadın temelini oluşturan “imam” kavramının Kur’an’da nasıl ele alındığını inceleyeceğiz.

Kur’an’da imam kelimesi on iki yerde geçmektedir. Bunlardan yedisi tekil (إِمَامًا, إِمَامُهُمْ, إِمَامًا) beşi çoğul (أَيُّمَّة) kalıptadır. Hicr sûresi 79. âyeti, Yâsîn sûresi 12. âyeti, Bakara sûresi 124. âyeti (İbtîlâ Âyeti), Hûd sûresi 17. âyeti, Furkan sûresi 74. âyeti, Ahkâf sûresi 12. âyeti ve İsrâ sûresi 71. âyetinde tekil olarak; Tevbe sûresi 12. âyeti (أَيُّمَّةَ الْكُفْرِ), Enbiyâ sûresi 73. âyeti, Kasas sûresi 5. ve 41. âyetleri ve Secde sûresi 24. âyetinde çoğul olarak gelmiştir.<sup>550</sup>

*el-Emsel*’de, Kur’an’da çeşitli bağlamlarda zikredilen bu ifadelerin farklı manalarına işaret edilmektedir. Örneğin Yâsîn sûresi 12. âyetin tefsirinde bu (إِمَامًا مُبِينًا), levh-i mahfûz ile ilişkilendirilmiş, Hûd sûresi 17. âyet ve Ahkâf sûresi 12. âyetin tefsirinde Tivrât, Tevbe sûresi 12. âyette (أَيُّمَّةَ الْكُفْرِ) zâlim önderler, Kasas sûresi 5. âyetin tefsirinde hakkın bâtil karşısındaki zaferi bağlamında izah

---

Şîrâzî ikinci olarak İslâm’ın, en berrak haliyle Şîa’da görüldüğünü, -diğer mezheplere saygı duymakla birlikte- doğru İslâm’ı tüm boyutlarıyla tanıtmaya hususunda ve İslâmî yönetim meselelerinin çözümünde en muktedir olanın Şîa olduğunu ifade etmektedir. Ve bu noktada şu soruları dile getirmektedir: “Öyleyse neden biz çocuklarımıza bu mezhebi öğretmeyelim? Biz yakinen Hz. Peygamber’in kendinden sonra halife tayin ettiğine inanıyoruz. İstidlâl ve mantık yoluyla bu mevzuyu incelemenin önündeki engel nedir?” Şîrâzî imâmet meselesinin konuşulması gerektiğini ispat ettikten sonra bunu yaparken nasıl bir üslup kullanılacağına da işaret etmektedir. Bunu yaparken diğerlerinin hassasiyetlerine zarar verilmemelidir. Zira ortak düşmanlar iki tarafı birbirine düşürme amacıyla kol gezmektedirler. Nitekim o, *Ma’rifetü’l-imâme* adlı risâlesinde bu konuyu Kur’an ve Sünnet delilleriyle tespit edeceğini ve ortaya atılan asılsız iddiaların bu yolla çürütüleceğini belirtmektedir. Asılsız iddialara örnek olarak, Suudî Arabistan’a gittiğini ve kendisine “Sizin başka bir Kur’an’ımız varmış.” diye bir iddia ile karşılaştığını, kendisinin de cevaben “Kimseye haber vermeden İran’a gidelim, istediğiniz eve ve camiye bakın, hiçbir fark bulamayacaksınız.” dediğini ve “Mısır, Hicaz veya diğer İslâm ülkelerinin basımlarını kullandıklarını” ifade ettiğini aktarmaktadır. Sonuç olarak Şîrâzî, buna benzer kardeşçe ve mantıklı izahların akıllardaki soruları gidereceğini düşünmektedir. Ona göre imâmet hakkında bu üslup üzere bir tartışma, İslâm vahdetini güçlendirecektir. Şîrâzî, *Ma’rifetü’l-imâme*, çev. Cafer Sâdık el-Halîlî (Beyrut: Dârü’s-Safve, 1992), 10-13. Bu ifadelerde görüleceği üzere Şîrâzî mutlak takıyye anlayışına sahip değildir ve Şîi imâmet inancını tefsirinde açıkça işlemektedir. Fakat bu, onun takıyyeyi tamamen reddettiği veya hiç uygulamadığı anlamına gelmez. Zira Şîrâzî’nin takıyye tanımında “inancı saklama” yanı sıra “Ehl-i Sünnet ile iyi geçinme” şeklinde bir tür takıyye daha bulunmaktadır. Şîrâzî, *el-Kavâ’idü’l-fikhiyye* (Medresetü’l-İmâm Emîri’l-Mü’minîn, 2000), 1/386-410.

<sup>550</sup> Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu’cemü’l-müfehres li-elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm* (Kahire: Dârü’l-Kütübi’l-Mısriyye, 1944), 18.

edilmiştir.<sup>551</sup> Bunun dışında kalan âyetlerin tefsirinde “imam” ifadesi çerçevesinde Şîa’da bilinen anlamda imamlara işaret edilmektedir. Örneğin Bakara sûresi 124. âyetin tefsirinde Hz. İbrahim’in imamlığı bağlamında imamların makamına temas edilmekte, İsrâ sûresi 71. âyette her dönem bir imamın zorunluluğu söz konusu edilmektedir. Furkân sûresi 63-77. âyetlerde nitelikleri belirtilen kimselerden (عِبَادُ الرَّحْمٰن) kastın Allah’ın seçkin kulları olan imamlar ve birbirlerine farklı seviyelerde önderlik yapan müminler olduğu ifade edilmektedir.<sup>552</sup> Enbiyâ sûresi 73. âyet, Kasas sûresi 41. âyet, Secde sûresi 24. âyetin tefsirinde de “doğru yolu gösteren imamlar” ve “ateşe götüren rehberler”e ayrı ayrı temas edilmektedir. Burada imam lafzı bağlamında kısaca temas ettiğimiz tefsir muhtevası, çalışmanın ileriki sayfalarında detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

İmam ifadesinin geçtiği âyetlerin yanı sıra İmâmiyye’nin imâmeti doğrudan temellendirdiği ve Şîi geleneğe kendilerine özel isimler verilen dört âyet bulunmaktadır. Bunlar, Ülü’l-Emr Âyeti veya İtaat Âyeti olarak isimlendirilen Nisâ sûresi 59. âyeti, sırasıyla İkmâl Âyeti, Velâyet Âyeti ve Tebliğ Âyeti olarak isimlendirilen Mâide sûresi 3., 55. ve 67. âyetleridir. Bunlar dışında, imâmetin tefsir vasıtasıyla temellendirildiği ve Şîa’da kendilerine verilen özel isimlerle bilinen, Sâdikîn Âyeti olarak isimlendirilen Tevbe sûresi 119. âyeti, İnzâr Âyeti olarak isimlendirilen Şu‘arâ sûresi 214. âyeti ve Tathîr Âyeti olarak isimlendirilen Ahzâb sûresi 33. âyeti de zikredilmelidir. Bu noktada, burada ismi icmâlen zikredilen âyetler başta olmak üzere imâmetle doğrudan veya dolaylı yollarla irtibatlandırılan âyetlerin *el-Emsel*’de hangi tefsir yöntemleri çerçevesinde ele alındığını imâmetle ilgili temel konular çerçevesinde detaylı bir şekilde inceleyeceğiz.

### 1. İmamların Temel Nitelikleri

Şîa’da imam yalnızca devlet başkanı değildir. Maddî-manevî, zâhirî-bâtınî tüm yönleri kapsayan bir önderdir ve İslâm toplumun her köşesinden sorumludur. İtikadı ve ahkâmı koruma görevi bulunmaktadır. Allah onu kulları arasından seçerek imam tayin etmiştir.<sup>553</sup> Bu çerçevede imamlara, kendilerinden ayrılması mümkün

<sup>551</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 5/138-139; 11/103; 12/474.

<sup>552</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 9/230.

<sup>553</sup> Şîrâzî, *Ma ‘rifetü’l-imâme*, 13.

olmayan temel bazı nitelikler atfedilmiştir ve bu nitelikler imâmet inancının ayrılmaz parçaları haline gelmiştir. Bu nitelikleri üç kısımda incelemek mümkündür: İmamlar nas ile tayin edilmişlerdir, varlıkları zorunludur, kendilerine itaat vaciptir. Kendilerine itaatin vacip olmasının temelinde iki ana faktör bulunmaktadır: İmamlar ismet sıfatına ve Hz. Peygamber haricinde hiç kimsede bulunmayan bir ilim derecesine sahiptirler. Şimdi bu temel niteliklerin *el-Emsel* tefsirinde nasıl ele alındığını inceleyeceğiz.

### 1.1. Nas ile Tayin Edilmesi

Şîa, imâmet çerçevesinde özellikle imamın tayin yöntemi ile ilgili meselelerde diğer mezheplerden farklılaşmıştır. Nitekim Şîa'ya göre imamın belirlenmesi sadece siyasî bir mesele değil, bir iman meselesidir. İmâmet dinin temel esaslarından kabul edilmektedir. Dinin temel esaslarından biri olan imâmetin kaynağının da ilahî olması beklenmektedir. Bir başka deyişle, imamlar Allah tarafından tayin edilmiş olmalıdırlar. Şîa'nın meşhur âlimlerinden Nasîrüddin Tûsî (öl. 672/1274) bu çerçevede, imâmetin ilahî bir lütuf olduğunu ifade etmektedir. Yani imâmet, nübüvvet gibi insanlık makamının üstünde bir makamdır. Dolayısıyla imamın seçimi insanî imkanların dışındadır ve ancak ilahî tayinle gerçekleşebilir. İlahî tayin çerçevesinde nübüvvetle aralarındaki tek fark, peygamberlerin doğrudan Allah katından tayin edilmiş olması, imamın ise Allah katından gelen peygamber tarafından tayin edilmiş olmasıdır.<sup>554</sup>

İmâmetin ilahî tayinle gerçekleşmesi, Şîa'da, onun velâyet ile ilişkisi bağlamında da izah edilmiştir. Zira imâmet ve velâyet, risâletin devamı niteliğinde olmaları itibariyle aynı makamı ifade etmekle birlikte bu makamın iki farklı yönünü oluşturmaktadır. Velâyet bu makamın Allah'a bakan yönü, imâmet ise ümmete bakan

<sup>554</sup> Murtaza Mutahharî, *İmamet ve Rehberiyet* (Ankara: Endişe Yayınları, 1991), 110. Şîrâzî, Âli İmrân sûresi 159. ve Şûrâ sûresi 38. âyetlerin tefsirinde ahkâmın belirlenmesinde şûrânın geçerliliğinin olmadığını izah etmektedir. Buna göre şûrâ/istişare yalnızca ahkâmın bulunduğu durumda uygulamaya dair hususlarda geçerlidir. Zira ahkâm ancak Kitap ve Sünnet yoluyla bilinebilir. Dolayısıyla takyîn türünden bir ictihâd bătıldır. Hz. Peygamber de hükümler söz konusu olduğunda değil yalnızca bunların uygulamasında istişare etmiştir. Bu doğrultuda Hz. Ömer halifenin belirlenmesinde şûrâya başvurduğu için eleştirilmektedir. Zira Hz. Peygamber'in görev ve yetkilerini devralacak kişinin masum olması zorunludur ve bu masumiyeti ancak Allah takdir edebilir. Sonuç olarak peygamberlerin tayininde istişareye başvurulmadığı gibi imamın tayininde de istişareye başvurulması mümkün değildir. Bk. Şîrâzî, *el-Emsel*, 2/395, 398-399; 12/272.

beşerî yönünü ortaya koymaktadır. Bu çerçevede, imamlar Allah ile insanlar arasındaki ilişkiyi tesis ve temsil ederler. İmamların velâyeti, Allah ile irtibat noktasında ortaya çıkar.<sup>555</sup> Velâyet zâtî olarak Allah'a mahsustur ve ancak Allah'ın irade ettiği kimseler temsilî bir velâyet elde edebilirler. Velâyetin emanet edildiği bu kimseler yani imamlar -ve peygamberler- zâtî bir velâyet edinmeden Allah'ın velâyeti çizgisinde görev almaktadırlar. Velâyetin Allah'tan kaynaklanması, imamların da peygamberler gibi ilahî nas ve tayinle belirlendiğini ifade etmektedir.

İmâmet ve ilahî tayin Şîa için bir varoluş meselesidir. İmâmiyye inancının temelini oluşturan bu bakış açısının Kur'an ve hadis gibi sağlam dayanakları olmak zorundadır. Bu doğrultuda Şîa'da, ilk imam Hz. Ali'nin velâyetinin Allah tarafından tayin edildiğine dair Kur'an'da açık âyetler olduğu öne sürülmektedir.

*el-Emsel*'de nas ile tayin meselesi, Şîa'nın bu husustaki en büyük delillerinden olan Mâide sûresi 3. âyeti (İkmâl Âyeti), 67. âyeti (Tebliğ Âyeti) ve Nûr sûresi 55. âyetin tefsirlerinde ele alınmaktadır. Şîa'ya göre bu âyetler, Hz. Peygamber'den sonra ilâhî irade ile belirlenen ilk imamın Hz. Ali olduğunu göstermektedir. *el-Emsel* müelliflerinin aktardığına göre Mâide sûresi 3. âyeti ile 67. âyetin sebab-i nüzûlü birdir.<sup>556</sup> Her iki âyet de Hz. Ali'nin imam olarak tayin edildiği Gadîr-i Hum gününde inmiştir. Bu nedenle bu iki âyeti birlikte ele alacağız. Bu âyetlerin sebab-i nüzûlü, bahsi geçen gün ile ilgili nakledilen farklı rivâyetlerden yola çıkılarak şu şekilde hikâye edilmiştir<sup>557</sup>: Olay, Hz. Peygamber'in yaşamının son senesinde gerçekleşti. Ömrünün son hac ibâdeti olan Vedâ Haccına on binlerce Müslüman eşlik etti. Yalnızca Medine halkı değil Arap Yarımadasının farklı bölgelerinden pek çok Müslüman Hz. Peygamber'e katıldı. Sonuç olarak orada yaşanan tüm hadiseler yaklaşık yüz bin kişiden oluşan bu insan topluluğu şahit

<sup>555</sup> Işıklar, *Velâyet ve İmâmet*, 170.

<sup>556</sup> Maide Sûresi 3. ve 67. âyetleri arasında başka pek çok âyet bulunmasına rağmen aynı olay üzere indikleri iddia edilmiştir. Müellifler bunu Kur'an âyetlerinin nüzûl sırasına göre dizilmemiş olması ile izah etmişlerdir. Bk. Şîrâzî, *el-Emsel*, 3/596.

<sup>557</sup> Hikâyenin edebî ve etkileyici bir dil ile aktarıldığı görülmektedir: "Müslümanlar Allah Resûlü ile Vedâ Haccını azamet ve celâl içinde gerçekleştirmişlerdir. Bu hac onların nefislerinde büyük bir iz bırakmıştır. Sonunda ise kalplerini, manevî yükselişten doğan bir ışık hâlesi sarmıştır. Bu büyük ibâdetin lezzeti tüm derinliklerini doldurmuştur. Bu hacca katılan büyük Müslüman topluluğu Allah'ın kendilerini şerefliendirdiği bu büyük mutluluk sebebiyle neredeyse sevinçten uçacak gibi olmuşlardır." Şîrâzî, *el-Emsel*, 3/490-491.

oldu.<sup>558</sup> Kurban Bayramından sekiz gün sonra, dönüş yolunda (Gadîr-i Hum'da) Hz. Peygamber yol arkadaşlarına durmalarını emretti. Kurak bir çöl arazisinin ortasında yakıcı güneşin altında toplandılar. Hz. Peygamber, öğle namazı kılındıktan hemen sonra topluluk dağılmadan onlara bir konuşma yapacağını bildirdi. Yüksekçe bir yere çıkıp o meşhur hutbesini gerçekleştirdi.<sup>559</sup> Şîî kaynaklarına göre hutbe metni şöyledir: “Allah’a hamd ederim, O’ndan yardım dileriz, O’na inanırız ve yalnızca O’na yöneliriz. Ve nefislerimizin şerrinden O’na sığınırız. O’nun saptırdığına hidâyet edilmez ve hidâyete erdirdiği saptırılmaz, kötü amellerimizden O’na sığınırız. Şahitlik ederim ki Allah’tan başka ilah yoktur ve Muhammed O’nun kulu ve elçisidir. Şimdi: Ey insanlar! Latîf ve Habîr olan bana bildirdi ki bir bu kadar daha yaşamayacağım ve sanki yakında davetine icabet edeceğim. Ben sorumluyum sizler de sorumlusunuz. Ne dersiniz? Dediler ki: Şahitlik ederiz ki sen tebliğ ettin, öğüt verdin, çabaladın, Allah sana hayırda karşılığını versin. Dedi: Allah’tan başka ilah olmadığına, Muhammed’in O’nun kulu ve elçisi olduğuna, cennet ve cehennemin hak olduğuna, ölümün hak olduğuna ve kıyametin geleceğinde hiçbir şüphe bulunmadığına, Allah’ın kabirlerdekini dirilteceğine şahitlik eder misiniz? Dediler: Evet, bunlara şahitlik ederiz. Dedi: Allah’ım şahit ol... Bakınız, benden sonra iki ağır emanet bırakıyorum. İçlerinden biri seslendi: Ey Allah’ın Resûlü o iki şey nedir? Dedi: Büyük emanet, Allah’ın kitabı Kur’an’dır. Bir tarafı Allah’ın elinde bir tarafı sizin elinizdedir. O’na sımsıkı sarılırsanız sapkınlığa düşmezsiniz. Küçük olan ise itretimdir (soyumdur). Latîf ve Habîr olan bana bildirdi ki onlar havuz başında bana ulaşana kadar birbirlerinden ayrılmayacaklardır... Bu ikisinin önüne geçerseniz helak olursunuz, peşini bırakırsanız helak olursunuz. Sonra Hz. Ali’nin elini alıp havaya kaldırdı. İnsanların tamamı onu tanımıştı. Sonra dedi ki: Ey insanlar! Müminlere insanlar içinde kendilerinden daha evlâ olan kimdir? Dediler: Allah ve Resûlü daha iyi bilir. Dedi: Allah benim mevlâmdır. Ve ben müminlerin mevlâsıyım. Ben onlara kendi nefislerinden daha evlâyım. Ben kimin mevlâsı isem Ali onun mevlâsıdır. Ve bunu üç defa tekrar etti. Dedi: Allah’ım kim Ali’yi mevlâ edinirse sen

<sup>558</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 3/490-494.

<sup>559</sup> Betimlemede dikkat çeken nokta, kişi sayısına ve zor hava şartlarına yapılan vurgudur. Zira böyle bir ortamda söylenecek şeyler çok önemli hükümler ihtiva ediyor olmalıdır. Ve yine bu hükmü binlerce kişi şahitlik edip bunu nesiller boyu aktarmıştır. Dolayısıyla bu olayın gerçekliği hususunda şüpheye mahal bırakılmamıştır.

de onu mevlâ edin, kim Ali'ye düşmanlık ederse sen de ona düşman ol, kim onu severse sen de onu sev, kim ona buğzederse sen de ona buğzet, kim ona yardım ederse sen de ona yardım et, kim onu yüzüstü bırakırsa sen de onu yüzüstü bırak... Sözlerimi burada olanlar olmayanlara iletisin. Allah'ın vahyinin emîni şu âyetleri indirene kadar kimse dağılmadı: “*Bugün sizin için dininizi kemâle erdirdim ve sizin için nimetimi tamamladım.*”<sup>560</sup> Hz. Peygamber dedi ki: Allah en büyüktür, O ki dini kemâle erdirmiş, nimeti tamamlamıştır. Risâletinden ve benden sonra Ali'ye geçen velâyetten Rabbim razıdır. *el-Emsel*'de aktarılan bu rivâyete göre oradakiler hemen Hz. Ali'yi kutlamaya başladılar. Bu kimseler arasında birinci halife Hz. Ebû Bekir ve ikinci halife Hz. Ömer de vardır.<sup>561</sup> Sonuç olarak Gadîr-i Hum günü Hz. Peygamber Hz. Ali'yi resmî ve aleni bir şekilde kendisine halife tayin etmiştir.

Müfessir bu rivâyet doğrultusunda, iki âyetin tefsirinde de bu meselenin önemine vurgu yapıldığını ifade etmektedir. Sözelimi, Mâide sûresi 3. âyette “*kâfirlerin ümitlerini tamamen yitirdiği*”, “*dinin kemale erdiği*”, “*Allah'ın nimetinin tamamlandığı*” ve “*Allah'ın insanlar için İslâm dinini seçtiği*” bir günden söz edilmektedir. Müfessirin ifadelerine göre, bu “gün” bu dört büyük hadisenin vuku bulduğu çok önemli bir gündür ve bu günde vahyedilen hüküm, İslâm'ın geleceğine dair o güne kadar söylenmemiş yepyeni bir hüküm olmalıdır.<sup>562</sup> Mâide sûresi 67. âyette de bu denli mühim bir hüküm söz konusudur. Nitekim bu, Kur'an-ı Kerîm'de Hz. Peygambere tebliğin böyle bir tehdit ile emredildiği tek âyettir.<sup>563</sup> Bu âyeti tebliğ etmemesi durumunda Hz. Peygamber, tüm risâlet görevini yerine getirmemiş kabul edilecektir. Bu tehdide sebep olanın, tebliğ esnasında Hz. Peygamberin kendisine muhalefet edeceğini bildiği “münafıkların” İslâm ve Müslümanlara vereceği zarara dair taşıdığı endişe olduğu ifade edilmiştir. Bu noktada *el-Emsel* müfessirleri, Hz. Peygamberin bu endişeyi yaşamasına sebep olan bu hükmün, o güne kadar getirilmemiş yepyeni bir hüküm olması gerektiğini vurgulamaktadırlar. Böylece Hz. Peygamberin vefatından çok az bir zaman önce gelen bu âyetin, Hz. Peygamber'den

<sup>560</sup> el-Mâide 5/3.

<sup>561</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 3/493.

<sup>562</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 3/350-357; 486-487.

<sup>563</sup> “*Ey Peygamber! Rabbinden sana indirilene tebliğ et! Eğer bunu yapmazsan O'nun mesajını iletmemiş olursun...*” el-Mâide 5/67.

sonra otoritenin kime geçeceğine dair bir hüküm getirdiği sonucuna varmışlardır.<sup>564</sup> Aynı doğrultuda müfessirler, Mâide sûresi 3. âyetin tefsirinde, bu olay üzerine kâfirlerin ümitsizliğe düşmelerini, nas ile tayin ilkesi çerçevesinde izah etmişlerdir. Zira kâfirler, Hz. Peygamberle birlikte İslâm'ın yok olacağını ve câhiliye zamanlarına geri döneceğini umut etmekteydiler. Fakat Hz. Peygamber kendisinden sonra pek çok üstün özelliği ile Müslümanlar arasında temeyyüz eden Hz. Ali'yi halife tayin etmiştir. Onlar da İslâm'ın bu vesileyle uzun yıllar devam edeceğini<sup>565</sup> kabul etmek zorunda kalmışlardır.<sup>566</sup>

Mâide sûresi 67. âyetin tefsirinde, Gadîr-i Hum hadisesini içeren sebab-i nüzûl rivâyetlerinin nicelik olarak çok fazla olduğuna ve pek çok râviden nakledilerek tevâtür derecesine ulaştığına vurgu yapılmaktadır. Bu rivâyetleri nakledenler arasında Zeyd b. Erkam, Ebû Saîd el-Hudrî, İbn Abbâs, Câbir b. Abdullah el-Ensârî, Ebû Hureyre, Berâ b. Âzib, Huzeyfe, Âmir b. Leylâ b. Damra ve İbn Mes'ûd gibi pek çok sahâbenin ismi sayılmaktadır. Müfessire göre bu rivâyetler, âyetin Hz. Ali ve Gadîr günü ile ilgili olduğuna işaret etmektedir ve hakkında bu nicelikte rivâyet bulunan bir gerçekliğe itiraz etmeye imkân yoktur. Öyle ki Ehl-i Sünnet kaynaklarında bile bu âyetin sebab-i nüzûlünde Hz. Ali'ye başrol verilmiştir.<sup>567</sup> Bu noktada, rivâyetlerin muhtevasından ziyade bu rivâyetlerin, Şîi kaynaklar yanı sıra Ehl-i Sünnet'in kaynaklarında da pek çok kez nakledilmiş olduğu ön plana çıkarılmaktadır. Bununla birlikte Ehl-i Sünnet'ten olan bu kimselerin, yalnızca rivâyetleri nakletmekle yetindikleri, mezhebî kaygılarla, naklettikleri

<sup>564</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 3/487.

<sup>565</sup> Şîa'da imâmet, Hz. Peygamber'den sonra İslâm ve hükümlerinin devamlılığını sağlayan bir kurumdur. Tabâtabâî bu çerçevede Ehl-i Sünnet'in yaptığı en büyük hatanın İslâm'ı ve hükümlerin uygulanmasını Hz. Peygamberle birlikte sona erdirmeleri olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Şîi imâmet anlayışı İslâm'ı insanlar için daha yaşanılır hale getirmekte, hükümlerini canlı tutmaktadır. Bkz. Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâî, Henry Corbin, *Söyleşiler*, çev. İsmail Bendiderya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 11.

<sup>566</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 3/354-355.

<sup>567</sup> Bu rivâyetleri nakleden Ehl-i Sünnet âlimlerinin isimlerini tek tek zikretmektedir. Bu isimler ve eserleri şöyledir: Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Mâ nezele mine'l-Kur'ân fî Ali*, Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, Ebû Saîd es-Sicistânî, *el-Vilâye*, İbn Asâkir eş-Şâfi'î, *ed-Dürrü'l-mensûr*, Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru'l-kebîr*, Ebû İshâk el-Hamevînî, *Ferâidü's-sımtayn*, İbnü's-Sibâğ el-Mâlikî, *el-Fuslûlu'l-mühimme*, Celâleddîn es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, Süleyman el-Kunduzî, *Yenâbiu'l-mevedde*, Bedreddîn el-Aynî, *Umdetu'l-kârî*, Muhammed Abdûh, *el-Menâr*. Esasen Râzî'nin böyle bir görüşü Şîa'nın (Râfıza) görüşü olarak aktararak reddettiği görülmektedir. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 11/288. *el-Menâr*'da, bu âyetlerin tefsirinde bunu destekleyecek bir bilgiye ulaşamadık. Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 6/110-134, 383-387.

gerçeklikleri kabul etmeye yanaşmadıkları da ifade edilmiştir. Müfessirin aktardığına göre Mâide sûresi 3. âyetin tefsirinde Râzî, Âlûsî ve Muhammed Abduh, bu âyet indikten sonra Hz. Peygamber'in seksen bir günden fazla yaşamadığını nakletmişlerdir. Hz. Peygamber Rebûlevvel ayının on ikinci günü vefat ettiğine göre âyet Zilhicce ayının on sekizinci gününde yani Gadîr-i Hum gününde inmiş olmalıdır. Görüldüğü üzere Ehl-i Sünnet kaynaklarında aktarılan bir bilgi, Şîa'yı destekler bir mahiyette konuya dahil edilmiştir. Bu âyetin tefsiri bağlamında, Şîi kaynaklardan da pek çok atıf yapılmış ve bunca rivâyetin görmezden gelinemeyeceği ifade edilmiştir. Bununla birlikte Ehl-i Sünnet'ten bazı âlimlerin bu rivâyetleri zayıf veya uydurma kabul ettikleri, kimilerinin de bunları görmezden geldikleri belirtilmiştir. Sözelimi "taassup sahibi" olarak nitelediği Âlûsî gibi kimi âlimler "işine gelmediği için" bu rivâyetleri uydurma ve zayıf kabul etmişler ya da *Menâr* müfessiri gibi bunları görmezden gelmişlerdir.<sup>568</sup> Müfessir, Mâide sûresi 67. âyetinin tefsirinde, Fahreddin Râzî'nin bu âyetin sebab-i nüzûlu hususunda geniş izahlar yaptığını fakat on maddelik bu izahatın ilk dokuz maddesinin "hiçbir değeri olmayan" birtakım "zayıf" sözlerden ibaret olduğunu ifade etmektedir. Râzî ancak onuncu maddede Şîa tarafından kabul gören bu rivâyetlere yer vermiştir. Şîrâzî'ye göre, Râzî gibi "taassup sahibi" birinden beklenen tavır da ancak budur. Onu şaşırtan, Seyyid Kutub ve Reşîd Rızâ gibi "aydınların" bu rivâyetleri tamamen görmezden gelmiş olmasıdır.<sup>569</sup> Müfessir kimi âyetlerin sebab-i nüzûlü olarak, vârid olan tek bir rivâyetin bile yeterli görüldüğü halde, bu âyetin sebab-i nüzûlü çerçevesinde "muteber" pek çok kaynaktan günümüze ulaşan bunca rivâyetin göz ardı edilmiş olmasından üzüntü ve şaşkınlık duyduğunu dile getirmektedir.<sup>570</sup> Zira Şîi âlim Abdülhüseyin el-Emînî, *el-Gadîr* adlı eserinde bu rivâyetleri yüz onu sahâbeden, seksen dördü tâbiûndan olmak üzere üç yüz atmış kişiden müsned olarak

<sup>568</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 3/352-356; 494-495. İbn Kesîr Mâide sûresi 3. âyetin Gadîr gününde indiğine dair rivâyetleri sahih bulmamaktadır. İbn Kesîr, *et-Tefsîr*, 3/28-29. Bu rivâyetler *Tefsîru'l-Menâr*'da da sahih kabul edilmemiştir. Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 6/96.

<sup>569</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 3/489. Reşîd Rızâ ve Seyyid Kutub'un *el-Emsel*'de ayrıcalık sahibi olmaları tefsirdeki ortak misyonları olmalıdır.

<sup>570</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 3/488-490.

nakletmektedir. Dolayısıyla ona göre tevâtüren gelen bunca rivâyetin reddi mümkün değildir.<sup>571</sup>

Mezkûr Gadîr-i Hum rivâyetine ek olarak Hz. Ali'nin bu rivâyeti kendi velâyetini ispat etmek üzere delil olarak öne sürdüğüne dair farklı rivâyetler de nakledilmiştir. Bu rivâyetlere göre Hz. Ali, halife tayini için toplanan meclislerin birinde: “Allah aşkına söyleyin benden başka aranızdan herhangi biri için Allah Resûlü, ‘Ben kimin mevlâsı isem Ali onun mevlâsıdır’ dedi mi? ‘Allah’ım onu mevlâ edinenin mevlâsı ol, ona düşmanlık denin düşmanı ol, yardım edenin yardımcısı ol, burada bulunanlar bunu olmayanlara iletin’ dedi mi?” diyerek kendisinin imam olması gerektiğini öne sürmüştür. Yine Cemel ve Sıffin Savaşları esnasında Hz. Ali'nin, bu sözü söyleyerek imâmetinin delillerini beyan ettiğine dair de rivâyetler nakledilmiştir. Yalnızca Hz. Ali değil kendisini takip eden imamların da bu rivâyetle istidlâl ettiklerine dair rivâyetler de mevcuttur. Ehl-i Sünnet kaynaklarının da bu rivâyetlere yer verdikleri öne sürülmüştür.<sup>572</sup> *el-Emsel* müellifleri bu olayın gerçekliğini ispat etmek üzere Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından çokça nakledilen, Hz. Peygamber dönemi şairlerinden Hassân b. Sâbit'in şiirine de dikkat çekmektedirler. Zira ifade ettiklerine göre, Gadîr hadisesinin özeti niteliğindeki bu şiir, Ehl-i Sünnet'in tanınmış âlimleri tarafından pek çok eserde nakledilmiştir.<sup>573</sup> Burada yine Ehl-i Sünnet kaynaklarında Şîa'yı destekleyen bilgilerin aktarıldığına dair vurgu dikkat çekmektedir. Bu gibi atıfların hedefi ilk bakışta iki tarafın fikrî olarak birbirine yakınlaştırılması gibi görünse de aslolan, Ehl-i Sünnet'in kendi kaynaklarında nas ile

<sup>571</sup> *el-Emsel* müellifleri, Gadîr Hadisesi hakkında daha fazla bilgi edinmek isteyenleri buna dair müstakil ve muteber bir eser olan Emînî'nin *el-Gadîr* eserinden önce Sünnî bir âlim olan Suyûtî'nin *ed-Dürrü'l-Mensûr* adlı rivâyet tefsirine yönlendirmektedirler. Şîrâzî, *el-Emsel*, 3/490.

<sup>572</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 3/498-499. Hâkim el-Müstedrek'inde Hz. Ali'nin Talha'ya (ra) karşı “Hz. Peygamber'in “Ben kimin mevlâsı isem Ali onun mevlâsıdır, Allah'ım ona dost olana dost ol, düşman olana düşman ol' dediğini işitmedin mi? Öyleyse neden benimle savaşıyorsun?” dediğini nakletmektedir. Hâkim, *el-Müstedrek*, 3/419.

<sup>573</sup> “Gadîr günü nebîleri kendilerine seslendi/(Gadîr-i) Hûm'da, ve dinlediler seslenen nebîyi Dedi ki: Mevlânız ve Nebîniz kimdir?/Bunu bilmeyen yoktur Rabbin Mevlâmızdır sen de Nebîmiz/Bizden bu velâyete karşı çıkan olmadı Dedi ki: Kalk ya Ali şüphesiz ki ben/Benden sonra imam ve yol gösterici olarak senden râzıyım Ben kimin mevlâsı isem o onun velisidir/Ona sâdık olarak uyanlar ve dostlar olun Ve dua etti: Allah'ım ona dost olana dost ol/ona düşmanlık edene sen de düşman ol.” Arapça aslı için bk. Şîrâzî, *el-Emsel*, 3/493. Eserde yapılan atıflara göre bu isimler: Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ebû Saîd es-Sicistânî, el-Havârizmî el-Mâlikî, Ebû Abdullah el-Merzubânî, el-Kincî eş-Şâfi'î, Celâleddîn es-Suyûtî (*ed-Dürrü'l-mensûr* adlı tefsirinde bu şiire rastlamadık), Sıbt b. el-Cevzî, Sadreddîn el-Hamevî'dir. Şîrâzî, *el-Emsel*, 3/493. Bu rivâyet, Ehl-i Sünnet'in tefsir ve hadis kaynaklarında bulunamamıştır.

tayin edilmiş imâmet olgusunu destekleyen rivâyetlerin mevcut olduğu fakat bunların Ehl-i Sünnet tarafından görmezden gelindiği ya da bu kaynakları gerek taassuben gerekse bilgi ve yöntem eksikliğinden dolayı gerektiği gibi kullanamayarak doğru sonuca ulaşamadıklarını ortaya koymaktır.

Müfessir, Mâide sûresi 67. âyet bağlamında son olarak Reşîd Rızâ'nın yorumunu zikrederek bu yorumun geçersiz olduğunu ifade etmektedir. Buna göre o, -haklı olarak- mezkûr âyetin Şîa'daki gibi anlaşıldığı durumda, onun, öncesindeki ve sonrasındaki âyetlerle arasındaki konu irtibatının bölünmüş olacağını beyan etmektedir. Zira 66. ve 68. âyetler Ehl-i Kitap ile ilgilidir. Bu yoruma karşılık müfessir, Kur'an'ın konu sıralaması olan akademik bir kitap olmadığını dile getirmektedir. Âyetlerin belli olaylara ve ihtiyaçlara binaen indiğini ifade ederek Kur'an nüzûlünün olgusalılığına işaret etmektedir.<sup>574</sup>

Müfessir, imamın nas ile tayin edildiğini ispat kapsamında Nûr sûresi 55. âyeti<sup>575</sup> ile Mâide sûresi 3. âyeti arasında irtibat kurmaktadır. Nûr sûresindeki âyette Allah'ın müminlere olan üç vaadi söz konusu edilmiştir: Yeryüzünde hilafet ve hükümranlık, Allah'a kulluk için emniyet ve güven ve Allah'ın hoş gördüğü bir dinin istikrar bulması. Şîrâzî, işte bu üç vaadin Gadîr-i Hum gününde "...Sizin için dininizi tamamladım..." âyetiyle gerçekleştiğini öne sürmektedir. Hz. Ali, Hz. Peygamber'in halifesi olmuş, "kafirlerin yeise düşmesi" ile Müslümanlar nispeten emniyete kavuşmuş, "sizin için İslam dininden razı oldum" ifadesi üzere de Allah'ın sevdiği din olan İslâm istikrar bulmuştur. Sonuç olarak "sizin için dininizi tamamladım" âyeti Hz. Ali'nin velâyeti hakkında inmiştir ve İslâm ancak Ehl-i beyt velâyetinden ayrılmazsa evrensel bir din haline gelebilecektir.<sup>576</sup>

Müfessir, Me'âric sûresi 1-3. âyetlerin tefsirinde, Hz. Ali'nin velâyetinin ilan edildiği Gadîr-i Hum Hadisesi ile ilgili, buradaki hükmü destekleyecek bir sebeb-i

<sup>574</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 3/355-356.

<sup>575</sup> "Allah, içinizden iman edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapan kimselere vaad etti ki, kendilerinden öncekilere verdiği gibi onlara da yeryüzünde hâkimiyet verecek (yestahlifennehüm), onlar için hoşnutluğuna vesile kıldığı dinlerinin yerleşip yayılmasını sağlayacak, şu andaki korkularını güvenliğe çevirecektir; çünkü onlar bana hiçbir şeyi ortak koşmaksızın kulluk etmektedirler. Bütün bunlardan sonra kim inkâra saparsa yoldan çıkmış kimseler işte bunlardır." en-Nûr 24/55.

<sup>576</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 3/353-354.

nüzûl rivâyeti daha aktarmaktadır. Buna göre Hz. Peygamber, Hz. Ali'yi Gadîr-i Hum'da hilafet makamına seçip onun hakkında "Ben kimin mevlası isem Ali onun mevlâsıdır." buyurduktan sonra bu çok geçmeden diğer şehirlere yayıldı. Numan b. Hâris (veya bir başkası), Hz. Peygamber'in yanına geldi ve "Sen bize Allah'ın bir olduğuna, senin onun elçisi olduğuna şahadet etmemizi emrettin biz de ettik. Sonra, cihat, hac, oruç, namaz ve zekât emri verdin bunların hepsini kabul ettik. Bunlarla yetinmedin, bu genç Ali'yi kendi halifen seçtin "Ben kimin mevlası isem..." dedin Acaba bu söz sana mı Allah'a mı ait? Bunun üzerine Hz. Peygamber "Kendisinden başka ilah olmayan Allah'a yemin ederim ki bu Allah tarafındandır." buyurdu. Numan yüzünü çevirdi ve şöyle dedi: "Allah'ım eğer bu söz doğruysa ve senden ise gökten üstümüze taş yağdır." O an gökten başına bir taş düştü ve öldü. Me'âric sûresinin ilk üç âyeti burada indi. Müfessir bu rivâyetin özellikle Hâkim el-Haskânî tarafından Ca'fer es-Sâdık'a ulaşan senedle nakledildiğini ifade etmektedir.<sup>577</sup> Yine bu rivâyetin, Şîî ve Sünnî pek çok kaynakta nakledildiğini belirtip *Gadîr* kitabında bunu sened ve metinle birlikte nakleden otuz Sünnî alimin isminin verildiğini eklemektedir.<sup>578</sup> Müfessir bu âyet hakkında başka tefsirlerin de bulunduğunu fakat bunlar içinde âyete en uygun olanın Hz. Ali'nin velâyeti ile ilgili olan rivâyet olduğunu ifade etmektedir. Bundan sonra Me'âric sûresi 3. âyette geçen, kâfirlere özel olan bu azabı kimsenin kaldıramayacağını belirtmektedir.<sup>579</sup>

Müfessirin Gadîr-i Hum Hadisesi ve bunun içerisinde aktardığı Sekaleyn Hadisi bazı Ehl-i Sünnet kaynaklarında da yer almaktadır.<sup>580</sup> Ancak bu rivâyetler Hz. Ali için Şîa'nın öne sürdüğü şekilde bir velâyeti söz konusu etmemektedir. Bahsi geçen velâyetin daha çok Hz. Ali'yi sevmek ve dost kabul etmekle ilgili olduğu görülmektedir. Tarih kitaplarında da Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi müminlerin mevlâsı olarak zikrettiği malum sözünün, Hz. Ali'ye tevdi edilen bir görev esnasında kendisinin emirlerini uygulamayan, bunun sonucunda Hz. Ali tarafından azarlanan ve

<sup>577</sup> *Mecma'u'l-beyân*'dan (10/351) aktarmaktadır. Şîrâzî, *el-Emsel*, 14/348.

<sup>578</sup> Müfessir bunlardan bir kısmını burada zikretmektedir: Örn. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Garîbü'l-Kur'ân*. Sa'lebî, *et-Tefsîr*, Kurtubî, *el-Câmi'*. Şîrâzî, *el-Emsel*, 14/348-349. Bu doğrultuda aktarılan rivâyetler için bk. Kurtubî, *el-Câmi'*, 18/278-279; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 10/34-35. Şîrâzî, *el-Emsel*, 14/348.

<sup>579</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 14/348. Bu rivâyet hakkındaki değerlendirmeler için bu çalışmanın 274. sayfasına bakınız.

<sup>580</sup> İbn Kesîr, *et-Tefsîr*, 6/415; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 3/19.

bundan dolayı ona kızgınlık besleyen bazı kimselere hitaben irad edildiği belirtilmektedir.<sup>581</sup> Buna göre Hz. Peygamber, Hz. Ali'yi sevmenin Hz. Peygamber'i sevmek ve ona düşmanlık etmenin Hz. Peygamber'e düşmanlık etmek gibi olduğunu ifade etmiştir. Bununla birlikte Hz. Ali'nin o gün açıkça halife tayin edildiğine dair sahâbeden herhangi bir rivâyet gelmemiştir ve halife seçimi esnasındaki tartışmalarda hiç kimse Hz. Peygamber'in vefatına yakın gerçekleştiği rivâyet edilen bu güne ve Hz. Ali'nin imam tayin edilmesine herhangi bir atıfta bulunmamıştır.<sup>582</sup> Müfessir, Hâkim'in *Müstedrek*'inde Hz. Ali'nin Cemel'de bu rivâyeti öne sürerek halifeliğini ilan ettiğini ifade etmektedir. Ancak yine burada bahsi geçen velâyet halifelik/imamlık anlamında değil sevgi dostluk anlamında ele alınabilecek niteliktedir.<sup>583</sup> Ehl-i Sünnet'in önemli hadis kaynaklarında sahih olarak nakledilen Sekaleyn Hadisi'nin de bazı tariklerinde Kur'an'dan sonra Hz. Peygamber'in sünneti bazı tariklerinde ise Ehl-i beyt hususunda dikkatli olmak emredilmektedir. Her ikisini de aynı anlamda ele almak mümkündür. Nitekim Ehl-i Sünnet kaynaklarında "itret" ve "Ehl-i beyt" ifadeleri Ehl-i beyt'ten olanları sevmek ve onlardan sâlih olanların yolundan gitmek anlamında izah edilmiştir.<sup>584</sup> Müfessirin iddia ettiği gibi Hz. Ali'nin velâyeti veya imamlara dair herhangi bir açık işaret yoktur.

İmâmetin nas ile tayin edildiğine delil olarak öne sürülen bir âyet de Velâyet Âyeti olarak isimlendirilen "*Sizin veliniz ancak Allah'tır, peygamberidir, bir de Allah'ın emrine boyun eğerek namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren müminlerdir*" meâlindeki Mâide sûresi 55. âyetidir. Bu doğrultuda *el-Emsel*'de bu âyetin sebebi nüzûlü olarak İbn Abbas'tan şu rivâyet nakledilmiştir: "Bir gün İbn Abbas, Ebû Zer ile karşılaşmış, Ebû Zer ona yemin ederek Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu aktarmıştır: 'Ali, iyi insanların önderidir, kafirleri katledendir. Ona yardım edene Allah da yardım edecek, ona yardım etmeyip yalnız bırakanı da Allah yalnız

<sup>581</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Mısır: Dâru Hicr, 1997), 7/665-667.

<sup>582</sup> Hz. Ali'nin Gadîr-i Hum'da halife tayin edildiğine dair iddiaların değerlendirildiği bir çalışma için bk. Adem Varıcı, "İslam Tarihinde Bir Dönüm Noktası: "Gadîr-i Hum Olayı" ve "Hz. Ali'nin Velâyeti" Konusunda Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme", *İslam Medeniyeti Dergisi* 6/46 (Aralık 2020), 51-67.

<sup>583</sup> Ebû Abdullah el-Hâkim en-Nisâbûrî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 3/419.

<sup>584</sup> Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtiḥ* (Beyrut, ts.), 5/600 akt. Adem Dölek, "Sekaleyn Hadisi ve Değerlendirilmesi", *Marife*, 3. Sayı (2004), 165-166.

birakacaktır.’ Ebû Zer’in anlattığına göre, mescitte namaz kılarlarken bir dilenci gelip kendilerinden bir şeyler istemiş ancak kimse bir şey vermemiş, bunun üzerine dilenci Allah’ı şahit tutup, ona bir şey verilmediğinden şikâyet ederek feryat etmeye başlamış, bu sırada rükû halinde olan Hz. Ali parmağındaki yüzüğü ona uzatmıştır. Hz. Peygamber de bunun üzerine ‘Allah’ım! Kardeşim Musa senden onun ruhuna genişlik vermeni, işleri ona kolaylaştırmanı, insanların onun sözünü anlayabilmeleri için dilindeki bağı çözmeni istedi. Yine Musa senden kardeşi Harun’u ona vezir ve yardımcı kılmanı istedi, onun sayesinde onun arkasını kuvvetlendiresin ve işlerinde ona ortak kılasın. Allahım! Ben senin peygamberin ve seçkin kulun Muhammed’im. Sinemi genişlet, işleri bana kolaylaştır, ailemden Ali’yi bana vezir ver. Ta ki onun vesilesiyle arkam güçlensin ve sağlamlaşsın.’ İşte bu âyet bunun üzerine inmiştir.” *el-Emsel*’de bu âyetin, Hz. Ali’nin imâmet ve velâyetine delil olacak nas niteliğindeki âyetlerden olduğu ifade edilmektedir.<sup>585</sup> Müfessir, Ehl-i Sünnet tefsir kaynaklarında da bu rivâyetin farklı kanallardan nakledildiğini<sup>586</sup> ancak Şîa’nın bunu “maddî ve manevî rehberlik ve yetki” olarak ele alırken, Ehl-i Sünnet’in bu âyetteki velâyeti “sevmek, saymak, destek olmak” şeklinde anladığını ifade etmektedir.<sup>587</sup> Bununla birlikte, Mâide sûresi 56. âyetin tefsirinde, bir önceki âyette (Mâide 55) dile getirilen,

<sup>585</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 3/461-462.

<sup>586</sup> Bu kaynaklar tek tek sayılmıştır: Muhibbü’-d-dîn et-Taberî, *Zehâiru’l-ukbâ*, 88; Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, 2/50; Vâhidî, *Esbâbü’n-nüzûl*, 148; Suyûtî, *Lübâbü’n-nükûl*, 90; Sıbt İbnü’l-Cevzî, *et-Tezkira*, 18; eş-Şiblincî, *Nürü’l-ebşâr*, 105; Taberî, *et-Tefsîr*, 165; İbn Hacer el-Askalânî, *Kitâbü’l-Kâfi eş-Şâfi*, 56; Râzî, *Mefâtiḥ*, 3/431; Suyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr*, 2/393 vd. *Kütüb-ü Sitte* de bunlar arasındadır. Ehl-i Sünnet âlimlerinin âyetin Hz. Ali hakkında inmiş olduğuna dair rivâyetleri nakletme sebepleri Şîa’dan çok farklıdır. Örneğin; Râzî, tefsirinde bu âyetin Hz. Ali hakkında indiğine dair rivâyetleri nakletmekle birlikte bunun doğru olamayacağını ifade etmiş, bu âyetin Hz. Ebû Bekr hakkında inmiş olduğunu ispatlama gayretine girmiştir. Dolayısıyla burada Şîa’nın kullanılabileceği bir delil söz konusu değildir. Bk. Râzî, *Mefâtiḥü’l-gayb*, 12/379.

<sup>587</sup> Taberî bu âyetin Yahudi kabilesiyle bağlantısını koparıp Allah ve Resûlü’nü velî edinen Ubâde b. Sâmî hakkında indiğini ifade etmiştir. Namazı dosdoğru kılıp zekâtı veren müminler hakkında iki farklı görüş olduğunu belirtmiştir. Buna göre “sizin veliniz ancak Allah, peygamber ve iman etmiş olanlar ki namazı dosdoğru kılarlar ve rükû halinde zekât verirler” âyetinde bahsi geçen kimselerin tüm müminler olduğu söylenmişse de bunu Hz. Ali’ye hasredenler de bulunmaktadır. Taberî genellikle bunu Hz. Ali’ye hasredenlerin rivâyetlerini nakletmiştir. Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tefsîru’t-Taberî=Câmi’u’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Dâru Hicr, 2001), 8/529. Mukâtil, bunların Hz. Ali ve Allah’ın Şîa’sı olduğunu söylemiştir. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Muhammed Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâs, 2002), 1/486. Pek çok tefsir kitabında bu rivâyetler gerçekten de mevcuttur fakat İbn Kesîr bu rivâyetlerin senedinin zayıf olduğunu ifade etmektedir. İbn Kesîr, *et-Tefsîr*, 3/126. Bu rivâyetler sahih olsa dahi en nihayetinde Ehl-i Sünnet’in velâyete Şîa’dan farklı bir anlam yüklediği bilinmektedir. Şîrâzî de bu hususta Ehl-i Sünnet’ten gelen destekleyici rivâyetleri nakledip sonrasında Şîa’nın yorumuna gelen itirazlara cevap vermiştir. Şîrâzî, *el-Emsel*, 3/461-462.

“Allah’ın, peygamberin ve namazı dosdoğru kılarak zakât veren müminlerin (Hz. Ali) velâyetini” kabul eden kimselerin “Allah’ın hizbinden (Hizbullah)”<sup>588</sup> olduklarını ve bu kimselerin sade ve sıradan bir dostlukla bu duruma gelmiş olamayacaklarını belirtmektedir. Dolayısıyla bu, İslâmî bir hükümetle ilgilidir ve âyette sözü edilen velâyet, yönetim, İslâm ve Müslümanların hükümeti ve hükümranlığı anlamındadır. Çünkü “hizb” kelimesinde ortak hedefler doğrultusunda kurulmuş bir teşkilat, bağlılık ve topluluk anlamı vardır. Dolayısıyla müfessire göre bu (velâyet), sıradan bir sevgi ve dostlukla açıklanamayacak kadar önemli bir makamdır.<sup>589</sup>

Hiz. Ali başta olmak üzere Ehl-i beyt imamlarının velâyetinin ilahî kaynaklı olduğunun ispatı sadedinde tefsir edilen bir başka âyet de İnzâr Âyeti olarak isimlendirilen “*Yakın akrabanı da uyar*” meâlindeki Şu‘arâ sûresi 214. âyettir. Allah bu âyetle Hz. Peygamber’e tevhîdi açık bir şekilde yürütmesini emretmiştir. *el-Emsel*’de ifade edildiği üzere davet açıktan yapılmaya başlandığında Hz. Peygamber’in ilk ve tek destekçisi Hz. Ali olmuştur. Buna dair nakledilen rivâyetlere<sup>590</sup> göre Hz. Peygamber, amcaları başta olmak üzere en yakınlarını toplayıp onları İslâm’a davet etmiş ve “Sizin için dünya ve ahiret hayrını getirdim. Allah bana sizi bu dine davet etmemi emretti. Sizden kim bana bu işte yardım ederek benim kardeşim, vasîm ve halifem olmak ister?” diye sormuştur. Bunun üzerine yalnızca en küçükleri olan Hz. Ali “Ey Allah’ın Peygamberi! Ben sana vezir olurum” demiş, diğerleri ondan yüz çevirmiştir. Buna karşılık Hz. Peygamber, elini Ali’nin boynuna atmış ve “Bu sizin aranızda benim kardeşim, vasîm ve halifemdir. Onu dinleyin ve ona itaat edin.” buyurmuştur. Orada bulunanlar ise gülererek Ebû Tâlip’e “Ey Ebû Talip, o sana oğlunu dinlemeni ve ona itaat etmeni emretti.” deyip orayı terk etmişlerdir.<sup>591</sup> Müfessir, bu rivâyetin Taberî, İbn Ebî Hâtim, İbn Merdûye, Ebû

<sup>588</sup> Mâide sûresi 56. âyette zikri geçmektedir.

<sup>589</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 3/470. İmâmete açık delil kabul edilen bu ve benzer âyetlerde konu uzun uzadıya ele alınmaktadır. Bk. Şîrâzî, *el-Emsel*, 3/461-470.

<sup>590</sup> “Peygamber’in evindeki hadise” anlamında Yevmü’-d-dâr hadisi olarak isimlendirilir. Yevmü’-l-inzâr ve Aşiret Hadisi olarak da geçer.

<sup>591</sup> İbn Hişâm’ın *es-Sîre*’sinden (1/280) den aktarmaktadır. Şîrâzî, *el-Emsel*, 9/338.

Nuaym, Beyhakî, Sa'lebî, İbnü'l-Esîr, İbn Kesîr gibi Sünnî âlimler tarafından nakledildiğini ifade etmeyi de ihmal etmemiştir.<sup>592</sup>

Başka bir konu çerçevesinde yeniden ele alacağımız, Bakara sûresi 124. âyeti (İbtîlâ Âyeti) tefsirinde de müfessir bu âyetin, imam tayininin Allah tarafından gerçekleştirildiğine dair işaretler içerdiğini ifade etmektedir. Buna göre imâmet ilâhî bir anlaşmadır. İmamı da bu anlaşmanın bir tarafı olan Allah tayin etmektedir. Elbette Allah, böyle büyük görevi ancak buna lâyık olan kimseye verecektir. Dolayısıyla âyetin devamında ifade edildiği üzere zâlimler bu makâma kabul edilmezler.<sup>593</sup>

Sonuç olarak *el-Emsel*'de, bu başlık altında ele alınan âyetler ve mütevâtir oldukları varsayılan rivâyetler imâmetin ilahî bir hükümlerle tayin edildiğinin delilleri olarak sunulmaktadır. Bahsi geçen âyetlerin mefhumu Hz. Ali'nin ilahî velâyetinden ibaret görülmüş, bu âyetler çerçevesinde ortaya konan farklı tefsirlere itibar edilmemiştir. Bahsi geçen rivâyetlerin ise muhtevasının yanı sıra özellikle farklı kaynaklarda pek çok tarikle nakledildiğinin irdelendiği görülmektedir. Müfessirin özellikle Ehl-i Sünnet kaynaklarına atıfta bulunurken spekülâtif tavırlar sergilediği gözlemlenmektedir.<sup>594</sup> Ehl-i Sünnet kaynaklarından aktarılan -Hz. Peygamber'in

<sup>592</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 9/338. Buralarda nakledilen rivâyetlerde Hz. Ali'nin, Hz. Peygamber'den sonra ümmetine halife olacağına dair herhangi bir ifade yoktur. Rivâyetin en kapsamlı tariki Ahmed b. Hanbel'in müsnedinde şu şekilde nakledilmektedir: “*Yakın akrabalarını da uyar*” âyeti nazil olduğunda Hz. Peygamber, ailesini topladı. Otuz kişiydiler, yiyip içtiler. Onlara, “Kim benim dinimi ve va'dlerimi üstlenip kefil olur, cennette benimle beraber bulunup ailemde benim halifem olur?” buyurdu. Birisi -Râvi onun ismini vermiyor- “Ey Allah'ın elçisi, sen bir denizdin, bunu kim yapabilir?” dedi. Sonra bir diğeri aynı şeyi söyledi. Allah Resûlü bunu ailesine arz etti, Hz. Ali “Ben kefil ve yardımcı olurum” dedi. Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Müessesetü'r-Risâle, 2001), 2/225 (883). İbn Kesîr bu rivâyet ile birlikte İbn Hanbel'den şu rivâyeti de nakletmektedir: “Allah Resûlü Abdülmuttalip oğullarını topladı, onlar on kişi kaddardılar. Bir oğlağı yediler, beş litre kadar içtiler. Allah Resûlü onlar için dörtte bir sâ' miktarında yemek hazırlamıştı. Yediler ve doydular. Yemek sanki hiç dokunulmamış gibi arttı. Sonra bir kadeh getirtti, doyuncaya kadar içtiler, içilen sanki bir dokunulmamış gibi arttı. Allah Resûlü, “Ey Abdülmuttalip oğulları, ben özellikle size, genelde insanlara peygamber olarak gönderildim. Siz bu mucizeyi gördünüz, benim kardeşim ve velim olmak üzere, hanginiz bana biat edecek? buyurdu. Hiç kimse kalkmadı. Hz. Ali kalktı; o zaman kavmin en küçüğü oydu. Ona, “Otur” buyurdu. Sonra, sözünü üç kere tekrarladı. O her seferinde kalkıyordu; o da ona, “Otur” buyuruyordu. Nihayet, üçüncü keresinde elini elinin üstüne koydu. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâmet (Dâru Taybe li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1999), 6/168. Bu rivâyetlerde de Hz. Ali'nin açıkça halife tayin edildiğine dair bir işaret yoktur.

<sup>593</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 1/256-257.

<sup>594</sup> *el-Emsel*'de bulunan bu tavrın bir sebebinin doğrudan Ehl-i Sünnet kaynaklarına başvurmak yerine, önce Şîi tefsirlerde Ehl-i Sünnet hakkında aktarılan bilgileri dikkate almak olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim eserde, Ehl-i Sünnet kaynaklarında da nakledildiği ifade edilen kimi rivâyetlerin

Mâide sûresi 3. âyet indikten sonra seksen bir günden fazla yaşamadığına dair- tarihi bir bilginin Şîi tarih kurgusuna uyarlanması bunun örneklerindedir. Halbuki bu eserlerde bunu nakzeden farklı rivâyetler de aktarılmaktadır. Âyet ve rivâyetler dışında imâmetin kaynağının ilahî olduğuna dair aklî istidlâllerin de yapıldığı görülmektedir. Örneğin, Mâide sûresi 3. âyette zikri geçen hükmün ancak velâyet kadar önemli bir konuyla ilgili olabileceği aklî çıkarımlarla ortaya konulmaktadır. En nihayetinde bununla ilgili farklı çıkarımlar yapmak da mümkündür. Zira bunu Şîa'nın öne sürdüğü anlamda bir velâyetle izah etmek için açık bir delil bulunmamaktadır. Mezhebî ön kabuller müfessirleri böyle bir sonuca varmaya yöneltmiştir.

## 1.2. Mevcudiyetinin Zorunluluğu

İmâmiyye Şîası'nı diğer fırkalardan ayıran en bariz farklardan biri de imamın mevcudiyetinin zorunluluğu ilkesidir. Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât* adlı eserinde buna işaret ederek "İmâmiyye, imamın her zamandaki varlığına ve varlığının zorunlu olduğuna inanır." demektedir.<sup>595</sup> Burada mevcudiyetinin zorunluluğu ilkesinin iki farklı yönü göz önüne çıkmaktadır. Birincisi, imamın varlığı ontolojik olarak zorunludur. İkincisi, her dönemde yalnızca bir imam bulunabilir. Her dönemde ve zamanda bir imamın var olmasını gerekli kılan görüş "nesak" olarak adlandırılırken, bu inanca sahip olan İmâmiyye, Ehl-i nesak olarak anılmıştır.<sup>596</sup> Mekârim Şîrâzî, imamların mevcudiyetinin zorunluluğunun her iki yönünü de kapsayacak şekilde imâmet risalesinde şöyle demektedir: "Her asırda ve zamanda peygamberin ilahî temsilcisi, bir masum imam olmalıdır. O, bu hak dini korumak ve müminleri Allah'ın yolunda rehberlik etmekle sorumludur."<sup>597</sup>

---

Şîa'nın muteber kaynaklarından dolayı olarak aktarıldığına dair örnekler mevcuttur. Bk. Şîrâzî, *el-Emsel*, 3/353; 7/315.

<sup>595</sup> Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1983), 42. Mehdiye Recayi, Mahdi Kandi, Muhammed Kandeherî, "Meşhur Hadislerin Şîa'nın İmamet Silsilesinin Kesintisizliği-Sürekliliği İnancının Oluşumundaki Rolü", çev. Alptekin Dursunoğlu, *Şîilik Araştırmaları II*, ed. Ozan Kemal Sarıalioğlu, (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2023), 11.

<sup>596</sup> Nesak inancı Muntazır ve Kâim olan İmam Mehdî ile sürdürülmektedir. Nitekim bu asrın imamı, İmam Mehdî'dir.

<sup>597</sup> Şîrâzî, *Ma'rifetü'l-imâme*, 14.

Şîî literatüründe, imamın varlığının zorunluluğu meselesinin ispatında öne çıkan dört meşhur rivâyet mevcuttur. Bunlar, Sekaleyn Hadisi<sup>598</sup>, Âdil Koruyucular Hadisi<sup>599</sup>, zamanın imamını tanımanın ve ona biat etmenin farz olduğuna dair hadis<sup>600</sup> ve aşağıda Şîrâzî tarafından Hz. Ali'den nakledilecek olan yeryüzünün ilahî hüccetin ikâme edicisinden yoksun kalmayacağına dair nakledilen Kumeyl Hadisi olarak adlandırılan rivâyettir.<sup>601</sup> Şîî araştırmacılar, bu hadisler arasında imâmetin devamlılığını gösteren en açık örneğin Şîrâzî'nin de naklettiği Kumeyl Hadisi olduğunu ifade etmektedirler.<sup>602</sup>

*el-Emsel* tefsirinde bu konu, belli âyetlerin tefsiri çerçevesinde ele alınmıştır. Özellikle imamın mevcudiyetinin zorunluluğunun ilk yönü olan ontolojik zorunluluğu ispat etmek üzere aklî ve naklî deliller ileri sürülmüştür. Eserde, naklî delilin olmaması gibi farazî bir durumda bile aklî delillerin imamın mevcudiyetinin zorunluluğunu ispatta yeterli olacağına dair bir iddia mevcuttur. Bu konu özellikle Mu'tezile tarafından ortaya konan ve İmâmiyye Şîası'nda benimsenen lütuf teorisi kapsamında öne çıkarılmaktadır. Buna örnek teşkil etmesi bakımından İsrâ sûresi 71-72. âyetlerin tefsirini ele alacağız.<sup>603</sup> Şîrâzî burada ilk olarak insan hayatının rehbersiz olamayacağını ispat etmektedir. Zira gidilecek belli bir yol varsa orada

<sup>598</sup> Şîrâzî bu rivâyeti, imamlara itaat bağlamında zikrettiği için bunu gelecek başlıklarda ele alacağız.

<sup>599</sup> Bu rivâyete göre Hz. Peygamber, “*Bu ümmetin her neslinde ilim yükünü adil kişiler yüklenir. Bu kişiler, aşırıların tahriflerini, bâtul ehlinin istismarını ve cahillerin yanlış te'villerini ondan uzak tutarlar.*” buyurmuştur. Ehl-i Sünnet kaynaklarında bu hadisin en az on bir sahâbeden nakledildiği ifade edilmektedir. Recayi vd., “Meşhur Hadislerin Şîâ'nın İmamet Silsilesinin Kesintisizliği İncancının Oluşumundaki Rolü”, 19.

<sup>600</sup> Buna göre Hz. Peygamber, “Her kim zamanının imamını tanımadan ölürse câhiliye ölümüyle ölmüştür.” buyurmuştur. Bu rivâyet Ehl-i Sünnet'in bazı kaynaklarında küçük lafız farklılıklarıyla nakledilmektedir. Recayi vd., “Meşhur Hadislerin Şîâ'nın İmamet Silsilesinin Kesintisizliği İncancının Oluşumundaki Rolü”, 22. Bunun örneğini Ebû Dâvud'un müsnedinde görmek mümkündür. Buradaki rivâyette lafız şöyledir: “İmamsız ölen câhiliye ölümüyle ölmüştür.” Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *Müsnedü Ebû Dâvud*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî, (Mısır: Dâru'l-Hicr, 1999), 3/425. Âlûsî de bu rivâyeti tefsirinde mürşid-i kâmil anlamında nakletmektedir. Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 6/336.

<sup>601</sup> Şîî araştırmalarda, Kumeyl Hadisi ve Sekaleyn Hadisi gibi meşhur rivâyetler inkâr edildiğinde, diğer tüm tarihi verilerin sorunlu hale geleceği ifade edilmektedir. Recayi vd., “Meşhur Hadislerin Şîâ'nın İmamet Silsilesinin Kesintisizliği İncancının Oluşumundaki Rolü”, 13.

<sup>602</sup> Mehdiye Recayî vd., “Meşhur Hadislerin Şîâ'nın İmamet Silsilesinin Kesintisizliği İncancının Oluşumundaki Rolü”, 13, 28.

<sup>603</sup> “*Her insan topluluğunu önderleriyle birlikte çağıracağımız o günde kimlerin amel defterleri sağından verilirse işte onlar amel defterlerini okuyacaklar ve en küçük bir haksızlığa uğramayacaklar. Bu dünyada kör olan âhirette de kördür, yolunu daha da şaşırmıştır.*” el-İsrâ 17/71-72.

rehberlik şarttır. Tekâmül yolu da rehbersiz gidilemez. Peygamberlerin gönderilmesinin ve onlara vasîler seçilmesinin sırrı budur. Bu noktada müfessir, peygamberlerin gönderilmesinin ve her zamanda bir imamın var olmasının lüzumuna dair bir kelâm meselesi olan lütuf teorisine işaret etmektedir. Hidâyet yolunda insanlara peygamber ve imam gibi lütufların sağlanmış olmasının gerekliliği üzerinde durmaktadır.<sup>604</sup> Peygamberler ve imamlardan oluşan -sâlih âlimlerin de dâhil edildiği- ilahî rehberler, hidâyet ve tekâmül yolunda Allah tarafından insanlara bahşedilmiş lütuflardır ve insanı kolayca nihai hedefine ulaştırmaktadırlar. Bunun tam zıddı durumda, yani küfür ve dalâlet imamlarının rehberliği takip edildiğinde nihai varış yeri cehennem ve mutsuzluktur. Şîrâzî bunları ifade ettikten sonra Hz. Peygamber'e ulaşan senedle, İmam Ali er-Rızâ'nın bu âyet hakkında "İnsan zamanının imamı, Rabbinin kitabı ve peygamberinin sünnetiyle çağırılır." dediğini nakletmektedir. Esasen "zamanının imamı" ifadesi de her dönemde bir imamın var olduğuna dair kabulün bir açığa vurumudur. Şîrâzî, bu rivâyetin hem Ehl-i Sünnet kaynaklarında hem de Şîî kaynaklarda nakledildiğini ifade etmektedir. Eserin genel üslubu üzere itikadî meseleler, hem Ehl-i Sünnet hem de Şîî kaynaklara referansla izah edilmiştir. Bununla birlikte Ehl-i Sünnet kaynaklarında var olduğu öne sürülen bu rivâyet için yalnızca *Mecma'ü'l-beyân* tefsiri kaynak gösterilmiştir. Bundan sonra müfessir, Ca'fer es-Sâdık'tan, kıyamet günü herkesin kendilerine velilik yapan kimselerle birlikte çağırılacağına; kendilerinin yani imamların Hz. Peygamber'e çağırılacaklarına, İmâmiyye müntesiplerinin de imamların yanına geleceklerine, onların da müntesiplerini cennete ve Allah'a götüreceklerine dair bir rivâyet naklederek konuyu izah etmektedir.<sup>605</sup> Bu rivâyeti nakletmesinin sebebi, aşağıda da görüleceği üzere imamın zorunluluğuna dair hikmeti beyan etmektir.

Şîrâzî, tefsirinde rivâyet nakletme veya bilgi aktarımından ziyade toplumun ıslahını merkeze aldığı için kompozisyondaki düzen ve tefsirdeki açıklık dikkat çekici düzeydedir. İmamın mevcudiyetinin zorunluluğu hususunda da buraya kadar zikrettiklerinden sonra konuyu derli toplu bir şekilde ele alarak bu âyetlerin tefsirini

<sup>604</sup> Duhân sûresi 6. âyetin tefsirinde, "Allah'ın sonsuz rahmeti kullarını başıboş bırakmamayı, onlara bir rehber göndermeyi gerektirmektedir." demektedir. "Allah'a vâciptir" demese de Allah'ın rahmeti için "توجب" fiilini kullanmıştır. Şîrâzî, *el-Emsel* 12/382.

<sup>605</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 7/315.

tekmil etmektedir. Şîrâzî'nin ifadelerine göre Allah, hikmetinin gerektirdiği üzere, insanlığa, insanın uyarılması ve hidâyeti için her devirde ve zamanda bir rehber tayin etmiştir. Saadet yoluna ulaştırmada Allah'ın emrini uygulayacak bir rehber daima ihtiyaç vardır. Bu noktada imamın mevcudiyetinin zorunluluğunun ikinci yönü olan nesak inancını vurgulayarak toplumların rehberlerini tanımalarının onları yanlış rehberlere uymaktan koruyacağını ifade etmektedir. Buna göre Allah, her dönem için insanlara rehber olarak belli bir kimseyi tayin etmiştir ve bu şekilde insanlar her dönemde yanlış imamlara uymaktan korunmuşlardır.<sup>606</sup> Şîrâzî'ye göre bu, her zamanda bir masum imamın bulunduğu dair Şîî akîdesinin felsefesidir. Bu noktada, bu izahatı ispatlayacak nitelikte İmam Ali'den bir rivâyet nakletmektedir: "Allah'ım, şüphesiz Sen yeryüzünü ister açık ve meşhur olarak, ister gizli ve bilinmeyen bir şekilde, Allah'ın hüccetlerinin ve apaçık delillerinin iptal olmaması için Allah için bir hücceti ayakta tutandan (kâid) boş bırakmazsın."<sup>607</sup> Bu şekilde bu âyetler (İsrâ 17/71-72) çerçevesinde imamın mevcudiyetinin zorunluluğu meselesini ispat ve izah etmektedir. Müfessirin bu âyetler çerçevesinde imamları sahih önderler kabul etmesi mezhep sınırları içerisinde tabîî bir yaklaşımdır. Bununla birlikte insanların yanlış önderlere uymamaları için her dönemde bir imamın bulunması gerektiğine dair yorum, insanların hidâyeti için her zaman ve zeminde geçerli olan Kitap ve Sünnetin varlığını yetersiz bulma gibi bir düşünceyi barındırdığı için sorunludur.

Şîrâzî, imamın mevcudiyetinin zorunluluğu hususuna ara ara farklı âyetlerin tefsirinde işaret etmektedir. Özellikle *el-Emsel*'de geçen "ilahî rehberler" sözünden kastın Hz. Peygamber ve imamlar olduğu bilindiğinde, bu rehberlerin varlığının önemine dair söylenen her sözün bir şekilde imamın varlığının zorunluluğuna işaret ettiği söylenebilir.<sup>608</sup>

<sup>606</sup> Her dönemde bir imamın var olması gerektiğine dair ifadede dikkat edilmesi gereken bir husus da her dönemde yalnızca bir imamın bulunmasının gerekliliğidir. Zamanın imamı velâyetinde taktır, onun döneminde başka bir imam yoktur. Şîrâzî, *el-Emsel*, 3/155. İsnâaşeriyye Şîası'nda durum böyle olmakla birlikte Zeydiyye akîdesinde bir dönemde tek bir imamın bulunması şart değildir, aynı dönemde farklı imamlar da bulunabilir. Öz-İlhan, "İmâmet".

<sup>607</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 7/317.

<sup>608</sup> Bunun farklı örnekleri için bk. 2/447-448; 3/193.

### 1.3. Kendilerine İtaatin Vacip Oluşu

Şîa'da imâmet, dinî ve toplumsal alanların tamamında otorite sahibi olmayı ifade eden bir yönetim makamıdır. Bu çerçevede Allah, bu makamda bulunanlara kayıtsız şartsız itaati emretmektedir. Müfessir bu bağlamda İhlâs sûresi tefsirinde, itaatte tevhi'd meselesine değinmektedir. Buna göre dünyada vâcibü'l-itaat olan yalnızca Allah'tır. Hakimiyet sadece ona ait olduğuna göre, itaat edilmesi gereken de sadece O'dur. Peygamberlere, masum imamlara ve onların yerinde oturanlara itaat ise Allah'a itaatin birer yansımasıdır.<sup>609</sup> Dolayısıyla bu kimselere itaat asıl olarak Allah'a itaate dönmektedir. Şîrâzî bu meseleyi -tüm Şîi geleneğinde olduğu üzere- imâmetin en büyük delillerinden kabul edilen, "Ülü'l-Emr Âyeti" veya "İtaat Âyeti" olarak meşhur olan Nisâ sûresi 59. âyetin<sup>610</sup> tefsirinde detaylı bir şekilde ele almaktadır.

Müfessir öncelikle âyetin, Allah'a ve elçisine itaati emrettiğini, elçiye itaatin kaynağının da Allah'ın emri ve iradesi olduğunu, bunun dışında bir mutlak itaat kaynağının bulunmadığını ifade etmektedir. Dolayısıyla Allah'tan başkasına itaat ancak Allah'ın emriyle vacip olmaktadır. Şîrâzî bu girişle, imamlara itaatin asıl kaynağının Allah olduğuna dair itikadın zeminini oluşturmaktadır.<sup>611</sup> Nitekim devam eden satırlarda, âyette kendilerine itaat edilmesi vacip olarak zikredilen üçüncü grubun yani ülü'l-emr'in (emir sahipleri), mutlak otoritelerini Allah'tan aldıklarını ve bu kimselerin imâmet makamında bulunan masumlardan başkası olmadıklarını ifade etmektedir. Bu çerçevede, imamlar tarafından atanan, topluma maddi manevi önderlik yapan kimseler dahi ülü'l-emr değil ancak ülü'l emr'in temsilcisi konumundadırlar.<sup>612</sup> Çalışmamızın ilk bölümünde ele aldığımız üzere Şîrâzî, âyetlerin mefhumunun çok geniş olduğunu, her mefhumun farklı misdâkları bulunduğunu ifade etmektedir. Bu minvalde, âyetlere farklı manalar takdir

<sup>609</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 15/480.

<sup>610</sup> İlgili âyetin meâli şöyledir: "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, peygambere itaat edin, sizden olan ülü'l-emre de. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah'a ve âhirete gerçekten inanıyorsanız onu, Allah'a ve peygambere götürün. Bu, elde edilecek sonuç bakımından hem hayırlıdır hem de en güzelidir." en-Nisâ 4/59.

<sup>611</sup> Teğâbün sûresi 12. âyetin tefsirinde de Hz. Peygamber'e itaatin Allah'a itaat ile paralel olmadığı ve aslında birinin diğerinden kaynaklandığına vurgu yapılmaktadır. Bu durumda Allah'a itaat asıldır, Hz. Peygamber'e itaat fer'dir. Allah'a itaat temel ilahi kanunlarla, teşriâtla ilgilidir; peygambere itaat ise tefsir ve tatbik hususundadır. Şîrâzî, *el-Emsel*, 14/198.

<sup>612</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 3/150-155.

edilebileceğini veya mananın ortak özellikler gösteren daha geniş topluluklara hamledilebileceğini düşünmektedir.<sup>613</sup> Ancak burada, “ülü’l-emr” ifadesinin tek misdâkının imamlar olduğu görülmektedir. *el-Emsel* öncesi tefsirlerde de bu ifadeye başka herhangi bir anlam takdir edilmemiştir. Zira bu âyet, imamlara mutlak itaatin zaruriyetinin dolayısıyla imâmetin en büyük delillerinden biri kabul edilmektedir.

Müfessir, Nisâ sûresi 59. âyet bağlamında, imamların teşri’ mercii olmadıklarını, hüküm koymanın yalnızca Allah ve nebîsine ait olduğunu vurgulamaktadır. Zira imamın görevi ancak bu emirlerin uygulanmasıdır. İmamların bu hükümleri neshetme yetkisi de yoktur. Nitekim senetsiz bir şekilde Ehl-i beyt imamlarına atfedilen bir rivâyette şöyle denilmektedir: “Eğer biri bizden size Kitaba Sünnete aykırı bir şey ulaştırırsa ona itibar etmeyin ve ona uymayın.” Başka bir ifadeyle “Bizim, Kitap ve Sünnete aykırı bir söz söylememiz imkân dâhilinde değildir.” Dolayısıyla ihtilafa düştükleri bir hususta Müslümanların ilk başvuracakları merci Allah ve resûlüdür. İmamların uyguladığı hükümler yalnızca Allah’ın kitabından iktibastır veya onlara Allah Resûlü’nden ulaşan bilgilerdir.<sup>614</sup> Sonuç olarak, imamın hüküm koyma yetkisine sahip olmadığına dile getirildiği bir bağlamda, aslında imamların uyguladıkları hükümler için referanslarının, asıl teşri’ kaynağı olan Allah ve resûlü olduğuna dikkat çekilmektedir. Dolayısıyla imamlar uyguladıkları hükümleri kendi nefislerinden değil Allah ve resûlünden aldıkları için onlara mutlak itaat vacip olmaktadır. Müfessir, ülü’l-emr olarak ifade edilen, kayıtsız şartsız itaat edilmesi vâcip olan kimselerin Ehl-i beyt imamları olduğuna işaret eden rivâyetleri de naklederek bu konuyu sonlandırmaktadır. Rivâyet nakline öncelikle Ehl-i Sünnet tarafından itibar edilen kaynaklarla başlamaktadır. İlk olarak Ebû Hayyân el-Endelûsî’nin bu âyetin Hz. Ali ve Ehl-i beyt hakkında indiğine dair ifadelerine yer vermektedir.<sup>615</sup> Yine Sünnî olduğunu öne sürdüğü Ebû Bekir b.

<sup>613</sup> Bu mesele, “İmâmete Delâlet Ettiği Öne Sürülen Kavramlar” başlığında detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

<sup>614</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 3/156.

<sup>615</sup> *el-Bahrü’l-Muhît*’in ilgili bölümü incelendiğinde bu rivâyetin yalnızca Şîa’ya ait bir görüş olarak nakledildiği görülmektedir. Dolayısıyla bu, Ebû Hayyân el-Endelûsî’nin bu görüşü onayladığı anlamına gelmemektedir. Pek çok farklı görüş rivâyet edildikten sonra bu görüşe kısaca temas edilip sahih olmadığı ifade edilmiştir. Bk. Ebû Hayyân Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf b. Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahrü’l-muhît fi’t-tefsîr*, thk. Sıtkî Muhammed Cemîl (Beirut: Dârü’l-Fikr, 1999), 3/686-687.

Mü'min eş-Şîrâzî'nin itikada dair risâlesinde İbn Abbas'tan bu âyetin Hz. Ali hakkında indiğine dair bir rivâyet naklettiğini belirtmektedir. Bu rivâyete göre Allah Resûlü, Tebük Gazvesinde Hz. Ali'yi Medine'de bırakmış, Hz. Ali üzüntüyle bu durumun sebebini sorunca Allah Resûlü onu, Hz. Musa ve Hz. Harun'un hikâyesi ile teskin ederek kendisinin ülü'l-emrden olduğunu müjdelemiştir.<sup>616</sup> Yine müfessirin naklettiğine göre Sünnî bir âlim olan Süleyman el-Hanefî el-Kundûzî<sup>617</sup>, Süleyman b. Kays el-Hilâlî'den şöyle nakletmiştir: “Bir adam gelip Hz. Ali'ye, ‘Kulu mümin yapan en küçük şey nedir? Kulu kâfir yapan en küçük şey nedir? Kulu yoldan saptıran en küçük şey nedir?’ diye sordu. Hz. Ali son soruya, ‘Kulu saptıran en küçük şey Allah'ın hüccetini ve kendisine itaati emrettiği ve velâyeti farz kıldığı kulları üzerindeki delilini bilmemesidir. İtaati emredilen bu kimseler, Allah'ın kendisine ve nebîsine yakın kıldığı kimselerdir.’ diyerek cevap verdi. Sonunda ise ‘*Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, peygambere itaat edin, sizden olan ülü'l-emre de...*’ meâlindeki Nisâ sûresi 59. âyeti okudu. Konuyu iyice izah etmesi istenince bu kimselerin Hz. Peygamber'in vefatından önceki son hutbesinde kendilerinden ‘Size iki emir bırakıyorum, onlara tutunursanız benden sonra sapmazsınız. Allah'ın kitabı ve itretim Ehl-i beyt.’ dedikleri kimseler olduğunu söyledi.” Yine aynı kişinin, Mücâhit'ten, bu âyetin Hz. Ali hakkında indiğine dair bir yorum naklettiğini ifade etmektedir.<sup>618</sup> Müfessir son olarak Şîa'nın muteber hadis ve tefsir kitaplarında, bu ve benzeri rivâyetlerin fazlaca bulunduğunu belirterek bu kaynakları tek tek zikretmektedir.<sup>619</sup> Eserin genel üslûbu olduğu üzere, Şîa için en temel inanç meselelerinden biri olan imamlara itaatin vücûbu konusu, Ehl-i Sünnet ve Şîi kaynaklardaki çeşitli rivâyetlere dayandırılarak ispat edilmeye çalışılmıştır.

Bu noktada müfessirin Ehl-i Sünnet kaynaklarında da mevcut olduğunu öne sürdüğü rivâyetler çerçevesinde algı operasyonu yaptığını söylemek gerekmektedir.

<sup>616</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 3/157

<sup>617</sup> Eseri, *Yenâbî'u'l-mevedde* bir Şîi eserinden farksızdır. Aga Buzurg-i Tahrânî onun Şîi olduğu bilinmese de bu eserin Şîi eserlerinden olduğunu ifade etmiştir. Aga Buzurg-i Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tesânîfi'ş-Şîa* (Beyrut, 1983), 25/290.

<sup>618</sup> Bununla birlikte Vâhidî âyetin sebeb-i nüzûlü olarak komutan Hâlid b. Velîd ve Ammar arasında çıkan bir anlaşmazlık üzerine Hz. Peygamber'in, Ammar'ın komutanlarına itaat etmesini salık verdiği bir olayı aktarmaktadır. Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî el-Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl* (Demmâm: Dâru'l-İslâh, 1992), 159-160.

<sup>619</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 3/158.

Zira bahsi geçen rivâyetler Ehl-i Sünnet kaynaklarında var olmakla birlikte ya zayıf bir görüş olarak nakledilmekte ya da mana olarak Şîa'nın görüşünü desteklememektedir. Örneğin Buhârî'nin naklettiği, Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'in yanında, Hz. Harun'un Hz. Musa yanındaki konumu gibi olduğuna dair rivâyet yalnızca Hz. Ali'nin faziletini beyan sadedindedir.<sup>620</sup> Şîrâzî ise bunu mutlak itaat bağlamında ülü'l-emr ifadesiyle ilişkilendirmektedir.

Nisâ sûresi 80. âyetin<sup>621</sup> tefsirinde de imamlara itaatın vâcip oluşu söz konusu edilmektedir. Öncelikle âyetin zâhirî manasına uygun olarak, Allah'a itaatın, peygambere itaatle birlikte olduğu, çünkü Hz. Peygamber'in, Allah'ın buyruklarına aykırı adım atmasının mümkün olmadığı belirtilmektedir. Bu durumda Hz. Peygamber'in sünneti hüccet kabul edilmeli, onun hadislerine boyun eğilmelidir. Müfessir bu noktada, imamlara itaatın de aynı düzeyde önemli olduğunu izah etmeye başlamaktadır. Buna göre Hz. Peygamber, Sekaleyn Hadisi'nde açıkça -Kur'an ile birlikte- Ehl-i beyt hadislerinin hüccet olduğunu beyan etmiştir. Dolayısıyla Ehl-i beyt imamlarının emrine itaat, Allah'a itaatten ayrı değildir. Zaten Hz. Peygamber, Allah tarafından kendisine bahşedilen ilmin tamamını Hz. Ali'ye aktarmıştır. Sonuç olarak müfessire göre o ve diğer imamların kendi nefislerinden bir şey söylemeleri mümkün değildir, bilakis müminlere söyledikleri sözlerin tamamı Allah'tandır.<sup>622</sup> Nisâ sûresi 80. âyetin zâhirinde yalnızca Allah'a ve Hz. Peygamber'e itaat söz konusu edilmekteyken müfessir aklî ve naklî çıkarımlarla bu âyetin zımnen imamlara itaati de emrettiğini ifade etmektedir. Şîî bakış açısı müfessiri âyetin zâhirinde bulunmayan böyle bir manaya yöneltmiştir.

Şîa'da imâmet ve bunun önemli bir parçasını teşkil eden imamlara itaatın zorunluluğu, Allah'ın iradesiyle gerçekleşmektedir. Ancak Allah'ın iradesi hikmetinden bağımsız değildir. Allah, hikmeti gereği, imâmet makamına ancak buna layık olan kimseleri getirmiştir. İmamlar, ismet ve ilim gibi vasıflar ile imâmet makamına layık olmuşlardır. Sonuç olarak bu iki nitelik, imamlara mutlak itaatın

<sup>620</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2001), "Fezâilü's-Sahâbe", 9 (No. 3706).

<sup>621</sup> "Resûlullah'a itaat eden Allah'a itaat etmiş olur, yüz çevirenlere gelince seni onlara bekçi olarak göndermedik." en-Nisâ 4/80.

<sup>622</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 3/187-189.

kaynağını oluşturmaktadır. Bu nedenle burada imamlara itaatın zorunluluğu, imâmet inancının temel taşlarını oluşturan bu iki nitelik çerçevesinde ele alınacaktır.

### 1.3.1. İsmet Sıfatı

İmamların ismet sıfatına sahip olduklarına dair inanç, imamlara itaatın temel kaynaklarından biridir. İsmet akâidde, imamın özel şartları ve sıfatları konusunda ele alınmaktadır ve imamda bulunması zorunlu özelliklerin başında gelmektedir. Şîrâzî'nin imâmet risâlesinde de ifade ettiği üzere imamlar, peygamberler<sup>623</sup> gibi masumdurlar, yani her türlü hata ve günahattan korunmuşlardır.<sup>624</sup> Aksi takdirde insanların kendilerine dayanacakları ve uyacakları önderler ve örnekler olmaları mümkün değildir.<sup>625</sup> Zira günah ile kirlenmiş olan kimselerin, insanların kalplerine tam olarak nüfuz etmesi ve kendilerine itirazsız bir şekilde itaat edilmesi mümkün değildir.<sup>626</sup> Bu görüş, ismet inancının aklî delillerinden biridir. Aklî delillerin yanı

<sup>623</sup> Müfessir, her fırsatta Kur'an'da geçen peygamberlerin tevbih edildiğine veya günahlarından tevbe ettiklerine dair ifadelerin peygamberlerin ismetiyle çelişmeyeceğini ifade etmektedir. Nitekim ona göre peygamberler günah sebebiyle değil ancak terk-i evlâ sebebiyle ceza almaktadırlar. Onlar hakkında ancak nisbî günah düşünülebilir. Nisbî günah haram olmayan fakat makamına yakışmayan bir harekette bulunmak demektir. Bazı fiiller Allah'ın üstün kulları için günah sayılmaktadır. Makamlarının yüceliğinden dolayı bazen iyi bir iş bile sorgu vesilesi olabilir. Çünkü daha iyi bir iş varken onu tercih etmiştir. Bk. Şîrâzî, *el-Emsel*, 4/273-274; 5/214; 9/279.

<sup>624</sup> Yusuf sûresi 18. âyetin tefsirinde Ebû Hamza es-Sumâlî'nin İmam Zeynelâbidîn Ali b. Hüseyin'den aktardığı şu rivâyet peygamberlerin terk-i evlâ sebebiyle tevbih edildiğine örnek olarak zikredilmiştir: Bir gün Hz. Yakup'un kapısına iftar saatinde oruçlu bir adam gelmiş ve ondan bir şeyler istemiş fakat Hz. Yakup onun ihtiyaç sahibi olmadığını düşünerek ona yardım etmemiştir. İhtiyaç sahibi kişi ağlayarak Allah'a şikâyetinde bulundu ve o gece karnı aç bir şekilde oruç tuttu. Bundan dolayı Allah o sabah Yakup'a "Ey Yakup! Sen benim kulumu tahkir etin ve gazabımı uyandırdın. Sana ve evlatlarına ceza indirilmesi suretiyle terbiye edilmen vacip oldu. Ey Yakup ben dostlarımı düşmanlarımdan önce kınayıp cezalandırırım. Bu onları sevdiğim içindir" dedi. O gece Yusuf malum rüyasını gördü. Müfessir bu rivâyeti de delil getirerek küçük bir sürçme ve günah sayılmayacak bir terk-i evlânın da peygamberler ve hak dostları tarafından yapıldığında Allah tarafından cezalandırıldığını ifade etmiştir. Sahip oldukları o yüce makam dolayısıyla ikaz zaruri olur ki en ufak söz ve hareketlerine dahi dikkatli olsunlar. Şîrâzî, *el-Emsel*, 6/217-218.

<sup>625</sup> İmamların ismet sıfatı onları her alanda dokunulmaz kılmıştır. Bu dokunulmazlık tabîi olarak akademik çalışmalarda da yansıma bulmaktadır. Örneğin, tefsir ekollerini inceleyen bir tefsir tarihi kitabında müfessirlerin tefsir yöntemlerine dair eleştirilerin getirileceği ifade edilmiş, fakat "Kur'an'ın bütün anlamlarına vakıf" ve "hatadan korunmuş" müfessirlerin ve yöntemlerinin eleştiriye ve incelemeye tamamen kapalı olduğu vurgulanmıştır. Babaî, *Tefsir Ekolleri*, 1/29. Bu anlayışla başlanan bir çalışmadan elde edilecek sonuçlar objektiviteden uzak olur. Zira sahâbe ve tâbiûndan isimlerin dâhil olduğu bu kesim, bugünün bakışı/yorumu ihmal edilerek resmedildiği için haklarındaki bilgi değişmez, sabit tekrarlardan ve durağanlıktan öteye gidemez. İmamlar ismet inancının koruması altında tutuldukça çevresinde oluşan bilimsel çalışmalar ikrar ve tekrar arasında sıkışıp kalacaktır. Sonuç olarak araştırmacı, okuyucuyu metin ve sened tenkidi yapılamayan rivâyetlerle baş başa bırakmıştır.

<sup>626</sup> Şîrâzî, *Ma 'rifetü'l-imâme*, 28.

sıra pek çok naklî delille de temellendirilen ismet inancı, imâmetin temelini teşkil eden, ortadan kalkması durumunda imâmet inancından eser bırakmayacak en temel inanç esaslarından biridir. Çalışmamızın bu aşamasında, ismet inancının *el-Emsel*'de hangi yönlerden ele alındığını inceleyeceğiz.

Şîrâzî, ismet sıfatının peygamberlere ve imamlara gelişigüzel verilmediğini, bunun kendi potansiyelleriyle irtibatlı olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda Allah'ın hiç kimseye özel bağı veya yakınlığı olmadığını, bilakis peygamberlerin makam sahibi olmalarının onların kendi teslimiyetleri, imanları ve istikametleriyle alakalı olduğunu belirtmiştir.<sup>627</sup> Bununla birlikte ismet, ilimden kaynaklanmaktadır. Hz. Peygamberin özelinde bakılacak olursa Allah onu öyle bir ilimle donatmıştır ki bu ilimden sonra onun günah işlemesine imkân kalmamıştır.<sup>628</sup> Nitekim Şeyh Müfid de ismeti, bu sıfata sahip olan kimsenin “günah işlemeye potansiyeli olmasına rağmen, onu günah işlemekten ve itaati terk etmekten engelleyen, Allah'ın kendisine verdiği bir lütuf” olarak izah etmektedir.<sup>629</sup>

*el-Emsel*'de ismetin mahiyeti ve kaynağı hususunda en açık izahlardan biri Ahzâb sûresi 33. âyetin tefsirinde görülmektedir. Bu âyette geçtiği üzere Ehl-i beyte mensup imamlar Allah'ın iradesi ile “rics” denen bir tür pislikten temiz kılınmışlardır. “Rics” kelimesi “insanın tabiatından ya da aklın veya şeriatın hükmüyle ya da bunların tamamıyla pis kabul edilen bir şey” olarak tanımlanmıştır. Yine bu kelimenin rivâyetlerde belirtildiği gibi şirk, haset, cimrilik gibi tek bir günaha indirgenmesinin yanlış olacağı, bu kavramın ayırt etmeden tüm günahları kapsadığı ifade edilmiştir.<sup>630</sup> Âyetin anlamı geniş tutularak rics kelimesine bu gibi özel anlamlar yükleyen Ehl-i beyt rivâyetlerinin itibarı korunmuş bir yandan da “tüm günahlardan korunmuş olma” anlamındaki ismet inancı için temel oluşturulmuştur.

Müfessir, âyette geçen rics kelimesini açıkladıktan sonra Ehl-i beyt kavramını izah etmeye başlamıştır. Bunun kapsamı hususunda ihtilafların var olduğunu belirterek bu konudaki farklı yorumları zikretmiştir. Kimi müfessirlerin önceki ve

<sup>627</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 6/407.

<sup>628</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 3/255.

<sup>629</sup> Muhammed b. Muhammed b. Numan Şeyh Müfid, *en-Nüketü'l-i'tikâdiyye* (Kum: el-Mu'temeru'l-Alemî, 1993), 37.

<sup>630</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 10/345, 348.

sonraki âyetlerden yola çıkarak buna Hz. Peygamber'in hanımlarını da dahil ettiğini fakat bunun daha sonra sıralayacağı belli sebeplerden dolayı kabul edilebilir bir izah olmadığını ifade etmiştir. Diğer sebeplere geçmeden önce bunun dilsel olarak mümkün olmadığını belirtmiştir. Zira bahsi geçen âyetlerde (Ahzâb sûresi 32, 34. âyetler) ifade müennes kalıbındayken bu âyette (Ahzâb sûresi 33. âyet) müzekker kalıbında gelmiştir. Dolayısıyla burada makbul olan, imamlardan gelen, Ehl-i beyt'in, Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'den ibaret olduğuna dair tefsirdir. Ehl-i beyt'in, Hz. Peygamber'in hanımlarını kapsamadığını ispatlamak üzere *Mecma'ü'l-beyân* ve *el-Mîzân* tefsirlerinden iddiaları çürütücü açıklamalar getirdikten sonra bu âyetin, Hz. Peygamber'in hanımlarına murâkabelerini artırmaları için bir uyarı olarak geldiğini ifade etmiştir. Daha açık bir ifadeyle peygamber hanımlarına, temiz (masum) kimselerle beraber yaşadıkları hatırlatılmış, kendilerine sıradan kimselerden daha çok dikkat etmeleri gerektiği uyarısı yapılmıştır.<sup>631</sup> Böylelikle müfessir, yalnızca bahsi geçen -Hz. Peygamber ile birlikte-beş kişiyi muhatap aldığı düşünülen Ahzâb sûresi 33. âyetin, Hz. Peygamber'in hanımlarıyla ilgili âyetlerin arasında gelmesini bu şekilde izah etmiş olmaktadır. Günahlardan temizlenme yalnızca bu beş kişiye has bir durumdur. Bu âyet, cery yoluyla başka herhangi bir zümreye hamledilmemiştir. Zira bu âyet imamların ismeti çerçevesinde Şîa'nın en güçlü nas delili olma özelliği göstermektedir.

Müfessir, Ahzâb sûresi 33. âyette bahsi geçen “temiz kılma” iradesinin bir yönden tekvinî bir yönden de şer'î iradeye taalluk ettiğini belirtmektedir. “İnnemâ” lafzı bu büyük nimetin yalnızca Hz. Peygamber'in hanedanına özel olduğunu ifade ettiği için bu anlamda tekvinî bir iradeden söz etmek mümkün görülmüştür. Teşriî iradeye taalluk etmesi bakımından ise bu irade Ehl-i beyt'e has kılınmaz, zira tüm insanlar kendilerini günahattan korumakla emrolunmuşlardır.<sup>632</sup> Tekvinî iradeyle ise bahsi geçen kişilerde temizlik vasfının olmasını zorunlu kılmıştır. Âyetin zâhiri ve ilgili rivâyetlerden anlaşılacağı üzere bu âyet, Allah'ın fiilleriyle ilgilidir. Allah bu özel grubun temizlenmesini tekvinî olarak irade buyurmuştur. Müfessirin ifadelerine göre imamlara verilen “iktisâbî ehliyet” tekvinî irade kapsamında değerlendirilebilir.

<sup>631</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 10/346, 352-353.

<sup>632</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 10/345.

İmamlar, insanlara örnek olma yolunda öncelikle “zâtî liyâkat” sahibidirler.<sup>633</sup> Bu ve kendilerine verilen ehliyet doğrultusunda iyi amellere yönelirler. Günah işleme istitâatleri bulunsa da buna yaklaşmazlar. Bunun sonucunda ismet sıfatını almaya hak kazanırlar. Yani aslında bu sıfat ikrah ve cebr yoluyla kendilerine verilmiş değil kişinin özgür iradesiyle işlediği amellerle iktisâb edilmiştir. İmamlar da Allah’ın tekvinî olarak kendilerine bahsettiği kuvve ile hür iradelerini kullanarak ismet sıfatını elde etmişlerdir. Dolayısıyla tekvinî irâde kapsamında peygamberler ve imamlarda bulunan takvâ ve ismet, onların günah işlemeye kâdir olmadıkları sonucunu doğurmaz.<sup>634</sup> Onlar bunu tercih etmedikleri için günaha yaklaşmamışlar ve ondan isteyerek yüz çevirmişlerdir. Müfessir bunu dış dünyadan bir örnekle izah etmektedir. Buna göre akıl sahibi birinin ateşten bir parça köz alıp ağzına koymaması, ikrah ve zorlama altında olmasından değil kişinin bu işin sonucuna dair bilgi ve tecrübesinden kaynaklanmaktadır. Bir başka deyişle, örnekteki kimsenin ateşi ağzına götürebilme imkânı vardır fakat sahip olduğu malumat ve fitrî ilkeler doğrultusunda ateşi ağzına götürmemiştir.<sup>635</sup> İmamlar da bu doğrultuda sahip olduğu ilim ve tecrübe ile her türlü günahattan uzak durmuşlardır. Bunu sağlayan da Allah’ın tekvinî iradesi ile kendilerine lütfettiği iktisâbî ehliyettir. Dolayısıyla bu noktada hür iradenin sınırlandırılması gibi bir durum söz konusu değildir.<sup>636</sup>

Müfessirler bu âyetteki ricsten temizlenmeyi (tathîr) mutlak anlamda tüm günahlardan temiz olma (ismet) anlamında Ehl-i beyt’e has kılmışlardır fakat Kur’an’da tathîr ve tezkiye ile ilgili diğer âyetlere bakıldığında bunların daima mutlak ve tekvinî bir temizlenmeyi ifade etmediği görülmektedir. Örneğin Tevbe

<sup>633</sup> Peygamberliğin şartı önce ruhsal hazırlık, asil insani özellikler, üstün ve güçlü bir düşünce, kısacası masumluk aşamasında çok üstün bir takvâyâya sahip olmaktır. İsmet makamına olan kapasiteyi ancak Allah bilir. Peygamber’in halifesi de vahiy ve teşriî’ dışında tüm bu özelliklere sahiptir. Dinin ve şeriatin koruyucusu, maddî manevî bir liderdir. O da ismet makamına sahip olmalıdır. Böylece itaat edilen bir lider olup görevini hakkıyla yerine getirebilecektir. Şîrâzî, *el-Emsel*, 4/175-176.

<sup>634</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 10/352-352. İlk bölümde de ifade edildiği üzere cebrin reddinde Mu’tezile etkisi görülmektedir. Nitekim Mu’tezile ilâhî adalet ilkesi kapsamında insanın amellerini kendi ihtiyar ve iradesi ile gerçekleştirdiğini düşünmektedir. Bkz. Hulusi Arslan, *İslam Düşünce Geleneğinde Şîa-Mu’tezile Etkileşimi-Şerif el-Murtazâ Örneği* (Endülüs Yayınları, 2017), 151-158.

<sup>635</sup> Mu’tezile’nin husun-kubuh ve aslah ilkeleri peygamberlerin kendilerine nübüvvet geldikten sonra kasten günah işlemelerini aklî olarak imkânsız kılmaktadır. Şîa’da ise peygamberler kendilerine nübüvvet gelmeden önce dahi küçük ya da büyük hiçbir şartta günah işlememişlerdir. Cemil Hakyemez, “İmamiyye Şîasında İsmet İnancı”, *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi* 7/1 (Bahar 2007), 169.

<sup>636</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 10/345.

sûresi 103. âyette “*Onları arındırmak ve temize çıkarmak üzere mallarından sadaka al! Bir de onlar için dua et; çünkü senin duan onlara huzur verir. Allah her şeyi çok iyi işitmekte ve bilmektedir.*” buyurulmaktadır. Burada günah işlemiş bir topluluğun zekât ile bundan arındırılması söz konusudur ve tathîr, ismet anlamında kullanılmamıştır. Ahzâb sûresi 33. âyette de bunu ismetle ilişkilendirmeyi gerektiren bir delil söz konusu değildir. Ehl-i beyt kavramına Hz. Peygamber’in hanımlarını dâhil eden rivâyetler de bu temizlenmenin her zaman mutlak manada anlaşılmadığını göstermektedir.

*el-Emsel*’de ismetin, kulun potansiyeliyle doğrudan alakalı olduğuna dair öne çıkarılan âyetler arasında “*Vaktiyle rabbi İbrâhim’i bazı sözlerle sınıyıp da İbrâhim onları eksiksiz yerine getirince, ‘Ben seni insanlara önder yapacağım’ buyurmuştu. İbrâhim, ‘soyumdan da’ deyince rabbi, ‘Vaadim zalimleri kapsamaz’ buyurdu*” meâlindeki Bakara sûresi 124. âyeti (İbtîlâ Âyeti) bulunmaktadır. Müfessire göre Hz. İbrâhim ve neslinin imâmetini konu edinen Bakara sûresinin bu âyeti, imam tayininin Allah tarafından gerçekleştirildiğine dair işaretler içermektedir. Buna göre imâmet ilâhî bir anlaşmadır. İmamı da bu anlaşmanın bir tarafı olan Allah tayin etmektedir. Şüphesiz Allah böyle büyük görevi ancak buna lâyık olan kimseye verecektir.<sup>637</sup> Dolayısıyla âyetin devamında ifade edildiği üzere zâlimler bu makâma kabul edilmezler. Zulümden maksat günah işlemektir. Herhangi bir günahı bir anlık dahi olsa işleyen kimse imam olmaya lâyık değildir. İmam ömrü boyunca günahattan korunmuş olmalıdır. Başka bir ifadeyle imam, imamlık görevi başladıktan sonra olduğu gibi başlamadan önce de herhangi bir günah işlememiş olmalıdır.<sup>638</sup> Yukarıda da ifade edildiği üzere Şî inancında, imamın günahlardan korunmuş olması, ülü’l-emr olarak kendilerine kayıtsız şartsız itaat edilmesi için en büyük gerekliliktir. Zira

<sup>637</sup> “Bununla birlikte imâmet, kişinin yalnızca liyâkati ve örnekliliği ile elde edebileceği bir makam değildir. Zira Hz. İbrahim, diğer nebîler gibi nübüvvetinin başından beri zaten böyle bir liyakate sahiptir. Peygamberlerin her birisi masumdur; insanlara örnek teşkil ederler. Dikkat edilmesi gereken husus şudur ki imâmet makamı bunlardan daha yüksek bir makam olmalıdır. Zira Hz. İbrahim zor imtihanlardan geçtikten sonra kendisine bu makam Allah tarafından verilmiştir.” Şîrâzî, *el-Emsel*, 1/255-256.

<sup>638</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 1/255-257. Enbiyâ sûresi 73. âyetin tefsirinde de âyetin son kısmındaki “*Onlar bize ibâdet edenlerdi*” ifadesinin mâzî kalıbında olmasının bu kimselerin nübüvvet ve imâmet makamı kendilerine gelmeden önce dahi salih, muvahhit ve nitelikli kimseler olduklarına bir işaret olduğu belirtilmiştir. Şîrâzî, *el-Emsel*, 8/254.

günah işleyen bir kimsenin önderliği ya da yöneticiliğine tâbî olunmaz.<sup>639</sup> Müfessir bu noktada Ehl-i Sünnet'i sert bir şekilde eleştirmektedir. Zira onlar zâlim de olsa bozguncu da olsa yöneticileri ülü'l-emr kabul edip onlara itaat etmektedirler.<sup>640</sup> Bununla birlikte müfessir, *Tefsîrû'l-menâr*'da Ebû Hanîfe'den nakledilen aykırı bir ifadeye de dikkat çekmektedir. Buna göre Ebû Hanîfe “Hilâfet Alevîlerden (Ali soyu) başkasına layık değildir.” diyerek Abbasi halifesine isyana icazet vermiştir.<sup>641</sup> Menâr müfessiri de dört mezhebin imamlarının kendi zamanlarındaki yöneticilere muhalefet ettiklerini beyan etmiştir. Zira o zâlimler, Müslümanların yöneticisi olmaya layık olamamışlardır.<sup>642</sup> Eserin genel üslûbu olduğu üzere burada Ehl-i Sünnetin bu meseledeki “tutarsızlığına” dikkat çekilmektedir.

İmamlara itaatin vâcip oluşu ve bunun en büyük kaynağı kabul edilen ismet sıfatı hususunda en çok öne çıkarılan âyetlerden biri de tefsiri bir önceki başlıkta ana hatlarıyla ele alınan Nisâ sûresi 59. âyettir (Ülü'l-Emr Âyeti). Şîî tefsir geleneğinin tamamında ülü'l-emr ifadesinin “imamlar” olarak tefsir edildiğini, bunun mefhumuna başka bir misdâk tayin edilmediğini ifade etmiştik. Şîrâzî, bu minvalde Şîa imamlarının otoritesinde herhangi bir kural ya da sınırlama bulunmadığını, otoritesinde sınırlama bulunan kimselerin ancak imamların nâibi olabileceklerini ifade etmektedir. Zira âyetten anlaşılacağı üzere ülü'l-emr kayıtsız şartsız itaat edilmesi gereken kimselerdir ve bu otorite onlara Allah ve peygamberi tarafından tevdi edilmiştir. Mutlak manada itaat edilecek böyle kimselerin hatadan korunmuş olmaları şarttır. Müfessir bu noktada, Ehl-i Sünnet tarafından bu ifadeye takdir edilen farklı anlamlara temas etmekte ve bunların doğru olamayacağını ispat etme gayretine girmektedir.<sup>643</sup> Ehl-i Sünnet tefsirlerinde yapılan yorumların aksine devlet

<sup>639</sup> İmamların babalarının dahi temiz olduğu kanıtlanmaya çalışılmaktadır. Örneğin, Azer Hz. İbrahim'in babası değildir, onun amcasıdır. Şîrâzî, *el-Emsel*, 8/238. Aynı vurguyu Ebû Tâlib'in Müslüman olduğuna dair iddialarında görmekteyiz. Şîrâzî, *el-Emsel*, 5/330; 9/529-532.

<sup>640</sup> Halbuki Ehl-i Sünnet'e göre yöneticilere mutlak olarak itaat edilmez. Onların Allah'a ve Hz. Peygamber'e bağlılıkları ölçüsünde itaat edilir. Buhârî, “Kitâbü'l-Ahkâm”, 4 (No. 7044); Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3/227-228.

<sup>641</sup> Reşîd Rızâ, *el-Menâr*, 1/376.

<sup>642</sup> Reşîd Rızâ, *el-Menâr*, 1/377.

<sup>643</sup> Ülü'l-emr Ehl-i Sünnet âlimlerince farklı şekillerde tanımlanmıştır. Bunun yönetici sınıfı, âlimler veya Hz. Peygamber'in ashâbı olduğuna dair yorumlar bulunmaktadır. Fahreddin er-Râzî bunun mutlak bir itaat olduğunu, mutlak olarak itaat edilecek olanın da yalnızca hatadan masun olan “icmâ” olabileceğini öne sürmüştür. Bk. Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 1/499-500; Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, 10/117.

yöneticileri, iktidar ve makam sahipleri, komutanlar, âlimler veya mütefekkirlerin ülü'l-emr olarak kabul edilemeyeceğini ifade etmektedir. Zira bunlar kendilerine kayıtsız şartsız itaat edilebilecek kimseler değildirler. Buna göre Ehl-i Sünnet âlimleri bu konuda hata etmişlerdir.<sup>644</sup> Müfessir bu noktada, Ehl-i Sünnet'in görüşü olarak Râzî'nin, icmâin hatadan korunmuş (masum) olduğuna dair görüşünü aktararak bu görüşü eleştirmektedir. Buna üç kalemde itiraz etmektedir: **Birincisi**, toplumsal meselelerde tüm Müslümanların aynı görüşte olacağı bir icmâ imkân dâhilinde değildir. Çoğunluğun aynı hükümde birleşmesi formatında bir icmâ ise hatadan korunmuş kabul edilemez. Dolayısıyla böyle bir otoriteye kayıtsız şartsız itaat vâcib olmaz. **İkincisi**, Şîî usûl ilminde aralarında bir imam bulunmayan topluluğun icmâının masum olduğuna dair bir delil yoktur. **Üçüncüsü**, verilen hükmün Kitap ve Sünnete uygun olması gerekmektedir. Hükmün Kitap ve Sünnete uygunluğunun tespiti ise fukahânın vazifesidir. Bu durumda ülü'l-emre itaat, âlimlerin kararı ile gerçekleşmiş olur ve âlimlere itaat, imama itaatin önüne geçer. Bu sonuç ise âyetin zâhirine uymamaktadır. Müfessir, Ehl-i Sünnet âlimlerinin, günahattan korunmuş itaat mercinin icmâyâ delâlet ettiğine dair görüşüne kapsamlı bir cevap verdikten sonra, en doğru yorumun bu ifadenin imamlara atfedilmesi olduğunu ifade etmektedir. Zira mutlak bir itaatten bahsedilebilmesi için otorite sahibinin mutlak manada hata ve günahattan korunmuş olması gerekmektedir. Âyetin zâhirine göre ülü'l-emre itaat, Hz. Peygamber'e itaat ile eş derecede zorunludur. Dolayısıyla bu âyetin Şîî tefsirinde, imamlara itaat Hz. Peygamber'e itaat gibi, onlara muhalefet ise Hz. Peygamber'e muhalefet gibi karşılık bulmaktadır. Son aşamada müfessir, daha önce genel bir ifadeyle Ehl-i Sünnet'e atfettiği, ülü'l-emrin ümmetin icmâsı olduğuna dair görüşü bir kez de sahibine yani Fahreddin Râzî'ye nisbet ederek nefyetmektedir. Râzî'nin, esasında bahsi geçen otoriteye itaatin mutlâkiyeti ve bu otoritenin hatadan korunmuş olmasının gerekliliği konusunda Şîa ile aynı fikirde olduğunu fakat buradan sonra yanlış yola saparak ülü'l-emri ümmetin icmâsı ile izah ettiğini belirterek ulaştığı bu sonucu eleştirmektedir.<sup>645</sup> Müfessir, bu eleştirisini “*Ey iman edenler, Allah'tan sakının ve Sadıklarla birlikte olun.*” meâlindeki Tevbe sûresi 119. âyetin tefsirinde de gündeme getirmektedir. Müfessirin ifadelerine göre bu

<sup>644</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 3/152-153.

<sup>645</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 3/154-155.

âyette zikri geçen, kendilerine uymanın emredildiği “sâdikûn” imamlardan başkası olamaz. Fakat müfessirin ifadelerine göre Ehl-i Sünnet âlimleri “tek bir âyetin zâhirinin dahi yeterli olduğu” böyle bir konuda sükût etmişlerdir. Bununla birlikte “taassup ve şüpheciliği ile meşhur” Fahreddin Râzî’nin tefsirindeki ifadeleriyle “bu hakikati onaylaması”, müfessirin dikkatini çekmiştir. Müfessirin ifadelerine göre Râzî tefsirinde, kendisine uyulacak kimselerin günahattan korunmuş olmaları gerektiğini ve “sâdıklar” ifadesinin Hz. Peygamber devri ile sınırlı tutulamayacağını ifade etmiştir, ancak bu noktadan sonra Şîa’dan “farklı bir yola girmiş” ve masumlardan kastın ümmetin icmâsı olduğu sonucuna varmıştır.<sup>646</sup> Râzî’nin bu görüşü, peygamberler dışında masum kimsenin bulunmadığına dair akîdeden ileri gelmektedir. Şîa’ya göre ise imamlar peygamberler gibi günahsızdırlar. Âyetler bu inanç temelinde ortaya konan yorumlar çerçevesinde tefsir edilmektedir.

İmamların ismet sıfatıyla ilişkilendirilen bir başka âyet de İsrâ sûresi 85. âyettir. Burada geçen “ruh” ifadesinin mahiyeti kapsamında imamların ismeti söz konusu edilmektedir. Müfessir önce kelimenin lügatte ve Kur’an’da geçen anlamlarına değinmiş, sonra da bunun bu âyetteki karşılığının “insan ruhu” olduğunu ifade etmiştir. İnsan ruhunu, insanı hayvandan farklı kılan düşünme, akletme gibi özellikler ile izah etmiştir. Bundan sonra konu hakkında Ehl-i beytten gelen hadisleri rivâyet ederek ruh kavramının buralardaki anlamlarına temas etmiştir. *Nûru’s-sekaleyn* tefsirinden aktarılan rivâyetlere göre ruh, Cebrâil ve Mikâil’den daha faziletli bir varlıktır. O, Hz. Peygamber’in ve onun Ehl-i beyt’inden olan veya kendinden sonra gelen sâdik imamların yanında bulunan onlara refakat eden bir varlıktır; onları yollarında her türlü sapma ve yanlıştan korur. Müfessir bu noktada, bu ruhun insan ruhu olduğuna dair zikrettiği yorum ile Ehl-i beyt’ten gelen rivâyetler arasında oluşan çelişki görüntüsünü ortadan kaldırmak üzere, bu rivâyetlerle kendi tefsirinin çelişmediğini ifade etme gereği duymuştur ve ruh kavramını, peygamberlerin ve imamların ismetiyle izah etmiştir: “İnsan ruhu derece derecedir ve bunun peygamberler ve imamlardaki derecesi oldukça üstündür. Bunun eserleri ise hata ve günahattan masum olmak, üstün bir basiret ve ilme sahip olmaktır. Ruhun

<sup>646</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 5/345-346.

böyle bir mertebesi, tüm melekler, hatta Cebrâil ve Mikâil'den de üstündür.”<sup>647</sup> Böylelikle hem âyetin zâhirine ve bağlamına uygun bir tefsir yorumu ortaya konmuş hem de âyetin zâhirine uygun olmayan rivâyetlerin itibarı korunmuştur.

Görüleceği üzere *el-Emsel*'de, Şîî inanç sisteminin yapı taşı olan imâmet inancının belkemiğini oluşturan imamların masumiyeti ilkesi, Şîa tarafından muteber kabul edilen kaynaklardan aktarılan rivâyetlerle ispat edilmeye çalışılmıştır. Bununla birlikte rivâyetlerin olmadığı durumda bile âyetlerin zâhirinin bu sonuca ulaşmak için yeterli olacağı öne sürülmüştür. Zira Şîî düşünceye göre imamların masumiyetine dair bilgi bedihîdir, açıklama ve ispat gerektirmez.

### 1.3.2. İlim Sıfatı

Şîî itikadında imamlar, Hz. Peygamber gibi insanların en âlimleridirler. Dinin tüm usûl ve furû'unu, Kur'an'ın zâhirini ve bîâtını, Hz. Peygamber'in sünnetini, İslâm ile ilgili her şeyi tam bir marifetle bilirler.<sup>648</sup> Zira onlar, şeriatin koruyucusu ve savunucusu, insanların rehberi ve mürşididirler. İmamların insanların en bilginleri ve din hususunda en bilinçli kimseler olmaları zorunludur zira onların, Hz. Peygamber'in bıraktığı boşluğu en hızlı şekilde doldurup, sahih İslâm'ı her türlü sapmadan koruyabilmeleri buna bağlıdır.<sup>649</sup> Bir önceki başlıkta da değinildiği üzere imamların sahip olduğu ismetin temel kaynaklarından biri, onların sahip olduğu bu eşsiz ilimdir. İmamlar bu ilim sayesinde her türlü gûnahtan uzak durmaktadırlar. İlim sıfatı hem ismet sıfatı ile ilişkisi bağlamında hem de doğrudan imamlara itaatın temel kaynaklarından birini teşkil etmektedir. Bununla birlikte imamların ilminin de hata ve yanlıştan korunmuş olduğu düşünölmektedir.<sup>650</sup> İmamların ilminin mahiyeti ve kapsamı hususunda *el-Emsel*'in yaklaşımını örnek âyetler üzerinden ortaya koyacağız.

Âli İmrân sûresi 7. âyetinde şöyle buyurulmuştur: “*Sana kitabı indiren O'dur. Onun (Kur'an) bir kısım âyetleri muhkemdir, ki bunlar kitabın esasıdır, diğerleri ise*

<sup>647</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 7/344-346.

<sup>648</sup> İmamların ilimde üstünlükleri ile ilgili aktarımlar yapılmaktadır. Örneğin, Nisâ sûresi 172. âyetin tefsirinde aktarılan bir rivâyete göre İmam Rızâ, Mesih'in ilahlığı hakkında konuşan Hristiyan bir adamı ilmiyle alt etmiş ve adam bu ilim karşısında donup kalmıştır. Şîrâzî, *el-Emsel*, 3/329.

<sup>649</sup> Şîrâzî, *Ma'rifetü'l-imâme*, 29.

<sup>650</sup> Şîrâzî, *Peyâm-ı Kur'an*, 9/100.

*müteşâbihtir. Kalplerinde sapma meyli bulunanlar, fitne çıkarmak ve onu te'vil etmek için ondaki müteşâbihlerin peşine düşerler. Hâlbuki onun te'vilini ancak Allah bilir; bir de ilimde yüksek pâyeye erişenler. Derler ki: Ona inandık, hepsi rabbimiz katındandır. (Bu inceliği) yalnız akliselim sahipleri düşünüp anlar.”* Müfessir, öncelikle âyette sözü geçen müteşâbih âyetlerden kastın ne olduğuna dair bir izah yapmaktadır. Buna göre müteşâbih âyetler farklı manalara ihtimali olan, ancak muhkem âyetlere arz edilerek manasının ortaya çıkarılabileceği âyetlerdir.<sup>651</sup> Müteşâbih âyetlerin bazı hikmetleri vardır, bunlardan biri de bu âyetlerin insanların ilahî rehberlere, peygambere ve vasîlere olan ihtiyaçlarını canlı tutmasıdır. Bu onlar hakkında araştırma yapmaya, onların önderliğini itiraf etmeye, onların başka ilimlerinden de yararlanmaya sebep olur.<sup>652</sup> Müfessire göre aynı zamanda bu, Hz. Peygamber'in “*Size iki emanet bırakıyorum: Allah'ın kitabı ve Ehl-i beytim. Bu ikisi havz başında bana kavuşuncaya kadar birbirlerinden asla ayrılmazlar.*” vasiyetinin de bir misdâkıdır. Müfessir buradan sonra âyette zikri geçen te'vilin mahiyetini söz konusu etmektedir. Buna göre te'vil, âyetin sırları, mefhumları ve nihai hedeflerini ifade etmektedir. Te'vili bilen *râsihûn* ise tüm âlim ve mütefekkirleri içine alacak kadar manası geniş olan bir ifadedir. Şüphesiz bu ifadenin en üstün misdâkı Hz. Peygamber ve hidâyet imamlarıdır. Bu kimseler ilim hususunda diğerlerinden öne çıkarlar ve âyetin zihne ilk gelen misdâkı onlardır. Bu âyetin tefsiri çerçevesinde Muhammed el-Bâkır'dan şöyle nakledilmiştir: “Bu, Kur'an'ın tamamının te'vili anlamındadır. Bunu ancak Allah ve râsihûn bilir. Allah'ın resûlü râsihûnun en faziletlisidir. Kendisine indirdiği her şeyin tenzîl ve te'vilini ona öğretmiştir. Allah'ın ona indirip te'vilini öğretmediği bir şey yoktur. Ondan sonraki vasîleri de bunların tamamını bilirler.”<sup>653</sup> Dolayısıyla imamların ilmi Allah'ın peygamberine öğrettiği ilmin tamamını içermektedir. Müfessir burada yine *Nûru's-sekaleyn* ve *el-Burhân* gibi rivâyet tefsirlerinde râsihûnun Hz. Peygamber ve imamlar olduğuna dair nakledilen rivâyetlerin, buna geniş bir mana takdir etmekle çelişmeyeceğini

<sup>651</sup> Şîrâzî, anlamı yalnızca Allah tarafından bilinen âyetlerin varlığını kabul etmemektedir. Zira ona göre Kur'an anlaşılmalı ve uygulanmalı için gelmiş bir hidâyet kitabıdır. Şîrâzî, *Peyâm-ı Kur'an*, 9/104.

<sup>652</sup> Şîa'da amaç ve aracın birbirine karıştığı görülmektedir. Asıl amaç âyetin manası olması gerekirken imamlar amaca, âyet onlara ulaştıran bir araca dönüşmektedir.

<sup>653</sup> Ayyâşî, *et-Tefsîr*, 1/164; Küleynî, *Usûlü'l-kâfî*, 1/186, 213, 415 akt Şîrâzî, *el-Emsel*, 2/174.

vurgulamaktadır. Yani müfessire göre “ilimde derinleşen kimseler” zümresine imamlar dışındaki ilim sahipleri de dahil edilebilir.<sup>654</sup> İbn Abbas dahi bir rivâyette kendisinin râsihûndan olduğunu ifade etmektedir. Müfessir bu rivâyeti nakzetmeden herkesin kendi ilmî yeterliliği ölçüsünde Kur’an’ın te’vilinin sırlarına vakıf olabileceğini ifade etmiştir. İlimleri Allah’ın sonsuz ilminden kaynaklanan kimseler ise Kur’an’ın te’vilinin sırlarını en iyi bilenlerdir. Diğerleri ise bu sırlardan yalnızca bir kısmını bilmektedirler.<sup>655</sup> Sonuç olarak müfessir, Kur’an’ın tamamının te’vilini bilen kimselerin yalnızca Hz. Peygamber ve imamlar olduğunu kabul etmekle birlikte, *râsihûn* kavramını yalnızca Hz. Peygamber’e ve imamlara has kılmamıştır, âlimler ve mütefekkirler de bu grup içerisine dahil edilmiştir. Burada asıl vurgulanan imamların, Kur’an hususunda insanların en bilginleri olmalarıdır fakat bu, Kur’an hakkında tek bilgi sahibi olanların imamlar oldukları sonucunu doğurmaz. Usûlî geleneğin temsilcilerinden olan *el-Emsel*’de de bu bakış açısı doğrultusunda âyetlerin tefsiri esnasında Ehl-i beyt imamlarından gelen rivâyetlere mutlaka başvurulmakla birlikte konu hakkında icthâdî tefsir yapmaktan da çekinilmemiştir.

Şîî Kur’an anlayışına göre âyetlerin zâhir ve bâtın olmak üzere farklı manaları bulunmaktadır. Âyetlerin bâtın manalarını yalnızca Hz. Peygamber ve imamlar bilmektedir. Onlar dışında kimse âyetin bâtınını tefsir etmeye layık değildir. *el-Emsel*’de de âyetlerin bâtın manalarına işaret edilen yerlerde bunların ancak Hz. Peygamber ve imamlar tarafından takdir edilebileceği vurgulanmaktadır.<sup>656</sup> Müfessir, âyetlerin bâtınını Kur’an âyetlerinin manalarındaki iltizami deliller olarak izah etmekte, bunları “ancak onun ilim ve marifetinin denizine dalanların” bilebileceğine vurgu yapmaktadır.<sup>657</sup>

Şîa’da imamlar, Allah’ın dinine ve risâletine dair her şeyi diğer tüm herkesten daha iyi bilirler.<sup>658</sup> Dinî ilimler ve Kur’an-ı Kerîm hakkında en çok bilgi sahibi olan

<sup>654</sup> Şîrâzî’nin *Peyâm*’ında Kur’an’ı her yönüyle bilenlerin sadece peygamberler ve imamlar olduğu ifade edilmektedir. Mefhumun misdâkına başka kimselerin daha dâhil olabileceği ifade edilmemiştir. Şîrâzî, *Peyâm-ı Kur’ân*, 106-109. Tefsirlerin misyonun farklı olmasının bunda etkili olduğu söylenebilir.

<sup>655</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 2/169-176.

<sup>656</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 14/279-280. Müfessir bu noktada kendi işinin yalnızca âyetin zâhiri ile ilgili izahlar yapmak olduğunu belirtmektedir.

<sup>657</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 15/9-10, 12-13.

<sup>658</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 4/226.

kimseler (a'lem) olmakla birlikte Allah tarafından gayb bilgisiyile de donatılmışlardır. Nitekim onlar Hz. Peygamber'in sahip olduğu tüm ilme ortaklırlar ve Hz. Peygamber de Allah'ın izin verdiği ölçüde gayb bilgisine sahiptir. İnsana gizli olan, maddî manevî her şey hakkında bilgi sahibi olabilirler. Sözelimi varlık âleminin sınırlarına, gelecek ve geçmişe dair haberlere Allah'ın izin verdiği ölçüde vâkıftırlar.<sup>659</sup> Yine gayb bilgisi bağlamında, Allah hakkında en doğru bilgiye sahip olan kimselerin Hz. Peygamber ve imamlar oldukları ve Allah'ı tanıma hususunda onlara başvurmanın gerekliliği ifade edilmektedir.<sup>660</sup> Hûd sûresi 49. âyet bağlamında imamların da Hz. Peygamber gibi gayb bilgisine muttali oldukları dile getirilmektedir. Bu noktada Hûd sûresi 49. âyetteki ifade ile, yine aynı sûrenin 31. âyetinde Hz. Peygamber'e atfedilen, “*Allah'ın hazineleri bende değil, gaybı bilmem.*” sözü arasındaki müşkili çözmek üzere Hz. Peygamber'in yalnızca Allah'ın izin verdiği ölçüde gaybı bildiği, yoksa tüm gayb bilgisine sahip olmadığı ifade edilmiştir. Bu durumda imamlar da sınırlı bir gayb bilgisine sahiptirler. Peygamberler gibi gayb bilgileri zâtında değildir, Allah'tan kaynaklanmaktadır. Onlar ancak Allah'ın talimi ile O'nun dilediği kadar bilirler.<sup>661</sup> Âli İmrân sûresi 179. âyetin tefsirinde, Allah'ın istemesi ve dilemesinden maksadın O'nun hikmete dayalı iradesi olduğu ifade edilmiştir.<sup>662</sup> Dolayısıyla Allah kimi layık görür ve hikmeti kimi icap ederse ona gaybî bilgi vermektedir.

Bu doğrultuda Cin sûresi 26-27. âyetlerin tefsirinde Hz. Ali'nin haber verdiği gayb bilgisine işaret edilmektedir. Buna göre Hz. Ali bir hutbesinde Basra halkını azarlayarak, “Allah'ın azabının gökten yerden size geldiğini görür gibiyim. Hepiniz boğulmuş sadece mescidiniz suyun üzerinde geminin göğsü gibi görünmektedir.” Kümeyl b. Ziyâd'ın (öl. 82/701) Haccâc'a (öl. 95/714) söylediği söz de buna örnek gösterilmektedir: “Emîrû'l-mü'minîn bana dedi ki sen benim katilimsin.” Bu örneklerden sonra gaybı yalnızca Allah'ın bildiğine dair naklî delilleri söz konusu etmektedir. Müfessirin ifadelerine göre Allah'a mahsus ilim zâtî ilimdir, O'ndan başka kimse gaybı zâtî olarak bilmez. Gayb iki kısımdır, birini yalnızca Allah bilir,

<sup>659</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 4/499-500.

<sup>660</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 11/297.

<sup>661</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 6/52, 80.

<sup>662</sup> Mu'tezilî bakış açısı.

Kıyametin zamanı bu bilgidendir. İkincisi Allah'ın peygamberlere ve velilerine öğrettiği ilimdir. Allah bilfiil tüm gayb sırlarını bilir, peygamberler ve veliler istediklerinde Allah'ın iradesiyle gayba muttali olurlar. Bazı durumlarda gaybı bilmemeleri daha uygundur. Buna Hz. Peygamber'in hicret ettiği gece (leyletü'l-mebît) Hz. Ali'nin onun yatağına yattığında öldürüleceğini ya da kurtulacağını bilmiyor oluşunu örnek vermekte, bunun Hz. Ali için bir imtihan ve şeref olduğunu vurgulamaktadırlar.<sup>663</sup> Yine burada imamların gayb bilgisine sahip olduğu halde bunu hazır olmayan kimselerin meclisinde beyan etmedikleri de ifade edilmektedir. Öreğin bir gün Ca'fer es-Sâdık kızarak gelmiş ve "Ne garip şey! İnsanlar bizim gaybı bildiğimizi iddia ediyorlar!..." demiş, başka bir mecliste kendisine her tür ilme sahip olup da neden gayb ilmine sahip olmadıkları sorulunca, "Ben gayb sırlarının ilmini kastettim." demiştir. Yani İmam Ca'fer gayb bilgisine sahip olsa da ilk durumda bir nevi takıyye yapmıştır. İkinci durumda ise takıyye esnasında söylediği sözün ne anlama geldiğini izah etmiştir. Müfessir başka örnekler de vererek peygamberler ve imamların da gaybı bildiğine dair rivâyetlerle bunu yalnız Allah'ın bildiğine dair ifadelerle uyumlu hale getirmektedir.<sup>664</sup> Bundan sonra müfessir, peygamberlerin ve imamların gaybı bildiğine dair aklî çıkarımlarda bulunmaktadır. Buna göre peygamberler ve imamların görevi tüm âlemi ve tüm zamanları kapsamaktadır, evrensel ve geneldir. Bu zamanlar hakkında bilgileri olmadan görevlerini tam olarak yerine getiremezler. Müfessir buna Ra'd sûresi 43. âyetini delil getirmektedir. Âyette, "De ki: 'Sizinle benim aramda şahit olarak bir Allah, bir de kitap bilgisine sahip olanlar yeter.'" buyurulmaktadır. Müfessire göre burada "kitap bilgisine sahip olanlar" dan kasıt Hz. Ali'dir.<sup>665</sup>

İmamların ilminin muhtevası çerçevesinde yukarıda zikredilen örneklerden sonra imamların ilminin kaynakları hususuna da değinmek yerinde olacaktır. *el-Emsel* tefsirinde de ciddiyetle üzerinde durulduğu üzere imamların ilminin kaynağının ilahî olduğu düşünülmektedir. Ancak bu ilim, doğrudan Allah tarafından

<sup>663</sup> Şîî gelenekte bu rivâyetin önemli bir yeri bulunmaktadır. Hz. Ali'nin fazileti ve Hz. Peygamber'in kendisinden sonraki halifesi olduğuna bir işaret olarak kabul edilir. Burada kendisine gaybî bir ilim atfedildiği düşünüldüğünde bu olayın Şîa açısından bir önemi kalmayacaktır. Bu sebeple orada kendisine imtihan olarak gaybî bilgi verilmediği öne sürülmüştür.

<sup>664</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 14/412-418.

<sup>665</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 14/317-318.

vahiy yoluyla gelmemiştir zira vahiy silsilesi son peygamberle birlikte sona ermiştir. İmamlar söz konusu olduğunda bu ilim, Kur'an'ı Kerim ve Hz. Peygamber vasıtasıyla elde edilmektedir. Bununla birlikte imamlar, meleklerle irtibat içinde olup, Rûhu'l-Kuds ile de desteklenmektedirler. Bazı rivâyetlerde imamların vahiy meleğini görmediği halde sesini işittiğine dair ifadeler mevcuttur. Bu işitilenler, ilham sadedinde değerlendirilebilir.<sup>666</sup> Bununla birlikte imdâd-ı ilâhî niteliğinde, Rûhu'l-Kuds olarak isimlendirilen varlık, manevî bir destek olarak daima onların yanındadır.<sup>667</sup>

Bu noktada Ehl-i beyt'ten çocuk yaşta imam olanların ilminin kaynağı meselesine de temas etmek gerekmektedir. Çalışmanın ikinci bölümünde bu konuda erken dönemlerde bazı tartışmaların yapıldığını ifade etmiştik. Görebildiğimiz kadarıyla *el-Emsel*'de bu konu hakkında herhangi bir tartışma veya izah bulunmamaktadır. Bununla birlikte Zâriyât sûresi 28. âyetin tefsirinde Hz. İshak'ın peygamber olsa da ilim sahibi olarak doğmadığına ancak onun büyük âlimlerden olma kapasitesinin bulunduğu dair bir vurgu göze çarpmaktadır. Bu durum İmam Ali el-Hâdî gibi çocuk yaşta imam olanların bilgisine uyarlandığında onların da ilim kapasitelerinin bulunduğu, bu kapasite ile ilmi çeşitli yollardan elde ettikleri sonucuna ulaşılabilir.<sup>668</sup> Sonuç olarak *el-Emsel*'de ortaya konan Şîî düşüncesine göre imamların bilgisi keshbî olmakla birlikte vehbî özellikler de göstermektedir. Bu bilginin en önemli yönü sahibini mutlak itaat mercii konumuna getirmesidir.

## 2. İmâmetin Kapsamı ve İmamın Görevleri

İmâmetin kapsamını belirleme çerçevesinde ilk adım, imâmetin, velâyet karşısındaki konumunu anlamak olmalıdır. Zira çoğu yerde bu iki kavramın birbirinin yerine kullanıldığına şahit olmaktadır. Şîa'da imâmet ve velâyetin,

<sup>666</sup> Klasik Şîî kaynaklarda aktarılan bu ifadeler, imamların da bir çeşit vahiy aldıklarına dair inanca işaret etmektedir. Fakat Şîrâzî *el-Emsel*'de, mutlak olarak imamların vahiy almadıklarını ifade etmiştir. *Peyam*'da, imamların da Hz. Meryem, Zülkarneyn ve Hızır gibi meleklerle irtibat içinde oldukları ifade edilmiştir. Ancak bu vahiy dışında bir irtibattır. Şîrâzî, *el-Emsel*, 10/381-382; *Peyâm-ı Kur'an*, 9/112.

<sup>667</sup> Bunu daha önce "İsmet Sıfatı" başlığında ele almıştık. Bk. "İsmet Sıfatı", 179-180. *Peyâm-ı Kur'an*'da Nahl sûresi 102. âyette zikri geçen "Mesih'in desteklenmesi"nin de bu anlamda olduğu belirtilmektedir. Yani "Rûhu'l-Kuds" burada Cebraîl anlamında değildir. Şîrâzî, *Peyâm-ı Kur'an*, 9/113.

<sup>668</sup> Şîrâzî, *el-Emsel* 13/196.

risâletin devamını ifade etmeleri yönüyle aynı makama delâlet ettiklerini fakat imâmet ve velâyetin, bu makamın iki farklı yönüne taalluk ettiğini daha önce ifade etmiştik.<sup>669</sup> Velâyet bu makamın Allah'a bakan yönüne, imâmet ise ümmete bakan beşerî yönüne delâlet etmektedir. Dolayısıyla velâyet, sürdürülmesi gereken davanın bizzat kendisini ifade etmesi açısından imâmete göre daha geniş bir kapsama sahiptir. İmâmet ise velâyet davasının dış dünyadaki/toplumdaki yansımalarından birini ifade eden daha özel bir kurumdur.<sup>670</sup> Velâyet, genel velâyet ve özel velâyet olmak üzere iki şekilde ele alınmaktadır. Genel velâyet, her zamanda ve devirde insanlar arasında ister nübüvvet ve risâlet ister sadece velîlik makamına sahip olsun bir imam ve önderin mevcut olmasını ifade etmektedir.<sup>671</sup> Özel velâyet ise Hz. Peygamber'den sonra bu ilahî makamı taşıyacak bir sorumlunun var olmasının gerekliliğine delâlet etmektedir. Kur'an-ı Kerîm'de her iki tür velâyete de delâlet eden âyetler bulunduğu öne sürülmektedir.<sup>672</sup> Velâyete dair bu âyetler esasen özel velâyetle aynı anlamda kullanılan imâmete dair âyetlerdir. Zira her ne kadar imâmet, felsefî olarak velâyetten daha dar bir kapsamı ifade etse de velâyet kavramı çoğunlukla imâmeti karşılar nitelikte kullanılmaktadır.

Velâyetin teşriî ve tekvinî olmak üzere iki boyutu vardır. Teşriî velâyet, imamın maddî manevî tüm alanlardaki yönetim ve rehberliğini ifade etmektedir ve velâyetin bu kısmı insanların terbiye ve hidâyetini konu edinmektedir. Bunun dışında imamlarda velâyet-i tekvinî makamı bulunmaktadır. Tekvinî velâyet, Allah'ın bazı özel kullarının tabiata etki edecek bazı işler yapmalarına, harikulade fiiller gerçekleştirmelerine izin vermesidir. Örneğin, Hz. İsa'nın Allah'ın emriyle ölüleri diriltip, amaların gözünü açması tekvinî velâyet örneğidir. Şîa'ya göre bu gibi

<sup>669</sup> Şîa'da velâyet ve imâmet, dinin sürekliliğini sağlayan kurumlardır. Dinin kalıcı olması için o dini getirenin yaşaması zorunlu değildir. Onun yerini kendisinden sonra gelecek halifeleri doldurur ve onun yolunu böylelikle sürdürebilirler. Dolayısıyla Hz. Peygamber vefat edince her şeyin biteceğini düşünenler zanlarında hata etmişlerdir. Zira İslâm, zaman ve mekân sınırlarını aşan, yaşayan bir dindir. Şîrâzî, *el-Emsel*, 8/225.

<sup>670</sup> Şîrâzî, *Peyâm-ı Kur'ân*, 9/5; Ahmet Işıklar, *Velâyet ve İmâmet*, 170.

<sup>671</sup> Genel velâyetten, onun Hz. Peygamber'den önce de var olan köklü bir kurum olduğunu ortaya koymak üzere bahsedildiği söylenebilir.

<sup>672</sup> Şîrâzî, *Peyâm-ı Kur'ân*, 9/30.

mucizelerin, peygamberler gibi imamlara da verilmesi önünde herhangi bir engel bulunmamaktadır.<sup>673</sup>

Müfessir, A'râf sûresi 3. âyetin tefsirinde, asıl velâyetin Allah'a ait olduğunu, ancak Allah'ın liyakat ve yetkinliği olan bazı kullarına velâyetini tefviz ettiğini ifade etmektedir. Elbette bu kulların velâyeti Allah'ın velâyetinin yanında zâtî bir velâyet değildir, bilakis Allah'ın velâyeti doğrultusunda ve O'nun çizgisindedir.<sup>674</sup> İmâmet ise böyle bir velâyetin insanlara bakan yönünü teşkil etmektedir.

Malum olduğu üzere Şîa'da imâmetin kapsamı diğer mezheplere göre daha geniştir. Zira Şîa, imamlara yalnızca siyasi bir yönetim yetkisi değil dini, ictimâî pek çok alanda geniş bir otorite tahsis etmiştir. Buna göre İslâm toplumunu yönetmek, dini ilimleri ve fihkî izah etmek ve eşyanın bâtinî anlamlarını kavrayabilmeleri için insanlara rehberlik etmek imamın sorumluluklarındandır.<sup>675</sup> *el-Emsel*'de, Bakara sûresi 124. âyetin tefsirinde imâmetin kapsamına dair izahlar bulunmaktadır. Müfessir, Ehl-i Sünnet'in bir kısmında imâmetin dünya işlerindeki yöneticiliği, diğer bir kısmında ise din ve dünya işlerindeki yöneticiliği birlikte ifade ettiğini, fakat en doğru tanımın, bunları da dâhil etmekle birlikte daha geniş bir anlam çerçevesi oluşturan Şîa'nın tanımı olduğunu ifade etmektedir. Buna göre imam, "Yönetim işinden daha kapsamlı bir yetki ile dinî metotları tahkik eder. Allah'ın koyduğu sınırları ve hükümleri icrâ eder, toplumsal adaleti tatbik eder, kişilerin iç muhtevâsını ve dış sülûkünü terbiye eder."<sup>676</sup> Dolayısıyla imâmet, maddî manevî tüm alanları kapsayan bir yönetme işini ifade etmektedir. İmam, toplumdaki kişilerin tavır ve davranışlarını terbiye etmekle yükümlüdür. İmamın otoritesi yalnızca toplumu değil devleti de kapsamaktadır. O otoritesinin gücüyle adalet ilkelerini tatbik eder.<sup>677</sup> Sonuç itibariyle bu tefsirde, imamın teşriî velâyet kapsamında siyasî iktidar, maddî manevî rehberlik ve dinî alanda başvuru mercii olma gibi görevlerine vurgu yapıldığını söylemek mümkündür. Bu hususlar çerçevesinde, *el-Emsel*'de imâmetin kapsam ve görevlerine dair nasıl bir tablo çizildiği, belli örnekler üzerinden ortaya

<sup>673</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 238-239; *Peyâm-ı Kur'ân*, 9/146-150.

<sup>674</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 4/246.

<sup>675</sup> Aydın, "İmâmet".

<sup>676</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 1/255.

<sup>677</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 1/255..

konacaktır. Bununla birlikte nübüvvetin devamı niteliğindeki imâmet kurumunun sınırlarını çizmesi açısından imâmetin, nübüvvet ile ilişkisi bağlamında nasıl ele alındığı da örnekler üzerinden tetkik edilecektir.

### 2.1. Siyasi İktidar Olarak İmam

Şîa'da imamın dini ve toplumsal rehberlik haricinde siyasî görev ve yetkileri de bulunmaktadır. İmam devlet başkanı olarak toplumda adaleti sağlamakla görevlidir. Bu çerçevede her birey imama mutlak şekilde itaatle yükümlüdür. Müfessir bu doğrultuda Fetih sûresi 18. âyetin tefsirinde ona itaatin kaynağının insanların biati değil ilahî nas olduğunu, hilâfetin ona Allah tarafından verildiğini, bu makamın Hz. Peygamber'den gelen bir nasla tahakkuk ettiğini ifade etmektedir. Buna göre imamlar da kendilerinden sonraki imamı nas ile belirlemektedirler.<sup>678</sup> Başka bir deyişle imamın siyasi otoritesi halkın biatine bağlı değildir, biat etseler de etmeseler de bu otorite nasla tahakkuk etmiştir. İhlâs sûresi tefsirinde de siyasi hükümetin, Allah'ın fiildeki tevhîdi ile ilişkilendirildiği görülmektedir. Buna göre varlık âlemindeki her bir varlık, her fiil ve hareketin O'nun zatına dönmesi kapsamında "hâkimiyette tevhîd" gereğince hükümetler ilahî hükümete dayanmalıdır. İnsan topluluklarının hükümete ihtiyacı vardır. Sorumlulukların düzenlenmesi, işlerin yönetilmesi, suçların engellenmesi ancak hükümetle olur. İnsanlığın özgürlüğü prensibi gereğince kimse kimseye hükmetme hakkına sahip değildir. Buna ancak hükümetin asıl sahibinin izin verdiği kimselerin hakkı vardır. Sonuç olarak ilahî hükümete dayanmayan (tâğût) hükümetler geçersiz sayılır. Bu nedenle hükümetin meşruiyeti Hz. Peygamber ve imamlara aittir. Onlardan sonra da hükümet -velâyet-i fakih ilkesi gereğince- tüm şartları taşıyan fakihlere geçmektedir. İnsanlar bir kimseye kendilerine hükmetmesi için izin verebilir ancak toplumdaki her bireyin bu konuda ittifak etmeleri mümkün değildir. Dolayısıyla böyle bir hükümet pratikte mümkün değildir. Çoğunluğun tayin ettiği hükümetin tüm şartlara sahip fakih tarafından onaylanması durumunda ilahî meşruiyet gerçekleşmektedir.<sup>679</sup> Müfessir Fetih sûresi 18. âyetin tefsirinde de fakihin velâyetini söz konusu ederek ona itaatin gerekliliğinin imamların nassıyla tahakkuk ettiğini, fakihe itaatin Allah'ın

<sup>678</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 13/46.

<sup>679</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 15/479.

hükümü ile amel etmek olduğunu ifade etmektedir.<sup>680</sup> Sonuç olarak imamlar ilahî kaynaklı siyasî önderlerdir. Günümüzde onların hükümet yetkisini fakihler üstlenmişlerdir. Hükümetle ilgili konularda fakihin yetkisine uymak zorunludur.<sup>681</sup>

Şîrâzî burada, daha çok imâmetin siyasi boyutu çerçevesinde ortaya çıkan fakihin velâyeti meselesini gündeme getirmektedir. Şîa'da velâyet-i fakih on birinci imamdan sonra başlayan gaybet dönemindeki boşluğu doldurmak üzere ortaya konulmuş bir kavramdır. Buna dair tartışmalar daha öncelere gitmekle birlikte mevcut velâyet-i fakih anlayışı Şîi siyasi düşüncesine Humeynî (öl. 1989) ile yerleşmiştir. Buna göre gerekli şartları taşıyan fakihler imamların dini ve dünyevi tüm yönetim yetkilerine sahip olmaktadır. Burada özellikle fakihin devlet üzerindeki (siyasi) yetkileri gündeme getirilmektedir. Şîrâzî de Humeynî'nin sadık bir takipçisi olarak velâyet-i fakih teorisine sahip çıkmıştır. Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla *el-Emsel*'de, hakkında pek çok tartışma bulunan bu konuya dair detaylar yer almamakta, yalnızca bazı âyetlerin tefsirinde fakihe itaatin kaynağı ve gerekliliği ortaya konmaktadır. Yukarıda ele aldığımız Fetih sûresi 18. âyet ve İhlas sûresi 1. âyetin tefsiri de bunlardandır. İmamın otoritesinin kaynağına dair izahlardan sonra toplumsal ıslah düşüncesine hizmet ettiği ölçüde fakihin velâyetine temas edilmiştir. Bu doğrultuda fakihe itaatin zorunluluğu öne çıkarılmıştır.

Fakihe itaatin vacip olduğu ifade edilmekle birlikte “Kendilerine İtaatin Vacip Oluşu” başlığında imamlara mutlak itaat çerçevesinde ele aldığımız Nisâ sûresi 59. âyetin tefsirinde, kendilerine kayıtsız şartsız itaat edilmesi vacip olan üçüncü grubun yani *ülû'l-emr*'in (emir sahipleri), mutlak otoritelerini Allah'tan aldıkları ve bu kimselerin imâmet makamında bulunan masumlardan başkası olmadığı öne sürülmektedir. Bu çerçevede, imamlar tarafından atanan, topluma maddi manevi önderlik yapan kimselerin dahi *ülû'l-emr* değil ancak *ülû'l-emr*'in temsilcisi konumunda oldukları ifade edilmektedir. Elbette onlara itaat de vaciptir ancak bu

<sup>680</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 13/46.

<sup>681</sup> İmâmiyye Şîa'sının en yetkili kurumlarından biri olan *merci-i taklîdler* daha çok dini ve toplumsal hususlarda yetki alanına sahipken velâyet sahibi fakihler siyasi otoriteleriyle ön plana çıkmaktadırlar. Şîi Müslümanların tamamı *merci-i taklîdin* fetvalarından sorumlu iken uzmanlar birliği tarafından seçilen fakihlerin siyasi sorumluluğu daha çok İran coğrafyasındaki Müslümanları ilgilendirmektedir. Hawzah, “Purseşhâ-yi Murtabit bâ Velâyet-i Fakih ve Hukm-i Hâkim” (Erişim 1 Haziran 2024).

onların ülü'l-emr olmalarından kaynaklanmamaktadır.<sup>682</sup> Dolayısıyla fakihler masum kabul edilmedikleri için onlara itaatin bir noktada Allah, peygamber ve imamlardan ayrı tutulduğu görülmektedir.

Müfessir Nisâ sûresi 59. âyetin tefsiri çerçevesinde ülü'l emre itaatin zıddının, tağuta itaat ve onun hakemliğini kabul etmek olduğunu ifade etmektedir. Ona hakkı tanımayıp azan, Allah'ın sınırlarını aşan, hak ve adalet kanunlarına aykırı davranan her kişi ve güç tâğût olarak adlandırılmaktadır. Bunlara itaatse, Allah'a imana da semavî kitaplara da aykırıdır.<sup>683</sup> Müfessire göre ülü'l-emre itaat, imamlara itaatten ibaret olduğuna göre tağutlar imamlar dışında kalan, hükümeti haksız bir şekilde gasp ettiği düşünülen kimseler olmaktadır. Burada başta ilk halifeler olmak üzere imamlar zinciri dışında kalan yönetimlerin tamamının tağut kapsamında değerlendirildiği sonucunu çıkarmak mümkündür.

*el-Emsel*'de özellikle ahde vefâ ve emânet konusunu işleyen âyetlerin tefsirinde, imâmetin siyasî yönünün öne çıktığı görülmektedir. Bir örnek vermek gerekirse Mü'minûn sûresinin “*Yine o müminler emanetlerine ve ahidlerine sadakat gösterirler.*” meâlindeki 8. âyetinde “emanet ve ahitlerin gözetilmesi” mü'minlerin temel özelliklerinden biri olarak zikredilmektedir. *el-Emsel*'de bu âyetin tefsirinde, öncelikle emânet kelimesinde Allah'a, peygamberlere ve insanlara vefalı olmak gibi geniş bir mana bulunduğu, hak din, semavî kitaplar, peygamberlerin talimleri, ve yine mal, evlat ve makam gibi nimetlerin onun emanetlerinden olduğu ve mümin olan kimselerin, bunların haklarını yerine getirmek için çalıştıkları ifade edilmiş, daha sonra bunun lügavî anlamına temas edilmiştir. Ardından buna hadislerde “masum imamların emaneti” olarak mana verildiği aktarılmıştır. Buna göre her imam emânetini (imâmet) kendi varisine intikal ettirmektedir. Müfessir buna bazen de genel anlamda “velâyet” anlamı verildiğini, bu bağlamda Muhammed el-Bâkır'ın, “*Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder...*” meâlindeki Nisa sûresi 58. âyetini “*Velâyeti ehline tevdi edin.*” diyerek tefsir ettiğini aktarmaktadır.<sup>684</sup> Müfessire göre

<sup>682</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 3/151.

<sup>683</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 3/159.

<sup>684</sup> Bu rivâyetler Bahrânî'nin *el-Burhân* tefsirinden (1/380) nakledilmiştir. Şîrâzî, *el-Emsel*, 5/40.

bu, en önemli ilahî emanetin hükümet olduğunu ve onu ehline teslim etmek gerektiğini göstermektedir. Art arda nakledilen iki rivâyet, Hz. Peygamber'den sonra yönetimin imamlara bırakılmasının âyette bahsi geçen emânete riâyet ve ahde vefanın en önemli örneklerinden biri olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte En'âm sûresi 27. âyetin tefsirinde "emanete hıyanet" münafıkların bir özelliği olarak zikredilmektedir.<sup>685</sup> Müfessir bu bağlamda, Hz. Peygamber'in münafıklık alâmetlerini saydığı meşhur "...Kendisine emanet edildiğinde hıyanet eder" hadisini nakletmektedir. Emanetin maddî olduğu gibi toplumsal, ahlakî ve siyasî de olabileceğini eklemektedir.<sup>686</sup> Dolayısıyla Şîa için -ilahîlik şemsiyesi altında- siyasî ve toplumsal bir emanet olan imâmeti/hilâfeti ehline teslim etmeyenler de bu durumda münafıklık alameti göstermiş olmaktadır.

## 2.2. Hidâyet Kaynağı ve Rehber Olarak İmam

İmamın hidâyet ve rehberlik yönü, teşriî velâyetin en önemli kısmını oluşturmaktadır. Bununla birlikte hidâyet, kişiyi hedefe ulaştırma yönüyle tekvinî velâyetin de konusu olmaktadır. Bu çerçevede hidâyet, Zümer sûresi 37. âyetin tefsirinde, teşriî ve tekvinî olmak üzere iki kısımda ele alınmaktadır. Bu durumda teşriî hidâyet yetkisi olan kimse müminlere doğru yolu gösterirken, tekvinî hidâyet yetkisi olan kimse kişiyi alıp asıl hedefe götürmektedir. Birincisi yolu soran kimseye yolu dikkatle ve muhabbetle gösterir ve bu durumda yolu gitmek, maksada ulaşmak kişinin kendi sorumluluğundadır. İkincisi ise soru soran kişinin elinden tutup yolu gösterir ve onu varacağı yere kadar götürür.<sup>687</sup> Buna göre tekvinî hidâyet, kulun elinden tutularak hedefe ulaştırmak, zorlukları birlikte aşmak, kurtuluş sahiline kadar onu koruyup gözlemektir ve bu, Kur'an'daki pek çok âyetin konusudur. Bu tür hidâyetin hiçbir kaydı ve şartı yoktur. Ancak bu tür hidâyet, Kur'an'da vasıfları belirtilen özel bir topluluğa aittir.<sup>688</sup> Zümer sûresi 37. âyetin tefsirinde bu özel kişilerin kim olduğu açıkça ifade edilmemekle birlikte Bakara sûresi 124. âyetin tefsirinde belirtildiği üzere bunlar imamlardır. İmamlar, tekvinî hidâyet yetkisini

<sup>685</sup> "Onların ateşin karşısında durdurulup da 'Ah, keşke dünyaya geri gönderilsek de bir daha rabbimizin âyetlerini yalan saymayıp inananlardan olsak.' dediklerini bir görsen!" el-En'âm 6/27.

<sup>686</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 5/40.

<sup>687</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 11/461.

<sup>688</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 11/464-465.

kullanırlarken kendilerinde yaratılıştan var olan hidâyet yetilerini kullanmaktadırlar. Bu, imamın kalpleri hidâyete hazır olan kimseler üzerinde manevi bir etkiye sahip olduğuna işaret etmektedir. İmamın bu işlevi *el-Emsel*'de güneşin işlevine benzetilmektedir. Nasıl ki güneş bitkileri ihyâ eder; imam da kişilerin manevî hayatını ihyâ etmektedir. Bu âyetlerin tefsirinde imamın, Allah'tan gelen hükümleri tebliğ vazifesinden ziyade kişiler üzerindeki manevî etkisi ve hidâyetinin ön plana çıkarıldığı görülmektedir.<sup>689</sup> İmamın sahip olduğu manevî nüfuz Allah'ın yardımı ile (tekvinî hidâyet) tahakkuk etmektedir. İmamlar, Allah tarafından bahşedilen bu ruhani güç ile kişilerin terbiyesinde derin etki bırakmaktadırlar. *el-Emsel*'de, Ahzâb Sûresi 43. âyette<sup>690</sup> geçen Allah'ın insanı “*karanlıklardan aydınlığa çıkarmak üzere*” meleklerine sunduğu yardım, imamlara lütfettiği bu özellikle ilişkilendirilmektedir.<sup>691</sup> Burada da imamın rehberliği sürecinde Allah tarafından manevî olarak desteklendiğine işaret edilmektedir.

Secde sûresinin “*Sabredip âyetlerimize kesin olarak iman ettikleri zaman, onların içinden, buyruğumuzla doğru yolu gösteren rehberler çıkardık.*” meâlindeki 24. âyetinin tefsirinde de hidâyetin insanlardan kaynaklanmayan ilahî bir emir olduğu ifade edilmektedir. Buna göre hidâyet, herhangi birini taklitten, kişinin kendi nefsinden veya kalbinin meyillerinden değil ilahî kaynaklı olmalıdır. Bu konuda Ca'fer es-Sâdık'tan, Kur'an'da imamların iki sınıf olduğu, bir grubun kendi emrini ve hükmünü Allah'ın emri ve hükmü önüne geçirdiği, diğer grubun ise Allah'ın hükmünü ve emrini kendi hükmü ve emri önüne geçirdiğine dair bir rivâyet nakledilmektedir.<sup>692</sup> Dolayısıyla gerçek hidâyet rehberleri ancak Allah'ın hükmünü öne çıkaran imamlardır. Diğerleri ise bu rehberlikte ancak heva ve heveslerini kaynak edinmektedirler.

Müfessir, Kasas sûresinin “*Eğer sana cevap vermezlerse bil ki onlar sırf kendi bencil arzularına uymaktadırlar. Allah'tan bir hidâyet olmaksızın, sırf kendi bencil arzularına uyandan daha sapkıni kim olabilir! Elbette Allah zalim kavmi*

<sup>689</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 1/253-255.

<sup>690</sup> “*Sizi karanlıklardan aydınlığa çıkarmak için O size rahmetiyle lutufta bulunuyor, melekleri de dua ediyor. O, müminlere karşı çok merhametlidir.*” el-Ahzâb 33/43.

<sup>691</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 1/254.

<sup>692</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 10/275-277.

*doğru yola iletmez.*” meâlindeki 50. âyetinin tefsirinde, rivâyetlere göre bunun, ilahî imam ve rehberi kabul etmeden yalnızca kendi görüşleriyle hareket eden kimseler hakkında olduğunu ifade etmektedir. Ancak müfessire göre rivâyetler en açık misdâkın beyanı sadedindedir, dolayısıyla âyetin mefhumunu sınırlandırmazlar. İnsanın ilahî hidâyete ihtiyacı vardır; bu hidâyet bazen semavî kitapta, bazen peygamberde, bazen onun masum vasîlerinde, bazen mantık ve akıldadır.<sup>693</sup> Yukarıda ifade edildiği üzere Hz. Peygamber ve imamlar hidâyetin en açık misdâklarındandır.

İsrâ sûresinin “*O gün her insan topluluğunu önderleriyle birlikte çağıracağı.*” meâlindeki 71. âyetinin tefsirinde, bu âyetin -kendisinden önceki âyetlerde zikredilen nimetler gibi- insana verilen ilahî nimetlerden birine işaret ettiği ifade edilmiştir. Müfessirin ifadelerine göre insan, bu nimetle müjdelenmiş, daha sonra ona, bu nimetle birlikte gelen ağır sorumluluk hatırlatılmıştır. Bu noktada ilk önce rehberlik meselesi ve bunun insanların akıbetindeki rolüne temas edilmiştir. Buna göre peygamberlerin ve onların temsilcilerinin rehberliğini her asırda kabul etmiş olanlar, onların yanında olacaklar ve âhirette de onların önderliğinde geleceklerdir. Şeytanın dalâlet rehberlerinin ve zorbacı zalim önderlerin rehberliğini seçmiş olanlar da onların yanında yer alacaklardır. Özetle, takipçilerinin önderleriyle bu dünyadaki irtibatı, onların âhiretteki irtibatında belirleyici olmaktadır. Müfessire göre bu, fırka-i nâciyeden olan ve azaba düşar olacak fırkaların ayrımını ortaya koymaktadır. Müfessir burada âyette sözü geçen “imam”ın kim olduğuna dair yapılan farklı tefsirleri zikrettikten sonra bu kelimenin geniş bir manaya sahip olduğunu ifade etmiştir. Kimisi bu imamın, nebîler olduğunu, kimi semavi kitaplar olduğunu, kimi de ulema olduğunu söylemiştir. Müfessir ise nebîler, hidâyet imamları, ulemâ, Kitap ve Sünnetin bu mefhumun misdâklarından olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla burada bahsi geçen, genel anlamda rehberdir ve bu tabir insanın tekâmül vesilelerinden biridir. Tüm insanlara kendilerine rehber seçme konusunda son derece titiz davranmaları, kendi akıllarını ve programlarını rastgele herkese teslim etmemeleri hususunda çok önemli bir ikazdır.<sup>694</sup> Âyette doğrudan

<sup>693</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 9/520.

<sup>694</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 7/313-314.

imam kelimesi geçiyor olsa da bu ifade imamlarla sınırlı tutulmamıştır. İmamlar bu ifadenin dış dünyadaki örneklerinden biri olarak zikredilmiştir.

*el-Emsel*'de, Ra'd sûresi 7. âyetteki "...*Sen ancak bir uyarıcısın; her topluluğun bir yol göstericisi/kılavuzu (hâd) vardır.*" ifadesinin imamların rehberlik görevine işaret ettiği belirtilmektedir. Müfessir, inzârın sapkınları yola getirmek için bir uyarı, hidâyetin ise insanlar doğru yola girdikten sonra onları o yolda ilerletmek olduğunu ifade etmektedir. Buna göre peygamber şeriatı getirirken imam, bu şeriatı korumakla ve gözetmekle yükümlüdür. Ancak bu, başka âyetlerde geçen peygamberin hidâyet vesilesi olduğuna dair ifadeleri de nakzetmemektedir. Müfessir bu izahlardan sonra, eserin genel üslûbu üzere bu konuda Şîa ve Ehl-i Sünnet kitaplarında nakledilen rivâyetleri aktarmaya başlamıştır. Buna göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "*Ey Ali! Ben uyarıcıyım sen ise hâdî (hidâyet edici). Senin sayende hidâyete kavuşanlar doğru yolu bulurlar.*" Müfessir bu rivâyeti özellikle Fahreddin er-Râzî'den aktarmaktadır. Bununla birlikte bu rivâyetin, İbn Kesîr, Taberî, Ebû Hayyân, Nîsâburî ve Âlûsî gibi Sünnî müfessirler tarafından nakledildiğini de ifade etmiştir. Bundan sonra, Sa'lebî'nin de bu rivâyeti "*Uyarıcı benim, hâdî ise Haşimoğullarından bir adamdır.*" şeklinde naklettiğini, bunun da "Hz. Ali'nin yol gösterici" olduğuna dair ifadeyle aynı anlama geldiğini belirtmiştir.<sup>695</sup> Bu rivâyetler, İbn Abbâs ve Ebû Hureyre gibi sahâbîlerden nakledilmiştir. Müfessir burada İmâmiyye'yi destekleyen bu tür rivâyetlerin itibarını muhafaza etmek ve bunları âyetin zâhiriyle birlikte realiteye uygun kılmak üzere hidâyetin manasının daha geniş olduğunu vurgulamaktadır. Yani rehberlik sadece Hz. Ali'ye has kılınmamıştır. Aksine aynı misyonu yerine getiren tüm âlimler ve peygamberin ashâbını da içine almaktadır. Bu rivâyetlerin onu Hz. Ali'ye tahsis etmesi, onun en açık misdâkının onda olmasından dolayıdır. Bu, onun kendine has özelliklerinden ve resûlün halefiyetinden kaynaklanmaktadır.<sup>696</sup> Sonuç olarak

<sup>695</sup> İbn Kesîr bu âyeti açıkça Hz. Ali ile ilişkilendiren rivâyetleri görüş bildirmeden nakletmiştir. İbn Kesîr, 4/434. Taberî ise bununla birlikte hidâyet edenin, Allah, Hz. Peygamber'İN kendisi, nebî, imam/önder ve davetçi olduğuna dair rivâyetler de nakletmektedir. Taberî bu beş anlamı da mümkün görmekte, Hz. Ali ile ilgili rivâyet hakkında herhangi bir görüş belirtmemektedir. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 13/437-443.

<sup>696</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 6/349-350.

müfessir, Kur'an'ın evrensel boyutunu göz ardı etmemiş, cery yöntemini kullanarak bu âyetin hükmünü umuma hamletmiştir.

“İmâmet, hükümleri uygulamaya dair bir kurum ise nebîler ve masum imamlar döneminde bu uygulama neden tahakkuk etmemiştir? İnsanların çoğu neden hala dalâlettedir?” Böyle bir soru karşısında müfessir, kişinin özgür iradesini ön plana çıkarmaktadır. Zira kişi kendi iradesi, liyâkat ve istidâdı doğrultusunda imamın rehberliğine yanıt vermektedir. Dolayısıyla imamın insanı zor kullanarak doğru yola ulaştırma yetkisi yoktur.<sup>697</sup> Şîa ve Mu'tezile arasındaki etkileşim göz önünde bulundurulduğunda bu anlayışın, Mu'tezile'nin özgür irade anlayışını yansıttığını söylemek mümkündür. Buna göre “cehennem tabakaları insanın kendi yaptıklarının ürünüdür.”<sup>698</sup>

İmamların hidâyet yolunda sözlü ve fiilî rehberliklerinin yanı sıra varlıklarının da bir tür manevî hidâyet sebebi olduğu öne sürülmektedir. Bu doğrultuda, Tevbe sûresinin “*Sonra hepiniz gizliyi açığı bilen Allah'ın huzuruna götürüleceksiniz, o zaman O size neler yaptığınızı haber verecektir.*” meâlindeki 105. âyetinin tefsirinde, imamlardan gelen pek çok rivâyete göre Hz. Peygamber ve imamların her gün/her hafta yapılan ümmetin tüm amellerinden haberdar edildikleri ifade edilmektedir. Allah birtakım özel yollarla ümmetin amellerini onlara göstermektedir. Bu ahlâkî olarak ona inananlar üzerinde olumlu bir etkiye neden olmaktadır. Allah'ın gözetimi haricinde, Hz. Peygamber ve imamların da iyi ve kötü işlerden haberdar edildiğine dair bilinç insanı daha kontrollü davranmaya sevk edecektir.<sup>699</sup>

Hidâyet kaynağı olmaları çerçevesinde imamlara “hüccet” makamı atfedilmektedir. On İki İmam Şîası'nda imamların her biri hüccet olarak isimlendirilmiştir. Şîi hadis kaynaklarında “Allah'ın yeryüzünü hüccetsiz bırakmayacağı, dünyada iki kişi kalsa bile birinin hüccet olacağı, Allah'ın ve O'nun emirlerinin ancak hüccet sayesinde bilinebileceği, kıyamete kadar gelecek hüccet

<sup>697</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 1/258.

<sup>698</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 4/183, 188.

<sup>699</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 5/307, 309.

sayısının on iki ile sınırlı olduğunu” beyan eden pek çok rivâyet nakledilmiştir.<sup>700</sup> Hücet, imamlar için kullanılan özel bir isim olmakla birlikte kelime anlamını karşılayacak bir içeriğe de sahiptir. Nitekim imamların, Allah’ın hüceti olması O’nu bilmenin ve emirlerinden haberdar olmanın delili niteliğinde bir makamdır. Buna göre Allah, insanlara peygamberler ve semavî kitaplardan sonra imamları göndermiş ve onlar için hücetini tamamlamıştır. Bir başka deyişle insanların, Allah’ın varlığına ve birliğine inanmaları ve buna uygun amel etmeleri için doğru yolu gösteren tüm vesileleri onlara sunmuştur.

*el-Emsel*’de, En’âm sûresinin “*De ki: ‘Kesin delil ancak Allah’ındır. Allah dileseydi elbette hepinizi doğru yola iletirdi.*” meâlindeki 149. âyetinin tefsirinde, imamların bu anlamda hücet olduklarına ilişkin, *el-Kâfi*’de nakledilen bir rivâyet aktarılmaktadır. Buna göre Musa el-Kâzım şöyle demiştir: “Allah’ın insanlar üzerinde iki delili vardır: Zâhir hücet ve bâtın hücet. Zâhir olan resuller, nebîler ve imamlardır. Bâtın olan ise akıllardır.”<sup>701</sup> İnsan bu deliller vasıtasıyla hür iradesiyle gideceği yolu seçmektedir.

Görüldüğü üzere imâmet, *el-Emsel*’de en çok rehber ve hidâyet kaynağı olma yönüyle ön plana çıkarılmaktadır. Ayrıca ilahî hidâyetin konu edildiği âyetlerin pek çoğunda imamların, Hz. Peygamber ile birlikte “hidâyet önderleri” olarak zikredildiği görülmektedir.

### 2.3. İmâmet, Risâlet ve Nübüvvet İlişkisi

Bilindiği üzere Şîa’da imâmet, risâlet yolunun devamı niteliğinde bir kurumdur. İmamlar, Hz. Peygamber’in vefatından sonra oluşacak maddî-manevî, zâhirî-bâtınî, dinî-dünyevî her türlü boşluğu doldurmak üzere Allah tarafından vazifelendirilmişlerdir. Bu yönüyle imamlar, ismet ve ilim sıfatı başta olmak üzere Hz. Peygamber’in sahip olduğu tüm niteliklere sahip olmak durumundadırlar. Hz. Peygamber ve imamlar, ismet ve ilim gibi sıfatlarda ortak olmakla birlikte din içerisinde farklı rolleri bulunmaktadır. Sözelimi masum imam, Hz. Peygamber’e her şeyde halifelik yapmaktadır fakat Hz. Peygamber İslâm’ın kurucusuyken imam

<sup>700</sup> Bk. Küleynî, *Usûlü’l-Kâfi*, 1/178-179. Ayrıca bk. İlyas Üzüm, “Hücet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 29 Mart 2024).

<sup>701</sup> Bu rivâyet *Nürü’s-Sekaleyn* (1/776) tefsirinden aktarılmaktadır. Şîrâzî, *el-Emsel*, 4/208.

İslâm'ın koruyucusudur; Hz. Peygamber vahiy alırken imam vahiy almamakta, ancak Hz. Peygamberden talimat almaktadır.<sup>702</sup> Şîa'da nübüvvet ve imâmet arasındaki ilişkiyi genel hatlarıyla izah ettikten sonra, burada bu konunun *el-Emsel*'de hangi yönlerden ele alındığını örnekler üzerinden inceleyeceğiz.

*el-Emsel*'de, Hz. Peygamber ve imamların genellikle birlikte zikredildikleri görülmektedir. Eserde, “ilahî rehberler” ifadesinden kasıt her zaman önce peygamberler ve imamlardır. Bu iki zümre, vahiy alma haricinde neredeyse her konuda aynı seviyede görülmektedir. Dolayısıyla genel olarak peygamberlerin özel olarak da Hz. Peygamber'in söz konusu edildiği âyetlerde, genel bir kullanımla “ilahî rehberler”den söz edildiğinde mânanın imamları da kapsadığını söylemek mümkündür. Daha açık bir ifadeyle, âyetin bağlamı peygamberlerle ilgili olsa da “ilahî rehberler”den söz edilen her yerde mananın imamlara da nisbet edilmesi mümkündür.<sup>703</sup> Aynı doğrultuda, eserde kullanılan sünnet kavramı Hz. Peygamber ile birlikte imamların söz, fiil ve takrirlerini de şamildir. Esasen bu, Şîa'da, dinî kaynak olmak bakımından her iki zümrenin de aynı değerde olduğunu göstermektedir.

Şîa'da nübüvvetin devamı niteliğinde görülen imâmet, nübüvvet ve risâlet makamlarından üstün kabul edilmektedir. *el-Emsel* müfessirleri bu konuyu Bakara sûresi 124. âyet ve Enbiyâ sûresi 73. âyetin<sup>704</sup> tefsirlerinde ele almaktadırlar. İlk âyette Hz. İbrahim'in imam kılınacağına dair bir müjde, ikincisinde de Hz. İshak ve Hz. Yakup'un imam kılındığına dair bir ifade yer almaktadır. Müfessir, Hz. İbrahim'in nebî ve resûl iken imam kılınmasını konu eden Bakara sûresi 124. âyet çerçevesinde açıkça imâmet makamının, nübüvvet ve risâlet makamından üstün olduğunu ifade etmektedir.<sup>705</sup> Zira buradaki ifade Hz. İbrahim'in imâmet makamına ulaşarak övünç vesilelerinin zirvesine ulaştığına işaret etmektedir. Hz. İbrahim bu

<sup>702</sup> Şîrâzî, *Ma'rifetü'l-imâme*, 13.

<sup>703</sup> Örneğin Hz. Peygamber'in nübüvveti ve yalancı peygamberler ile ilgili bir âyetin (el-En'am 6/93) tefsirinde rehberliğin liyakat işi olduğu, buna liyakati olmayıp da ilahi ve semavi bir rehberlik iddiasında bulunmanın en büyük zulüm ve haksızlıklardan olduğu ifade edilmektedir. Şîrâzî, *el-Emsel*, 4/129. Burada hem sahte peygamberler hem de imamların yerini gasp eden devlet ricaline dokundurma olduğunu söylemek mümkündür.

<sup>704</sup> “Onları imamlar kıldık, bizim emrimizle doğruya iletirler.” el-Enbiyâ 21/73.

<sup>705</sup> *Velâyet ve İmâmet* kitabında ifade edildiğine göre imâmetin nübüvvet ve risâletten üstün olması, imâmetin diğerlerinden daha kapsamlı olduğu anlamına gelmektedir. Bahsi geçen üstünlük, değer açısından değil hiyerarşik bir üstünlüktür. İmâmet, velâyeti mekân ve zaman itibarıyla daha geniş bir çerçeveye taşımaktadır. Ahmet Işıklar, *Velâyet ve İmâmet*, 161-162.

makama ulaşmadan önce pek çok imtihandan başarıyla geçmiş ve tüm bunların karşılığında imâmet makamıyla ödüllendirilmiştir.<sup>706</sup> Aynı şekilde Enbiyâ sûresi 73. âyette ifade edildiği üzere Hz. İshak ve Hz. Yakup'a nübüvvet ve risâlet makamından sonra imâmet makamı verilmiştir. Müfessir burada imâmet makamının insanın tekâmül seyirinin en üst makamı olduğunu dile getirmektedir.<sup>707</sup> Bu makam, maddî-manevî, zâhirî-bâtınî, fizikî-ruhî tüm alanları kapsayan genel bir önderliği ifade etmektedir. Nebî ve resûller Allah'ın emrini ikaz ve müjdeleme yoluyla insanlara iletirlerken, imamlık merhalesinde bu emirlerin uygulamaya geçirilmesi söz konusudur. İmam bunu âdil bir hükümet kurarak yapabileceği gibi hükümet kurmadan da yapabilmektedir. Bu merhalede, temiz, nezih ve insanî bir çevre oluşturmak üzere insanların iç muhtevasını ve dış sülûkünü terbiye eder, onlara gerekli ilimleri öğretir, Allah'ın koyduğu sınırları ve hükümleri icra eder ve toplumsal adaleti tatbik eder. Dolayısıyla imâmet sorumluluk açısından nübüvvet ve risâletten daha kapsamlı bir işi ifade etmektedir. Zira nübüvvet makamında bulunanlar yalnızca Allah'tan vahyi alıp, talep eden kimselere bu vahyi ulaştırmakla yükümlüdürler. Risâlet makamında bulunan kimseler de vahyi ve Allah'ın hükümlerini tebliğ ile yükümlüdürler. Yalnızca insanları uyarırlar, Allah'a davet ederler. Nübüvvette ve risâlette doğru yolu beyan etme sorumluluğu, imâmette ise kişinin elinden tutup maksûda götürme sorumluluğu vardır. İşte bu anlamıyla imâmet, nübüvvet ve risâlet makamından üstün kabul edilmiştir. Nitekim nebîler daima imâmet makamına ulaşmayı umut etmişlerdir.” Bununla birlikte nebîlerin pek çoğu bu üç makama da sahiptir.<sup>708</sup>

Müfessir, Bakara sûresi 124. âyetin tefsiri çerçevesinde, son peygamberden sonra nübüvvet ve risâlet makamının sona erdiğini, tebliğ vazifesinin tamamlandığını ifade etmektedir. Buna göre Hz. Muhammed'den sonra gelen temiz imamlar,

<sup>706</sup> İmâmet makamına liyakatini, oğlunu tereddütsüz bir şekilde kurban etmeye götürerek, karısını ve oğlunu kimsenin yaşamadığı bir arazide bırakarak, korkusuzca putları kırıp ateşe atılarak ispat etmiştir. Şîrâzî, *el-Emsel*, 1/258-259.

<sup>707</sup> Müfessirin Fâtiha sûresi tefsirindeki ifadelerine göre, peygamberlik ve imamlık insanlığın en yüksek derecelerini ifade etmekle birlikte onların da hidâyette tekâmüle ulaşma arzuları bâkîdir. Zira mutlak kemâl ancak Allah'a mahsustur. Nitekim Fâtiha sûresinde “*Bizi doğru yola hidâyet et*” buyurulmuştur ve bu duaya peygamberler ve imamlar da dâhil olmaktadır. Şîrâzî, *el-Emsel*, 1/41.

<sup>708</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 1/253-256. Müfessirin ifadelerine göre imamlık ve peygamberlik iki ayrı şeydir. Hz. Musa hem peygamber hem imamdır, Hz. Harun ise yalnızca peygamberdir. Hz. Musa Allah ile görüşmeye gittiğinde Hz. Harun'u imam olarak seçmiştir. Şîrâzî, *el-Emsel*, 4/409.

hükümlerin uygulanması aşamasında görevlidirler. Kendilerinde nebîlik ya da resullük makamları bulunmamaktadır. Dolayısıyla nebî ve resullerin aldığı nitelikte bir vahiy almazlar. Aynı zamanda yeni bir şeriat de getirmezler. Zira imamlar teşrî' makamında değildirler. Teşrî' ancak peygamberler ve semâvî kitaplar söz konusu olduğunda mümkündür.<sup>709</sup> İmamlar ancak tenfiz aşamasında görevlidirler. Peygamberlerin şahsında ülü'l emr ve risâlet makamı birleşmişken imamların yalnızca ülü'l emr makamı bulunmaktadır.<sup>710</sup> İmamların peygamberlerin getirdiği hükümleri neshetme yetkileri de yoktur. Bu çerçevede Ehl-i beyt kaynaklarında nakledilen “Bizden Kitaba ve sünnete uygun olmayan şeyler ulaşırsa onu kabul etmeyin.” rivâyeti aktarılmaktadır.<sup>711</sup> Buna göre imamların, Kur'an'a ve Hz. Peygamber'e aykırı söz söylemeleri ve bu kaynaklardan sadır olan hükümleri ortadan kaldırmaları imkân dahilinde görülmemektedir.

### 3. İmamlara Delâlet Ettiği Öne Sürülen Kur'an Kavramları

Klasik Şîi tefsirlerinde, imâmet inancına meşruiyet zemini kazandıracak rivâyetlerin ön plana çıkarıldığı görülmektedir. Bu bağlamda, tefsirlerde, Kur'an'da kapalı bırakılan (mübhem) ifadelerin velâyet ve imâmet temelinde tefsir edildiği rivâyetler fazlaca görülmektedir.<sup>712</sup> Bu rivâyetlerde, özellikle Kur'an'da geçen iyi ve güzel vasıflar bir şekilde imamlarla ilişkilendirilmektedir. Bunun bir yansıması olarak Hz. Peygamber'e atfedilen neredeyse tüm nitelikler “risâletin devamı” niteliğindeki imamlara da izafe edilmektedir. Özellikle Şîi tefsirin erken dönemlerinde âyetin tek anlamı gibi nakledilen ve aralarında lafız ve mana ihtilafı bulunan bu rivâyetler, çağdaş dönemde Tabâtabâi ile tefsir usûlüne yerleşen cery üslûbu üzere âyetin mefhumunu oluşturan misdâklar olarak görülmeye başlanmıştır. Buna göre bu rivâyetlerin, anlamı sınırlamak kastıyla değil, mefhumun dış dünyadaki bir örneğine (misdâk) tatbik sadedinde ortaya konduğu varsayılmıştır. *el-Emsel*'de de mübhem ifadelerin tefsiri çerçevesinde bu rivâyetlere yer verilmiş, bu ifadelerin, mefhumun açık ve kâmil misdâkı olarak imamlara delâlet ettiği öne sürülmüştür. Bir

<sup>709</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 1/354; 8/253-254.

<sup>710</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 3/155, 156.

<sup>711</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 3/156.

<sup>712</sup> Mustafa Öztürk, “Mübhemâtü'l-Kur'an" ve İmâmiyye Şiası”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/12-13 (Nisan 2001), 445-452.

başka deyişle imamlar, âyetin tek delâleti olmamakla birlikte âyette zikri geçen vasıfları yansıtan en güzel örnek olmaları itibariyle bunun en açık ve kâmil misdâkı kabul edilmiştir.

Bunun dışında *el-Emsel*'de, Kur'an'daki kapalı (mübhem) ifadelerin bir kısmının da bâtinî mana yoluyla imamlara izafe edildiği görülmektedir. Esasen bazı ifadelerin -cery yoluyla- tam misdâk olarak veya bâtinî mana takdir edilerek imamlara izafe edilmesinin altında, Kur'an âyetlerinin birden fazla manası olduğuna dair düşünce yatmaktadır. Bu çerçevede cery üslûbu ve bâtinî mana arasında sıkı bir ilişki vardır. Nitekim Şîrâzî, zâhirin, özel bir mesele veya belli bir grup hakkında olduğunu bâtin mananın ise belli bir zamana veya belli bir gruba hitap etmeyen genel bir anlamı ifade ettiğini dile getirmektedir.<sup>713</sup> Bu bağlamda bâtinî mana Ceryü'l-Kur'an kapsamında değerlendirilebilmektedir. Bununla birlikte bu iki yöntemin kapsamlarının farklı olduğunu söylemek gerekmektedir. Nitekim her bâtin, zâhir dışındaki bir örneğe tatbik edilme noktasında cery kapsamına girse de her cery uygulaması bâtinî anlamla sonuçlanmamaktadır. Bu durumda cery kapsamında değerlendirilen örneklerin tamamı zâhir manaya aykırı değildir. Bâtin mana ise -her ne kadar zâhire aykırı olmama şartı bulursa da- zâhirle herhangi bir paralellik barındırmamaktadır. Bununla birlikte cery üslubunda, toplumun hidâyeti ve Kur'an'ın her zamana ve zemine hitap ediyor oluşu ön planda iken bâtin söz konusu olduğunda bunun toplumda herhangi bir yansıması bulunmamaktadır. Bu nedenle bu iki üslup benzer ilkelere dayandıkları için sıkı bir ilişki içerisinde olmakla birlikte farklı kapsamları ifade etmektedirler.

Bu iki yöntem dışında imamların, bazı âyetlere tek misdâk olarak delâlet ettiği durumlar da görülmektedir. Çalışmamızın bu aşamasında, imamlara delâlet ettiği öne sürülen kavramların *el-Emsel*'de ele alınışını, bu üç yönetime dair örnekler üzerinden ele alacağız.

### 3.1. Tek Misdâk Olarak İmamlara Delâlet Eden Kavramlar

Tek misdâk olarak imamlara delâlet ettiği öne sürülen kavramlar, genel itibariyle Şîa'da, imâmete doğrudan delâlet ettiği varsayılan, bu bağlamda mezhep

<sup>713</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 6/24.

içerisinde kendilerine verilen özel isimlerle meşhur olan, Ülü'l-Emr Âyeti veya İtaat Âyeti olarak isimlendirilen Nisâ sûresi 59. âyeti, sırasıyla İkmâl Âyeti, Velâyet Âyeti ve Tebliğ Âyeti olarak isimlendirilen Mâide sûresi 3., 55. ve 67. âyetleri, Sâdikîn Âyeti olarak isimlendirilen Tevbe sûresi 119. âyeti, İnzâr Âyeti olarak isimlendirilen Şuarâ sûresi 214. âyeti ve Tathîr Âyeti olarak isimlendirilen Ahzâb sûresi 33. âyeti gibi âyetlerde bulunmaktadır. Bu âyetlerin büyük bir kısmı bu bölümün birinci başlığında ele alındığı için tekrara düşmemek adına mesele burada iki örnek “الصَّادِقُونَ” (et-Tevbe 9/119) “أَهْلُ الْبَيْتِ” (el-Ahzâb 33/33) üzerinden izah edilecektir.

*el-Emsel*'de, sıdk vasfının söz konusu edildiği âyetleri başta Hz. Ali olmak üzere Ehl-i beyt imamlarına nisbet etme istidadı mevcuttur. Müfessir, Tevbe sûresi 119. âyette geçen “es-sâdikûn” ifadesini tefsir ederken öncelikle Kur'an'da bu konuya açıklık getiren, bunu iman-amel ilişkisi bağlamında ifade eden bazı âyetlere temas etmektedir.<sup>714</sup> Buna göre sâdikûn olanlar, imana ve Allah'a taahhütlerine sâdik olanlardır. Bu hususta asla tereddüt etmezler, sorunlardan korkmazlar, fedakârlıkla imanlarına sâdik kalırlar. Müfessire göre bu niteliğe sahip olanların dereceleri vardır. Bunların zirvesinde ise masumlar olarak adlandırılan kimseler (peygamberler ve imamlar) bulunmaktadır. Müfessir bu özellikler çerçevesinde âyetin hükmünün genel ve kapsayıcı olduğuna işaret etmekle birlikte, mezkûr âyette kendilerine uyulması ve itaat edilmesi emredilen “sâdikûn”un masumlardan ibaret olduğuna delâlet eden rivâyetlere yer vermektedir. Bu rivâyetlerden birine göre Selmân (ra), Hz. Peygamber'e bu âyetin hükmünün genel mi özel mi olduğunu sormuş, o da “Emredilenler tüm müminler için geneldir, sâdiklar ifadesi ise kardeşim Ali ve onun kıyamete kadar gelecek olan vasîlerine özeldir.” buyurmuştur.<sup>715</sup> Müfessir, bu ve buna benzer rivâyetlere işaret ettikten sonra yönünü Ehl-i Sünnet'in bu konudaki yaklaşımına çevirmektedir. Bu çerçevede, Fahreddin er-Râzî'nin<sup>716</sup> bir noktaya kadar Şîa ile ittifak ederek, uyulması gereken bu kimselerin her dönemde var olan

<sup>714</sup> el-Bakara, 2/177; el-Hucurât, 49/15; el-Haşr, 59/8.

<sup>715</sup>Bu iki rivâyet de nakil konusunda İmâmiyye Şîasının Muhammed Bâkır el-Meclisî'den (v. 1110) sonra gelen ikinci ismi Hâşim b. Süleyman el-Bahrânî'nin (v. 1107) rivâyet tefsiri *el-Burhân*'dan (2/170) alınmıştır. *el-Burhân* tefsiri'nde İbn Abbas'a dayandırılan bir rivâyette de yine “sâdiklar” ifadesinden kastın Hz. Ali olduğu ifade edilmiştir.

<sup>716</sup> Müfessir Râzî'den söz ederken “taassup ve şüpheciliği ile meşhur” nitelemesi yapmaktadır. Böyle “taassup sahibi” birinin bir noktaya kadar Şîa'nın yolundan gitmiş olması müfessiri şaşırtmıştır.

masumlar olduğunu ifade ettiğini fakat bir noktada Şîa'dan ayrılarak bunu, ümmetin icmâıyla izah ettiğini belirtmektedir. Dolayısıyla Râzî'ye göre kendisine uyulması gereken masumlar, icmâdır.<sup>717</sup> Şîrâzî, genel üslûbu üzere imâmet düşüncesiyle uyumlu olmayan bu görüşü dilsel ve aklî bir çıkarımla reddetmektedir. Buna göre, masumların icmâ olarak kabul edildiği bir durumda “itaat edecekler” ve “kendilerine itaat edilecekler” aynı gruba girmiş olacaktır ve mantık çerçevesinde bunun imkânı yoktur.<sup>718</sup> Müfessir bunun her asırda ve zamanda masumun (peygamber veya imam) varlığına delil olan bir âyet olduğunu ifade ederek konuyu tamamlamaktadır.<sup>719</sup> Görüleceği üzere “sâdikûn” ifadesi bu âyet bağlamında “ülû'l-emr” ile aynı minvalde tefsir edilerek imamlara hamledilmiştir. Hükmün umûmîliği ilkesi gereği âyetin hükmü umuma hamledilmiş olmakla birlikte “sâdiklar” ifadesinin mefhumun tek misdâkının imamların da içinde bulunduğu masumlar olduğu ifade edilmiştir. Nitekim bu âyet Şîa'da “Sâdikûn Âyeti” olarak bilinen, imâmete delâlet ettiği öne sürülen meşhur âyetlerden biridir. Buna farklı bir anlam takdir edilmemesi bu âyetin Şîa'nın imâmet düşüncesinde önemli bir yeri olduğunu göstermektedir.

Tevbe sûresi 119. âyetin tefsiri çerçevesinde kendilerine uyulması emredilen sâdikûnun, masumlardan ibaret olduğu ifade edilmekle birlikte, sıdk vasfının söz konusu edildiği başka âyetlere daha geniş bir anlam yelpazesi takdir edildiği görülmektedir. Zira bu âyetlerde, Tevbe sûresi 119. âyette olduğu gibi mutlak bir itaatten söz edilmemektedir. Örneğin Yunus sûresi 2. âyette<sup>720</sup> geçen “kademe sıdk” ifadesi iman eden kimselere verilecek olan bir makamdır ve müfessire göre bu makamın ne olduğu hususunda aktarılan yorumların tamamı kabul edilebilirdir. Buna göre “kademe sıdk”, fitrata dayalı iman sabıkası, âhiret nimetleri veya rehber ve imam olabilir. Müfessir bu yorumları kapsayıcı bir şekilde kabul etmekle birlikte Şîa

<sup>717</sup> Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 16/167.

<sup>718</sup> İcmâ, müctehid olmayan Müslümanların dâhil olmadığı bir görüş birliğini ifade etmektedir. Bununla birlikte icmâyâ katkısı olsun olmasın her birey, tek tek icmâyâ katılan kişilere değil bu görüş birliğine karşı sorumludur. Bu durumda itaat etmesi gerekenler ve itaat edilmesi gerekenlerin aynı grupta değerlendirilmesi mümkün değildir.

<sup>719</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 5/343-346.

<sup>720</sup> *إِذَا كَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِّنْهُمْ أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمٌ صِدْقٍ عِندَ رَبِّهِمْ قَالَ الْكَافِرُونَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ مُّبِينٌ*

“İçlerinden bir kişiye, ‘insanları uyar ve iman edenlerin Allah katında değerli bir yeri (kademe sıdk) bulunduğunu müjdele’ diye vahiy göndermemiz insanlar için şaşılacak bir şey midir? Bir de inkâr edenler, ‘bu, kuşkusuz apaçık bir büyücü’ demektedirler.” Yûnus 10/2.

ve Ehl-i Sünnet kaynaklarında, bunun Hz. Peygamber veya Hz. Ali'nin velâyeti olduğuna dair rivâyetlerin nakledildiğini ifade etmektedir.<sup>721</sup> Müfessir burada rivâyetlere yer vermemekle birlikte dipnotta *Tefsîru'l-burhân* ve *Tefsîru'l-Kurtubî*'yi kaynak göstermektedir. Dolayısıyla okuyucuda, her iki kaynakta da Hz. Ali'nin velâyetine dair izahlar bulunduğu dair bir algı oluşmaktadır. Fakat bu eserlerin ilgili kısımları incelendiğinde bir Şîî tefsiri olan *el-Burhân*'da “kademe sıdk” ifadesinin Hz. Peygamber veya Hz. Ali olduğuna dair farklı rivâyetler olduğu görülmekteyken Kurtubî'nin naklettiği farklı yorumlar arasında Hz. Ali'nin velâyetine dair herhangi bir izah olmadığı görülmektedir.<sup>722</sup> Bu algının kasten mi oluşturulduğu tartışma konusu olmakla birlikte böyle referansların *el-Emsel*'in itibarını zedelediğini söylemek gerekmektedir.

Yine Kur'an'da, Mü'min sûresi 28. âyette Firavun hanedanından Allah'a iman etmiş olan bir kimseye (mü'min-i âli Firavun) “sâdık” nitelemesinin yapıldığı görülmektedir. Müfessir burada Hz. Peygamber'den şöyle bir rivâyet aktarmaktadır: “Sıddıklar üçtür: Yâsîn mümini Habîb-i Neccâr, Firâvun âlinin mümini Hezekil ve Ali b. Ebî Tâlib. Aralarında en faziletlisi de odur.”<sup>723</sup> Bu rivâyet vasıtasıyla özellikle Hz. Ali'nin, ömrünün başından sonuna kadar Hz. Peygamber'in destekçisi olduğunu, İslâm davetinin her aşamasında büyük fedakârlıklar yaptığını vurgulamaktadır.<sup>724</sup> Hz. Ali'nin bu vasfa sahip olan kimseler arasında zikredilmesi elbette isabetlidir. Ancak Şîa'nın Hz. Ali'nin faziletlerine dair izahlarının temelinde onun imâmete herkesten daha layık olduğu düşüncesi yatmaktadır.

Görüleceği üzere *el-Emsel*'de, sıdk vasfının söz konusu edildiği âyetleri başta Hz. Ali olmak üzere Ehl-i beyt imamlarına nisbet etme istidadı mevcuttur. Tefsirde bu minvalde ele alınan daha pek çok ifade bulunmaktadır. Bunlar ilerleyen bölümlerde ele alınacaktır. Burada Tevbe sûresi 119. âyette geçen “es-sâdikûn” ifadesinin yalnızca masumlarla izah edildiğini bilmek yeterlidir.

<sup>721</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 5/365-366.

<sup>722</sup> Bk. Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964), 8/305-307; Bahrânî, *el-Burhân*, 4/6-7.

<sup>723</sup> Müfessir bu rivâyeti, İbn Hacer'in *es-Savâ'ik*'de, Şeyh Sadûk'un da *el-Emâlî*'de naklettiğini belirtmektedir.

<sup>724</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 12/60-61.

*el-Emsel*'de, tek mana olarak imamlara delâlet ettiği öne sürülen bir diğer âyet de Ahzâb sûresi 33. âyettir. Bu âyetin imamların ismet sıfatına bakan yönü "İsmet Sıfatı" başlığında ele alındığı için burada yalnızca Ehl-i beyt'in kimlerden oluştuğuna dair mesele çerçevesinde incelenecektir. Bu âyette Ehl-i beyt'in "rics" denen bir pislikten temiz kılındığı ifade edilmektedir.<sup>725</sup> Müfessir bu kimselerin her tür pislikten temiz kılındığını yani ismet sıfatına sahip olduklarını belirtmektedir. Peki bu Ehl-i beyt kimlerden oluşmaktadır? Bu gruba Hz. Peygamber'in ev halkından kimler dâhil edilmiştir? Müfessir bu konudaki farklı yorumları zikretmekle birlikte bunun yalnızca Hz. Muhammed, Hz. Fâtıma, Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'den oluşan beş kişiyi kapsadığını belirtmiş ve buna tüm ev halkının dâhil olmadığını rivâyetler yoluyla ispat etme gayretine girmiştir. Burada asıl amaç, Hz. Peygamber'in hanımlarının bu gruba dâhil olmadığını ispat etmektir. Bu çerçevede müfessir, Hz. Peygamber'in hanımlarından, kendilerinin Ehl-i beyt'e dâhil olmadıklarını gösteren rivâyetler nakletmektedir. Örneğin Aba Hadisi olarak bilinen rivâyette Ümmü Seleme şöyle demektedir: "Bir gün Hz. Peygamber kızı Hz. Fâtıma'ya: 'Eşini ve oğullarını çağır.' dedi. Birlikte karınlarını doyurdular. Hz. Peygamber onların üzerine bir Hayber abası örttü ve şöyle dedi: 'Allah'ım bunlar benim Ehl-i Beytim ve itretim. Sen bunlardan ricisi gider onları tertemiz kıl.' Bunun üzerine de Ahzâb Sûresi 33. âyet indi." Bu olay üzerine Ümmü Seleme Hz. Peygamber'e kendisinin de bu gruba dâhil olup olmadığını sormuş, Hz. Peygamber de "Sen hayır üzeresin." buyurmuş, onlardan olmadığını beyan etmiştir. Müfessir, bu rivâyetin Ümmü Seleme'den, farklı tariklerle pek çok kez nakledildiğini, başka râvilerden de buna benzer rivâyetler geldiğini ifade etmiştir. Örneğin, Enes (ra), Hz. Peygamber'in, Hz. Fâtıma'nın evinden her geçişinde "Allah'ım bunlar benim Ehl-i Beytim ve itretim. Sen bunlardan ricisi gider onları tertemiz kıl." dediğini ve bunu altı ay boyunca tekrarladığını aktarmaktadır. Müfessir, Sünnî ve Şîî eserlerde buna benzer pek çok rivâyetin bulunduğunu belirttikten sonra nakledilen bunca rivâyetin bu konuda şüpheye mahal bırakmadığını vurgulamaktadır. Müfessir burada en çok Sünnî olduğunu öne sürdüğü Hâkim el-Haskânî en-Nisâbûrî'nin (öl. 470/1077?)<sup>726</sup>

<sup>725</sup> Daha önce de ifade edildiği üzere bu, Şîa'da imamların her tür hata ve günahtan korunmuş olduğunun en büyük delillerindedir.

<sup>726</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 10/348-351.

*Şevâhidü't-Tenzîl* kitabından referans vermektedir. Suyûtî'nin de bu rivâyetlere yer verdiğini belirtmektedir.<sup>727</sup> Âl-i Abâ Hadisi olarak bilinen rivâyet Ehl-i Sünnet kaynaklarında da aktarılmaktadır. Ancak ricsten temizlenen Ehl-i beyt'in kim olduğu hususunda bazı ihtilaflar bulunmaktadır. Kimilerine göre bu, yalnızca Hz. Peygamber'in de dâhil olduğu bu beş kişiden ibarettir, kimilerine göre burada yalnızca Hz. Peygamber'in hanımlarına hitap edilmiştir, kimilerine göre ise Ehl-i beyt bunların tamamını ifade etmektedir. Taberî'nin naklettiği rivâyetlerin çoğu bunun beş kişiden ibaret olduğunu ifade etmektedir.<sup>728</sup> Şîrâzî'nin naklettiği hadis senet ve metin olarak sahih olmakla birlikte "rics" kelimesine yüklenen anlam kabul edilebilir değildir. Nitekim bunun günahtan temizlenme olduğunu söyleyenler bulunmakla birlikte şirk, isyan, şeytan gibi olumsuzluklardan korunma anlamında olduğu da ifade edilmiştir.<sup>729</sup> Peygamberler dışında masum bulunmadığına dair ilke çerçevesinde bu dört kişinin tekvinî olarak tüm günahlardan temizlendiğine dair görüşü kabul etmek mümkün değildir.

Müfessir Hz. Peygamber'in hanımlarının bu gruba dâhil olmadığını ispata devam etmektedir. Hz. Peygamber'in hanımları böyle bir fazilete sahip olsalardı Hz. Aişe'nin kendisi hakkında bunu mutlaka zikretmiş olacağını fakat buna dair ondan ulaşan tek bir söz bile bulunmadığını ifade etmektedir. Hz. Peygamber'in hanımlarının Ehl-i beyt'e dâhil olamayacağını Hz. Aişe'nin yaşamı örneğinde de izah etmektedir. Zira o, Cemel Vakası'nda zamanın imamına isyan etmiş, binlerce insanın ölümüne sebep olmuştur. Yaptığından pişman olsa da bu, onun bu günahı işlediği gerçeğini değiştirmeyecektir. Müfessir yine hanımların en faziletli olarak nitelediği Hz. Hatice hakkında Hz. Aişe'nin küçük düşürücü ifadeler kullandığına ve durumun Hz. Peygamber'i üzdüğüne ve kızdırdığına dair bir rivâyet naklederek Hz. Aişe'nin ismet sıfatına sahip olmadığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Dipnotta, bu rivâyetin Buhârî ve Müslim'de de nakledildiğini belirtmiştir.<sup>730</sup> Tüm bu sebeplerden dolayı

<sup>727</sup> Rivâyetler için bk. Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 6/599-607.

<sup>728</sup> Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, 19/100-107.

<sup>729</sup> Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 4/400-401.

<sup>730</sup> Buhârî ve Müslim'in aktardıkları rivâyetlere göre Hz. Aişe, Hz. Hatice hakkında şöyle demiştir: "Allah sana onun yerine ondan hayırlısını vermişken Kureyş'in yanakları kızarmış, ölüp gitmiş yaşlı kadınlarından birinin nesini hatırlıyorsun ki?" Buhârî, *es-Sahîh*, "Menâkıbü'l-Ensâr", 20 (No. 3821); Müslim, *es-Sahîh*, "Fezâilü's-Sahâbe", (2437).

Hız. Peygamber'in hanımlarını masum olan bu gruba dâhil etmeyi mümkün görmemiştir.<sup>731</sup> Yukarıda da ifade edildiği üzere müfessirin asıl hedefi Hız. Peygamber'in hanımlarını Ehl-i beyt dışında bırakmaktır. Bununla birlikte tefsirin pek çok yerinde görüleceği üzere Hız. Hüseyin soyundan gelen imamların tamamı Ehl-i beyt'e dâhil edilmektedir. Dolayısıyla Ehl-i beyt kavramının tek misdâkı Hız. Peygamber, Hız. Fatıma ve imamlardır. Buna başka herhangi bir kimse dâhil edilmemektedir. Daha önce de ifade edildiği üzere tefsirde bu çerçevede ele alınan âyetler genellikle imâmet teorisinin temelini oluşturan, imâmete kesin delil olarak ileri sürülen âyetlerdir. Nitekim bunlar Şîa'nın erken döneminde de çağdaş dönemde de aynı minvalde izah edilmişlerdir. Bu âyetlerin mefhumuna başka herhangi bir mana takdir edilmemiştir.

### 3.2. Açık ve Kâmil Misdâk Olarak İmamlara Delâlet Eden Kavramlar

Ahbârî dönemde âyetin tek manası gibi nakledilen rivâyetlerin çağdaş dönemde özellikle *el-Emsel* tefsirinde mefhumun misdâklarından biri olarak ele alındığını ifade etmiştik. Müfessirin bunu Şîi rivâyetlerde imamlara delâlet ettiği öne sürülen âyetler çerçevesinde de uyguladığını görmekteyiz. Ancak burada imamlar âyete alelade bir misdâk olarak değil "açık misdâk", "kâmil misdâk" "tam misdâk" ve "üstün misdâk" gibi nitelendirmelerle izafe edilmektedir. Meseleyi açık bir şekilde ortaya koymaları bakımından "الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ" (el-Fâtiha 1/6; Âli İmrân 3/101; el-En'âm 6/161; Yâsîn 36/61), "مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ" (er-Ra'd 13/43), "أَصْحَابُ الْأَعْرَافِ" (el-A'râf 7/48), "عِبَادُ الرَّحْمَنِ" (el-Furkân 25/63), "جَنَّبَ اللَّهُ" (ez-Zümer 39/56), "بَقِيَّةُ اللَّهِ" (Hûd 11/86), "ذَابَّةٌ مِنَ الْأَرْضِ" (en-Neml 27/82), "السَّابِقُونَ" (el-Vâkı'a 56/10), "الْعُرْوَةُ الْوُثْقَى" (Lokmân 31/22), "الْأَبْرَارُ", "الْمُقَرَّبُونَ" (el-Mutaffifîn 83/22, 28), "كَلِمَةَ التَّقْوَى" (el-Fetih 48/26) ifadeleri ele alınacaktır.

#### 3.2.1. es-Sırâtü'l-Müstakîm

Kur'an'ın farklı âyetlerinde zikri geçen *es-sırâtü'l-müstakîm* ifadesi de imamlara atfedilen ifadelerden biridir. Fakat bu ifade *sâdikûn* ifadesinde olduğu gibi masumlara hasredilmemiş daha geniş bir bağlamda izah edilmiştir. Sözelimi Fâtiha

<sup>731</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 10/348-352.

sûresi 6. âyetin tefsirinde “Sırâtü’l-müstakîm nedir?” başlığı altında bunun genel bir ifadeyle tevhîd dini ve Allah’ın emirlerine uymak anlamında olduğu belirtilmekte ve bu ifadenin Kur’an’ın farklı âyetlerindeki anlamlarına temas edilmektedir. Örneğin bu, En‘âm sûresi 161. âyetinde<sup>732</sup> *ed-dînü’l-kayyim* (sapasağlam bir din) olarak izah edilmektedir. Müfessire göre bu, İbrahim’in yolu olan her türlü şirke karşı gelmektir. Yâsîn sûresi 61. âyette<sup>733</sup> ve Âli İmrân sûresi 101. âyette<sup>734</sup> de bu yalnızca Allah’a yönelmek ve Allah’a tutunmak anlamlarında gelmektedir. Müfessir, iki nokta arasında yalnızca tek bir doğrunun bulunabileceğini dolayısıyla doğru yolun (sırât-ı müstakîm) itikad ve amel yönünden hakikî tevhîd dini olduğunu ifade etmiştir. Müfessir buraya kadar sırât-ı müstakîmin genel sınırlarını çizmiş buradan sonra bunun hakkında gelen farklı rivâyetleri ele almaya başlamıştır. İşte bu noktada, imamlar konuya dahil edilmiştir. Sırât-ı müstakîm, kimi rivâyete göre İslam, kimine göre Kur’an, kimine göre peygamberler ve imamlardır. Müfessire göre bunların tamamı tek bir asla yani ilahî dine dönmektedir. Rivâyetler bu hakikatin farklı yönlerine işaret etmektedir. Bu bağlamda Hz. Peygamber’in, “Nebîlerin ve Allah’ın nimet verdiklerinin yolunda bizi hidâyet et” buyurduğunu, İmam Ca‘fer es-Sâdık’ın ise farklı meclislerde, “Yol, imamın marifetidir.”, “Vallahi biz sırât-ı müstakîmiz.” ve “Sırât-ı müstakîm, Emîrü’l müminindir.” gibi sözler söylediğini nakletmiştir. Müfessir, Hz. Peygamber, Hz. Ali ve Ehl-i beyt imamlarının hepsinin de itikad ve amel bütünlüğü içerisinde ilahî tevhîd dinine davet ettiklerini belirterek rivâyetleri âyetin geniş mefhumu ile uyumlu olacak şekilde manaya dâhil etmiştir.<sup>735</sup> Bu noktada müfessirin çelişkili görünen rivâyetlerdeki müşkili, her bir rivâyeti, tek bir hakikatin farklı yönleri kabul ederek giderdiğini görmekteyiz. Bununla birlikte sırât-ı müstakîm ifadesinin nübüvvet ve velâyetin beraber olduğu bir tevhîd yolu olduğu anlayışı, Şîa’da imamlara itaat dışındaki bir yolun, bu tek doğru yoldan yani tevhîdden ayrılmak anlamına geldiği çıkarımını yapmaya elverişlidir. Nitekim *es-*

<sup>732</sup> قُلْ إِنِّي هَدَيْتَنِي رَبِّيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ

“De ki: ‘Şüphesiz rabbim beni doğru yola, sapasağlam bir dine, Allah’ı bir bilen İbrahim’in dinine iletti.’ O, ortak koşanlardan değildi.” el-En‘âm 6/161.

<sup>733</sup> “Ey Âdemoğulları! Size ‘Şeytana kulluk etmeyin, o sizin için apaçık bir düşmandır; bana kulluk edin, doğru yol budur’ dememiş miydim?” Yâsîn 36/60-61.

<sup>734</sup> “Siz Allah’ın âyetleri okunup dururken, üstelik Allah resûlü de aranızda bulunurken nasıl inkâra sapsınız? Her kim Allah’a bağlanırsa kesinlikle doğru yola iletilmiştir.” Âli İmrân 3/101.

<sup>735</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 1/42-43.

*sırâtü'l-müstakîm*in söz konusu edildiği bir başka yer olan Mü'minûn sûresi 73. ve devamındaki 74. âyetin<sup>736</sup> tefsirinde “yoldan sapmak” bir kimsenin ahirete inanmaması ve sorumluluk şuurunun olmamasıyla izah edildikten sonra Hz. Ali'den şöyle bir rivâyet aktarılmaktadır: “Allah bizi kapıları, sırâtı, yolu ve kendinden kaynaklanan vechi kıldı. Kim bizim velâyetimizi terk eder ve başkalarını bizden üstün tutarsa işte onlar ‘yoldan sapmışlardır’.”<sup>737</sup> Sonuç olarak bu, her ne kadar *sırât-ı müstakîm* daha geniş anlamda takvâ, cihat, adalet, Kıyamete iman gibi itikad ve amele dair meseleleri kapsayan din olgusunu ifade etse de velâyetin olmadığı bir dinin “doğru yol” olarak kabul edilemeyeceğini göstermektedir.

Müfessir, Ahkâf sûresi 13. âyetin<sup>738</sup> tefsirinde de aynı kökten “istikâmette gidenler” ifadesinin Kummî Tefsiri'nde “Hz. Ali'nin velâyeti üzere istikâmet edenler” olarak izah edildiğini ifade etmektedir. Müfessir bunu, “İlim ve amel, adalet ve takvâ yönlerinden Müminlerin emirinin yolunu devam ettirmek” olarak tavzih etmiştir. Bununla birlikte istikâmetin yalnızca bu manaya has kılınamayacağını, bunun istikâmetin açık misdâklarından birini ifade ettiğini belirterek konuyu Hz. Ali'nin velâyetiyle sınırlandırmamıştır.<sup>739</sup> Zira aksi yönde bir yaklaşım âyetin zâhiriyle uyuşmadığı gibi onun manasını sınırlandırarak evrenselliğine gölge düşürmüş olacaktır. Diğer taraftan böyle bir sonuca ulaşmak tefsirin toplumsal ıslah misyonuna herhangi bir fayda sağlamayacaktır. Bununla birlikte müfessirin “sırât-ı müstakîm”in imamlarla izah edildiği rivâyetleri nakletmesi bunları sırât-ı müstakîmin önemli bir parçası olarak kabul ettiğini göstermektedir. Esasen sırât-ı müstakîm ifadesinin geçtiği otuz üç âyet incelendiğinde buralarda onun Allah'a kulluk (Âli İmrân 51, Meryem 36, Zuhruf 64), Allah'a inanıp O'nun dinine sınıksız sarılma (Âli İmrân 101, Nisâ 175), ihlas ve teslimiyet (Hicr 41), tevhîd (Nahl 120-121), İslâm (Mü'minûn 73, Şûrâ 52), Hz. Peygamber'i takip etme (Zuhruf 61) gibi anlamlarda ele alındığı görülmektedir. Dolayısıyla müfessirin imamları âyetin

<sup>736</sup> “Gerçek şu ki sen onları dosdoğru bir yola çağırıyorsun. Ahirete inanmayanlar ise ısrarla yoldan sapmaktalar.” el-Mü'minûn 23/73-74.

<sup>737</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 8/442.

<sup>738</sup> إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

“‘Rabbimiz Allah'tır’ diyen sonra da istikâmet üzere yaşayanlara ne bir korku vardır ne de onlar üzüntü çekeceklerdir.” el-Ahkâf 46/13.

<sup>739</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 12/475.

manasına dâhil etmesinin yalnızca onun mezhebî iltisakıyla ilgili olduğunu söylemek mümkündür. Zira Şîî rivâyetlerin olmadığı bir durumda böyle bir anlama ulaşmak pek mümkün görünmemektedir.

### 3.2.2. Men İndehû İlmü'l-Kitâb

*el-Emsel*'de imamlara işaret ettiği öne sürülen bir ifade de Ra'd sûresi 43. âyette<sup>740</sup> geçen “مَنْ عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ” (kitap bilgisine sahip olanlar) ifadesidir. Müfessir bu ifadeden maksadın kim olduğu çerçevesinde iki farklı yorumun bulunduğunu, ilkinde göre bunun, Kur'an'ın muhtevasını bilen âlimler olduğunu, diğerine göre ise bundan kastın Hz. Peygamber'in alametlerini bilen Ehl-i Kitap âlimleri olduğunu ifade etmektedir. Müfessire göre ilk yorum daha doğrudur. Bununla birlikte o, bu kimselerden kastın Hz. Ali ve dolayısıyla imamlar olduğuna dair pek çok rivâyet nakledildiğini, bunların *Nûru's-sekaleyn* ve *el-Burhân* tefsirlerinde aktarıldığını belirtmektedir. Yine de -cery üslûbu üzere- bu rivâyetlerin âyetin manasını sınırlandırmadığını, yalnızca mefhumun tam ve kâmil olan misdâkına işaret ettiklerini, başta aktarmış olduğu ilk tefsirin de bunu destekler nitelikte olduğunu ifade etmektedir. Yani Kur'an'ın muhtevasına hâkim olan âlimler de “men indehû ilmü'l-Kitâb” ifadesine dâhil edilmiştir. Âyetin tefsirinin son kısmında ise Ebû Said el-Hudrî'den, Hz. Peygamber'in bu âyetin Hz. Ali hakkında indiğini ifade ettiği bir rivâyet nakletmiş ve bunun üzerine herhangi bir yorum yapmamıştır.<sup>741</sup> Bu tavır, ifadenin tam ve kâmil misdâkı olarak imamlardan gelen rivâyetlerin öncelendiğini göstermektedir. Nitekim Neml sûresi 40. âyetin<sup>742</sup> tefsirinde de, burada geçen “عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ” (kendisinde kitaptan bir ilim bulunan) ifadesiyle Ra'd sûresindeki “men indehû ilmü'l-Kitâb” ifadesi karşılaştırılırken, ilk bilginin Hz. Süleyman'ın veziri Âsaf b. Berahyâ'ya verilmiş ism-i a'zâma dair cüzi bir bilgiye, ikincisinin ise Hz. Ali'nin sahip olduğu küllî bir bilgiye delâlet ettiği ifade edilmiştir. Âsaf, 73 harften oluşan ism-i a'zâmın yalnızca birine sahipken rivâyetlerde ifade edildiğine

<sup>740</sup> “O inkârcılar, ‘Sen peygamber değilsin’ diyorlar. De ki: ‘Sizinle benim aramda şahit olarak bir Allah, bir de kitap bilgisine sahip olanlar yeter.’” er-Ra'd 13/43.

<sup>741</sup> Bahrânî, *el-Burhân*, 4/301; Şîrâzî, *el-Emsel*, 6/417. Bu rivâyet Ehl-i Sünnet kaynaklarında mevcut değildir. *Peyâm-ı Kur'an* tefsirinde bu ifadenin anlamının genişliğine dikkat çekilmeden bahsi geçen kimsenin Hz. Ali olduğuna dair bir rivâyet aktarılmıştır. Şîrâzî, *Peyâm-ı Kur'an*, 9/104-106.

<sup>742</sup> “(Bu konuya dair) kitaptan bir bilgisi olan ise, ‘Ben onu sen göz açıp kapayıncaya kadar getiririm’ diye cevap verdi. Süleyman, tahtı yanı başına yerleşmiş olarak görünce şöyle dedi: ‘Bu, şükür mü yoksa nankörlük mü edeceğim diye beni sınavan rabbimin bir lütfudur...’” en-Neml 27/40.

göre Ehl-i beyt imamları bunun 72 tanesine sahiptir, geriye kalan biri ise Allah'ın indinde olan gayb bilgisidir.<sup>743</sup> Sonuç olarak Şîî rivâyetlere göre Ra'd sûresi 43. âyette zikri geçen “men indehû ilmü'l-Kitâb” ifadesinin asıl karşılığı Hz. Ali ve onu takip eden imamlardır. Yukarıda işaret ettiği Şîî tefsirlerde geçen rivâyetler de müfessirin âyetin manasını geniş tutma çabasının sonuçsuz kalmasına sebep olacak nitelikte hasır ifadeleri taşımaktadır.<sup>744</sup> Nitekim Şîî râzî de her ne kadar bunun hakkında gelen onun Abdullah b. Selâm gibi sonradan Müslüman olan Ehl-i kitap âlimleri olduğuna, Cebraîl veya Allah'ın kendisi olduğuna dair diğer yorumları<sup>745</sup> ve sebep-i nüzûl rivâyetlerini görmezden gelerek bunu Kur'an'ın muhtevasını bilen âlimler olarak izah etse de esasında bunun en üstün misdâkının Hz. Ali ve imamlar olduğunu düşünmektedir.

### 3.2.3. Ashâbü'l-A'râf

Kur'an'ı Kerim'de geçen “Ashâbü'l-a'râf” terkinin tefsirinde de Şîî imâmet inancının görünür olduğunu görmekteyiz. A'râf ehlinde söz eden A'râf sûresinin 48-49. âyetlerinin<sup>746</sup> tefsirinde müfessir öncelikle Ehl-i Sünnet ve Şîî kaynaklardan gelen farklı yorumları nakletmiş sonrasında da *a'râf*in cennet yolu üzerinde aşılması zor bir geçit olduğunu, iyi ve temiz kimselerin buradan hızlıca geçeceklerini, toplumun rehberlerinin orada durup zayıf müminlere yardımda bulunacaklarını ifade etmiştir. Müfessirin ifadelerine göre a'râfta iki grup bulunmaktadır: Rahmete ulaşacak zayıf müminler ve zayıf müminlere destek olacak büyük rehberler (peygamberler, imamlar, salihler). Müfessir, bu izahlardan sonra İmam Ca'fer es-Sâdik'tan şöyle bir rivâyet nakletmiştir: “İmamlar a'râf'ta şîîsıyla birlikte dururlar. Müminler cennete hesapsız girerler. İmamlar günahkâr şîîsına, ‘Hesapsız bir şekilde cennete giden kardeşlerinize bakın. Ve ateşteki düşmanlarınıza bir bakın’ derler.” Bu

<sup>743</sup> Şîî râzî, *el-Emsel*, 9/396-397.

<sup>744</sup> Bu rivâyetler açıkça bu âyetin Hz. Ali hakkında indiğini ifade etmektedir. Bahrânî, *el-Burhân*, 4/298-304.

<sup>745</sup> Mâverdí, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. İbn Abülmaksût b. Abdurrahmân (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 3/119. Ra'd Mekkî bir sûre iken Abdullah b. Selâm'ın Medine'de Müslüman olduğu bilinmektedir. Bu sebeple onun bu âyetin anlamına dâhil edilmesi Sa'id b. Cübeyr tarafından uygun görülmemiştir. Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, 13/586.

<sup>746</sup> “A'râf ehli, simalarından tanıdıkları birtakım adamlara seslenerek derler ki: ‘Ne topladığınız güç ne de taslamakta olduğunuz büyüklük size bir yarar sağladı. Allah'ın, kendilerini hiçbir rahmete erdirmeyeceğine dair yemin ettiğiniz kimseler bunlar mı?’ (Cennet ehline de şöyle derler:) ‘Girin cennete; artık size korku yoktur ve siz üzülecek de değilsiniz.’” el-A'râf 7/48-49.

rivâyete göre A'râf sûresi 49. âyetin “Allah’ın, kendilerini hiçbir rahmete erdirmeyeceğine dair yemin ettiğiniz kimseler bunlar mı?” meâlindeki ilk kısmını imamlar düşmanlara, “Girin cennete; artık size korku yoktur ve siz üzülecek de değilsiniz” meâlindeki ikinci kısmını ise şâhlarına söylemektedirler. Bunun akabinde müfessir, buna benzer rivâyetlerin *Tefsîru’t-Taberî* gibi Ehl-i Sünnet kaynaklarında da mevcut olduğunu aktarmaktadır.<sup>747</sup> Ancak özellikle Taberî’nin bu hususta naklettiği rivâyetler incelendiğinde, a'râf ve şefaatin mahiyetine dair hususlar dışında Şîa’yı destekleyen herhangi bir ifade bulunmadığı görülmektedir. Daha açık bir ifadeyle Taberî’de bahsi geçen şefaath Hz. Peygamber’e nisbet edilmiş, imamlar söz konusu dahi edilmemiştir. Ek bir açıklama olmadan yapılan bu atıf, okuyucuda Taberî’nin tefsirinde imamların ehl-i a'râftan olduğunu ifade eden rivâyetler bulunduğu dair yanlış bir algı oluşturmaktadır. Halbuki Taberî’de a'raf ehli ile ilgili aktarılan rivâyetler Şîa’dakinden çok farklı bir bağlama sahiptir.<sup>748</sup>

Bu âyet hakkında pek çok farklı görüş ortaya konmuştur. Esasen müfessirin görüşü belli bir yere kadar Hasan-ı Basrî ve Mücâhid tarafından ortaya konan A'râf ehlinin müminlerin âlimleri ve faziletlieleri olduğuna dair görüşle paralellik göstermektedir.<sup>749</sup> Fakat müfessir bu kimselere imamları dâhil ettikten sonra özellikle onları öne çıkarmasıyla klasik tefsir geleneğinden ayrılmaktadır. Şîi rivâyetler dışında imamların A'râf ehli olduğuna dair herhangi bir delil yoktur. Müfessir A'râf ehlini onlarla sınırlandırmamış olsa da mezhebî aidiyeti, bu grup içerisinde imamları öne çıkarmasına neden olmuştur.

### 3.2.4. İbâdü'r-Rahmân

Furkân sûresi 63. âyette “İbâdü'r-Rahmân” (Allah’ın kulları) olarak vasfedilen ve 63-77. âyetlerde nitelikleri zikredilen kimselerin Hz. Ali ve Ehl-i beyt imamları olduğuna dair pek çok rivâyet bulunduğunu fakat bu rivâyetlerin âyetin mefhumunu sınırlandırmadığını, bunların yalnızca en açık misdâkı beyân sadedinde olduklarını ifade etmektedir. Bunun yanı sıra 74. âyette bu kimselerin “*Ey rabbimiz! Bize mutluluk getirecek eşler ve çocuklar bahşet; bizi günahattan sakınanlara öncü*

<sup>747</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 4/316-317.

<sup>748</sup> Bk. Taberî, *et-Tefsîr*, 10/212-234.

<sup>749</sup> Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 2/225.

yap!” diye dua ettikleri beyan edilmektedir. Buna göre bu duayı yapan kimselerden kastın en açık misdâkı imamlar olmakla birlikte diğer müminler de bu mefhuma dâhil edilebilirler. Zira müminler de birbirlerine farklı seviyelerde önder ve model olma imkânına sahiptirler. İmam kelimesi tekil kalıpta gelmiş olsa da anlamı çoğuldur. Bu kimselerin Ehl-i beyt imamları olduğuna dair gelen rivâyetler âyetin mefhumunun genişliğine engel değildir. Bununla birlikte müfessir, bundan önce imamlık/önderlik vasfının tüm müminlere verilmediğini, bunun ancak “İbâdü’r-Rahmân” ismiyle ön saflarda bulunan seçkin bir zümrenin vasıfları olduğunu ifade etmektedir. Buna göre Allah tüm kullarına rahmet ederken, onlara bir yönden daha fazla rahmet etmiştir: “Bu kimselerin ilimleri, düşünceleri, beyanları, kalemleri, malları, güçleri hep Allah’ın yaratıklarına hidâyet yolunda hizmet etmektedir. Onlar insan-ı kâmil örneğidirler. Topluma örnek olan takvâ önderleridirler. Denizde ve çölde hidâyet nurlarıdırılar...”<sup>750</sup> Müfessir bundan sonra “İbâdü’r-Rahmân” ifadesinin Hz. Ali ve imamlarla izah edildiği rivâyetlere temas ederek bunların âyetin manasını sınırlandırmayacağını ifade etmektedir. Yukarıdaki övgü ifadelerinin Ehl-i beyt imamlarına izafe edildiği açıktır. Bununla birlikte müfessirin ifadelerine göre âyetlerde (Furkân 25/63-77) zikredilen iyi vasıflara sahip olmada belli bir dereceye ulaşmış müminler de bu sınıfa dâhil olabilmektedir. Müfessir cery üslûbuyla âyetlerin hükümlerin uygulama alanını genişletmekte yani “İbâdü’r-Rahmân” sayılmak için gerekli olan “yeryüzünde vakarla yürüme, geceleri Allah’a secde etme, israf ve cimrilik etmeme” gibi hükümlerin tüm müminleri kapsadığına işaret etmektedir hem de imamlardan gelen tefsir rivâyetlerinin izzetini korumuş olmaktadır.<sup>751</sup> İbâdü’r-Rahmân vasfının zirvesinin imamlara tahsis edilmesi mezhebî sınırlar çerçevesinde makul bir yaklaşımdır. Zira Şîa’da imamlar, Hz. Peygamber ile birlikte her güzel sıfatın en üstün örnekleridir. Ancak bu husustaki tek kaynağın

<sup>750</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 9/230.

<sup>751</sup> Buna yakın bir örnek olması itibariyle Fâtır sûresinin “*Sonra biz kullarımızdan seçtiklerimizi o kitaba mirasçı kıldık. Onlardan kimi kendine kötülük eder (zâlim li-nefsihî), kimi orta bir durumdadır (muktesid), kimi de Allah’ın izniyle hayır işlerinde yarışır (sâbık bi’l-hayrât); işte büyük lütuf budur*” meâlindeki 32. âyetinin tefsirinde “*kullarımızdan seçtiklerimiz*” ifadesinin imamlar olduğuna dair rivâyetler bulunduğunu, bu rivâyetlerin yalnızca açık misdâkları beyân sadedinde olduğunu ifade etmektedir. Bu çerçevede mütefekkirler, ulemâ ve salih kimseler de bunun misdâkına girmektedirler. Ancak en ön safta imamlar vardır. Müfessir, âyetin devamında gelen zâlim li-nefsihî, muktesid ve sâbık bi’l-hayrât gibi nitelemelerin de farklı misdâkları bulunduğunu ifade ederek, rivâyetlerde bunların sırasıyla, “imamını tanımayanlar”, “imamını bilenler” ve “imamların başını çektiği kimseler” olduğunun ifade edildiğini nakletmektedir. Şîrâzî, *el-Emsel*, 11/65-67.

imamlardan gelen rivâyetler olması bu görüşü klasik tefsir geleneği içerisinde değersiz kılmaktadır.<sup>752</sup> Elbette Ehl-i beyt imamları olarak bilinen kimseler Ehl-i Sünnet içerisinde de faziletli kabul edilmektedirler. Ancak Şîa'da bu faziletler farklı bir bağlamda değerlendirilmekte, bunlar o kimselerin imamlığına delil olarak kullanılmaktadır. İmamların İbâdü'r-Rahmânın zirvesine yerleştirilmeleri bu anlamda değerlendirilmelidir.

### 3.2.5. Cenbullah

Müfessir, Zümer sûresinin “Allah’ın cenbi hususunda gerekeni yapmadığım için yazıklar olsun bana! Ben gerçekten de alay edenler arasında yer almıştım...” meâlindeki 56. âyetinin tefsirinde cenb ifadesinin zâhirî anlamlarına temas ettikten sonra bunun “Allah’ın tarafına dönen emirler” olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda O’nun emirleri, O’na itaat ve yakınlaşma, semavî kitapların tamamı onun tarafından (cenb) inmiştir. Bunların tamamı cenbullahın mefhumunda birleşmiştir. Müfessir bunun, Allah’ın emirleri hususunda istihzâ ve alay ederek üzerine düşenleri yapmayan günahkârların O’nun karşısındaki pişmanlıklarını dile getirmeleri olduğunu ifade etmektedir. Buna göre bu kimseler cehalet, kibir ve taassup ile bu büyük hakikatlerle alay etmişlerdir. Müfessir bu girişten sonra ayrı bir başlık açıp Ehl-i beyt imamlarının cenbullah ifadesini Ehl-i beyt olarak izah ettiklerini aktarmaktadır. Bu durumda mana “Allah’ın Ehl-i beyt’i hususunda gerekeni yapmadığım için bana yazıklar olsun!” şeklinde olur. Müfessir cery üslûbu üzere bunun çok geniş kapsamlı bir kavram olduğunu, Allah’a itaat kapsamında olan her şeyi kapsadığını ifade etmektedir. Buna göre Allah’ın Kitabı’nda olana uyma, peygamberlere ve velîlere uyma da bunun kapsamına girmektedir. Müfessirin de belirttiği üzere Şîa’da, imamlara uymak, Allah’a ve peygambere uymakla eş değer kabul edilmektedir. Zira imamlar kendilerinden bir şey getirmezler. Bu sebeple pek çok rivayette bundan maksadın Ehli beyt imamları olduğu söylenmiştir. Örneğin Usûlü’l-Kâfi’de İmam Musa Kazım’dan rivayet edildiğine göre cenbullah, Hz. Ali ve onu takip eden vasîleridir. Kummî’nin tefsirinde de İmam Sadık’ın “Biz cenbullahız” dediği nakledilmiştir. Müfessir bu rivâyetlerin anlamı sınırlamadığını ifade ettikten sonra üzüntü ve pişmanlık içinde olanların açık bir misdâkı olarak, bildikleri halde

<sup>752</sup> Rivâyetler için bk. Bahrânî, *el-Burhân*, 5/479-481; 470-471.

amel etmeyenler hakkında İmam Bâkır'dan şöyle bir rivâyet aktarmaktadır: “Kıyamet gününde en çok pişmanlık duyacaklar âdil olarak nitelendikleri halde bunun zıddını yapanlardır.” Muhammed el-Bâkır bunların Zümer sûresinde “*Allah’ın cenbi hususunda gerekeni yapmadığım için yazıklar olsun bana!*” diyecekleri ifade edilen kimseler olduklarını eklemiştir.<sup>753</sup>

Müfessir cenbullah ifadesini Şîr rivâyetlerde olduğu gibi imamlara hasretmemekle birlikte en çok cenbullahın bu yönünü ortaya çıkarmaktadır. Özellikle Allah’a itaat hususunda gerekeni yapmayanların taassup, kibir ve cehâletini söz konusu ettikten sonra cenbullah ile ilgili Ehl-i beyt rivâyetlerine yer vermesi ve bunları misdâklardan biri olarak kabul ettikten sonra yine sözü adâletle vasfedildiği halde Allah’ın emirlerine göre amel etmeyen kimselere -ki bunlar adâletle vasfedilen sahâbeyi de içine almaktadır- getirmesinin mutlak anlamda İslâm ile alay edenlerin değil özellikle imâmete inanmayanların durumuna yapılan bir vurgudan ibaret olduğu söylenebilir. Âyetin anlamının genişliğine yapılan vurgudan sonra özellikle konunun bu rivâyetle tamamlanması ve buna dair herhangi bir izah yapılmaması eserin kapsayıcı ve hidayet temelli yöntemi ve muhtevasıyla tutarsızlık arz etmektedir.

### 3.2.6. Bakıyyetullah

Müfessir, Hûd sûresi 86. âyette geçen “Bakıyyetullah” ifadesinin âyetin zâhirî anlamı çerçevesinde “hayatı idame ettirmek için elde edilen helal kazanç” veya “manevî mükafat” olduğunu belirttikten sonra, bu âyetin imamlar, özellikle de Mehdî hakkında olduğuna dair rivâyetler bulunduğunu eklemektedir. Burada *Bihâru’l-envâr* kitabında İmam Bâkır’dan nakledilen bir rivâyeti aktarmaktadır: “Kâim (Mehdî) hurûcunda ilk olarak bu âyetle konuşur ve ‘Ben Bakıyyetullah’ım, O’nun hüccetiyim ve sizin üzerinizde halifesiyim.’ der. Müslümanlar da ona ancak ‘Ey yeryüzündeki Allah’ın bakıyyesi selam senin üzerine olsun!’ diyerek selam verirler.<sup>754</sup> Müfessir âyetin anlamını Mehdî ile sınırlayan bu tür rivâyetlere işaret ettikten sonra, Kur’an âyetlerinin özel durumlar hakkında inmelerine rağmen mefhumlarının kapsamlı olduğunu, bu şekilde bütün asır ve zamanlarda daha geniş ve kapsamlı misdâklar

<sup>753</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 11/491, 493-494.

<sup>754</sup> Müfessir bu rivâyeti *Bihâru’l-envâr*’dan (24/212) nakletmektedir.

üzerine tatbik edilebildiklerini vurgulamaktadır. Buna göre söz konusu ayette muhatap Hz. Şuayb ve kavmi ve “Bakiyyetullah” terkiibinden maksat helal kazanç ya da ilahî mükafat olmakla birlikte Allah tarafından beşere bırakılan her türlü faydalı varlık, onun hayır ve saadetine vesile olacak her şey “Bakiyyetullah” olmalıdır. Müfessir bu noktada Hûd sûresi 86. âyetin tefsiri sadedinde nakledilen rivâyetleri manaya dahil etmeye ve ifadeyi on ikinci imam Mehdî ile ilişkilendirmeye başlamıştır. Buna göre Hz. Peygamber’in kıyâmından sonra gelen en son ve en büyük rehber ve imam, Mehdî olduğuna göre o, bu ifadenin en açık misdâklarından biri olmalıdır ve bu lakaba herkesten daha layıktır. Zira o, peygamberler ve imamlardan sonra bırakılmış (bakiyye) tek imamdır.<sup>755</sup> Benzer şekilde Hûd sûresi 116. âyette de “ülû bakiyyetin” ifadesi yer almaktadır. Müfessir bu ifadenin tefsirinde bakiyye kelimesinin asıl anlamının “fazilet ve değer” olduğunu, dolayısıyla burada “ülû bakiyyetin”in fazilet sahibi kimseleri ifade ettiğini belirttikten sonra 86. âyete atıfta bulunarak “feyiz ve ilahî zâhire sahibi olan” Mehdî’nin “ülû bakiyye”nin bilinen anlamlarından biri olduğunu eklemektedir. Zira o, zulüm ve fesadı yok etmek ve dünyanın tamamında adalet bayrağını yükseltmek için hazırdır. Bununla birlikte müfessire göre toplumda fesada karşı duran seçkin kimselerin tamamı “ülû’l-bakiyye” diye isimlendirilebilir. Bu kimseler toplum üzerinde fazilet sahibidirler zira onlar ümmetlerin bekâsı, canlılığı ve yok olmaktan kurtuluşunun remzidirler.<sup>756</sup> Sonuç olarak bu iki ifadenin âyetin misdâklarından biri olarak Mehdî ile ilişkilendirildiği görülmektedir. Bununla birlikte -Mehdî gibi- toplumsal problemlerin izalesinde rol alan, güç ve fazilet sahibi kimselerin tamamı bu ifadelerin kapsamına dâhil edilerek hükmün güncelliği korunmuştur. *el-Emsel*’de, Şîa’da yaygın bir şekilde Mehdî’nin lakabı olarak kullanılan bu kelimenin sınırlarının geniş tutulması dikkate değer bir husustur. Bununla birlikte Şîi rivâyetlere dayanılarak bahsi geçen âyetlerin zâhiriyle ilgisi olmayan bu anlam açık misdâk olarak da olsa âyete izafe edilmiştir.<sup>757</sup>

<sup>755</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 6/129-130.

<sup>756</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 6/173-174.

<sup>757</sup> Hûd sûresi 86. âyet Şuayb (as) ve kavmini, 116. âyet de yine önceki kavimleri söz konusu etmektedir.

### 3.2.7. Dâbbetül arz

Şîî hadis literatüründe, Neml sûresi 82. âyette geçen, Kur'an'ın mübhem ifadelerinden biri olan “dâbbetü'l-arz” terkiibinden kastın Hz. Ali ve on ikinci imam Mehdî olduğuna dair rivâyetler bulunmaktadır. Müfessir bu rivâyetleri âyetin misdâkları olarak zikretmekle birlikte bu ifadenin mefhumunun daha geniş olduğuna vurgu yapmaktadır. Kur'an'ın ifadelerine göre Kıyamet öncesinde gelen bu hareketli varlık, münafıkları ve inkârcıları müminlerden ayıracaktır. Kimi rivâyetler onu insan dışı bir varlık olarak tasvir etse de müfessire göre bu, insanı da içine alacak geniş bir mefhumu sahiptir. Müfessir bu bağlamda benzer ifadelerin geçtiği Hûd sûresi 6. âyeti, Nahl sûresi 61. âyeti ve Enfâl sûresi 22. âyetini delil getirmektedir. Nitekim “dâbbe”, bu âyetlerin bir kısmında insanlar için diğer bir kısmında ise insan dışı canlılar için kullanılmaktadır. Dâbbetü'l-arz'ın insan türünden bir varlık da olabileceğine dair bu vurgu, ifadenin imamlarla bağlantısını kurma yolunda bir ön hazırlıktır. Bu varlığın insan olduğunu ortaya koyan rivâyetlerde onun kudret ve mucizenin remzi olan Hz. Musa'nın asası, ilahî hükümet ve hâkimiyetin remzi olan Hz. Süleyman'ın yüzüğü ile geleceği ifade edilmektedir. Bunun yanı sıra müfessir, *Mecma'u'l-beyân* tefsirinden nakille, Kummî'nin tefsirinde ve *Bihâru'l-envâr*'da Ca'fer es-Sâdık'tan Hz. Ali'nin dâbbetü'l-arz olduğuna dair nakledilen bir rivâyeti aktarmaktadır. Buna göre Hz. Peygamber, Hz. Ali'nin yanına gitmiş, onu mescitte başını kum birikintisine koymuş uyurken bulmuş, ayaklarıyla onu hareket ettirerek “Ey Dâbbetü'l-arz, kalk!” buyurmuştu. Oradakilerden biri, “Biz de birbirimizi böyle isimlendirelim mi?” diye sorunca “Hayır, vallahi o ancak ona özeldir, o Allah'ın kitabında zikrettiği dâbbedir.” diyerek âyeti okumuştur. Sonra da “Ey Ali! Ahir zaman geldiğinde Allah seni en güzel surette çıkaracak ve senin yanında düşmanlarını işaretleyeceğin bir damga olacak.” buyurmuştur.<sup>758</sup> Bununla birlikte, bazı rivâyetlerde dâbbetü'l-arz'ın Mehdî olduğu da ifade edilmektedir. Bu durumda müfessir tüm rivâyetleri dikkate alarak bu ifadenin mefhumunun geniş olduğunu söylemek durumunda kalmıştır. Buna göre bu ifade, ahir zamanda gelen, hakkı bâtıldan ayıran her büyük önderi kapsamına almaktadır.<sup>759</sup> Müfessirin bu noktada yine rivâyetlerle anlamı tahsis edilmiş olan bir ifadeyi umûma hamlettiği

<sup>758</sup> Müfessir bu rivâyeti *Bihâru'l-envâr*'dan (53/52) nakletmektedir.

<sup>759</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 9/440-442.

görülmektedir. Bununla birlikte müfessir, dâbbetü'l-arz'a mutlak bir mana vererek, bunun Hz. Ali veya İmam Mehdî olduğunu ifade eden rivâyetleri de tefsire dâhil etmiştir. Esasen dâbbetü'l-arz Kur'an'ın müteşâbih âyetlerindedir ve hakkında pek çok farklı rivâyet nakledilmiştir. Rivâyetler sebebiyle modern döneme kadar bunun insan dışı bir varlık olduğu görüşü yaygınken modern dönemde buna farklı yorumlar da eklenmiştir. Şîrâzî'nin de serdettiği bunun bir insan olduğuna dair görüş modern dönemde yaygınlık kazanmıştır. M. Hamdi Yazır ve Zeyneb el-Gazzâlî gibi müfessirler de bu görüştedirler.<sup>760</sup> Şîrâzî, Kur'an'ın diğer âyetleri ve rivâyetlerdeki Hz. Musa'nın asası, Hz. Süleyman'ın yüzüğü gibi ayrıntılardan yola çıkarak dâbbetü'l-arzın insan olabileceğini ifade etmekle birlikte ilk hareket noktasının, bunun Hz. Ali ve Mehdî olduğuna dair Şîî rivâyetler olduğunu söylemek mümkündür. Misdâklarından biri olarak da olsa mübhem ve müteşâbih bir ifade olan dâbbetü'l-arz kavramının imamlara izafe edilmesi mezhebî tekellüfün bir örneği olması açısından dikkate değerdir.

### 3.2.8. el-Urvetü'l-vüskâ

Şîî rivâyet literatüründe, Lokman sûresi 22. âyette geçen “el-urvetü'l-vüskâ” (sağlam bir kulp) ifadesinin velâyet ve imamlarla ilişkilendirildiği ifadeler bulunmakla birlikte müfessir bu ifadenin manasının bunları da kapsayacak şekilde geniş olduğunu ifade etmektedir. Müfessir öncelikle bunun, çok latif bir teşbih olduğunu, zira insanın, maddiyatın karanlık kuyusundan çıkıp marifetin üstün zirvelerine ulaşmak için sağlam bir vesileye ihtiyaç duyduğunu belirtmektedir. Ona göre bu vesile iman ve salih ameldir. Ondaki başka her şey çürümeye ve yok olmaya mahkumdur. Bu noktada İmam Ali er-Rızâ'dan gelen bir rivâyeti nakletmektedir: Buna göre Hz. Peygamber, “Benden sonra karanlık bir fitne olacaktır. Bundan sadece sağlam kulpa tutunanlar kurtulacaktır.” buyurmuştur. Oradakiler: “Ey Allah'ın Resûlü, sağlam kulp nedir?” diye sorunca “Vasîlerin seyyidinin velâyetidir.” diye cevap vermiştir. “O kimdir?” diye sorulunca “Emîru'l-mü'minîndir.” buyurmuştur. Onun kim olduğu sorulunca “Müslümanların mevlâsı ve benden sonra onların önderidir.” diye cevap vermiştir. Onun kim olduğu sorulunca da “Kardeşim Ali b. Ebî

<sup>760</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Kitabevi, ts.), 5/3702. Zeynep el-Gazzâlî el-Cübeylî, *Kur'an'a Bakışlar*, çev. Ali Akpınar, Konya: Uysal Kitabevi, 2003, s. 903.

Tâlip'tir.” buyurmuştur.<sup>761</sup> Müfessirin aktardığına göre, bunun, Ehl-i beyt'in dostluğu, Âli Muhammed'in dostluğu ve İmam Hüseyin'den olan imamların dostluğu olduğunu ifade eden rivâyetler de bulunmaktadır. Müfessir, bu rivâyetlerin, âyetin en açık misdâklarını beyan ettiğini, bunların, tevhîd ve takvâ misdâkları ile birlikte kabul edilmesinin herhangi bir çelişki doğurmayacağını vurgulamaktadır.<sup>762</sup> En başta ifadenin zâhirî ve kapsayıcı anlamı olan iman ve salih amele temas etmekte ve ardından bu anlamı daraltan Şîî rivâyetlere yer vermektedir. Müfessirin bu izahları, devam eden âyetlerin zâhiri ile birlikte ele alındığında ortaya farklı bir tablo çıkmaktadır. Zira Lokman sûresi 23. ve 24. âyetlerde “*Onların küfrü seni üzmesin, onların dönüşleri bizedir. Onlara kısa bir süre hayatın nimetlerini tattırır, sonra da onları çok ağır bir azaba katlanmaya mecbur bırakırız.*” buyurulmaktadır. “el-Urvetü'l-vüskâ”nın misdâklarından biri imamların velâyeti ise sonraki âyetlerde geçen küfrün misdâklarından biri de doğal olarak velâyetin inkârı olacaktır. Bu durumda Şîa dışındaki herkesin kâfirlerin durumunu beyan eden bu âyetlerin anlamına dâhil edilmesi söz konusudur.

Esasen âyetin zâhirinde onu imamlarla ilişkilendirmeyi gerektiren bir ifade bulunmamaktadır. Âyet nefsinin Allah'a teslim eden iyi insanlardan söz etmektedir. Ancak Şîa'da imamların dâhil olmadığı bir iyilik ve teslimiyetten söz etmek mümkün değildir. Dolayısıyla Şîrâzî de bu rivâyetlere dayanarak sağlam kulpun en açık misdâklarından birinin imamlar ve onların sevgisi olduğunu ifade etmiştir. Mezhep ilkeleri çerçevesinde makul olan bu yorum -Şîî rivâyetler dışında- herhangi bir nasla desteklenmediği için klasik tefsir geleneğinde kabul görmesi mümkün değildir. Bunun dışında Şîrâzî'nin en başta ortaya koyduğu zâhirî yorum, âyetin mesajını doğru ve kapsamlı bir şekilde yansıtmaktadır.

### 3.2.9. es-Sâbikûn

Vâkıa sûresi 10. âyette geçen “es-sâbikûn” (öne geçenler) ifadesi bazı rivâyetlerde imamlar ve onların şîası olarak tefsir edilmektedir. *el-Emsel* müfessirleri ise bu rivâyetleri nakletmekle birlikte mefhumun bundan daha geniş olduğunu, bunların yalnızca açık misdâkı beyan sadedinde söylendiğini belirtmişlerdir.

<sup>761</sup> Müfessir bu rivâyeti *el-Burhân* tefsirinden (3/279) nakletmektedir. Şîrâzî, *el-Emsel*, 10/220.

<sup>762</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 10/220.

Müfessire göre “öne geçenler” sadece iman yönünden değil, aynı zamanda amel, ahlâk ve ihlâs yönünden de öne geçenlerdir ve bu özellikleriyle onlar, insanlar için örnek ve önderlerdir. Bu nedenle ilahî huzurda mukarrabînden kabul edilmektedirler. Bunun Allah’a itaatte, namaz kılmada, cihatta, hicrette, tevbede öne geçme olduğuna dair farklı tefsirler bulunmakla birlikte müfessire göre bunların her biri onun bir örneğidir, âyetin mefhumu tüm bu manaları içine almaktadır. Müfessir bu izahın sonra bununla ilgili Şîî ve Sünnî kaynaklarda nakledilen rivâyetlere yer vermektedir. *Mecma’u’l-beyân* tefsirinde aktarılan bir rivâyete göre “es-sâbikûn” dört kişidir: Hâbil, Firavun hanedanındaki mümin, Habîb-i Neccâr ve “erkeklerden ilk İslâm’a giren Emîru’l-mü’minîn Ali”.<sup>763</sup> Merâğî’nin tefsirinde aktardığı bir rivâyete göre de Hz. Peygamber ashâbına “Kıyamet günü Allah’ın gölgesine doğru koşanlar (sâbikûn) kimdir bilir misiniz?” diye sormuş ve onlara şu açıklamayı yapmıştır: “Onlar kendilerine bir hak verildiğinde alıp razı olurlar, kendilerinden istendiğinde cömertçe onu verirler, insanlara kendilerine hüküm verdikleri gibi hüküm verirler.” Müfessir bunlar dışında “es-sâbikûn”dan kastın peygamberler olduğuna dair rivâyetler bulunduğunu da ifade etmiştir. Bununla birlikte *Nûru’s-sekaleyn* tefsirinde İbn Abbas’tan nakledilen şu rivâyeti de tefsirine almıştır: “Hz. Peygamber’e bu âyet (Vâkıa 56/8) hakkında sordum ve o ‘Cebrâil bana bunların Ali ve şîası olduğunu haber verdi. Onlar cennete ilk girenlerdir. Allah’ın izzeti ikramı üzere mukarrabîndurlar (Allah’a yakınlaştırılmış olanlar)’ buyurdu.” Müfessir bu bahsin sonunda, bu rivâyetlerin âyetin açık misdâkını beyan sadedinde olduğunu, mananın bunlarla sınırlandırılmayacağını aslında bunun tüm ümmetlerdeki sâbikûnu kapsadığını ifade etmektedir.<sup>764</sup>

Şîrâzî bu âyetin tefsirinin girişinde, klasik tefsir literatüründe aktarılan rivâyetleri bir araya getiren kapsayıcı bir yorum ortaya koymuştur. Bununla birlikte her güzel vasıf gibi iyilikte önde gitme ve cennete ilk girme vasıflarının zirvesine Hz. Ali başta olmak üzere imamları yerleştirmiştir. es-Sâbikûnun dört kişiden ibaret olduğuna dair rivâyet Ehl-i Sünnet kaynaklarında da mevcuttur fakat burada Hz. Ali’nin yerine Hz. Ebû Bekir’in geldiği görülmektedir. Esasen önde gidenlere Hz.

<sup>763</sup> Ehl-i Sünnet kaynaklarında bu rivâyette Hz. Ali yerine Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’in isimleri geçmektedir. Rivâyet İbn Abbas’tan aktarılmaktadır. Bk. Mâverdî, *en-Nüket ve’l-uyûn*, 5/448.

<sup>764</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 13/438.

Ali başta olmak üzere muhacir ve ensârı dâhil etmek tarihi verilere uygundur. Ancak daha önce de ifade ettiğimiz üzere Şîa'nın Hz. Ali ve imamların faziletine dair vurgusunun altında yatan sebep Ehl-i Sünnet'inkinden farklıdır. Bununla birlikte "Cebrâil bana bunların Ali ve şîası olduğunu haber verdi. Onlar cennete ilk girenlerdir." rivâyeti Hz. Peygamber'in o dönemde var olmayan bir gruptan yani Hz. Ali'nin destekçilerinden haber vermesini gündeme getirmektedir. Hz. Peygamber hayattayken Hz. Ali ile ilgili ihtilafların var olmadığı dikkate alındığında rivâyetin tarihsel açıdan problemlili olduğunu söylemek gerekmektedir.

### 3.2.10. el-Ebrâr, el-Mukarrabûn

Mutaffifin sûresi 22. âyetin tefsiri kapsamında müfessir "el-ebrâr" olarak nitelenen kimselerin temiz nefis sahipleri, hak olan itikâda sarılanlar, yalnızca içerisinde doğruluk ve iyilik olan işleri yapanlar olduklarını ifade ettikten sonra bunu 28. âyette geçen "el-mukarrabûn" ile ilişkilendirerek bunların, Allah katında yakınlık makamı bulunan kimseler olduklarını belirtmektedir. Müfessirin ifadesine göre mukarrabûndan olan her fert aynı zamanda ebrârdandır fakat ebrârdan olan her fert mukarrabûna dâhil değildir. Bir başka deyişle mukarrabûn daha özel bir topluluğu ifade etmektedir. Müfessir burada *Nûru's-sekaleyn* tefsirinde Hz. Hasan'dan aktarılan şu rivâyete yer vermektedir: "Allah'ın Kitabı'nda "inne'l ebrâra" denilen her yerde Allah'ın kastettiği yalnızca Ali b. Ebî Tâlib, Fatıma ben ve Hüseyin'dir."<sup>765</sup> Müfessir bu rivâyetin ardından şöyle demektedir: "Şüphesiz ki bu beş güzel insan, ebrâr ve mukarrabûnun en efdal misdâklarıdır. Ancak bunun -Hz. Peygamber de dâhil- bu beş kişi dışındaki örneklere tatbik edilmesinde herhangi bir mâni yoktur."<sup>766</sup> Müfessir, İmam Hasan'dan nakledilen bu rivâyeti en üstün misdâk olarak kabul etmekle birlikte cery üslûbu gereği ebrâr nitelemesinin, müminlerden, yukarıda zikri geçen iyilik vasıflarına sahip olanların tamamına izafe edilebileceğini belirtmiştir. Halbuki bu rivâyete göre İmam Hasan, bahsi geçen ebrârdan kastın yalnızca bu dört kişi olduğunu yani buna başka kimsenin dâhil edilemeyeceğini ifade etmektedir. Ancak böyle bir sonuç, tefsirin hidâyet ve ıslah misyonuna, Kur'an'ın farklı manalar içerdiğine dair ilkeye uygun değildir. Bu doğrultuda müfessir bu rivâyetin âyetin açık

<sup>765</sup> Müfessir bu rivâyeti *Nûru's-sekaleyn*'den (5/533) aktarmaktadır. Şîrâzî, *el-Emsel*, 15/152.

<sup>766</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 15/151-152.

misdâkını beyan sadedinde olduğunu öne sürmüştür. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Şîî bakış açısına göre Kur'an'da zikredilen olumlu niteliklerin zirvesinde Hz. Peygamber ve imamlar yer almaktadır. Kaldı ki Hz. Hasan'dan nakledilen bu rivâyette Hz. Peygamber'in ismi dahi geçmemektedir. Ancak müfessir Hz. Peygamber'i de bu makamların açık misdâkına dâhil etmiştir.

### 3.2.11. Kelimetü't-Takvâ

Şîî kaynaklarda, Fetih sûresi 26. âyette<sup>767</sup> geçen “kelimetü't-takvâ” ifadesini doğrudan imamların velâyetine izafe eden rivâyetler bulunmaktadır. Müfessir, imanın bir parçası olması itibariyle velâyeti bu âyetin mefhumunun misdâkları arasında kabul etmektedir. Ona göre “kelimetü't-takvâ” takvâ ruhu anlamındadır ve tekvinî bir mefhuma sahiptir. Bu, iman, sekînet ve Allah'ın emirlerine kalpten bağlanmanın sonucudur. Müfessir, bu izahlardan sonra Hz. Peygamber'in bu ifadeyi “kelime-i tevhîd” olarak, İmam Ca'fer es-Sâdık'ın da “iman” olarak tefsir ettiğini aktarmaktadır. Yine *Nûru's-sekaleyn* tefsirinde aktarıldığına göre Hz. Peygamber “Biz kelimetü't-takvâ ve sebîlül hüdâyız.” buyurmuştur. Yine aynı kaynaktan, İmam Ali b. Musa er-Rızâ'nın “Biz kelimetü't-takvâ ve urvetü'l vüskâyız.” dediği nakledilmektedir. Müfessir, Hz. Peygamber ve imamlardan aktarılan rivâyetlerde kelimetü't-takvâ'nın karşılığı olarak işaret edilen nübüvvet ve velâyetin, tevhîdin ve marifetullaha imanın tamamlayıcısı olduklarını ifade ederek bunları kelimetü't-takvâ'nın kapsamında değerlendirmiştir. Zira peygamberler ve imamlar, insanları Allah'a davet ederler ve tevhide çağırırlar.<sup>768</sup> Böylece âyetin tefsiri olarak nakledilen muhtelif rivâyetler mefhuma birlikte dâhil edilebilmiştir. İmamların kelimetü't-takvânın bir misdâkı olarak ele alınması Şîî mezhebi içerisinde makul bir yaklaşımdır zira burada imamlar iman-amel ilişkisinin bir parçasını oluşturmaktadırlar ve takvâdan ayrı düşünülemezler. Ancak âyetin bağlamı Hz. Peygamber ve müminleri Hudeybiye'de durdurarak Mekke'ye girmelerine izin vermeyen müşriklerle ilgilidir. Allah'ın bunlara karşı Hz. Peygamber'e ve müminlere bir huzur ve güven duygusu

<sup>767</sup> “İnkâra sapsmış olanlar o zaman kalplerini o gurura, Câhiliye dönemine ait büyüklenme duygusuna kaptırılmışlardı, Allah da resûlünün ve müminlerin gönüllerine huzur ve güven duygusu verdi, onları takvâ sözüne bağlı kıldı. Zaten onlar bu sözü hak etmişlerdi, onlar buna lâyıktı. Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir.” el-Fetih 48/26.

<sup>768</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 13/60.

verdiği, onları takvâ sözüne bağlı kıldığı beyan edilmektedir. Bu çerçevede imamların bağlama dâhil edilmesi mümkün olmamakla birlikte Şîî rivâyetler bu bağlılığı imamlarla özellikle de ilk imam Hz. Ali ile ilişkilendirmişlerdir. Bununla birlikte müfessirin, kelimetü't-takvânın Hz. Ali olarak tefsir edildiği pek çok rivâyeti bir kenara bırakarak bunun manasının daha geniş olduğunu vurgulaması dikkate değer bir yaklaşımdır.<sup>769</sup>

### 3.3. Bâtînî Olarak İmamlara Delâlet Eden Kavramlar

Bu başlık altında *el-Emsel*'de, bâtinî mana yoluyla imamlara delâlet ettiği öne sürülen bazı kavramlar ele alınacaktır. Burada özellikle müfessir tarafından bâtinî mana olduğu açıkça ifade edilen tefsir örnekleri incelenecektir. Meseleyi açık bir şekilde ortaya koymaları bakımından “كَيْلِ عَصَى” (Meryem 19/1), “نُورٌ” (en-Nûr 24/35), “التَّبَّ الْعَظِيمِ” (en-Nebe' 78/2), “أُمَّةٌ مَّعْدُودَةٌ” (Hûd 11/8), “النَّجْمِ” (en-Nahl 16/16), “الْبَحْرَيْنِ”, “اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ” (er-Rahmân 55/19, 22) ifadeleri ele alınacaktır.

#### 3.3.1. Kâf Hâ Yâ Ayn Sâd

*el-Emsel* müfessirleri, sûrelerin başlarında gelen mukataa harflerinin hikmetinin Kur'an'ın i'câzını beyan olduğunu düşünmektedirler. Buna göre bu ifadeler Kur'an'ın, alfabenin basit harflerinden oluştuğu halde insanların benzerini söylemekten aciz olduklarına vurgu için getirilmiştir. Bu harflerden sonra çoğunlukla (yirmi dört yerde) Kur'an'ın azametini bildiren bir âyet gelmesi de bunu destekler niteliktedir.<sup>770</sup> Müfessirlerin hurûf-ı mukataa'ya dair görüşleri genel itibariyle bu şekilde olmakla birlikte Meryem sûresinin başındaki “kâf hâ yâ ayn sâd” harflerinin tefsiri bağlamında iki farklı yorum zikrettikleri görülmektedir. İlki, bu harflerin her birinin Allah'ın isimlerinden birine değindiğine dair görüştür. Buna göre kâf harfi Allah'ın Kâfi ismine, hâ harfi Hâdî ismine, yâ harfi Velî ismine, ayn harfi Âlim ismine, Sâd harfi ise Sâdiku'l-va'd ismine işaret etmektedir. İkinci görüşe göre ise bunlar, İmam Hüseyin'in Kerbelâ'daki kıyâmına delâlet etmektedir. Buna göre kâf Kerbelâ, hâ Ehl-i beyt üyelerinin katledilmesi, yâ Yezîd, ayn susuzluk, sâd ise Hz. Hüseyin ve ashâbının sabır ve istikâmetidir. Müfessirler bu noktada, Kur'an

<sup>769</sup> Bu rivâyetler için bk. Bahrânî, *el-Burhân*, 7/242-245.

<sup>770</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 1/49-51.

âyetlerinin parıltıları ve farklı manaları olduğunu, bunların kimi zaman geçmişten kimi zaman da gelecekte çeşitli mefhumları beyan ettiğini ifade etmekte ve bunu tenevvü ile izah etmektedirler. Dolayısıyla bu tefsirler arasında herhangi bir tenakuz yoktur. Aksi takdirde, müfessire göre âyeti tek bir manaya hasretmek, âyetin sebab-i nüzûlünü ve zamanını vazetme yönünden bazı problemlere yol açmaktadır.<sup>771</sup>

Müfessir, Bakara sûresinin girişinde -Zemahşerî-Beydâvî çizgisinde- hurûf-ı mukataanın Kur'an'ın i'câzını beyan eden harfler olduğunu ifade etmekle birlikte<sup>772</sup> Şîi tefsir literatüründe Meryem sûresi 1. âyet çerçevesinde ortaya konan yorumları reddetmemiş, bu görüşlerin tamamını ihtimal dâhilinde görmüştür. İhtimal dâhilinde gördüğü ilk yorumun benzeri klasik tefsir kaynaklarında da mevcuttur.<sup>773</sup> Kur'an'ın müteşâbih âyetlerinden olan bu harfler hakkında yapılan yorumların kesin olarak âyetin manasını karşıladığını iddia etmek mümkün değildir. Esasen yorumların çeşitliliği de buna delâlet etmektedir. Bu harflerin Allah'ın isimlerine işaret olduğunu ifade edenler arasında bile hangi harfin Allah'ın hangi ismine karşılık geldiği hususunda ihtilaf vardır. Böyle bir durumda, müfessirin naklettiği, hurûf-ı mukataayı Şîa için önemli olan Kerbelâ, Ehl-i beyt, Yezîd ve Hz. Hüseyin gibi isimlerle izah eden rivâyetin konumu, müteşâbih bir âyetin mesnedsiz bir yorumu olması itibariyle diğerleriyle aynıdır. Bununla birlikte Meryem sûresinin ilk âyetini bu şekilde izah etmek sûrenin içeriğine ve takip eden âyetlerin zâhirine de uygun değildir. Müfessir bu yorumları tek mana olarak ele almanın sebab-i nüzûl vazetmede problemlere yol açacağını ifade etmiştir fakat bu rivâyetlerin bir misdâk olarak aktarılması dahi sebab-i nüzûl ve âyetin zâhiri açısından problem teşkil etmektedir. Zira nakledilen yorumun konuyla ne tarih ne Arap dili çerçevesinde hiçbir bağlantısı yoktur.

### 3.3.2. en-Nebeü'l-Azîm

Kur'an-ı Kerîm'deki mübhem ifadelerin, bâtinî yorum vasıtasıyla imamların velâyeti ile tefsir edilmesine bir başka örnek de Nebe' sûresi 2. âyette geçen *en-nebeü'l-azîm* (büyük haber) ifadesidir. Müfessir bunun siyâka ve zâhire uygun olan

<sup>771</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 8/6.

<sup>772</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 1/49-50.

<sup>773</sup> Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, 15/47-49; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 3/452. Ayrıca bk. Ali Akpınar, "Kur'an'da Hece Harfleri (Hurûf-ı Mukatta'a) ve Kuşeyri'nin Hece Harfleri Yorumu", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 11. Sayı (2003), 65.

manasının “Kıyamet günü” olduğunu ifade etmekle birlikte bunu, Ehl-i beyt rivâyetleri vasıtasıyla imamlarla ilişkilendirmektedir. Bu rivâyetlerin bir kısmına göre büyük haber, Müslümanlar arasındaki ihtilafların sebebi olan Hz. Ali iken bir kısmına göre de genel olarak velâyetdir.<sup>774</sup> Müfessir bu rivâyetlerden üç tanesini örnek olarak aktarmaktadır: Buna göre müfessirin Sünnî olduğunu ifade ettiği, Muhammed b. Mü’min eş-Şîrâzî, Hz. Peygamber’in şöyle buyurduğunu nakletmiştir: “Bu Ali’nin velâyetidir. Kabirlerde onun hakkında sorarlar. Doğuda veya batıda, karada ya da denizde ölen hiçbir kimse yoktur ki Münker ve Nekir ona öldükten sonra Emîrü’l-müminîn Ali’nin velâyeti hakkında sormasın. Meyyite “Rabbin kimdir? Dinin nedir? Peygamberin kimdir? İmamın kimdir?” diye sorarlar.”<sup>775</sup> Başka bir rivâyete göre de Sıffın günü Şam ordusundan bir adam üzerinde silah ve başının üstünde mushaf ile çıkmış, Nebe’ sûresinin ilk iki âyetini okuyordu. Hz. Ali ona “Hakkında tartıştıkları büyük haber nedir biliyor musun?” diye sordu ve ekledi: “Vallahi hakkında ihtilaf edilen, velâyeti hususunda çekişip durulan büyük haber benim. Siz kabul ettikten sonra velâyetimden döndünüz, benim kılıcımla kurtulduktan sonra zulmünüzle helak oldunuz. Gadîr günü biliyordunuz, Kıyamet günü bu bildiğiniz şeyi bileceksiniz.” Bunun genel olarak velâyet anlamı veren bir rivâyeti de İmam Ca’fer es-Sâdık’tan aktarmıştır. Buna göre o açıkça bunun velâyet olduğunu söylemiştir.<sup>776</sup> Müfessir, zâhire uygun olmayan bu manaları, âyetin mefhumunun bir misdâkı ve aynı zamanda bâtinî manalarından biri olarak izah etmektedir. Buna göre bu ifadenin mefhumu diğer Kur’an mefhumları gibi farklı manaları kapsayacak genişliğe sahiptir. Sûredeki karineler bundan maksadın me’ad olduğuna işaret etse de bu onun başka misdâkları olmasına engel değildir. Bir başka deyişle *en-nebeü’l-azîm* ifadesine Kıyamet manası verilirken bir yandan da velâyet manası verilebilmektedir.<sup>777</sup>

Müfessir bunu “Bütünü’l-Kur’ân” çerçevesinde izah etmektedir. Buna göre Kur’an’ın farklı bâtinîleri ve çeşitli zâhirleri vardır. Bunların manalarının istihrâc delilleri ve karineleri de farklıdır. Müfessir bu delillerin herkes tarafından

<sup>774</sup> Âyetin devamı şöyledir: *الَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ*

<sup>775</sup> Müfessir bunu Sünnî olduğunu söylediği Ebû Bekir b. el-Mü’min eş-Şîrâzî’nin itikad risâlesinden ve Nûrullah Şûsterî’nin *İhkâku’l-hak* (3/484) adlı eserinden aktarmaktadır.

<sup>776</sup> Müfessir bu rivâyetleri *el-Burhân*’dan (4/419, 420) dan nakletmektedir.

<sup>777</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 15/9-10

bilinemeyeceğini şu sözleriyle dile getirmektedir: “Kur’an âyetlerinin manalarında öyle iltizami delâletler vardır ki onun ilim ve marifetinin denizine dalmayan onu bilmez.” Dolayısıyla lafzın delâlet ettiği mana dışında bir manaya (bâtın) ancak özel kimseler vâkıf olabilmektedir. Müfessir, “büyük haber” âyetinin de diğer âyetler gibi bâtını ve zâhiri olduğunu, bunu farklı şekillerde tefsir eden hadislerin kimisinin âyetin zâhirî anlamına kimisinin de onun bâtınî anlamına işaret ettiğini ifade etmektedir. Bu noktada, tefsirde usulsüzlüğün önüne geçmek üzere kişinin Kur’an’a kendi görüşüne ve anlayışına göre bâtınî mana veremeyeceğini, bâtınî mananın ancak açık deliller ve karineler bulunması durumunda mümkün olacağını vurgulamaktadır. Bu manaya ulaşmanın bir başka yolu da Hz. Peygamber’in ve imamların sahih tefsirine başvurmaktır. Müfessir böylece “yoldan sapmış”, “taassup sahibi” ve “heva sahibi” kimselerin âyetleri arzu ettikleri şekilde Kur’an’ın bâtını olarak tefsir edemeyeceklerini ifade etmektedir.<sup>778</sup> Bu örnekte de görüleceği üzere müfessir, imamlardan gelen rivâyetleri bir şekilde tefsire dâhil etmiş ve “büyük haber” ifadesini cery ve bâtınî mana yoluyla imamlara hamletmiştir. Bunu yaparken de bâtınî tefsire belli sınırlar getirerek Hz. Peygamber ve imamların bu alandaki otoritesini korumuştur.

Müfessir, kesin delil bulunmadığı durumda âyete bâtınî mana verilemeyeceğini ifade etmekle birlikte her mezhep için delilde kesinliğin ayrı bir anlamı olduğunu görmezden gelmektedir. Bu doğrultuda Şîa’nın âyete izafe ettiği bâtınî manalar için objektif dayanakları olmadığını söylemek mümkündür. Âyetin zâhiri ile ilişkisi olmayan bir anlam Şîî rivâyetler çerçevesinde âyete yüklenmiştir. Yukarıdaki örnek mezhebî aidiyetin tefsire etkisini göstermesi bakımından önemlidir.

### 3.3.3. Ümmetün Ma’dude

Şîî rivâyetlerde özellikle on ikinci imam Mehdî ile ilişkilendirilen bir ifade de Hûd sûresi 8. âyette geçen “ümme-tün ma’dûde” ifadesidir.<sup>779</sup> *el-Emsel* müfessirlerine göre bu ifade zâhirî olarak “sayılı ve belirli bir zaman” anlamındadır. Bununla

<sup>778</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 15/12-13. Bunu Bâtıniyye ve işârî tefsire karşı söylemiş olmalıdır.

<sup>779</sup> وَلَئِن آخَرْنَا عَنْهُمْ الْعَذَابَ إِلَىٰ أُمَّةٍ مَّعْدُودَةٍ لَّيَقُولُنَّ مَا يَحْبِسُهُ أَلَا يَوْمَ يَأْتِيهِمْ لَيْسَ مَصْرُوفًا عَنْهُمْ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ  
“Andolsun, eğer biz onlardan azabı belirli bir süreye kadar erteleysek mutlaka, ‘Onu engelleyen nedir?’ derler. Bilesiniz ki onlara azap geldiği gün artık ondan kurtulmaları mümkün değildir. Alay etmekte oldukları şey kendilerini çepeçevre kuşatacaktır.” Hûd 11/8.

birlikte Ehl-i beyt rivâyetleri bunu “az sayıda nefer” olarak izah etmekte ve bunun Mehdî'nin ashâbına delâlet ettiğini öne sürmektedir. Bu durumda mana şöyle olmaktadır: Allah, zalimlerin ve kötülerin azabını Mehdî'nin zuhuruna kadar ertelemiştir ve onlar o zamana kadar hakikatle alay etmeye devam ederler. Müfessir, bu rivâyetlere işaret ettikten sonra âyetin zâhirinin sayılı ve belirli bir zamanı ifade ettiğini, Hz. Ali'den gelen bazı rivâyetlerin de bunu doğruladığını belirtmektedir. Dolayısıyla bunu Mehdî ile ilişkilendiren Ehl-i beyt rivâyetleri bunun ikinci bir anlamına yani bâtın manasına işaret etmektedir ki esasında bu, zalimler hususunda küllî bir kanunu beyan mesabesindedir. Yani o, Hz. Peygamber dönemindeki müşriklere özel bir hüküm değildir. Müfessir burada yeniden Kur'an âyetlerinin farklı manalar içerdiğini, ilk anlamın zâhir olduğunu ve bunun özel bir mesele veya belli bir topluluk hakkında olabileceğini, diğer anlamın ise genel ve zamandan bağımsız olduğunu ve belli bir topluluğa özel olmadığını ifade etmektedir.<sup>780</sup> Başka bir ifadeyle müfessir zâhir anlamı daha çok âyetin sebab-i nüzûlü ve ilk muhatapları kapsayan anlamı, bâtını ise bunun diğer dönemlere ve muhataplara tatbiki olarak izah etmektedir. Yani bu âyetin zâhirî anlamı Hz. Peygamber dönemindeki müşriklere tehdit iken bâtınî anlamı daha sonra gelecek kâfirleri de bu tehlide dâhil etmektedir. Burada müfessirin bâtınî mana vasıtasıyla cery ilkesini uyguladığını söylemek mümkündür.

Müfessirin bu âyetin zâhir manası üzerindeki vurgusu dikkat çekici düzeydedir. Nitekim Usûlî dönem tefsirlerinde zâhir mananın öne çıkarıldığı bilinmektedir. Bununla birlikte müfessir zâhir dışında bir mananın varlığını da mümkün görmektedir. Esasen buradaki ümmet kelimesinin topluluk anlamında ele alınması Şîî rivâyetlere özel bir durum değildir; çok kabul görmemekle birlikte klasik tefsir literatüründe de bunun “bir topluluk yok olduktan sonra başka bir topluluğun gelmesi” olarak izah edildiği görülmektedir.<sup>781</sup> Ancak bu rivâyetlerde, Şîa'da olduğu gibi bunu bilinen özel bir topluluğa hasretme söz konusu değildir.

<sup>780</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 6/24.

<sup>781</sup> Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, 12/336-337; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 2/460.

### 3.3.4. en-Necm

Müfessir, “*Daha nice işaretler koydu. Yıldızlarla da insanlar yollarını bulurlar.*” meâlindeki Nahl sûresi 16. âyetin<sup>782</sup> tefsirinde, Ehl-i beyt kanalıyla Hz. Peygamber’den ve İmam Sâdık’tan gelen bir rivâyetin “en-necm” (yıldız) sözcüğünü Hz. Peygamber, işaretleri ise imamlar olarak tefsir ettiğini, kimi rivâyetlerin ise yıldızların imamlar olduğuna işaret eden ifadeler içerdiğini belirtmektedir. Bu rivâyetlere örnek olarak İmam Muhammed el-Bâkır’ın, “Biz yıldızlarız.” dediğini, yine İmam Ali er-Rızâ’dan aktarımla, Hz. Peygamber’in, Hz. Ali’ye “Sen Haşimoğulları’nın yıldızısın.” buyurduğunu aktarmaktadır. Müfessir bu rivâyetlerin, âyetin bâtinî anlamları olduğunu belirtmektedir.<sup>783</sup> Bunun yanı sıra “*Andolsun biz gökte yıldız kümeleri oluşturduk ve seyredenler için ona güzel bir görünüm verdik. Onları her kovulmuş şeytana karşı koruduk. Ancak kulak hırsızlığı yapmaya kalkışan olursa onu da parlak bir ışık kovalar.*” meâlindeki Hicr sûresi 16-18. âyetlerin tefsirinde, âyetler hakkında gelen farklı yorumları tek tek zikrettikten sonra, manevî tefsirin bir örneği olarak gökten kastın, manevî iman, hak ve hakikat seması olduğunu, vesvese sahibi şeytanların onu delerek ondan sem‘ çalmaya ve insanları bununla günaha sâbit kılmaya çalıştığını, ancak parlaklık sahibi (şihâb) yıldızlar olan peygamberler, imamlar ve âlimlerden oluşan rabbânî önderlerin, ilim ve takvâ ile onları uzaklaştırıp kovduklarını ifade etmektedir.<sup>784</sup> Gerçek manada yıldızlardan söz eden âyetlerin imamlarla ilişkilendirilmesinin Şîî rivâyetler dışında herhangi bir dayanağı yoktur.

### 3.3.5. el-Bahreyn, el-Lü’lü’ ve’l-mercân

İmamlardan aktarılan bazı rivâyetlerde, Rahman sûresi 19. ve 22. âyetlerde geçen “el-bahreyn” (iki deniz) ve “el-lü’lü’ ve’l-mercân” (inci ve mercan) ifadelerinin Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin ile ilişkilendirildiği görülmektedir. Müfessir bu ifadelerin önce zâhirî anlamına ve bunların mahiyeti hakkında müfessirlerden gelen farklı yorumlara değinmekte sonrasında da bu rivâyete yer vermektedir. Müfessirin ifadelerine göre “*birbirine karışmayan iki*

<sup>782</sup> وَعَلَامَاتٍ وَالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ

“*Daha nice işaretler koydu. Yıldızlarla da insanlar yollarını bulurlar.*” en-Nahl 16/16.

<sup>783</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 7/28-29.

<sup>784</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 6/525.

*deniz*” gerçekten yeryüzünde bulunan ve suları birbirine karışmayan iki denizi veya yeraltı sularının deniz sularına karışmamasını ifade etmektedir. Müfessir, Furkân sûresi 53. âyette buyurulduğu üzere bu denizlerden birinin suyunun tuzlu diğerininkinin tatlı olduğunu belirtmektedir. Bu iki deniz, “*Aralarında bulunan engel*”den dolayı (berzah) birbirine karışmamaktadır. Müfessir bu durumu, akarsuların suyunun denize kadar geldiği halde aralarındaki yoğunluktan dolayı birbirlerini iterek karışmamaları ile izah etmektedir. Zira bu şekilde tatlı su da ayrı bir deniz oluşturmaktadır. Müfessir, inci ve mercan hakkında da buna benzer bazı bilgiler aktardıktan sonra, “Âyetlerin Derinliklerinden Bir Tefsir” başlığında bu âyetlere verilen bâtinî manalara yer vermektedir. Bu çerçevede Kummî’nin tefsirinde İmam Ca’fer es-Sâdık’tan aktardığı şu rivâyeti nakletmektedir: “Ali ve Fatıma iki denizdir, inci ve mercan da Hasan ve Hüseyin’dir.”<sup>785</sup> Müfessir, bu rivâyetin bir Ehl-i Sünnet tefsiri olan *ed-Dürrü’l-mensûr*’da da sahâbî râviler kanalıyla aktarıldığını eklemektedir.<sup>786</sup> Müfessir bu bahsin sonunda Kur’an’ın bütûnunun olduğunu dolayısıyla bir âyetin birden fazla hatta onlarca manası olabileceğini ve bu manaların âyetin zâhiriyle çelişmeyeceğini belirtmiş, Ca’fer es-Sâdık’tan nakledilen rivâyeti de Bütünü’l-Kur’an kapsamında değerlendirmiştir.<sup>787</sup> Bütünü’l-Kur’an kapsamında değerlendirilen bu yorumun, tarihsel, dilsel veya metodolojik herhangi bir dayanağı yoktur. Bununla birlikte müfessirin de ifade ettiği üzere Furkân sûresinde bu iki denizden birinin tatlı birinin tuzlu olduğu beyan edilmektedir. Kur’an’ın bütünlüğü çerçevesinde bu iki denizin Hz. Ali ve Hz. Fatıma ile izah edildiği durumda bu ikisinin tatlı ve tuzlu su kadar farklı özellikler gösterdiği sonucuna ulaşılabilecektir. Böyle bir sonuç da Şîa için hiçbir anlam taşımamakla birlikte tefsirin hidâyet misyonu açısından da faydasızdır.

### 3.3.6. Nûr

*el-Emsel*’de, Kur’an-ı Kerîm’in çeşitli âyetlerde geçen “nûr” kelimesi genellikle Hz. Ali ve on iki imamla ilişkilendirilmektedir. Müfessir bunu yaparken

<sup>785</sup> Müfessir bu rivâyeti *Tefsîru’l-Kummî*’den (2/344) aktarmaktadır.

<sup>786</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 13/395-401. Suyûtî âyet hakkında farklı rivâyetleri zikrettikten sonra en son bu rivâyetlere yer vermiştir. Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.), 7/697. Sa’lebî de bu rivâyetleri nakletmektedir. Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân* (Beyrut: Dâru İhyâi’-t-türâsi’l-Arabî, 2002), 9/182.

<sup>787</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 13/401.

kimi zaman bunun âyetin bâtinî manası olarak kimi zaman da bunun mefhumun açık bir misdâkı olarak manaya delâlet ettiğini belirtmektedir. Örneğin Mâide sûresi 16. âyetin<sup>788</sup> tefsirinde müfessir, imamlardan gelen rivâyetlere dayanarak, aydınlıktan (nûr) kastın imamlar olduğunu ve bunun âyetin bâtinî anlamlarından biri olduğunu öne sürmektedir. Zira müfessire göre âyetlerin zâhir ve zâhirle bağlantılı bâtin manaları bulunmaktadır. Âyetler zâhirde Ehl-i Kitap'a hitap ediyor olsa da âyetlerin bâtinî manası imamlara delâlet etmektedir. Müfessir burada imamların Hz. Peygamber döneminde yaşamadıkları için gerçek manada Ehl-i Kitap'ı imana davet etmelerinin mümkün olmadığına da ekleyerek bunun zâhirin yanında/dışında bir bâtinî mana olduğunu pekiştirmeye çalışmaktadır.<sup>789</sup> Görüldüğü üzere müfessir, âyete zâhiriyle ilgisi olmayan bir mana izafe ettiğinin bilincindedir. Şîî hadis literatüründe imamlardan nakledilen rivâyetler onu bunları bâtinî manalar olarak âyetin mefhumuna dâhil etmeye mecbur bırakmıştır. Bununla birlikte müfessirin bunu âyetin tek manası olarak ele almaması ve zâhirî manayı öne çıkarması dikkate değerdir. Bunun dışında, rivâyetlerde verilen mana âyetin zâhirine de indiği bağlama da uygun değildir. Mesnedi ve yöntemi olmayan bu manaları tefsir sahasında herhangi bir kritere göre değerlendirmek mümkün olmamaktadır.

Çalışmanın bu bölümüne ele alınan örneklerde görüleceği üzere Şîî itikâdının te'vile etkisi özellikle mübhem ifadelerin izahında görünür olmaktadır. *el-Emsel*'de bu ifadeler genel itibarıyla üç yöntem çerçevesinde ele alınmıştır. Daha çok doğrudan imâmete delâlet ettiği düşünülen âyetlerin manasının imamlarla sınırlandırıldığı, bunun dışında kalan ve imâmete dolaylı olarak delâlet eden veya içerisinde buna işaretler barındıran âyetlerin ise gerek açık ve kâmil misdâk gerekse bâtinî mana olarak imamlarla ilişkilendirildiği görülmektedir. Başka bir ifadeyle imâmetin en temel delillerinden olan âyetler cerye konu edilmezken bunun dışındaki pek çok âyet cerye üslûbu çerçevesinde umuma hamledilmiş ve manaya farklı yorumlar da dâhil edilmiştir. Müfessirin ceryi uyguladığı yerlerde dahi sınırlandırıcı rivâyetlere yer

<sup>788</sup> “Ey Ehl-i kitap! Resûlümüz kitapta bulunup da gizlemekte olduğunuz birçok şeyi size açıklamak üzere geldi; birçoğunu da açığa vurmuyor. Şüphesiz ki size Allah'tan bir nur, apaçık bir kitap geldi. Allah, kendisinin izniyle rızasını arayanları o kitapla kurtuluş yollarına erdirir, onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır, onları dosdoğru bir yola iletir.” el-Mâide 5/16.

<sup>789</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 3/393. Şîrâzî bâtinî mananın zâhir ile uyumlu olması gerektiğini beyan ettiği halde, zâhirden tamamen bağımsız bir bâtinî manayı sırf imamlardan geldiği için makbul saymaktadır.

vermesi ve bunları üstün misdâk olarak öne çıkarması en nihayetinde manada bir sınırlandırmayla sonuçlanmaktadır. Rivâyetlerin manayı sınırlandırmadığı ifade edildikten sonra dahi konunun yine bir rivâyetle bitirilmesi bunu ortaya koymaktadır.

Açık misdâk ve bâtın olarak âyetin tefsirine dâhil edilen manaların çoğunlukla zâhirî mana ve sebep-i nüzûl rivâyetleriyle ilişkili olmadığı, tarihsel verilerle çeliştiği, bunların dilsel izahlarının mümkün olmadığı görülmektedir. Bu manaların tek dayanağı, diğer mezhepler tarafından genellikle zayıf veya uydurma kabul edilen Şîî rivâyetlerdir. Dolayısıyla bu manaları Şîa'nın anladığı şekilde tefsire dâhil etmek mümkün görünmemektedir. Bununla birlikte objektif kaideler çerçevesinde sened ve metin tenkidi yapılmayan bu rivâyetler var oldukça itikad ve tefsir etrafında ortaya çıkan ihtilafların ve enfüsî yorumların önüne geçmenin mümkün olmadığını da ifade etmek gerekmektedir.

Esasen imamlardan âyetlerin tek anlamı olarak gelen rivâyetleri Şîa içerisinde mefhumun bir örneği olarak zikretmek, mezhebin tek yönlü bakış açısını genişletmesi açısından dikkate değer bir yaklaşımdır. Bu rivâyetlerde gelen yorumlar en açık ve tam misdâk olarak adlandırılarak imamların tefsirdeki kaynak değeri çerçevesinde ortaya çıkacak muhtemel tartışmalardan kaçınılmıştır.

#### 4. İmametle Bağlantılı Diğer İtikadî Meseleler

##### 4.1. Mehdî

Mehdî kelime olarak “hidâyet edilen, kendisine doğru yol gösterilen” anlamındadır.<sup>790</sup> İstilahî olarak Ehl-i Sünnet ve Şîa'da, Kıyamete yakın bir zamanda dünyaya gelerek adaleti tesis edeceğine inanılan, Ehl-i beyt'ten üstün özellikleri bulunan bir kimseyi ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Bu inanç iki mezhepte de mevcut olmakla birlikte aralarında ciddi farklılıklar bulunmaktadır.<sup>791</sup> Şîa'da (İmâmiyye) beklenen Mehdî, Hz. Hüseyin'in soyundan olan on ikinci (gâib) imamla

<sup>790</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdr, 1882), 15/354.

<sup>791</sup> Mehdî inancı, Ehl-i Sünnet'te bir inanç esası olarak kabul edilmez. Mehdî belli bir kişi değildir ve henüz yeryüzüne gelmemiştir. Şîa'da ise Mehdî daha önce dünyaya gelip sonradan gizlenen on ikinci imamdır. Bk. Ca'fer Subhânî, *Akâid-i İmamiyye*, 187.

ilişkilendirilmiştir.<sup>792</sup> Bu doğrultuda iman esaslarından biri olarak kabul edilmektedir.<sup>793</sup>

On birinci imam Hasan el-Askerî'den sonraki dönemde İsnâaşeriyye imâmet anlayışının pratikteki en büyük yansıması Mehdî inancı olmuştur. Zira Şîî imâmet inancına göre her devirde bir imamın varlığı zorunludur ve bu zamanın imamı da gâibte bulunan İmam Mehdî el-Kâim el-Muntazar'dır. Dolayısıyla Şîa imâmet anlayışını bu imam üzerinden geliştirmek durumunda kalmıştır. Bu durum doğal olarak Şîî tefsirlere de yansımıştır. Kur'an'da açık bir şekilde Mehdî'den söz edilmemiş olmakla birlikte âyetlerde geçen pek çok ifade İmam Mehdî ile ilişkilendirilmiştir. Bu çerçevede oluşan rivâyet kültürü tefsirlerde aktarılmıştır. Bu doğrultuda *el-Emsel*'de de âyetleri Mehdî inancı bağlamında izah eden rivâyetlere yer verildiği görülmektedir. Bununla birlikte bu rivâyetlerin âyeti tek bir manaya hasretme anlamında değil, açık misdâkı beyan sadedinde olduğu belirtilmiştir. Mehdî ile ilişkilendirilen âyetler genel itibariyle "te'vili sonra gerçekleşecek âyetler" kapsamında değerlendirilmiştir. Zira bahsi geçen bu âyetler çoğunlukla gelecekte gerçekleşecek zafer ve hakimiyete dair haberler içermektedir. Çalışmanın bu kısmında âyetlerin Mehdî inancı çerçevesinde tefsiri örnekler üzerinden ele alınacaktır.

Tevbe sûresi 33. âyeti<sup>794</sup> Mehdî ile ilişkilendirilen, te'vili sonra gerçekleşeceği ifade edilen âyetlerin açık bir örneğidir.<sup>795</sup> Müfessirin ifadelerine göre bu âyet İslâm dininin cihanşümul olacağına ve her yere yayılacağına işaret etmektedir.<sup>796</sup> Âyete verilen bu mana ile Mehdî konusuna hazırlık yapılmaktadır. Bu

<sup>792</sup> Mehdî inancının tam anlamıyla bir inanç esası olarak yerleştiği ve akâidin bunun üzerinde şekillendiği tek Şîî fırkanın İsnâaşeriyye Şîası olduğu öne sürülmüştür. Bununla birlikte Mehdî'nin on ikinci imam olduğunda karar kılınana kadar farklı imamlara Mehdîlik nisbet edilmiştir. Bk. Nevbahtî, *Şîî Fırkalar; Fıraku'ş-Şîa*, 209, 218, 237, 258, 260, 268; Ethem Ruhi Fırlalı, "Mesih ve Mehdî İnancı Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25/3-4 (1981), 205.

<sup>793</sup> Hasan Gümüšoğlu, "Şîa/İmâmiyye'de Mehdî İnancının Ortaya Çıkışı, Gelişimi ve Ehl-i Sünnet Mehdîlik Anlayışıyla İlişkisi", *KADER* 20/2 (2022), 704-705.

<sup>794</sup> "Bütün dinlerin üzerindeki yerini alsın diye resûlünü, doğru yol rehberi ve hak din ile gönderen O'dur; müşrikler hoşlanmasalar da!" es-Saf 61/9; el-Fetih 48/28.

<sup>795</sup> Mehdî ismi geçen her yerde "Accelalâhü fercehü'ş-şerîf" (Allah şerefli dönüşünü hızlandırın) duası söylenmektedir.

<sup>796</sup> Müfessir, Fetih sûresi 28. âyet çerçevesinde bugün İslâm'ın çok geniş bir bölgeye yayıldığını, bir gün tüm dünyanın resmi olarak İslâm bayrağı altına gireceğini, bunun da Mehdî'nin zuhuruyla

konuda Ca'fer es-Sâdık'tan şu rivâyet nakledilmektedir: “Vallahi Allah bu âyeti henüz (te'vili) gerçekleştirmemiştir, Ancak Kâim kıyâm ettiğinde gerçekleştirecektir. ve o zuhur ettiğinde yeryüzünde Allah'ı inkâr eden tek bir fert dahi kalmayacaktır.” Muhammed el-Bâkır da bu hususta, “Bu âyetteki vaad Muhammed Ehl-i beyt'inden Mehdî zuhûr edeceği zaman gerçekleşecektir. Yeryüzünde Muhammed'in hâkimiyetini itiraf etmeyen tek bir kişi kalmayacaktır.” demiştir.<sup>797</sup> Müfessir bu noktada bu rivâyetlerin sıhhatini sorgulayan veya reddeden Ehl-i Sünnet âlimlerine temas etmektedir. Sözelimi *Menâr* müfessiri “bu konu hakkında ilim sahibi olduğu halde taassubu sebebiyle” Mehdî'ye dair rivâyetlerin sıhhatini sorgulamış, açık hakikatleri değiştirmiş ya da onları tamamen inkâr etmiştir. “Zira taassup bir kapıdan girerken ilim ve marifet bir kapıdan çıkmaktadır.” Müfessir burada İbn Haldûn (öl. 808/1406), Ahmed Emin el-Mısırî (öl. 1373/1954) gibilerin de bu rivâyetleri reddettiğini, Vehhâbîlerin de Mehdî'nin zuhurunu inkâr ettiklerini ifade ederek bunlara eleştiriler getirmiştir. Ehl-i Sünnet âlimlerinden biri olan Uluslararası İslâm Fıkıh Akademisi müdürü Muhammed el-Muntasır el-Kenâî'den nakille, bu konuda sahâbe kanalıyla Hz. Peygamber'den aktarılan pek çok sahîh ve hasen rivâyet olduğunu, tevâtüren gelen bu konuda ictihâdın geçerli olmadığını ifade etmiştir. Bu çerçevede Mehdî'nin zuhuruna inanmak her Müslüman için vacip kabul edilmiştir.<sup>798</sup> Müfessir bu izahlardan sonra intizâr nazariyesinin hikmetlerini ele almaya başlamıştır. Bilindiği üzere intizâr, Mehdî inancının ayrılmaz bir parçasıdır. İntizâr sürecinde olan müminler, Mehdî'nin geleceği günü hasretle beklemekte, ömürleri boyunca bu bilinç doğrultusunda amel etmektedirler. Müfessir bu çerçevede Mehdî'yi beklemenin insana hareket ve sorumluluk bilinci kattığını ifade etmektedir. Bu hususta Ca'fer es-Sâdık'tan bir rivâyet nakletmiştir: Buna göre Ca'fer es-Sâdık'a, “İmamlara tabi olan ve gerçek hükümetin zuhurunu bekleyen ve bu hal üzere vefat eden biri için ne söylersin?” diye sorulmuş o da “Fustat'ta kâim ile birlikte olan gibidir.” demiş, bir süre susup “Resûlullah'ın yanında olan kimse gibidir.” diye eklemiştir. Dolayısıyla intizâr bilinciyle yaşayan kimse Hz. Peygamber'in ve Mehdî'nin huzurunda gibi bir hayat yaşamaktadır. Müfessir buna benzer başka

---

gerçekleşeceğini ifade etmektedir. Saf sûresi 9. âyetin tefsirinde de buna işaret etmektedir. Şîrâzî, *el-Emsel*, 13/67; 14/142.

<sup>797</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 5/178.

<sup>798</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 5/178-182.

rivâyetler de sıralamıştır. Hz. Peygamber ve Hz. Ali'den gelen rivâyetslere göre gerçek hükümeti beklemenin ibâdetlerin en efdali olduğunu ifade etmiştir. Zira Şîh hadis kitaplarında aktarıldığına göre Hz. Peygamber, “Ümmetimin en üstün ameli, Allah'tan hayırlı sonu, ferahlığı beklemektir.” buyurmuştur, bu da Mehdî'nin zuhuruna delâlet etmektedir.<sup>799</sup> Müfessir bu noktada intizârın pasif bir eylem olmadığını bunun ancak gayret ve çalışmayla yürütülebileceğini vurgulamaktadır. Buna göre ilk olarak asıl hükümetin gelmesine engel olan zulme ve fesada sebep olan kimselerden yardımını çekmek, ikinci olarak Mehdî'nin zuhurunun çabuk olması için maddi manevi tüm istidatlarını harekete geçirmek gerekmektedir. İntizâr ve Mehdî'nin zuhuru mekânla sınırlı olmayan, siyasî, ahlakî, kültürel ve iktisadî tüm alanları kapsayan bir inkılabı ifade etmektedir. Dolayısıyla müfessire göre tüm bu alanlarda elden gelen tüm gayretin ortaya konması gerekmektedir.<sup>800</sup>

“Fitne ortadan kalkıncaya ve dinin tamamı Allah için oluncaya kadar onlarla savaşın...” meâlindeki Enfâl sûresi 39. âyetin tefsirinde de “*dinin tamamının Allah için olması*” ifadesi çerçevesinde bu âyetin, te'vili sonra gerçekleşecek âyetlerden olduğu ifade edilmektedir. Zira bu konuda İmam Ca'fer “Bu âyetin nihai te'vil ve tefsirinin zamanı henüz gelmemiştir. Bizim kâimimiz (Hz. Mehdî) kıyam ettiğinde onun zamanını müşahede edenler, bu âyetin te'vilini göreceklere. Andolsun Allah'a o vakit, Hz. Muhammed'in dini, gecenin sükûnet örtüsünü serdiği her noktaya ulaşacaktır. Ve yeryüzünün hiçbir müşrik ve putperest kalmayacaktır.” demiştir. Bu rivâyete göre dinin tamamının Allah için olacağı gün, Mehdî'nin zuhur edeceği gündür.<sup>801</sup> Nisâ sûresi 159. âyetin tefsirinde ifade edildiğine göre rivâyetslerde Mehdî'nin zuhur edeceği anda Hz. Mesîh'in gökten inip onun ardında namaza duracağı, bu sahneyi gören Yahudi ve Hristiyanların, ona ve Mehdî'ye iman edecekleri bildirilmiştir. Buna göre Mesîh'in dini geçmişte olduğundan o, İslâm'a girecek ve Mehdî'ye tâbi olacaktır.<sup>802</sup>

<sup>799</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 5/183.

<sup>800</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 5/174-186.

<sup>801</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 5/56.

<sup>802</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 3/309-310. Hz. İsa'nın nüzûlü hususunda farklı yaklaşımlar bulunmakla birlikte bunun gerçekleşeceğini ispat etmek için ortaya konan delillerin, reddi için öne sürülen delillerden daha güçlü olduğu ifade edilmektedir. M. Sami Baybal, *İslâm Kaynaklarına Göre Hz. İsa'nın Âkıbeti Meselesi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999), 225

Yukarıda da ifade edildiği üzere bu gibi te'vili sonra gerçekleşeceği düşünülen âyetlerin tefsirinde genel itibariyle Mehdî, mefhumun misdâklarından biri olarak ele alınmaktadır. Bununla birlikte bu, âyetin en açık ve tam misdâkıdır. Buna örnek olması bakımından “*Hak geldi bâtil yıkılıp gitti. Zaten bâtil yıkılmaya mahkumdur.*” meâlindeki İsrâ sûresi 81. âyetin tefsirini ele alacağız. Müfessir, imamlardan gelen rivâyetlere göre burada bahsi geçen Mehdî'nin kıyâmı olduğunu, hatta kimilerine göre bu âyetin, Mehdî doğduğunda pazusunda yazılı bulunduğunu ifade ettikten sonra tüm bu rivâyetlerin âyetin geniş misdâkını sınırlandırmadığını vurgulamaktadır. Yine de ona göre Mehdî'nin kıyâmı bunun en açık misdâklarındandır ki onun sonucu tüm dünyada hakkın bâtil üzerindeki nihai zaferidir. Hz. Peygamber yönünden ise bu, Mekke'nin fethedildiği gün Mescid-i Haram'daki putların yıkılmasına işaret etmektedir. Bu da hakkın zaferi ve bâtilin yok olması gibi genel bir hükmün açık misdâklarından biridir. Mekke'nin Fethi ve Mehdî'nin zuhuru bunun açık misdâkları (vech) olmakla birlikte âyetin hükmü farklı çağlara tatbik (cery) edilir.<sup>803</sup> Dolayısıyla hakkın bâtila galip geldiği her durum bu âyetin manasına dâhil edilebilir.

Kasas sûresi 5. âyetin tefsirinde de aynı minvalde Mehdî, âyetin misdâklarından biri olarak sunulmaktadır. Âyette “*Oysa biz o ülkede mustaz'aflara lütufta bulunmak, onları önderler yapmak, onları (ülkelerinin) vârisleri kılmak istiyorduk.*” buyurulmaktadır. Müfessire göre burada söz konusu edilen İsrâiloğulları'nın zaferi ve Firavun'un yenilgisi olsa da bu belli bir döneme has olmayan her zamanda ve zeminde geçerli olan küllî bir kanunu ifade etmektedir. Mustaz'af, gücü olmayan demek değildir, hem potansiyel hem de fiilî olarak gücü var olsa da zalim hükümetin hakimiyeti altında yaşayanlardır. Mustaz'af olarak nitelenen İsrâiloğulları, hakkın bâtil üzerindeki, imanın da küfür karşısındaki hâkimiyetinin müjdelendiği bir örnektir. Bunun en kâmil örneği Hz. Peygamber ve ashâbıdır, zira kayserlerin ve kistrâların saraylarının kapıları mustaz'af durumunda olan bu kimselerin eliyle açılmıştır. Bunun en büyük ve geniş kapsamlı örneği ise adaletin tüm yeryüzünde sağlandığı Mehdî'nin zuhuru ve evrensel hakimiyetidir. Âyet, böyle bir hükümetin zuhurunu müjdelemektedir. Bununla birlikte -sınırlı düzeyde de olsa-

<sup>803</sup> Müfessir burada “جُري” fiilini kullanmaktadır. Şîrâzî, *el-Emsel*, 7/335-336.

müstekbirlere karşı mustaz‘aflar tarafından kurulan İslâmî hükümetler de bu âyetin misdâkları arasına girmektedir. Zira bu tür İslâm hükümetlerinin oluşmasında gerekli şartlar sağlandığında Allah’ın iradesi oralarda da gerçekleşmiş olmaktadır.<sup>804</sup>

“*Andolsun zikirden sonra Zebûr’da da, ‘Yeryüzü iyi kullarıma kalacaktır.’ diye yazmıştık.*” meâlindeki Enbiyâ sûresi 105. âyette geçen iyi kimselerden (sâlihûn) kastın Mehdî ve ashâbı olduğunu ifade eden rivâyetlere değinilmekle birlikte bu ifadenin anlamının iman, tevhîd, ilim, takvâ gibi her tür liyakati içine alacak şekilde geniş olduğu vurgulanmaktadır. Buna göre Mehdî ve ashâbı bu âyetin en üstün ve aşikâr misdâklarıdır ve bunlar, âyetin genel manasını sınırlandırmamaktadır. Zira her zaman ve mekânda zulme karşı duran Allah’ın salih kulları bulunmaktadır. İşin sonunda onlar zafere erişirler, yeryüzünün mirasçısı ve hâkimi olurlar. Ehl-i Sünnet ve Şîa tarikiyle Hz. Peygamber’den ve Ehl-i beyt imamlarından gelen rivâyetler de yeryüzünün yönetiminin salihlerin ellerinde olacağına işaret etmektedir. Bu rivâyetlere göre Hz. Peygamber’in Ehl-i beyt’inden bir adam kıyam edecek ve yeryüzünü zulümle dolduğu gibi adaletle dolduracaktır. Müfessir burada yeniden bu rivâyetlerin, tevatür dercesine ulaştığını ve inkârının mümkün olmadığını vurgulayarak âyetin tefsirini tamamlamaktadır.<sup>805</sup>

Misdâklarından biri olarak Mehdî ile ilişkilendirilen bir başka âyet de Nûr sûresi 55. âyettir. Burada “*Allah, içinizden iman edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapan kimselere vaad etti ki, kendilerinden öncekilere verdiği gibi onlara da yeryüzünde hâkimiyet verecek, onlar için hoşnutluğuna vesile kıldığı dinlerinin yerleşip yayılmasını sağlayacak, şu andaki korkularını güvenliğe çevirecektir; çünkü onlar bana hiçbir şeyi ortak koşmaksızın kulluk etmektedirler. Bütün bunlardan sonra kim inkâra sarparsa yoldan çıkmış kimseler işte bunlardır.*” buyurulmaktadır. Müfessir bu âyetin, Hz. Peygamber’in ashâbı, dört halife, Mehdî veya aynı niteliklere sahip tüm Müslümanlar olarak tefsir edildiğini ifade ettikten sonra mananın, ilk Müslümanları kapsadığını bununla birlikte Mehdî’nin hükümetinin de bunun bir misdâkı olduğunu ifade etmektedir. Zira Ehl-i Sünnet ve Şîa’nın tamamı Mehdî’nin -âyette ifade edildiği gibi- yeryüzü zulümle dolduktan sonra onu adaletle

<sup>804</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 9/467-468.

<sup>805</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 8/289-290.

dolduracağı hususunda ittifak etmiştir. Tüm bunlarla birlikte, âyetin umûma hamledilmesinde herhangi bir engel yoktur. Her asırda ve zamanda Müslümanlar arasında iman esaslarının ve salih amelin yerleşmiş olduğu her hükümet ve zafer buna dâhil edilebilir. Müfessir âyette geçen “arz” kelimesini genel anlamda tüm yeryüzü olarak ele alarak âyetin manasını Mehdî ile sınırlayanları eleştirmektedir. Zira bu yorum, “öncekilerin sahip olduğu hükümetler”e işaret eden âyetin ibaresine uygun değildir. Burada bölgesel bir hükümetten söz edilmektedir. Âyetin sebab-i nüzûlü de böyle bir hükümetin Hz. Peygamber zamanında gerçekleştiğini göstermektedir. Nitekim bu âyet, hicretten sonra müşriklere karşı daima tetikte bekleyen ashâbın, selâmete ulaşacakları gün hakkında soru sormaları üzerine inmiştir. Bununla birlikte müfessirin ifadelerine göre bütün peygamberlerin ve resullerin, tevhîdî, şirkin her türüsünden temizlenmiş kulluğu ve mutlak güvenliği dünyada hâkim kılma gayretlerinin sonucu Mehdî’nin zuhuru esnasında olacaktır. Burada Hz. Peygamber’den nakledilen şu rivâyeti öne çıkarmaktadır: “Dünyada sadece bir gün kalsa, Allah o günü uzatır da o gün benim Ehl-ibeyt’imden adı adıma uyan bir adam gelir, zulüm ve adaletsizlikle dolu olan dünyayı adaletle doldurur.”<sup>806</sup> Müfessir, Nûr sûresi 55. âyette zikri geçen yeryüzü hâkimiyeti ve güvenlik müjdesinin Mehdî ile olacağına işaret eden birkaç rivâyet daha zikrettikten sonra bu tefsirlerin âyetin manasını sınırlamadıklarını, yalnızca onun tam misdâklarını beyan ettiklerini vurgulamaktadır.<sup>807</sup> Âlûsî gibi kimselerin bu çerçevedeki rivâyetleri “dikkatsizce” reddettiğini<sup>808</sup> de ekledikten sonra Kurtubî tefsirinde Hz. Peygamber’den nakledilen “Yeryüzünde Allah’ın kelime-i İslâm’ı sokmadığı taştan çamurdan tek bir ev bile kalmayacak.” hadisini naklederek bu âyetin tefsirini tamamlamaktadır.<sup>809</sup>

<sup>806</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 9/108-109.

<sup>807</sup> Bakara sûresi 3. âyetin tefsirinde, gaybın Mehdî olduğuna dair rivâyetleri de aynı minvalde değerlendirmektedir. Şîrâzî, *el-Emsel*, 1/54-56. Çağdaş müfessirlerden olan Tabâtabâî de bu âyetin tefsirinde, âyetin hak ettiği anlama ancak Mehdî’nin kıyamıyla ortaya çıkacak topluma hamledildiği durumda ulaşabileceğini ifade etmektedir. Bununla birlikte cery gereği burada ve ilgili diğer âyetlerde Mehdî’yi bunların kapsamından bir delâlet olarak ele aldığı görülmektedir. Bk. Gümüş, *İmâmet*, 172.

<sup>808</sup> Âlûsî, âyetin Mehdî ve şîası hakkında olduğuna dair rivâyetlerin senedsiz ve uydurma olduğunu ifade etmektedir. Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 3/330.

<sup>809</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 9/110. Bk. Kurtubî, *el-Câmi’*, 12/300.

Açık ve üstün misdâklarından biri olarak Mehdî'ye delâlet ettiği öne sürülen bir diğer âyet de “*Artık rabbinin nuruyla yer aydınlanır; hesap kitap ortaya konur; peygamberler ve şahitler getirilir; insanlar hakkında doğruluk ve adalet ölçüsüne göre hüküm verilir; onlara asla haksızlık edilmez.*” meâlindeki Zümer sûresi 69. âyettir. Müfessir, yeryüzünü aydınlatacağı ifade edilen bu nurla ilgili farklı görüşleri sıraladıktan sonra bunların hepsinin de doğru olabileceğini ifade etmekte, fakat bunlar içerisinden nurun adalet olduğuna ve Tabâtabâî'den aktarılan, bunun tüm perdelerin kaldırılması olduğuna dair görüşlerin daha uygun olduğunu belirtmektedir. Mezhebî çerçevede bu iki görüşü tercih etmesi makuldür, zira bu tercihler âyetin Mehdî ile ilişkilendirilmesine zemin hazırlamaktadır. Bu noktada Mehdî'ye dair Ehl-i beyt rivâyetlerinden söz etmektedir. Bundan sonra müfessir, genel üslûbu olduğu üzere bu rivâyetlerin bir nevi tatbik ve teşbihten<sup>810</sup> ibaret olduğunu ifade etmektedir. Buna göre bu rivâyetler, âyetin mefhumunun yalnızca belli örneklerini beyan sadededir. Son olarak Ca'fer es-Sâdık'ın, “Kâimimiz kıyâm ettiğinde, yeryüzü Rabbinin nuruyla aydınlanacak, insanların güneş ışığına ihtiyacı olmayacak, karanlık yok olacak.” dediğini naklederek meseleyi tamamlamaktadır.<sup>811</sup>

Şîrâzî kimi âyetlerin en açık misdâkı olarak Mehdî'yi öne sürmekle birlikte kimi âyetler söz konusu olduğunda bu rivâyetleri geri plana attığı görülmektedir. Örneğin, Asr sûresi 1. âyetin tefsirinde “asr”ın ne olduğuna dair gelen rivâyetler arasında Mehdî'ye işaret eden rivâyete de değinmiş fakat bunun içeriğini yalnızca dipnotta zikretmiştir. Bahsi geçen yorumların birlikte kabul edilebileceğini fakat “asr”ı Kur'an'daki yemin üslûbu gereği zaman ve insanlık tarihi anlamında ele almanın daha uygun olacağını belirtmiştir. Zira yemin her zaman yemin edilen şeyle alakalı ve ona uygun olmaktadır ve 2. âyette bahsi geçen hüsrânının nedeni insanların ömürlerinin geçmesidir. Müfessir âyetin zâhir anlamını öne çıkardıktan sonra âyetin manasının geniş olduğuna, dolayısıyla buna Hz. Peygamber'in bi'seti anlamının da tatbik edilebileceğine işaret etmektedir. Müfessir son olarak âyetlerin derin manalar içerebileceğini ve tüm bu tefsirlerin birlikte kabul edilebileceğini ifade etmekte fakat

<sup>810</sup> Mehdî'nin kıyâmı esnasında dünyada Kıyamet günü yaşanacak senaryonun bir benzerinin olacağını ifade etmektedir.

<sup>811</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 11/512-513.

Mehdî'ye dair rivâyetleri söz konusu etmemektedir.<sup>812</sup> Bunun sebeplerinden biri, Asr sûresinin, Mushafın son sûrelerinden biri olması itibariyle, önceki âyetlerde Mehdî'ye dair gerekli detayların izah edilmiş olması ve burada tekrara gerek duyulmamış olması olabilir. Bununla birlikte bu çerçevede gelen rivâyetlerin gerekli sıhhat şartlarını taşımadığı için nakledilmemiş olması da muhtemeldir.

Âyetler, açık misdâkı beyan dışında bâtinî mana yoluyla da Mehdî ile ilişkilendirilmektedir. Bunu Mülk sûresi 30. âyetin tefsirinde görmek mümkündür. “*Bir de şunu sor: ‘Suyunuz çekilirse size yerden kaynayan suyu kim getirebilir?’*” meâlindeki âyet öncelikle zâhirî anlamı çerçevesinde tefsir edilmektedir. Bu çerçevede Allah’ın bahsetmiş olduğu büyük nimetlerden olan suyun önemi ve bunun bazı özellikler ele alınmaktadır. Daha sonra “Ta’kîb” (Yorum) başlığında bâtinî izahlara geçilmektedir. Burada ifade edildiğine göre bu âyet, Ehl-i beyt rivâyetlerinde, âlemi adaletle dolduracak olan Mehdî ile ilişkilendirilmiştir. Örneğin, İmam Muhammed el-Bâkır şöyle demiştir: “Bu kâim imam hakkında indi. Şu anlama gelir: Eğer imamınız sizden gâib olursa onun nerede olduğunu bilmezsiniz. Size yeryüzünün ve gökyüzünün haberlerini, Allah’ın haramını helalini getirecek zâhir bir imamı kim getirebilir?”<sup>813</sup> Bu âyetin te’vili henüz gelmedi. Elbette onun te’vili gelecektir.”<sup>814</sup> Müfessire göre bu tür rivâyetler tatbik babındandır. Yani âyetin zâhiri, canlıların hayat vesilesi olan yeryüzünde akan sudur, bâtını ise imamın varlığına, onun âlemi kapsayacak, insanlığa hayat verecek adâlet hükmüne işaret eder. Müfessir tefsirin farklı bölümlerinde ısrarla ifade ettiği üzere burada da Kur’an âyetlerinin farklı anlamları bulunduğunu vurgulamaktadır. Âyetlerin zâhir ve bâtin manaları vardır. Zâhir manası belli bir çaba sonucunda ulaşılabilir olmakla birlikte bâtin manaları anlamak mümkün değildir. Onu ancak Hz. Peygamber ve masum imamlar bilir. Onlar dışında hiç kimse âyetin batını hakkında tefsir yapmaya layık değildir. Müfessir burada kendilerinin de yalnızca âyetin zâhiriyle ilgili izahlar yaptıklarını, bâtını ile ilgili hususları masumlardan almak zorunda olduklarını belirterek konuyu tamamlamaktadır.<sup>815</sup> Bu tefsir örneğinde görüleceği üzere Mehdî, âyetin bâtin

<sup>812</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 15/402-403.

<sup>813</sup> Âyet metni gâib imam Mehdî'ye uyarlanmıştır.

<sup>814</sup> Bu rivâyeti *Nûru's-sekaleyn*'den (5/387) aktarmaktadır.

<sup>815</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 14/279-280.

manalarından biri olarak âyete izafe edilmiştir. Ancak bu mana, âyetin zâhirine uygun olmamakla birlikte âyetin asıl anlamını yani Allah'ın nimetlerine yapılan vurguyu gölgelemektedir.

Mehdî inancının tefsire yansımaları bağlamında ele alacağımız son bahis Fezâilü'l-Kur'ân rivâyetleridir. Örneğin, İsrâ sûresinin faziletlerine dair rivâyetlerin aktarıldığı bölümde Ca'fer es-Sâdık'tan şu rivâyet nakledilmiştir: “Her kim Benî İsrâîl sûresini her Cuma akşamı okursa dünyadan göçmeden önce Kâim'i (Mehdî) görecek ve onun yardımcılarında olacaktır.”<sup>816</sup> Hadîd sûresinde de buna benzer bir örnek bulunmaktadır: “Her kim müsebbihât (Hadîd, Haşr, Saff, Cuma, Tegâbün) uyumadan önce okursa dünyadan göçmeden Hz. Mehdî'ye ulaşır, ondan önce dünyadan gitse de diğer âlemde Hz. Peygamber'e komşu olur.”<sup>817</sup> Şîî hadis literatüründe bulunan bu rivâyetler klasik tefsir kaynaklarında bulunmamakta, bu sûrelerin fazileti çerçevesinde başka rivâyetler nakledilmektedir.<sup>818</sup>

Görüldüğü üzere Mehdî ile ilişkilendirilen rivâyetler “te'vili sonra gerçekleşecek” âyetler olarak ele alınmaktadır. Kur'an âyetlerinin manalarındaki çeşitlilik çerçevesinde Mehdî ve kıyâmı, açık misdâk ve bâtın anlam olarak âyetlere izafe edilmiştir. Erken ve klasik dönem âlimleri de bahsi geçen âyetleri çoğunlukla Mehdî çerçevesinde izah etmektedirler. Ancak Şîrâzî bunları bir misdâk olarak değerlendirmekte, âyetlerin başka örneklere de tatbik edilebileceğini öne sürmektedir. Müfessirin ifadelerine göre gâib de olsa zamanın imamı olan el-Mehdî el-Kâim el-Muntazar'ın toplumsal bazda etkisi büyüktür. Bu doğrultuda bugün Şîî Müslümanların hayatında en çok yer edinen uygulamaların -Kerbela Olayı ile birlikte- bu inanç çerçevesinde şekillendiğini söylemek mümkündür.

<sup>816</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 7/192.

<sup>817</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 13/487. Fezâilü'l-Kur'ân çerçevesinde pek çok râvinin hadis uydurduğu ve gelen rivâyetlerin yalnızca çok az bir kısmının sahih sınıfta değerlendirildiği malumdur. Ömer Faruk Akpınar, “Fezâilü'l-Kur'ân Edebiyatı”. *İSTEM* 17 (Aralık 2011), 179-180. Bu çerçevede bu rivâyetlerin de uydurma olma ihtimalini göz önünde bulundurmak gerekmektedir.

<sup>818</sup> Örneğin Hz. Peygamber Müsebbihât olarak isimlendirilen bu sûreler hakkında “Şüphesiz onlarda bin âyetten daha hayırlı bir âyet vardır.” buyurmuştur. Bk. İbn Kesîr, *et-Tefsîr*, 8/39.

## 4.2. Rec‘at

Şîa’da, Mehdî inancı çerçevesinde ortaya çıkan bir başka inanç da rec‘at inancıdır. Ric‘at olarak yaygınlık kazanan kavramın Arapça aslı “rec‘at”tir ve “dönüş” anlamına gelmektedir.<sup>819</sup> Terim olarak ise Mehdî’nin zuhuru ile Kıyamet arasında bir zaman diliminde imamların, onların takipçilerinin ve düşmanlarının hesaplaşmak üzere dünyaya geri döndürülmelerini ifade etmektedir. Bu durumda rec‘atte en değerli insanlar mükafatlandırılırken en düşük insanlar büyük bir azapla cezalandırılacaklardır.<sup>820</sup>

Rec‘at bağlamında ilk olarak dünyaya geri dönüşün imkânı tartışılmıştır. Kur’an’daki ifadeler delil getirilerek ölümden sonra dünyaya geri dönüşün mümkün olduğu ispatlanmaya çalışılmıştır. Özellikle erken dönem tefsirlerinde “ölümden sonra tekrar dirilmeye işaret eden âyetler” rec‘at bağlamında değerlendirilmiştir.

*el-Emsel*’de bazı âyetlerin rec‘at çerçevesinde tefsir edildiği görülmektedir. Bununla birlikte erken dönem tefsirlerindeki “ikinci bir dirilişe işaret eden” tüm âyetleri rec‘at ile ilişkilendirme tavrı burada görülmemektedir. Bununla birlikte erken dönemlerde rec‘at ile ilişkilendirilen bazı âyetlerin tefsirinde bu ilişkinin mümkün olmadığını ifade edilmesi dikkat çekicidir. Bu çerçevede *el-Emsel*’de rec‘at meselesinin tefsire nasıl yansıdığı örnekler üzerinden ele alınacaktır.

Yukarıda da ifade edildiği üzere rec‘at çerçevesinde ilk adım “dünyada dirilme”nin imkânını ortaya koymaktır. Bu çerçevede ilk olarak “*Sayıca binleri buldukları halde ölüm korkusuyla yurtlarından çıkanları görmedin mi? Bunun üzerine Allah onlara ‘ölün!’ dedi. Sonra kendilerine hayat verdi...*” meâlindeki Bakara sûresi 243. âyetin tefsirinde dünyada yeniden dirilmenin mümkün olduğu ispat edilmektedir. Zira âyette geçen “فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ” (Sonra Allah onlara “ölün!” dedi ve sonra kendilerine hayat verdi) ifadesi buna delâlet etmektedir.<sup>821</sup> Müfessir burada zikri geçen kıssanın yaşanmış bir gerçeklik olduğunu, bunu bazı

<sup>819</sup> Bk. Ahmed b. Fâris b. Zekeriya el-Kazvînî, *Mu‘cemü mekâyisi ‘l-lüga* (Dâru’l-Fikr, 1979), 2/490; Cevherî, *es-Sihâh*, 3/1216.

<sup>820</sup> Şeyh Müfid, *Evâilü ‘l-makâlât*, 88-89.

<sup>821</sup> Rec‘at hususunda bir şey söylemese de yeniden dünyaya gelmeye dair A‘râf sûresi 155. âyetinin tefsirinde şöyle demektedir: “Âyetler ve rivâyetler değerlendirildiğinde orada helak olan temsilcilerin tekrar hayata döndüklerini ve Hz. Musa ile birlikte yeniden İsrâiloğulları’na katıldıklarını söyleyebiliriz.” Şîrâzî, *el-Emsel*, 4/441.

müfessirlerin iddia ettiği gibi temsili bir anlatım olarak kabul etmenin mümkün olmadığını vurgulamaktadır. Bundan sonra “Rec‘at Meselesi” başlığı altında, rec‘atin imkânını ispatlamak üzere Bakara sûresi 55-56. ve 259. âyetlerini delil getirmekte, buna benzer hadiselerin gelecekte yeniden gerçekleşmesinin mümkün olduğunu öne sürmektedir. Şeyh Sadûk’un bu âyeti rec‘ate delil gösterdiğini ve bunu itikadî inançlardan biri olarak zikrettiğini de eklemektedir. Buna göre geçmiş insanlardan bir kısmı tekrar bu dünya hayatına geri döndürülecektir.<sup>822</sup> Müfessir bu âyette sözü geçen öldükten sonra yeniden dirilmenin bir başka bir zaman tekrar edebileceğine dair çıkarımda bulunmaktadır fakat Şîa’nın iddia ettiği gibi bir rec‘atin gerçekleşeceğine dair herhangi bir nas bulunmamaktadır.

*el-Emsel*’de rec‘at akîdesinin en kapsamlı şekilde, Neml sûresi 83-85. âyetlerinin<sup>823</sup> tefsirinde ele alındığı görülmektedir. Zira rec‘at konusunda Şîa’nın en büyük delillerinden biri bu âyetlerdir. Müfessir burada ilk olarak rec‘atin tanımını yapmaktadır: “Mehdî’nin zuhurundan sonra, kıyametin öncesinde, kurtulmuş müminlerden bir taife bu dünyaya geri döner. Sonra şerli kafirlerden bir taife de dünyaya döner. İlk taife kemâl derecelerine yükselirken, ikinci taife şiddetli azaba nail olur.” Müfessir bu genel izahtan sonra Şerîf el-Murtazâ’nın bu husustaki izahlarına yer vermektedir. Buna göre Allah, Mehdî’nin zuhuru esnasında insanlardan bir kısmını yeniden dünyaya döndürecektir. Onlardan bir kısmı Mehdî’nin şîasından olduğu halde zuhurundan önce vefat etmiş olanlardır. Bunlar, onun zaferini ve hükümetini müşahede ile mükafatlandırılmak üzere döndürülürler. Yine düşmanlarından bir topluluk da Mehdî’nin takipçileri olan bu kimselerin kendilerinden intikam almaları için döndürülürler. Zira onlar (şîa) hakkın zuhurunu ve içinde bulunduğu topluluğun yolunun yüceliğini müşahede etmekten haz alırlar.<sup>824</sup> Şîrâzî bu noktada Şîa’nın rec‘at konusundaki haklılığını, bunu yapmanın Allah’ın maktûrundan olduğunu ve O’nun zâtında hiçbir şeyin imkânsız olmadığını ifade

<sup>822</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 2/44-47.

<sup>823</sup> “O gün her ümmet içinden, âyetlerimizi yalan sayan grupları bir araya getiririz. Onlar düzenli bir şekilde (hesap yerine) sevk edilirler. Nihayet oraya geldikleri zaman Allah buyurur: ‘Siz benim âyetlerimi, ne olduğunu kavramadan yalan saydınız öyle mi? Değilse yaptığımız neydi?’ Zulme saptıkları için kendileri hakkındaki söz gerçekleşmiştir; artık konuşamazlar.” en-Neml 27/83-85.

<sup>824</sup> Hakları olan velâyetin ellerinden alındığını öne sürerek kendilerini mazlum konumuna yerleştiren Şîa, -hâşâ- âhiretteki azabı yeterli görmeyerek kıyâmet öncesinde de bir karşılaşmanın yaşanacağını iddia etmektedir.

ederek ortaya koymaktadır. Nitekim Allah, tekrar diriltme dâhil her şeyi yapabilecek üstün bir güce sahiptir. Müfessir, burada “muhaliflerden çoğunun” rec‘ati inkâr ettiğini ve bu kimselerin onu, imkân ve makdurât dışında gördüklerini söz konusu etmektedir. Bununla birlikte İmâmiyye’nin, rec‘atin Allah için imkân dâhilinde olduğu hususunda ve dolayısıyla bunun cevazı üzerinde icmâ ettiğini vurgulamaktadır.<sup>825</sup>

Müfessirin, Tabersî’den aktardığına göre Şîa’da bir azınlık, “şahısların dünyaya geri dönüşü ve öldükten sonra bu dünyada tekrar yaşamaları” gibi bir rec‘at düşüncesini reddetmekte, bu dönüşün, “Ehl-i beyt hükümetinin dönüşü” gibi genel bir hadiseyi ifade ettiğini düşünmektedir. Müfessir, bu azınlığın icmâ üzerinde herhangi bir etkisinin bulunmadığını ifade ettikten sonra, bunlara karşı rec‘ati altı kaleme ispât etmeye çalışmaktadır: **İlk olarak**, öldükten sonra bu dünyada dirilme, Kıyametteki dirilme gibi imkân dâhilindedir. Bu çerçevede rec‘at meselesinde taaccüp etmek Cahiliye dönemindeki müşriklerin taaccübü, bununla alay etmek de onların me‘ad ile alay etmeleri gibidir. Akıl böyle durumların imkânsızlığına hükmetmez, zira Allah’ın geniş kudretinde rec‘at mümkün ve basit bir iştir. **İkinci olarak**, rec‘at Kur’an’da icmâlî olarak geçmektedir. Örneğin Bakara sûresi 55-56., 72., 110., 243., 259. âyetlerde, geçmiş ümmetlerin rec‘atine dair işaretler bulunmaktadır. Bunlardan başka Ashâb-ı Kehf<sup>826</sup> ve Hz. İbrahim’in ve dört kuşla imtihan edildiği<sup>827</sup> kıssalar da geçmişte vuku bulan rec‘atin örneklerindedir. Kur’an’a ve onun semavi kitap olduğuna inanan biri rec‘at hakkındaki bu açık âyetleri reddedemez. Rec‘at, Kıyametin bu dünyadaki küçük bir örneğidir. Kıyamete inanan bir kimsenin rec‘at meselesine itiraz etmesi ve onunla alay etmesi mümkün değildir. Ahmed Emîn el-Mısrî *Fecru’l-İslâm* kitabında Yahudilikle Şîa’nın rec‘at akîdesini ilişkilendirmektedir. Ahmed Emin’in bu duruşuyla, Cahiliye Araplarının cismani me‘adı inkârı arasında fark yoktur.<sup>828</sup> **Üçüncü olarak**, Ehl-i beyt râvilerinden pek çoğu bunun hakkında rivâyet nakletmiştir. Meclisî, *Bihâru’l-*

<sup>825</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 9/443.

<sup>826</sup> Müfessir Kehf sûresi 18-21. âyetlerin tefsirinde, rec‘atten söz etmemektedir. Sadece Allah’ın her şeye kadir olduğunu, öldükten sonra yeniden dirilteceğini, bu âyetin me‘ada inanmayanlara delil olduğunu ifade etmektedir. Şîrâzî, *el-Emsel*, 7/415-421.

<sup>827</sup> el-Bakara 2/260.

<sup>828</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 9/443-445.

*envâr*'da bunları toplamış ve "Temiz imamların hakikatine inanan bir kimse kendilerinden tevatüren iki yüze yakın hadis gelmişken ve kırk küsur büyük sika râvi ve seçkin ulema elliden fazla eserde rivayet etmişken bu konuda nasıl şüphe edebilir? Bu konuda tevâtür yoksa, başka hangi konuda tevâtür iddiası olabilir ki!?" demiştir.<sup>829</sup> **Dördüncü olarak**, rec'at genel bir dirilme değildir. Bilakis bu, imanda yüksek derecelere sahip olan halis müminlere ve küfürde ve zulümde düşük seviyeye inmiş kafirler, tağutlar ve zalimlere özeldir. Bunların yeniden dünyaya getirilmesi, mümin taifenin tekâmül halkasını tamamlaması için, diğerinin de dünya azabını tatması içindir. Mümin taife dünya hayatında layık olduğu tekamülünü tamamlayamayacağı engellerle karşılaşmıştır. Allah da onu hak ve adalet hükümetine şahit kılarak tekâmülünü tamamlamasını sağlamıştır. Zira bu hükümetin kurulmasına katkı sunmak en büyük iftiharlardandır. Firavun ve benzerlerinden oluşan diğer taife de dünya cezası çekmedikleri için rec'atle azapları tamamlanmaktadır.<sup>830</sup> **Beşinci olarak**, bazıları rec'atin hür iradeye aykırı olduğunu iddia etseler de bunda hür iradeye aykırı bir durum söz konusu değildir. Herkes kendi amellerinin sonucunu almaktadır. **Son olarak**, İmâmiyye, Ehl-i beyt'ten aldıkları rec'at akîdesine iman etmekle birlikte onu inkar edenlerin küfrüne hükmetmemiştir. Zira rec'at dinin değil mezhebin zaruriyetlerindedir. Dolayısıyla bu mesele, diğerleriyle olan İslâmî kardeşlik bağlarına zarar vermemektedir. Müfessir uzun bir şekilde rec'ati kapsamı ve hikmetleriyle birlikte ele aldıktan sonra Şîa'nın bunu mantık çerçevesinde savunduğunu, Ehl-i Sünnet'ten Âlûsî gibi âlimlerin<sup>831</sup> ise bu konu üzerinde akıl yürütmeden düşmanlık yaptıklarını belirterek rec'ate dair izahlarını tamamlamıştır.<sup>832</sup> Görüleceği üzere rec'ate dair en geniş izahlar Neml sûresi 82-85. âyetlerin tefsirinde yapılmıştır.<sup>833</sup> Bu izahların son maddesinde rec'atin biz mezhep esas olduğu ve buna

<sup>829</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 9/446.

<sup>830</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 9/446.

<sup>831</sup> "Ehl-i Sünnet kardeşlerimiz" diye hitap etmektedir.

<sup>832</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 9/447-448. Bk. Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 10/237.

<sup>833</sup> Mustafa Öztürk, Tûsî'nin bu âyetin tefsirinde "Bir grup, rec'at konusunda bu ayetle istidlal bulundu" ifadesiyle bunu pek isabetli bulmadığını ima ettiğini öne sürmektedir. Tabersî bunun özel bir haşri ifade ettiğini söylemektedir ki o da rec'at olmalıdır. Çağdaş dönem âlimlerinden Kâşîfülgîta Neml sûresindeki bu âyetin rec'ati ifade ettiğini fakat bu meselenin Şîi itikadının önemli bir parçası olmadığını ifade etmektedir. Cevâd Muğniyye ise bunu Ehl-i Sünnet'e benzer şekilde "hesap günü" olarak izah etmektedir. Mustafa Öztürk, "Şîa'da Rec'at İnancının Muhtemel Kökenleri ve Sözde Dinî Temelleri". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 8/1 (Mart 2008), 51, 56, 59.

inanmayanların tekfir edilemeyeceği belirtilmiş olmakla birlikte özellikle ilk üç madde rec'atin dini bir esas derecesinde önemli olduğuna işaret etmektedir.

Rec'atin önemine dair yapılan bu izahlar dışında kimi âyetlerin tefsirinde rec'atin, âyetin mefhumunun bir misdâkı olarak ele alındığı da görülmektedir. Örneğin İbrahim sûresi 5. âyette geçen “Eyyâmullah” ifadesinin insanın hayatındaki önemli günleri ifade ettiği ve azametinin vurgulanması için Allah'a nisbet edildiği ifade edildikten sonra, Ehl-i beyt kanalıyla gelen rivâyetlerin bunu Mehdî'nin kıyâmı, re'cat ve Kıyamet ile izah ettiği belirtilmektedir. Müfessir, bu noktada yine bu tür rivâyetlerin mutlak olarak hasra işaret etmediğini, bilakis âyetin misdâklarından bir kısmını beyan sadedinde olduklarını vurgulamaktadır. Buna göre insanların hayatında yeni bir dönemin başladığı, bir peygamberin gönderildiği ya da bir tâğutun yok edildiği her gün, kısacası hak ve adaletin doğrulup zulüm ve bidatin yok olduğu her gün “Eyyâmullah” kapsamına alınabilir. Müfessir, İran İslâm devrimine işaret ederek çağdaş dönemde de “Eyyâmullah” olarak adlandırılabilir zamanların bulunduğunu ifade etmektedir.<sup>834</sup> Dolayısıyla burada rec'at âyetin misdâklarından yalnızca biri olarak ele alınmıştır ve bu âyet bağlamında rec'ate çok fazla vurgu yapılmadığı görülmektedir.

Erken dönem Şîî tefsirlerde rec'atle ilişkilendirildiği halde *el-Emsel*'de Kıyamet ve âhirette dirilme gibi bağlamlarda ele alınan âyetler bulunmaktadır. Örneğin, “*Size hayat veren, sonra sizi öldürecek ve sonra sizi diriltecek olan da O'dur. İnsan gerçekten pek nankördür.*” meâlindeki Hac sûresi 66. âyet; “*Allah, varlığı ilkin yaratır, sonra bunu tekrar eder. Sonunda da O'na döndürüleceksiniz.*” meâlindeki Rûm sûresi 11. âyet; “*Onlar 'Ey rabbimiz! Bizi iki defa öldürdün, iki defa dirilttin. Şimdi günahımızı itiraf etmiş bulunuyoruz, bir çıkış yolu yok mu?' diyecekler.*” meâlindeki Mü'min sûresi 11. âyet ve “*(Düşünseler ya) ilk yaratışta acze düştük mü? Buna rağmen onlar yeni bir yaratma konusunda şüphe içindeler.*” meâlindeki Kâf sûresi 15. âyetin tefsirlerinde bu durum görülmektedir. Müfessir, ikinci bir yaratılma veya diriltmenin söz konusu edildiği bu âyetleri rec'atle ilişkilendirmemiş, bunları me'ad kapsamında izah etmiştir.<sup>835</sup> Bunun muhtemel

<sup>834</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 6/324-327.

<sup>835</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 8/382; 10/112; 12/33; 13/139-140.

sebeplerini şöyle sıralayabiliriz: Birincisi, müfessir âyetlerin zâhirine ve dış bağlamına uygun sahih rivâyet getirememiştir. İkincisi, *el-Emsel*'in toplumsal hidâyet misyonu gereği âyetlerin me'adla ilişkilendirilmesi daha faydalı görülmüştür.

*el-Emsel*'de, ikinci bir yaşamdan söz eden âyetlerin rec'atle ilişkilendirilmemesi sonucunda, rec'ate ayrılan hacmin az olduğunu söylemek mümkündür. Bunun yanı sıra bazı âyetlerin özellikle rec'atle ilgili olmadığı beyan edildiği de görülmektedir. Örneğin müfessir, Secde sûresi 21. âyetin tefsirinde, burada geçen “العَذَابُ الْأَدْنَى” (*yakın azap*) ifadesinden kastın, rec'at veya kabir azabı olduğuna dair görüşün doğru olmadığını ifade etmektedir. Zira âyette geçen “لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ” (*belki dönerler*) ifadesi rec'at ve kabir azabının mahiyetine uygun değildir. Zira buralardan dönüş mümkün değildir.<sup>836</sup>

Sonuç olarak *el-Emsel*'de rec'at konusu çerçevesinde âyetlerin bağlamlarına göre şu dört tavrın sergilendiği görülmektedir: Bir kısmında rec'atin önemi vurgulanmakta, bir kısmında rec'at mefhumun misdâklarından biri olarak ele alınmakta, bir kısmında önceki âlimler tarafından verilen bu mana görmezden gelinmekte ve bir kısmında ise âyetin zâhirine uymadığı için manaya dâhil edilemeyeceği ifade edilmektedir. Müfessir rec'ati âyetin manasına dâhil ederken âyetin zâhirini ve indiği bağlamı da dikkate almaktadır. Erken dönemde özellikle ikinci bir dirilmeden söz eden âyetler -Ehl-i Sünnet'in aksine- kıyamet veya ahiret ile değil rec'atle ilişkilendirilmektedir.<sup>837</sup> Bununla birlikte rec'at gerçek mü'min olmanın şartlarından kabul edilmektedir.<sup>838</sup> Çağdaş dönemde ise bazı âlimler bunun usûlü'd-dinden olmadığını ifade etmektedir.<sup>839</sup> Yukarıda da işaret edildiği üzere *el-Emsel*'de bu iki yönelişin arasında bir yol tercih edilmiştir. Rec'atin dinin usulünden olduğu ifade edilmemekle birlikte yeri geldiğinde deliller sunularak ispat edilmiş, bu inancın muhafazası sağlanmıştır.

<sup>836</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 10/272.

<sup>837</sup> Nuriyev, *İmâmiyye Şîası'nda Siyaset Tefsir İlişkisi*, 248-252.

<sup>838</sup> Şeyh Sadûk, *Sıfâtü's-Şîa* (Merkezi Ehli'z-Zıkr li-Neşri Tûrâsi Ehli'l-Beyt, ts.), 65.

<sup>839</sup> Öztürk, “Şia'da Rec'at İnanıcının Muhtemel Kökenleri ve Sözde Dinî Temelleri”, 53, 61.

### 4.3. Bedâ

Şîî kaynaklara göre Ca'fer es-Sâdık, oğlu İsmail'in kendisinden sonra imam olacağını ilan etmiş fakat İsmail, babası hayattayken vefat etmiştir. Bu durum ancak bedâ düşüncesiyle izah edilebilmiştir. Bedâ Arapçada “gizli bir şeyin ortaya çıkması” anlamına gelmektedir. Terim olarak ise Allah'ın gerçekleşeceğini haber verdiği bir hadisenin bundan farklı bir şekilde gerçekleşmesini ifade etmektedir.<sup>840</sup> Bu, imâmet ile doğrudan alakalı olmamakla birlikte imamın ilmi ve imamın belirlenmesi çerçevesinde imâmetten kaynaklanan bir inançtır. Daha açık bir ifadeyle İmam Ca'fer örneğinde de görüleceği üzere imamın kendisinden sonraki imamı tayin etmesi Allah'tan gelen bir bilgi üzere gerçekleşmektedir. Zira imamlar ancak ilahî tayinle belirlenmektedirler. İmam Ca'fer'e gelen haberin dışında bir olayın gerçekleşmesi de bedâ anlayışını gerekli kılmıştır. Zira masum imamın vereceği her haber ilahî menşelidir, yanlış olma ihtimali yoktur. Bedâ, Şîa dışındaki mezheplerde Allah'ın ilmindeki değişim olarak tasavvur edildiği için kabul görmemiştir. Buna karşılık Şîa, bedâyı Ehl-i Sünnet'in nesh anlayışına yakın farklı bir zeminde izah etmeye başlamıştır. Bu ve bunun çerçevesinde oluşan tartışmalar çağdaş tefsirde yansıma bulmuştur.

*el-Emsel'* de bu inanç diğer inanç esasları kadar ön planda tutulmasa da bunun belli âyetler bağlamında ele alındığı görülmektedir. Bedânın en kapsamlı şekilde ele alındığı yer “*Allah dilediğini siler; dilediğini de yerinde bırakır; ana kitap onun katındadır*” meâlindeki Ra'd sûresi 39. âyetin tefsiridir. Müfessir burada bedâyı tüm detaylarıyla ele almakta, bedâ inancının yanlış anlaşıldığını düşündüğü kısımlarını savunmacı bir üslupla izah etmektedir. Müellifin ifadelerine göre bu âyet mucizeler ve önceki semâvî kitaplar hakkında olsa da kendisine farklı İslâmî kaynaklarda işaret edilen genel bir hükmü ifade etmektedir. Buna göre hadiselerin iki merhalesi vardır: Birincisi kat'î ve sabit merhale ki bunun değişme imkânı yoktur. Yukarıdaki âyette geçen “ümmü'l kitâb” bunun örneğidir. İkincisi ise kesinlik kazanmamış/değişebilen yani şartlı merhale. Bu merhale levh-i mahv ve isbât olarak adlandırılır ve bunda değişiklik mümkündür. Sabit merhale, ise levh-i mahfûza delâlet etmektedir. Levh-i

<sup>840</sup> Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 113; Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 109.

mahv ve isbât kısmında şartlara göre değişiklikler meydana gelmektedir. Örneğin bir insan zehir içerse ölecektir. Ancak bu kişi zehir içtikten sonra panzehir de içerse ölmekten kurtulabilir. İşte bu mahv ve isbâtın bir örneğidir. Zehir içen fakat panzehir içmeyen birinin ise artık ölümü kesinleşmiştir. Bu da levh-i mahfuza karşılık gelmektedir. Buna yazılanlar silinebilir ve değiştirilebilir değildir. Müfessir bu izahlardan sonra levh-i mahfuzu bir kenara bırakıp merceğine levh-i mahv ve isbâtı almaktadır. Zira bedânın karşılığı olarak öne sürülen bu kavram anlaşıldığında bedâ daha kabul edilebilir bir zemine çekilebilecektir.

Müfessir, kimi rivâyetlerde ve Kur'an âyetlerinde görüldüğü üzere bazı fiillerin bazı sonuçları her zaman doğurmadığına vurgu yapmaktadır. Zira onlar belli şartlara dayanmaktadır. Buna örnek olarak imamlardan bazı rivâyetler nakletmektedir. Bu rivâyetlere göre Hz. Ali, anne babaya iyilik ve sadaka gibi bazı amellerin cehennemlik kimseleri cennetliğe dönüştürebileceğini ifade etmektedir. İmam Muhammed el-Bâkır da bu hususta “Olayların bir kısmı kesindir ve kesinlikle gerçekleşmelidir. Diğer bir kısmı ise Allah katında birtakım şartlara bağlıdır. O, dilediğini öne geçirir, dilediğini siler ve dilediğini yerinde sabit bırakır.” demiştir. Müfessir bu rivâyetleri naklettikten sonra mahv ve isbâtın, şartların değişimiyle meydana gelen değişimlerin tamamını kapsadığını belirtmektedir. Kimi müfessirlerin bunun, “tövbe sebebiyle günahların silinmesi” veya bazı şartlara göre “rızkın artıp azalması” olarak izah ettiklerini, bunları mahv ve isbâtın misdâklarından biri olarak söylüyorlarsa izahlarının doğru, tek mana olarak öne sürüyorlarsa yanlış olduğunu ifade etmektedir.<sup>841</sup>

Ra'd sûresi 39. âyet bağlamında levh-i mahv ve isbâtın izahını tamamladıktan sonra “Bedâ nedir?” başlığı altında bedâyı incelemeye başlamıştır. Onun ifadelerine göre bu, Ehl-i Sünnet ve Şîa arasındaki zor meselelerden biridir. Önce bu konuda Râzî'nin, Şîa'nın bedâ anlayışı hususundaki yorumuna temas etmektedir. Râzî bu âyet bağlamında Şîa'nın Allah'a bedâ nisbet ettiğini söylemektedir. Buna göre Şîa şöyle bir inanca sahiptir: “Biri bir şeye inanır, fakat ona bu inancın zıddı olan bir şey görünür.” Râzî'ye göre bu akîde bâtıldır. Zira Allah'ın ilmi onun zâtının levazımındandır ve O'nun zâtında değişiklik ve tebdîl bulunmaz. Râzî'nin bu sözleri

<sup>841</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 6/410-411.

karşısında müfessir, bu yorumların, onun Şîa'nın bedâ akidesini bilmemesinden kaynaklandığını belirterek bedâyı izah etmeye başlamıştır. Buna göre bedâ sözlükte “tam olarak görünmek, ortaya çıkmak ve pişmanlık” anlamlarına gelir. Elbette Allah için bu sonuncu anlam mümkün değildir ve bunu kabul etmek küfre sebep olur. Bir şeylerin Allah'a gizli olup zaman geçtikçe açık hale gelmesi de mümkün değildir. Zira bu Allah'a bilgi eksikliği ve cehalet nisbet etmek anlamına gelir. Allah'ın zâtında değişiklik kesinlikle yoktur. Şîa da Allah'ın zatına böyle bir şey nisbet etmez. Bazı zamanlar Hz. Peygamber bir şeyin olacağını haber vermiş ve şartların değişmesi sonucu bundan farklı bir şey gerçekleşmiştir. Hz. Peygamber ve imamlar levh-i mahv ve isbâta yazılı olanı Allah'ın izin verdiği ölçüde bilirler. Bizim olacağını düşündüğümüz olaylarda ise ‘ilel-i nâkîsa vardır.<sup>842</sup>

Müfessir bu noktada bedâyı, nesh ile ilişkilendirerek meşruiyetini ispat etmeye çalışmaktadır. Bu Şîa'nın erken dönemlerinden beri var olan bir yaklaşımdır. Bu çerçevede nesh, bedânın bir türü olarak ele alınmaktadır. Nesh bir hükmün yerine başka bir hükmün gelmesidir. Kıblenin değişmesi bir nesh örneğidir.<sup>843</sup> Dolayısıyla ahkâm ve şeriatle ilgili değişiklikler neshin konusudur. Tekvinî değişiklikler ise bedâ olarak adlandırılır. Müfessir, ahkâmda olan neshi bedânın bir türü, tekvinî işlerde olan bedâyı da neshin bir türü olarak izah etmenin de mümkün olduğunu belirtmektedir. Ona göre bu mantıklı durumun reddedilmesindeki sebep ancak “kör taassup”tur ve bu Şîa'nın akidesini anlamının önünde büyük bir engeldir.<sup>844</sup> Müfessirin hedefindeki isim Ehl-i Sünnet'in büyük âlimi Fahreddin er-Râzî'dir. Nitekim müfessirin ifadelerine göre Râzî, bedânın Şîa'da mahv ve isbâttan başka bir şey olmadığı gerçeğine dikkat etmeden bunu “meşhur taassubu” sebebiyle reddetmiştir.<sup>845</sup> Müfessir bundan sonra bedâyı örnek olacak hadiseleri zikretmeye başlamıştır. Örneğin, Hz. Yunus kavmini terk ettikten sonra bir âlim, gelecek olan azabın eserlerini fark etmiş ve halkı uyarmış, onlar da tövbe etmişler ve azap

<sup>842</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 6/411.

<sup>843</sup> Şîa'nın erken dönemlerinde neshin tek türü “hükmü mensûh metni bâkî” olan kabul edilmektedir. Habibov, “Şîi Tefsir Geleneği”, 72. *el-Emsel*'de de neshin yalnızca bu türüne atıf görülmektedir.

<sup>844</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 6/412. Bedânın sözlük anlamı nesh ile izah edilmesine imkân tanımamaktadır. Zira bedâ gizli olan bir şeyin açığa çıkmasını ifade etmektedir. Nesh ise var olan bir hükmün başka bir hükümle kaldırılması anlamındadır. Harun Öğmüş, *Muhâdarât fî ulûmi'l-Kur'ân ve târihu't-tefsîr* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 91.

<sup>845</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 19/52.

kendilerinden kaldırılmıştır.<sup>846</sup> Yine tarih kitaplarında aktarıldığına göre Hz. İsa'ya, zıfâf gecesi öleceği bilinen bir gencin yaşamaya devam ettiği haber verilmiş, o da gencin gün içinde sadaka verip vermediğini sormuş, olumlu dönüş aldıktan sonra "Sadaka kesinleşmiş belayı defeder." demiştir.<sup>847</sup> Müfessir bu iki kıssayı aktararak bedâ kapsamında değerlendirmiştir.

Müfessir, bedâ kapsamındaki örneklerden sonra bedânın faydalarından söz etmektedir. Buna göre bu, insanlara gidecekleri yerin kendi amellerine bağlı olduğu bilincini vermektedir. Zira örneklerde görüleceği üzere tövbe, sadaka ve muhtaca yardım gibi güzel ameller belirlenmiş gelecek üzerinde tesir sahibidirler. Bu durumda şartların değişmesiyle, gelecek olaylarda da değişiklikler olur. Müfessir burada mârifetullah ve bedâ ilişkisine dair iddialı bir cümle kullanmaktadır: "Allah'ı bedâ yönünden bilmeyen Allah'ı tam olarak bilmiş sayılmaz." Daha sonra İmam Ca'fer'den bir rivâyet nakletmektedir: "Allah'ın gönderdiği her peygamberde şu üç haslet bulunmaktadır: Kulluğu ikrar, şerikleri kaldırma/yok etme, Allah'ın dilediğini öne alması ve dilediğini erteleme." Müfessir, ilkinin Allah'a itaat ve teslimiyet, ikincisinin şirkle savaşıma ve üçüncüsünün de bedâ olduğunu ifade etmektedir.<sup>848</sup>

Müfessir bedâ hakkında son söz olarak, Şî'nin bedâyı Allah'a nisbet ederken, bu ibdâ' manasında yani insanlara açık olmayan ve gerçekleşmemiş bir şeyin izhâr edilmesi anlamında aldığı, Şî'a'ya atfedilen, Allah'ın amelinden pişman olması veya bilmediği bir şeyden haberdar olması anlamında bir bedânın, en büyük ithamlardan olup mazur görülemeyeceğini ifade etmiştir. Bunu desteklemek üzere de imamların "Kim Allah'ın dün bilmediği bir şeyin kendisine bugün bedâ/açık olduğunu iddia ederse ondan uzaklaşın." dediğini naklederek konuyu tamamlamıştır.<sup>849</sup>

Görüleceği üzere müfessir, genel itibarıyla bedânın Şî'a için önemini ortaya koymaktan ziyade bu konunun diğerleri tarafından yanlış anlaşıldığı noktalara vurgu

<sup>846</sup> "Keşke (o helâk edilen beldelerden) bir belde halkı iman edip de imanı kendisine yarar sağlasaydı! Ama Yunus'un kavmi hariç. Nitekim onlar iman edince dünya hayatındaki zillet azabını üstlerinden kaldırmış ve kendilerine belirli bir süreye kadar yaşama imkânı vermiştik." Yûnus 10/98.

<sup>847</sup> Müfessir bu rivâyeti *Bihâru'l-envâr*'dan (2/131) ve Şeyh Sadûk'un *Emâlî*'sinden (4/94) aktarmaktadır. Şîrâzî, *el-Emsel*, 6/412.

<sup>848</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 6/413.

<sup>849</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 6/411-414.

yaparak savunmacı bir üslupla bunlara cevap vermektedir. Diğerlerine cevap sadedinde ortaya konan böyle izahların düşünce sistemini yeniden inşa etmede etkili olduğunu, bu bağlamda Şîa'da savunma amaçlı ortaya konan bu izahların bedâ anlayışını belirlediğini söylemek mümkündür. Büyük ihtimalle bedânın nesh ile izah edilmesi de böyle süreçlerin bir sonucudur.

Müfessirin bedâ hakkındaki izahlarını inceledikten sonra bunu âyetleri tefsirinde nasıl işlettiğini bir örnek üzerinden ele alacağız. Ömrün uzayıp kısalabileceğine dair haberlerin bedâ kapsamında değerlendirildiğini ifade etmiştik. Bununla birlikte Nuh sûresi 3-4. âyetlerde, “*Allah’a kulluk edin; O’na karşı gelmekten sakının ve bana itaat edin; Ki Allah bir kısım günahlarınızı bağışlasın ve size belirli bir vadeye (اجل مسمى) kadar süre tanısin. Şüphesiz Allah’ın belirlediği vade (اجل الله) geldiğinde artık ertelenmez. Keşke bilseydiniz!*” buyurulmaktadır. Müfessir bu âyetten yola çıkarak ecelin belirlenmiş ve son ecel olmak üzere iki çeşit olduğunu ve belirlenmiş ecelde değişikliğin mümkün olduğunu ifade etmektedir. Zira bu ecel ilahî azap örneklerinde de görüleceği üzere insanın günahlarıyla öne çekilebilirken, takvâ ve iyilik sebebiyle uzayabilir. Nihai ecelde ise herhangi bir değişiklik mümkün değildir. Bu konuda İmam Ca’fer’den şu rivâyeti nakletmektedir: “Günahlar sebebiyle ölen kimseler ecelle (ilahî ölümle) ölenlerden fazladır. İyilik sebebiyle uzun hayat süren kimseler de tabîî sebeplerle ömrü uzun olanlardan fazladır.”<sup>850</sup> Müfessir burada açıkça bedâyâ işaret etmemiş olsa da levh-i isbât ve mahv kapsamındaki ömrün uzaması konusunu bedâ görüşü temelinde ele aldığı görülmektedir.

Bedâyı, Allah’ın ilminde bir değişiklikten ziyade nesih ile izah etme erken dönem hadis âlimlerinden olan Şeyh Sadûk ve Usûlî çizginin oluşumunda büyük rol sahibi olan Şeyh Müfid’e kadar gitmektedir. Bu bağlamda çağdaş dönemde bunun Allah’ın ilminde bir değişikliği ifade ettiğine dair iddianın sert bir şekilde reddedildiği görülmektedir. Müfessir de bu doğrultuda bedâyı levh-i isbât ve mahv çerçevesinde nesih ile izah etmektedir.<sup>851</sup> Bedâ bu şekilde tanımlandığında Ehl-i

<sup>850</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 14/372-373.

<sup>851</sup> Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, thk. Seyyid Hâşim el-Hüseynî et-Tahrânî (Müessesetü’n-Neşri’l-İslâmî, 2008), 327; Şeyh Müfid, *Evâilü’l-makâlât*, 91.

Sünnet için de kabul edilebilir bir anlama sahip olmaktadır. Zira Allah'ın ezeli ilmi düşüncesine zarar vermeyecek şekilde bir levh-i mahv ve isbât anlayışı ve neshin varlığı Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından da kabul görmektedir.<sup>852</sup> Bununla birlikte bedâyı eleştiren âlimlerin bunu yanlış anlayarak veya taassup sebebiyle reddettiklerine dair iddia kabul edilebilir değildir. Meselenin bu kadar basit olmadığını söylemek gerekmektedir. İsnâaşeriyye Şîası bedâyı kat'î bir şekilde nesih ve mahv ve isbât ile izah ederken Ehl-i Sünnet âlimlerinin bedâ konusunda asla taviz vermemeleri Şîa'nın ilk dönem kelâmcılarının bedâ tanımıyla ilgili olabilir. Nitekim çalışmanın ikinci bölümünde de işaret ettiğimiz üzere Şîa'nın ilk kelâmcılarından İbn Hişâm (öl. 179/795) Allah'ın ilminde bir değişikliği mümkün görmektedir. Ancak görünen o ki bu görüş Şîa'da revaç bulmamıştır.

#### 4.4. Takıyye

Takıyye Arapçada korunmak ve sakınmak anlamlarına gelmektedir. Din, can, mal ve ırz hususunda kâfirlerin zararından ve tehlikesinden korunmak üzere imanını gizleme, gerekirse bunun aksini söyleme ruhsatı takıyye olarak adlandırılır.<sup>853</sup> Şîa'da takıyye özellikle azınlık konumunda buldukları dönemlerde toplumun ve yöneticilerin dikkatini çekmemek üzere uygulanmıştır. Bu bağlamda Şîa'da, Hz. Ali'nin ilk üç halife döneminde isyan çıkarmamış olması da takıyye ile izah edilmektedir.<sup>854</sup>

Takıyye, erken dönem (Ahbârî) Şîi kaynaklarında nakledilen rivâyetlere olmazsa olmaz bir amelî esas olarak yansımıştır.<sup>855</sup> Usûlî ekolün hakimiyet döneminde özellikle Şerîf er-Radî ile birlikte takıyyenin farklı türleri ve buna dair hükümler sistematik bir şekilde izah edilmeye başlamıştır. Bu geleneğin bir devamı niteliğinde olan çağdaş dönemde de takıyye bu minvalde ele alınmaktadır.<sup>856</sup> Bu

<sup>852</sup> Bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 3/639, 19/52-53.

<sup>853</sup> Demirel, *Takıyye*, 12-13.

<sup>854</sup> Halbuki Hz. Ali kızını Hz. Ömer ile evlendirmiştir. Kendi çocuklarına da halifelerin isimlerini vermiştir. Demirel, *Takıyye*, 35-36.

<sup>855</sup> Bk. Küleynî, *el-Uşûl mine'l-Kâfi*, 2/217-221.

<sup>856</sup> Emrullah Kurt, *İmâmiyye-İsnâaşeriyye Akaidinin Kur'an tefsirindeki Yansımaları*, 83. Bu dönemde takıyyenin sonradan ortaya çıkan bir inanç olduğunu iddia eden âlimler de mevcuttur. Buna göre imamlar takıyye yapmamışlardır. İmamlara takıyyenin önemine dair isnâd edilen rivâyetler ancak iftiradır. Bu, İmâmiyye Şîa'sını İslâm'ın diğer mezheplerinden uzaklaştırmaktadır. Müslüman sahtekarlık, dalkavukluk yapamaz. Amelde ve sözde doğrudan ayrılamaz. İlyas Üzümlü, "Sünnilikte

çerçevede Mekârim Şîrâzî, *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye* adlı eserinde takıyyenin ikrah veya korku durumunda caiz olduğunu, bununla birlikte Kâim İmam gelene kadar belli durumlarda vâcip olduğunu ifade etmektedir. Şîrâzî, Hz. Yusuf'u örnek göstererek korku dışında farklı durumlarda da takıyyenin caiz olduğunu belirtmektedir. Bunun dışında İslâm'a ve ümmete zarar verecek türde bir takıyye haram kabul edilmiştir.<sup>857</sup>

Takıyye Şîi imamlardan gelen çelişkili rivâyetlerin ve imamların mevcut halife ve hükümetler karşısındaki kabullenici duruşlarının izahında işlevsel kılınmıştır.<sup>858</sup> Bu çerçevede mevcut hükümetlere karşı çıkmayan imamlara takıyye nisbet edilmiştir.<sup>859</sup> Bunun yanı sıra kendilerinden takıyyenin gerekliliğini ortaya koyan rivâyetler nakledilmiştir. İmâmetle ilişkili olması itibariyle takıyye düşüncesinin *el-Emsel*'de tefsire nasıl dâhil edildiği örnekler üzerinden ele alınacaktır.

Takıyyenin en temel dayanaklarından biri olan Nahl sûresi 106. âyetin tefsirinde bunun kapsamlı bir şekilde izah edildiğini görmekteyiz. Âyette, “*Kim iman ettikten sonra Allah'ı inkâra saparsa -kalbi imanla dolu olduğu halde baskı altında kalanın durumu müstesna olmak üzere- kim kalbini inkâra açarsa işte Allah'ın gazabı bunlaradır; bunlar için çok büyük bir azap vardır.*” buyurulmaktadır. Müfessir bu çerçevede takıyyenin imkânını, aklî ve naklî dayanaklarını ve bunun felsefesini ayrı bir başlıkta genişçe tartışmaktadır. Bu bağlamda öncelikle Hz. Peygamber'in eğitiminden geçmiş kimselerin, baskı altında kaldıkları durumlarda kimi zaman takıyye yaptıklarını kimi zaman da karşısındakilere mukâvemet gösterdiklerini ifade ederek takıyyenin terkinin cevâzına işaret etmektedir. Örneğin Yâsir (ra) kendisine eziyet edenlere direnerek şehitlik mertebesine ulaşmışken, oğlu Ammar (ra) çektiği acılar sonucunda, kalbi iman dolu olmasına rağmen zâhiren buna aykırı şeyler söylemiştir. Bilal (ra) birçok eziyet görmesine rağmen imanında direnmiş, Habîb b. Zeyd de Müseyleme'ye boyun eğmemiş ve şehit olmuştur. Müfessirin aktardığı üzere âlimler bu tür rivâyetlere dayanarak böyle durumlarda

---

Şîliğe, Şîlikten Sünniliğe Geçen İki Müellif ve Eserleri”, *İslâm Araştırmaları Dergisi 1. Sayı* (1997), 198.

<sup>857</sup> Şîrâzî, *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye*, 1/386-410.

<sup>858</sup> Demirel, *Takıyye*, 37-38.

<sup>859</sup> Hûd sûresi 78. âyetin tefsirinde İmam Ca'fer'den şu rivâyet nakledilmektedir: “Vallahi bir gün Ramazan orucunu bozmak bana boynumun vurulmasından daha sevimlidir.” Şîrâzî, *el-Emsel*, 6/116.

takıyyenin terkine cevâz vermişlerdir. Zira buradaki hedef, tevhîd bayrağını taşımak, İslâm'ı yüceltip hâkim kılmaktır. Bununla birlikte, takıyye bazı durumlarda câiz, bazı durumlarda vâcib olmaktadır.<sup>860</sup>

Müfessir, takıyyenin kimileri tarafından bir zayıflık göstergesi, korku ve teslim olma olarak anlaşıldığını fakat uygun yerde yapılan takıyyenin insan enerjisini korumak adına yapılmış bir hileden ibaret olduğunu belirtmektedir. Bu noktada takıyyeyi aklî ve mantıkî delillerle izah etmeye başlamıştır. Bu çerçevede çoğunluk karşısında azınlık olarak mücâhede eden her milletin, kendi hayatlarını korumak ve çoğalarak güçlenmek üzere gizli bir biçimde hareket ettiklerini ifade etmektedir.<sup>861</sup> Bu insanlar, kendi ilkelerine düşman bir otorite tarafından ele geçirildiklerinde, milletlerine zarar gelmemesi ve diğerleriyle birlikte yola devam edebilmek için hakîkati gizlerler. Mücâhede eden bir azınlığın düşman önünde kendisini açığa vurmasını akla ve mantığa aykırıdır. Güçlü bir düşman karşısında bulunan her azınlık bu hükmü uygular. Müfessir bu sebeple takıyyenin rivâyetlerde “turs” (kalkan) olarak nitelendirildiğini belirtmektedir. Nitekim İmam Ca'fer, “Takıyye müminin kalkanıdır, takıyye müminin sığınağıdır.” gibi takıyyeye teşvik eden sözler söylemiştir.<sup>862</sup> Yine müfessir, rivâyetlerde takıyyenin din ve iman alameti olarak ifade edilmesini ve ona dinin onda birinin takdir edilmesini bu sebebe bağlamıştır. Müfessir takıyyeyi ana hatlarıyla ele aldıktan sonra bunu ayrıntılı bir şekilde ele almak için bu kitabın uygun olmadığını belirtmiş, bu âyet bağlamında haram olan takıyyeye de temas ederek bu bahsi tamamlamıştır. Buna ayrıca temas etmesinin sebebi Şâ'nın takıyye inancına karşı getirilen itirazlar olmalıdır. Zira burada söze, takıyyeyi reddedenler ve eleştirenlerin onun şartlarından ve felsefesinden bihaber olduklarını belirterek başlamıştır. Bundan sonra takıyyenin haram olduğu durumları zikretmiştir. Takıyye yapıldığı durumda dine zarar geliyor veya bu, büyük bir fesada sebep oluyorsa takıyye zinciri kırılmalı ve her türlü tehlike kabul edilmelidir.<sup>863</sup>

<sup>860</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 7/163.

<sup>861</sup> Bu konu Kehf sûresi 25-27. âyetlerin tefsirinde de işlenmektedir. Burada ifade edildiğine göre takıyye, hakîkati söylediğinde kendisine bir faydası olmayacak veya zarara sebep olacak durumlarda gerçek konumunu gizlemek ve gereken yerde gücünü kullanarak düşmanla cihat etmektir. Şîrâzî, *el-Emsel*, 7/436

<sup>862</sup> Müfessir bu rivâyeti *Vesâilü's-Şâ'a*'dan (11/6) aktarmaktadır.

<sup>863</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 7/163-165.

Nahl sûresi 106. âyetin tefsirinde takıyye kişinin kendini ve dinini koruması yönünden ele alınmaktayken Mü'min sûresi 28. âyetin<sup>864</sup> tefsirinde takıyyenin daha farklı bir yönüne vurgu yapılmaktadır. Burada takıyye, “düşmanların sırlarını ortaya çıkarmak, onları gafil avlamak ve yıkıcı darbeler indirmek için bir vesile” olarak resmedilmektedir. Yani bir önceki âyetin tefsirinde takıyyenin “savunma” işlevine, bu âyette ise daha çok “saldırı” boyutuna işaret edilmektedir. Bu çerçevede âyette zikri geçen Firavun hanedanının mü'mininin de Hz. Musa'nın dinine hizmet ve zor zamanlarda ona destek olmak için takıyye yaptığı ifade edilmiştir. Nitekim kişi takıyye yaparak düşmanların arasına sızar, davasına ve çağrısına fayda sağlayacak bilgi ve sırları elde eder, bunları dostlarına haber verir. Bir yandan da düşmanın zihniyetini etkiler ve onu kendi davasına hizmet edecek şekilde değiştirir. Takıyye olmadan tüm bu hizmetleri yerine getirmesi mümkün değildir. Müfessir takıyyenin bu yönüne işaret ettikten sonra mezkûr âyet çerçevesinde takıyyenin ehemmiyetine dair İmam Ca'fer'den gelen meşhur rivâyeti nakletmektedir: “Takıyye benim ve atalarımın dinidir, takıyyesi olmayanın dini de yoktur. Takıyye yeryüzünde Allah'ın kalkanıdır. Firavun hanedanının mü'mini Müslüman olduğunu izhar etse öldürülecekti.”<sup>865</sup> Bundan sonra müfessir, müminlerin, mantıkla hareket etmeyen acımasız bir çoğunluğa karşı az sayıda olduğu bir dönemde bu prensibin etkinliğinin son derece önemli olduğunu vurgulamaktadır. Sonuç olarak böyle bir durumda gerekli olan, inancı gizlemek, enerji ve güç toplamak ve bunlardan yararlanarak uygun zaman ve ortamda ezici darbeyi indirmektir. Bu yöntemin Hz. Peygamber ve Hz. İbrahim tarafından da uygulandığını belirterek yönetime bir meşruiyet zemini daha oluşturmaktadır. Müfessir burada Ebû Tâlib'in takıyyesini gündeme getirmektedir. Zira Şîa'ya göre Ebû Tâlib Müslümandır ancak Hz. Peygamber'in himayesi adına bunu gizli tutmuştur ve yalnızca belli zamanlarda ve mekânlarda bunu itiraf etmiştir. Bu sayede Kureyş müşriklerinin entrika ve zulmüne karşı Hz. Peygamber'i korumak adına aralarındaki etkin rolünü sürdürebilmiştir. Müfessire

<sup>864</sup> “Firavun ailesinden olup imanını gizleyen bir mümin kişi şöyle dedi: ‘Adamı, ‘Rabbim Allah’tır’ dediği için öldürecek misiniz? Oysa o size rabbinizden âyetler getirmiştir. Eğer yalancı biriye yalanı kendi zararınadır; ama eğer doğru söylüyorsa size bildirip uyardığı şeyin bir kısmı başınıza gelecektir. Hiç kuşku yok ki Allah, aşırılığa sapmış, yalancı kimseyi doğru yola ulaştırmaz.’” el-Mü'min 40/28.

<sup>865</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 12/59.

göre tüm bu örnekler, takıyye prensibinin yalnızca Şîa'ya ait bir şey olduğuna ve onun zayıflıktan ya da korkudan kaynaklandığına dair görüşün yanlışlığını ortaya koymaktadır; istisnasız tüm mezheplerde takıyye mevcuttur.<sup>866</sup> Müfessir bu âyet kapsamında da haklı azınlık ve zalim çoğunluğun karşılaşmasını ön plana çıkarmış, mezhepler arası takıyyeyi söz konusu etmemiştir. Bununla birlikte Şîrâzî'nin *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye* adlı eserinde ifade ettiğine göre takıyye kapsamında Ehl-i Sünnet ile iyi geçinmek de bulunmaktadır.<sup>867</sup> Bu iyi geçinme vurgusu gerek savunma gerek saldırıya hazırlık kapsamında aynı tedbirin, çoğunluk konumunda olan Ehl-i Sünnet'e karşı uygulandığını da düşündürmektedir.

Müfessirin tefsirde ortaya koyduğu takıyye şeması Ehl-i Sünnet'te ikrah durumunda verilen ruhsatla birebir aynıdır. Bununla birlikte burada imamlardan bunu yapmanın vâcip oluşuna dair rivâyetler de nakledilmiştir. Ancak *el-Emsel*'de bu rivâyetlerin muhtevasının zaruret halindeki belli durumlara uygulandığı görülmektedir. Bu, erken dönem Usûlî âlimlerde görülmeye başlanan ve çağdaş dönemde de takip edilen bir yöntemdir.<sup>868</sup> Eserde, Ehl-i Sünnet'e karşı açık bir takıyyeden söz edilmemiştir. Bununla birlikte konu çerçevesinde çoğunluk-azınlık vurgusu yapılması okuyucuda mefhuma Ehl-i Sünnet'in de dâhil edildiği hissini uyandırmaktadır.

#### 4.5. Kur'an'ın Tahrifi Meselesi

Kur'an'ın tahrifi meselesi imâmetle doğrudan ilişkili bir meseledir. Zira Kur'an'ın tahrif edildiğine dair iddia genel itibarıyla imamlara işaret eden lafızların Kur'an'dan çıkarılması veya değiştirilmesi etrafında dönmektedir. Bununla birlikte tahrif düşüncesi imâmetin en büyük delillerinden kabul edilen Kur'an'ın mevsûkiyetini etkilemektedir.<sup>869</sup> Bu yönlerden imâmetle ilişkili olan Kur'an'ın tahrifi İmâmî Ahbârî düşünce sisteminde ortaya çıkmış bir düşüncedir. Bir önceki bölümde ele alındığı üzere hadis ve tefsir eserlerinde bunu açıkça ifade eden rivâyetler

<sup>866</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 12/60.

<sup>867</sup> Şîrâzî, *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye*, 1/386-410

<sup>868</sup> Nuriyev, *İmâmiyye Şîası'nda Siyaset Tefsir İlişkisi*, 239-240; Besri Bilgetay, *Şîi Tefsir Geleneğinde Takıyye Kavramı (Tabâtabâi'nin el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân Özelinde)* (Muş Alparslan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 108

<sup>869</sup> Gümüş, *İmâmet*, 88.

bulunmaktadır. Bununla birlikte Usûlî düşünce sisteminde bu bakış açısı kesin bir şekilde reddedilmiştir. Usûlî ekolün eserlerinden olan *el-Emsel*'de de tahrif konusu ilgili âyetler çerçevesinde ele alınmaktadır.

Usûlî ulemânın Kur'an'da tahrifin bulunmadığına dair öne sürdüğü en büyük delillerden biri “*Kesin olarak bilirsiniz ki bu kitabı kuşkusuz biz indirdik ve onu mutlaka koruyan da yine biziz.*” meâlindeki Hicr sûresi 9. âyettir. Şîrâzî de bu âyet çerçevesinde tahrif iddialarını çürüterek bunun mümkün olmadığını kanıtlama gayretine girmektedir. Bu doğrultuda meseleyi “Kur'an'ın Tahriften Korunması”, “Kur'an Tahrifinin Olmadığına Dair İnceleme”, “Kur'an Tahrifinin Olmadığına Dair Deliller” ve “Tahrif Rivâyetleri” gibi başlıklar altında ele almaktadır.

Şîrâzî bu âyetin Hz. Peygamber ve Kur'an ile alay eden kafirlerle ilgili olduğunu, bir yandan Hz. Peygamber'i teselli etmek bir yandan da gerçek (muhlis) müminlerin kalplerini mutmain kılmak üzere indiğini ifade etmektedir.<sup>870</sup> Bundan sonra Kur'an'ın tahrifi mümkün olmayan bir sağlamlıkta olduğunu ispata yönelmiştir. Şöyle ki: Bu âyette de ifade edildiği üzere Kur'an sapaşğlamdır, güneştir, dalâlet bulutları onu kapatamaz, zira o, nuru ebedî olan bir aydınlatıcıdır. Tarih boyu gelen tâğutlar, zalim hükümetler, kötü niyetli âlimlerle birleşeler, ordularıyla Kur'an'ın nurunu söndürmeye çalışsalar buna muktedir olamazlar. Zira Allah onu korumayı ahdetmiştir. Müfessir bu korumanın tahrifi de kapsayacak şekilde tüm yönlerden korumayı ifade ettiğini vurgulamaktadır. Âyette geçen “ez-zikr” ifadesinden kastın Hz. Peygamber olduğuna dair yorumları sibaka uygun olmaması itibariyle reddetmektedir. Bu noktada, Kur'an'ın tahrif edilmediği hususunda Ehl-i Sünnet ve Şîa'nın aynı inanca sahip olduğunu vurgulamaktadır. Buna göre Kur'an, Hz. Peygamber döneminde nasılsa elimize o şekilde ulaşmıştır; ondan tek bir kelime veya tek bir harf bile değişmemiştir.<sup>871</sup>

Müfessirin ifadelerine göre Şîa'nın önde gelen âlimleri bu konuda görüş birliğindedirler. Burada Şeyh Tûsî, Şerîf el-Murtazâ, Şeyh Sadûk (Reîsü'l-

<sup>870</sup> *el-Emsel*'de “gerçek” mümin, “sâdik” mümin vurgusu çoktur. Örn. bk. Şîrâzî, *el-Emsel*, 8/436. Bu kimseleri zâhirde mümin olan kimselerden ayırma çabasının temelinde velâyet anlayışının olduğunu söylemek mümkündür.

<sup>871</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 6/504-505.

muhaddisîn), Tabersî, Muhammed Hüseyin Kâşifülgitâ, el-Muhakkik el-Yezdî (Muhammed Takî Misbâh), Şeyh Müfîd, Şeyh el-Bahâî (Bahâüddin Âmilî), Kâdı Nurullah Şüşterî gibi isimleri zikretmektedir. Müfessirin zikrettiği isimler arasında bulunan, erken dönem âlimlerinden Şeyh Sadûk kendi döneminde tahrif rivâyetlerine yer vermeyen nadir âlimlerdendir. Müfessir tahrif iddiaları içeren kimi rivâyetlerin nakledildiğini fakat iki mezhebin büyük âlimlerinin kat'î deliller ile bu bâtil iddiayı çürüttüklerini belirtmektedir.<sup>872</sup> Müfessir bu noktada, Kur'an'ın tahrifine dair iddiaların Şîa ve Ehl-i Sünnet arasındaki ayrılık fitilini ateşleme ve aralarına fitne sokma hedefiyle Şîa'ya nisbet edildiğini öne sürmektedir.<sup>873</sup> Burada ilginç olan husus, Şîrâzî'nin tahrife işaret eden tüm bu rivâyetlerin fitne amacıyla ortaya konduğunu iddia etmesidir. Nitekim bu rivâyetler Şîa'nın en muteber hadis kitaplarında da nakledilmektedir.

*el-Emsel*'de özellikle tartışmalı itikadî meseleler söz konusu olduğunda sözün genellikle bir şekilde Fahreddin er-Râzî'ye getirildiği görülmektedir. Aynı minvalde burada Râzî'nin tahrif düşüncesini Şîa'ya nisbet ettiği ve bunun Şîa'ya karşı hassasiyeti ve taassubundan kaynaklandığı belirtmektedir. Savunmacı bir üslupla, Şîa'nın büyük âlimlerinin ve muhakkiklerinin böyle bir düşüncesinin bulunmadığını, Râzî'nin, Şîa diyerek kastettiği kimseler zayıf görüş sahipleri ise bu gibi kimselerin Ehl-i Sünnet'in kendisinde de bulunduğunu ifade etmektedir. Burada Ca'fer Kâşifülgitâ'nın Kur'an'ın korunmuşluğu konusunda tüm herkesin icmâ' üzere bulunduğu, nadirattan olanların ise bir öneminin bulunmadığına dair görüşünü zikretmektedir.<sup>874</sup> Bu tür "ithamların" asabiyyetten kaynaklandığını ve bunların, aynı dinin evlatları arasına düşmanlık sokmak, tevhidî birlik ile kıyâm edememeleri ve dağınık bir ümmet haline gelmeleri için İslâm düşmanları tarafından yayıldığını öne sürmektedir.<sup>875</sup> Bilindiği üzere Ahbârî dönemde muteber hadis kitaplarındaki (Kütüb-i Erbaa) rivâyetler sorgulamaya tabi tutulmadan sahih kabul edilmekteyken Usûlî dönemde bu kitaplarda sahih olmayan bir çok rivâyet bulunduğu öne sürülmeye

<sup>872</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 6/504-505.

<sup>873</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 6/506.

<sup>874</sup> Neredeyse -Şeyh Sadûk hariç- tüm Ahbârî ulemâ tarafından nakledilen bu rivâyetlerin nadirattan kabul edilmesi ilginçtir.

<sup>875</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 6/506-507.

başlamıştır.<sup>876</sup> Burada da görüleceği üzere bu eserlerde nakledilen özellikle tahrife dair rivâyetler güvenilirmez ve uydurma olarak nitelenmiştir. Usûlî dönemde hadis tenkit metotlarındaki değişim tahrife dair rivâyetlerin reddedilmesini kolaylaştırmıştır. Nitekim Usûlîlere göre delil kabul edilen dört hadis kitabında (Kütüb-i Erba'a) güvenilmeyen, sahih olmayan birçok rivayet vardır.

Müfessir, bu âyet çerçevesinde “Kur’an Tahrifinin Olmadığına Dair Deliller” başlığında tahrif iddiasını altı kalemde reddetmektedir. **Birincisi:** Kur’an bugüne yaşayan sünnet olarak eksiksiz ve noksansız bir şekilde gelmiştir. Zira Müslümanlar hayatlarının her alanında ona başvurmuşlardır. Bu semavî mukaddes kitaba tahrifin isabet ettiğini düşünsek bile onun, tarih boyunca Müslümanların zihinlerinde (kalplerinde) ve uygulamalarında korunduğu gerçeği karşımızda durmaktadır. Bununla birlikte Kur’an Hz. Peygamber zamanında cemedilmiştir. İlk Müslümanlar hükümlerini öğrenme ve koruma hususunda ona çok özen göstermişlerdir. İçlerinden pek çoğu Kur’an’ı ezbere bilmekteydiler.<sup>877</sup> Bunun yanı sıra Kur’an Müslüman beldelerinde en çok basılan ve dağıtılan kitaptır. Pek çok şehirde kıraat ve hafızlık medreseleri bulunmaktadır. Ferid Vecdî, *Dâiratü’l-me’ârif* kitabında Ezher’e giriş için Kur’an’ın tamamının ezbere bilinmesi gerektiğini ifade etmektedir. Sonuç olarak Kur’an’ın hıfzı ve korunması Hz. Peygamber zamanından bu yana yaşayan bir sünnet olarak devam etmiştir. **İkincisi:** Her gelen vahiy, vahiy katipleri tarafından sağlam bir şekilde kayıt altına alınmıştır. Rivâyetlere göre bu katiplerin sayıları on dört ve kırk üç arasında değişmektedir. Ebû Abdullah ez-Zencânî, *Târîhu’l-Kur’ân* kitabında bunların sayısının kırk üç olduğunu, aralarında en meşhurlarının dört halife olduğunu, bunlar arasında Hz. Peygamber’e en yakın olanların/ona devamlı olarak eşlik edenlerin Zeyd b. Sâbit ve Hz. Ali olduğunu ifade etmiştir. Sonuç olarak bu kimselerin tahrife müsaade etmesi mümkün değildir. **Üçüncüsü:** En baştan beri masum imamlar bizi elimizdeki bu Kur’an’ı okumaya ve bununla amel etmeye davet etmişlerdir. Hz. Ali, *Nehcü’l-belâga*’da şöyle demiştir: “Allah’ın kitabı, dili yorulmayan bir konuşmacı, rükünleri yıkılmayan bir ev, ve yardımcıları hezimete

<sup>876</sup> Örneğin tahrifle ilgili rivâyetlere yer veren Küleynî’nin *el-Kâfi* adlı hadis kitabı hakkında araştırmacılar 16199 rivâyetten 5072 tanesinin sahih, 144’ünün hasen, 1128 tanesinin muvassak, 302 tanesinin kavî ve 9480 tanesinin ise zayıf olduğunu bildirmektedirler. Sabuhi Şahavatov, “İmâmiyye Şîası’nın Kur’ân’ın Tahrifi Konusuna Yaklaşımı”, *Usul İslam Araştırmaları* 22/22 (Aralık 2014), 48.

<sup>877</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 6/507.

uğramayan bir güç olarak aranızdadır.”<sup>878</sup> Başka bir hutbesinde de “Biliniz ki bu Kur’an kandırmayan bir nasihatçi, saptırmayan bir yol göstericidir.” demiştir.<sup>879</sup> Aynı hutbede, “Hiç kimse yoktur ki, Kur’an ile oturup onun yanından bir fazlalık veya eksiklik ile kalkmış olmasın: Hidâyette fazlalık ya da kötülükte eksiklik...”<sup>880</sup>, devamında “... Münezzehe olan Allah hiçbir kişiye bu Kur’an’ın benzeriyle nasihat etmedi, o Allah’ın sağlam ipi ve güvenilir vasıtasıdır.”<sup>881</sup> buyurmuştur. Başka bir hutbede ise “... Sonra ona lambaları söndürülemeyen bir nur ve yanışı söndürülemeyen bir kandil olan Kitabı... gidildiğinde saptırmayacak geniş bir yol,... delili sönmeyen bir furkan olarak indirdi.” demiştir.<sup>882</sup> **Dördüncüsü:** Son din İslâm, son peygamber Hz. Muhammed’dir. Dolayısıyla Kur’an’ın mesajı kıyamete kadar bâkîdir. Allah dininin delilini, son peygamberinin hüccetini koruyacaktır. İslâm’ın, dünyanın sonuna kadar binlerce yıl devam edecek olmasıyla Kur’an’ın tahrifi birlikte düşünülemez. **Beşincisi:** Sekaleyn Hadisi Kur’an’ın tahrif edilmediğine delildir. Zira Hz. Peygamber orada bıraktığı iki sorumluluğa (Kur’an ve Ehl-i beyt) tutunanın kendisinden sonra asla sapmayacağını ifade etmiştir.<sup>883</sup> **Altıncısı:** Rivâyetlerin sahih olup olmadığı Kur’an’a arz edilerek belirlenir. Tahrif kabul edildiği durumda bu ayrımı yapmak da mümkün olmayacaktır.<sup>884</sup>

Müfessir, Kur’an’ın tahrif edilmediğine dair ispatlarını sunduktan sonra Kur’an’ın tahrifi bağlamındaki son başlık olan “Tahrif Rivâyetleri” bahsine geçmektedir. Burada ilk önce bu bağlamda nakledilen rivâyetlerden bir kısmının senedinin zayıf olduğunu ve bir kısmının ise yanlış anlaşıldığını belirtmektedir. Müfessir bu rivâyetleri üçe ayırarak bunları tek tek ele almaktadır. İlk olarak, Hz. Peygamber’in vefatından hemen sonra Hz. Ali’nin Kur’an’ı toplama işini üstlendiğine dair rivâyeti nakletmektedir. Buna göre Hz. Ali, Hz. Peygamber’in vefatından sonra Kur’an’ı toplama işine başlamış, bunu tamamladığında onu aralarında hilâfet tahtına oturanların da bulunduğu sahâbeye arz etmiş, fakat onlar

<sup>878</sup> Şerîf er-Radî, *Nehcü’l-Belâga*, çev. Adnan Demircan (İstanbul: Beyan Yayınları, 2019), 144.

<sup>879</sup> Şerîf er-Radî, *Nehcü’l-Belâga*, 187.

<sup>880</sup> Şerîf er-Radî, *Nehcü’l-Belâga*, 187.

<sup>881</sup> Şerîf er-Radî, *Nehcü’l-Belâga*, 189.

<sup>882</sup> Şerîf er-Radî, *Nehcü’l-Belâga*, 233.

<sup>883</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 6/510.

<sup>884</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 6/508-510.

bunu kabul etmemişlerdir. Bunun üzerine Hz. Ali onlara “Bunu bir daha asla görmeyeceksiniz.” demiştir. Hz. Ali’nin nüshası içerik olarak diğer nüshalardan farksızdı. Yalnızca şu üç yönden farklılık vardı: Hz. Ali’nin nüshasında, âyet ve sûreler nüzûl sırasına göre yerleştirilmişti. Her âyetin ve sûrenin sebab-i nüzûlü yazılıydı. Nâsîh ve mensûh bilgisi de dâhil Hz. Peygamber’in tefsirini içeriyordu. Bunlar dışında Hz. Ali’nin cemettiği Kur’an mevcut Kur’an ile aynıydı. Sadece onda tefsir, te’vil, sebab-i nüzûl, nâsîh ve mensûh gibi farklılıklar vardı. Yani onun nüshasında Kur’an, asıl tefsiriyle birlikte yazılıydı. Süleym b. Kays’ın aktardığına göre Hz. Ali, sahâbenin hoş olmayan tavrını ve “vefasızlığını” gördüğünde evine kapanmış ve daima Kur’an ile meşgul olmuştur. Kur’an’ın tamamını toplayıp onun te’vilini, nâsîhini, mensûhunu yazmıştır. Halife evden çıkması ve kendisine biat etmesi için ona haber göndermiştir. O da ona cevaben “Ben meşgulüm, yemin olsun, namaz haricinde ridâmı giymeyeceğim, ta ki Kur’an’ı yazıp toplayana kadar.” diye haber göndermiştir.<sup>885</sup> Müfessir öne çıkardığı bu rivâyet hakkında yorum yapmadan ikinci tür rivâyetlere geçmektedir.<sup>886</sup> İkinci tür rivâyetler Kur’an’ın manevî tahrifine dair meşhur rivâyetlerdir. Müfessir tahrifin lafzî, manevî ve amelî olmak üzere üç çeşit olduğunu ifade ettikten sonra bunların imkânını tartışmaktadır. Buna göre lafız ve ibarelerin değişmesi, eksiklik veya fazlalık olması şeklindeki bir lafzî tahrif Kur’an için mümkün değildir. Âyeti mefhumuna ve hakiki manasına uygun olmayan bir şekilde tefsir etmek anlamındaki manevî tahrif ise daha kabul edilebilir görülmüştür ki Kummî’nin Ebû Zer’den (ra) aktardığı şu rivâyet manevî tahrif olarak izah edilmiştir: Âli İmrân 106. âyet indiğinde Hz. Peygamber “Kıyamet günü kötü durumda olan bir gruba ‘Benden sonra iki ağırlığı ne yaptınız?’ diye sorulur onlar da ‘Büyük olanı tahrif ettik ve onu sırtımızın arkasına attık.’ derler.” buyurdu. Müfessire göre buradaki tahrif lafzî değil manevi tahriftir. Üçüncüsü ise uydurma rivâyetlerdir. Müfessire göre din düşmanları ve sırât-ı müstakîmden sapan kimseler ve onlara uyan cahiller, Kur’an’ın kutsiyetine zarar verecek rivâyetler uydurmuşlardır. Bunlar arasında Ahmed b. Muhammed b. es-Seyyârî’nin naklettiği yüz seksen sekiz kadar

<sup>885</sup> Müfessir bunu *Bihâru’l-envâr*’dan (92/40) aktarmaktadır. Şîrâzî, *el-Emsel*, 6/510.

<sup>886</sup> Bu rivâyet, Hz. Ali’nin cemettiği Kur’an’ın, diğer nüshalardan farklı olmadığını bunda yalnızca tefsir nitelikli izahların bulunduğunu göstermektedir.

rivâyet bulunmaktadır.<sup>887</sup> Müfessirin dikkat çektiği üzere Seyyârî, hadis âlimleri tarafından itham edilmiş bir ravidir (mat'ûn). “Mezhebi bozan” (fâsid), “güvenilmez”, “za'îfû'l-hadîs” olarak nitelenmiştir. “Yalancı”, “münharif”, “tenasüh görüşü var” denilerek cerh edilmiştir. İmâm Muhammed el-Cevâd (öl. 220/835), Seyyârî'nin iddialarının bâtil olduğunu söylemiştir. Tahrif rivâyetlerinin çoğu bu kişiye aittir. Müfessir burada Nisâ sûresi 3. âyette tahrif olduğuna dair iddiaların bulunduğunu hatta bu iddia sahiplerinin âyetteki “şart ve cezâ arasında Kur'an'ın üçte birinin düştüğü”ne dair ifadelerinin bulunduğunu aktarmakta ve bunu reddetmektedir. Zira onca vahiy kâtibi ve hafız varken ve Kur'an bugüne kadar okunup uygulanagelmışken onun üçte birinin düşme ihtimalini düşünmek mümkün değildir.<sup>888</sup> Müfessir bu âyet çerçevesinde son olarak Siyonist İsrail tarafından değişiklikler yapılmış bir Kur'an nüshasının basıldığını, bu ortaya çıkınca ulemânın hızlıca bunları topladığını ve İsrail'in çalışmalarının başarısızlıkla sonuçlandığını eklemiştir. Bu da göstermiştir ki Kur'an'dan tek harf değişecek olsa müfessirler, hafızlar ve kurrâ onu hemen eski haline koyacaklardır.<sup>889</sup>

İsrâ sûresi 105. âyetin tefsirinde de Kur'an'ın Allah tarafından korunduğu ve kendisinde tahrif ve tebdil bulunmadığı vurgulanmaktadır. Buna göre hak olarak Allah tarafından indirilmiş bu kitap, tebliğ yolunun her aşamasında gerek Cebrail'in vasıta olduğu aşamada, gerek Hz. Peygamber'in aldığı aşamada korunmuştur. Aradan uzun yıllar geçmesine rağmen, en ufak bir tahrife dahi maruz kalmamıştır. Zira onun korunmasını Allah üstlenmiştir. Bu ilahî vahiy, Hz. Peygamber'in Asr-ı Saadetinden dünyanın sonuna kadar el değmemiş bir şekilde gönüllere ulaşmaktadır.<sup>890</sup> Müfessir bu âyeti Hicr sûresi 9. âyetle ilişkilendirerek aynı minvalde tefsir etmiştir.

Örneklerde de görüleceği üzere *el-Emsel*'de Kur'an'ın tahrifi meselesi uzun uzadıya ele alınmıştır. Bu, müfessirin bu meseleyi fazlaca önemseydiğini göstermektedir. Burada Kur'an'ın tahrif edildiğine dair düşünce kesin bir dille reddedilmiştir. Geleneğe var olan tahrif rivâyetleri tamamen görmezden gelinmiştir. Müfessirin bu konu hakkındaki açıklamaları takıyye ile izah edilemeyecek kadar

<sup>887</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 6/510-511.

<sup>888</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 6/513.

<sup>889</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 6/512-513.

<sup>890</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 7/386-387.

güçlü ve keskindir. Bunun yanı sıra çağdaş Şîî itikadında “yazıda takıyye” onaylanmamaktadır. Nitekim Ca’fer Subhânî, Şîî ulemasının takıyye bahanesiyle Şîa’ya aykırı herhangi bir görüşü kitabında veya makalesinde aktarmadığını, böyle yapanların ise İmâmiyye Şîası dairesinin dışında olduğunu ifade etmiştir.<sup>891</sup>

#### 4.6. Şefaât ve Tevessül

Şefaât, bir kimsenin suçunun bağışlanması veya bir dileğinin yerine getirilmesi için birine aracılık etmek anlamındadır.<sup>892</sup> Terim olarak ise Kıyamet gününde Hz. Peygamber veya başka salih kimselerin Allah’ın huzurunda müminler için bağışlanma dilemesini ifade etmektedir.<sup>893</sup> Tevessül ise bunun müminlere bakan yönüne delâlet etmektedir. Zira tevessül, bir kimsenin Allah’a yakınlaşmak veya bir duanın kabul olması için Hz. Peygamber veya başka salih kimseleri vesile tutmasıdır.<sup>894</sup> Bu durumda şefaât bir yönüyle tevessülün sonucu olmaktadır.

Şefaât ve tevessül, İsnâaşeriyye’de kabul görmüş inançlardandır.<sup>895</sup> Ancak burada şefaât ve tevessül mercii olarak Hz. Peygamber’in yanına imamlar da getirilmektedir. Hz. Peygamber ve imamlar müminlere şefaât etme yetkisine sahiptirler. Bununla birlikte kendilerine tevessül ederek duada bulunmanın da bir sakıncası yoktur. Çağdaş dönemde de bu inancın yansımaları görülmeye devam etmektedir. Bu çerçevede *el-Emsel*’de belli âyetler üzerinden bu konulara temas edildiği görülmektedir. Burada şefaât konusunun işlenişi, Bakara sûresi 48. âyet, Âli İmrân sûresi 91. âyet, Zuhruf sûresi 86. âyet ve Nebe’ sûresi 38. âyet örneğinde ele alınacaktır.

Müfessir şefaatin kabul edilmeyeceğine işaret eden “*Öyle bir günden korkun ki, o gün kimse başkası için bir şey ödeyemez; hiç kimseden şefaât kabul olunmaz, hiçbir kimsenin yerine başkası kabul edilmez; onlara asla yardım da yapılmaz.*” meâlindeki Bakara sûresi 48. âyetin tefsirinde, şefaât konusunu çok kapsamlı bir şekilde ele almaktadır. Bu âyetin, şefaatin yalnızca belli şartlar taşıyan kimselerin belli kimselere şefaât edeceğine işaret ettiğini belirtmektedir. Yani ancak belli

<sup>891</sup> Subhânî, *Akâid-i İmamiye*, 237.

<sup>892</sup> İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 8/184.

<sup>893</sup> Şeyh Müfid, *Evâilü’l-makâlât*, 50.

<sup>894</sup> Ca’fer Subhânî, *Akâid-i İmâmiye*, 240.

<sup>895</sup> Şeyh Sadûk, *Risâletü İtikâdâtü’l-İmâmiyye*, 66.

amelleri işlemiş kimseler için şefaata mümkündür, kâfirlerin şefaatchileri yoktur. Burada şefaati inkâr eden kimselerden<sup>896</sup> söz açıp onların şefaata karşısındaki tutumlarını ele almaktadır. Buna göre bu kimseler şefaata inancını kişinin çalışma azmi ve gayretini zayıflattığı, geri kalmaya sebep olduğu, kişiyi günah işlemeye ve mesuliyetlerini terk etmeye teşvik ettiği, Allah'a şirk koşma manasında olduğu ve Allah'ın iradesini, hükümlerini ve emirlerini değiştirme anlamına geldiği gerekçesiyle reddetmişlerdir. Müfessir bu konunun çok yanlış anlaşıldığını belirterek şefaatin asıl manasını açıklamaya başlamıştır.<sup>897</sup> Müfessir, şefaatin iki çeşit olduğunu fakat şefaatin inkârında yalnızca birincisinin temel alındığını ifade etmektedir. İlki, mevki sahibi birinin, şahsiyetini ve nüfuzunu kullanarak otorite sahibi kimsenin hükmü altındaki birine merhamet edip ondan cezayı kaldırması için onu ikna etmek, dolayısıyla onun fikrini/ilmini değiştirmek anlamında bir şefaattir ki müfessire göre bu, Allah için düşünülemez. İkincisi ise şefaata edilecek kişinin içinde bulunduğu konumu değiştirmesine dayanan şefaattir. Kişi içinde bulunduğu, azaba sebep olacak durumdan kurtulmasını sağlayacak şartları sağlar ve kendisine şefaata eden kişi aracılığıyla affedilmeyi hak eden bir kişiye dönüşür. Yani kul kendi çabaları sonucu şefaata edilmeye layık olur. Şefaata Allah'ın iradesinde değil kulda meydana gelen bir değişikliğin sonucudur. Müfessire göre böyle bir şefaate iman, insanı terbiye eder, günahkâr kişileri ıslah eder ve onlara uyanıklık ve bilinç aşılar. Müfessir aslolanın bu şefaata olduğunu belirtmektedir.<sup>898</sup> Teşriî âlem dışında tekvinî âlemde de bir şefaata döngüsü bulunmaktadır. Buna göre güçlü olan güneşin zayıf olan tohum içinde saklı olan kuvveti harekete geçirerek büyümesini sağlaması bir tekvinî şefaata örneğidir.<sup>899</sup>

Şefaata Kur'an'da pek çok âyette söz konusu edilmektedir. Müfessir bunları, şefaatin mutlak bir şekilde reddedildiği, şefaati Allah'a has kılan, şefaati Allah'ın iznine tâbi kılan, şefaata edilecek kimsede belli şartları gerekli kılan âyetler olmak

<sup>896</sup> Burada Vehhâbîlerin şefaati tamamen inkâr ettiklerinden söz etmektedir. Ancak Vehhâbîler şefaati mutlak olarak reddetmemişlerdir. Bk. Muhammed b. Abdülvehhâb, *Keşfü'ş-şübühât* (Dâru'l-Îmân, ts.), 26-28.

<sup>897</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 1/139-141.

<sup>898</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 1/141-142. Mâtürîdî'nin şefaata anlayışı bununla çok benzerdir. Ona göre şefaata olunan kimse bunu günahları sebebiyle değil, terk ettiği şey ve yaptığı iyilikler sonucunda hak eder. Bir fiili terk eden kimseye "İsyana et!" denmez, "İtaata et! İsyana ettiğin şey hususunda şefaatin kabul olsun." denir. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf (Beirut, 1970), 365.

<sup>899</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 1/142.

üzere dört grupta toplamıştır. İlk grubun örnekleri Bakara sûresi 48., 253. âyetler ve Müddessir sûresi 48. âyet; ikinci grubun örnekleri Secde sûresi 4. âyet ve Zümer sûresi 44. âyet, üçüncü grubun örnekleri Bakara sûresi 255. âyet ve Sebe' sûresi 23. âyet; dördüncü grubun örnekleri ise Enbiyâ sûresi 28. âyet, Meryem sûresi 87. âyet ve Ğâfir sûresi 18. âyettir. Âyetlerde belirtildiği üzere şefaatin belli şartları bulunmaktadır. Zulüm günahını işleyenler ve kafirler şefaate nail olamazlar. Buna ancak tövbede ısrarcı olanlar ve Allah'ın rızasını kazananlar layıktır. Aynı şekilde şefaate edecek kimselerin de sözünde ve fiilinde hak yolda olması gerekmektedir. Müfessir bu noktada şefaatin hadis delillerine temas etmektedir. Hz. Ali ve Ca'fer es-Sâdık'tan, büyük günah işleyenlerin tövbe ettikleri durumda şefaate olunacakları fakat günahta ısrarcı olup tövbe etmeyenlerin zâlim olarak nitelendirilecekleri ve kendilerine şefaate edilmeyeceğine dair rivâyet nakletmektedir. Şefaate isteyenlerin Allah'ı kendisinden razı etmesi gerektiğine dair iki rivâyet daha naklettikten sonra yine Ca'fer es-Sâdık'tan şu sözü aktarmaktadır: “Kıyamet günü Allah, âlim ve âbidi diriltip onlar Allah'ın huzuruna geldiklerinde âbid olana ‘Cennete git.’ denilir, âlime ise ‘Dur ve insanları iyi terbiye ettiğin için onlara şefaate et.’ denir.” Müfessirin ifadelerine göre bu rivâyet de şefaatin terbiye ve eğitimle irtibatlı olduğunu göstermektedir.<sup>900</sup> Bununla birlikte şefaate dair tevâtür seviyesine ulaşan daha pek çok rivâyet bulunduğunu eklemektedir. Burada Ehl-i Sünnet âlimi Nevevî ile birlikte “taassup ve inatçılıklarıyla meşhur” olarak nitelediği İbn Teymiyye ve Muhammed b. Abdülvehhâb gibi isimlerin de şefaate dair haberlerin tevâtür seviyesine ulaştığını itiraf ettiklerini belirtmektedir.<sup>901</sup>

Müfessir bu izahlardan sonra İmam Ca'fer'den, “Öncekilerden ya da sonrakilerden Kıyamet günü Muhammed'in (as) şefaatine muhtaç olmayan kimse yoktur.” meâlinde bir rivâyet nakletmektedir. Dolayısıyla tövbe edenler de dâhil herkes şefaate muhtaçtır. Şefaatin insan üzerinde günahlarını azaltmak ve konumunu yüceltmek yönünden iki farklı tesiri bulunmaktadır. Şefaate bu bağlamda şerefli ve kuvvetli kimsenin, daha zayıf bir kimseye, kuvvet noktalarını artırma ve zaaf

<sup>900</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 1/145-146.

<sup>901</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 1/146. Bk. Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Câmi'u'l-mesâil*, thk. Ali b. Muhammed el-İmrân (Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 2016), 1/29.

noktalarını azaltmak üzere yardımını ve onunla birlikte olmasını ifade etmektedir.<sup>902</sup> Sonuç olarak müfessirin şefaati dünya ve âhiret kanadı olan bütüncül bir terbiye süreci olarak resmettiği görülmektedir.

Müfessir tövbe edenlerin dahi şefaate ihtiyaç duymasının hikmetlerini zikrettikten sonra şefaatin felsefesi, şefaati sağlayan şartlar, şfaat meselesi etrafındaki şüpheler, şfaat ve tevhd bahislerinde şfaat konusunu detaylıca ele almaktadır. Şefaati tevhd ile ilişkilendirdiği son kısımda ise Vehhâbiler başta olmak üzere Selefilerin şefaati inkâr ettiği noktalara temas edip bunların doğru olmadığını ispatlama gayretine girmektedir. Vehhâbilerin şefaate inanan kimseleri müşrik olarak nitelediklerini fakat şefaatin şirke benzer bir yönünün olmadığını izah etmektedir.<sup>903</sup> Ona göre şefaatin ancak Allah'ın izni dâhilinde mümkün görülmesi, onun şirk olmadığını en büyük göstergesidir. Müfessir bu gibi iddiaların ancak müminleri parçalayarak güçsüzleştireceğini ifade ederek bu uzunca bahsi tamamlamıştır.<sup>904</sup> Buraya kadar şfaat mercilerinden söz açmadığı görülmektedir.

Müfessir, “*Evet, inkâr edip de kâfir olarak ölenler var ya, onların hiçbirinden -kendini kurtarmak için dünya dolusu altın verecek olsa dahi- asla kabul edilmeyecektir. Onlar için elem veren bir azap vardır; hiç yardımcıları da yoktur.*” meâlindeki Âli İmrân sûresi 91. âyetin tefsirinde de liyakatsiz kimselere yani kafirlere şfaat olmadığını, bunun dışında Allah'ın izni dâhilinde belli günahlara şfaat edileceğini ifade etmektedir. Şfaat edecek kimseler arasında Hz. Peygamber, imamlar ve Allah'ın salih kulları zikredilmektedir. Bu şfaatçiler Allah'ın izni olmaksızın kimseye şfaat edemezler. Şfaat eninde sonunda Allah'a döner, O'nun

<sup>902</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 1/146-147. Müfessir yukarıda Vehhâbilerin şefaati inkâr ettiğinden söz ederken burada Vehhâbiliğin kurucusu kabul edilen İbn Abdilvehhâb'ın bu konuda gelen rivâyetlerin tevâtürünü itiraf ettiğini ifade ederek çelişkiye düşmektedir.

<sup>903</sup> Esasen Vehhâbiler şefaati mutlak olarak şirk addetmemektedirler. Bilakis Allah'ın izni kaydıyla ahirette gerçekleşecek şefaati caiz kabul etmektedirler. Vehhâbilerin şirke yakın gördükleri Hz. Peygamber de dahil bazı özel kimselerin ruhlarından, velilerden istenen şfaat yani tevessüldür. Muhammed b. Abdülvehhâb, *Keşfü's-şübühât* (Dâru'l-İmân, ts.), 27-28. Selefî anlayışın öncülerinden olan İbn Teymiyye de şefaatin varlığını reddetmemektedir. Bk. İbn Teymiyye, *el-'Akîdetü'l-Vâsıtiyye* (Suudi Arabistan: ed-Dürerü's-Sünniyye, 2011), 119.

<sup>904</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 1/150-154.

yardımı ve velâyeti ile gerçekleşir. Dolayısıyla şefaathçilerin şefaati Allah'ın kudretinde bir değişim anlamına gelmemektedir.<sup>905</sup>

Zuhuruf sûresi 86. âyetin tefsiri çerçevesinde bu âyette, kendilerine şefaath edileceklerin belli özelliklerinin zikredildiği ifade edilmektedir. Bununla birlikte bunun, şefaath edeceklerin özellikleri olduğunu öne sürenler de bulunmaktadır. Her hâlükârda şefaath etmeye layık olanlar da hakka şahitlik edenler yani tevhide şahitlik edenler ve onun hakikatini bilenlerdir ve onlar tevhid ruhuyla sarılmışlardır. Bu şekilde onlar şefaath edilecek kimselerin hallerini ve durumlarını bilirler. Fakat bu âyette istisnâ edilen, kendilerine şefaath edilecek kimseler, hakka, tevhide şahitlik edenler ve onun hakikatini bilen müminlerdir.<sup>906</sup>

Müfessir, “*Ruh ve meleklerin saf saf olup durduğu o gün, ancak Rahmân'ın izin verdikleri konuşur ve konuşan da doğruyu söyler.*” meâlindeki Nebe' sûresi 38. âyeti de şefaath bağlamında izah etmektedir. O gün kendilerine konuşma izni verilenler ruh ve meleklerin safında durup müminlere şefaath edeceklerdir. Bu çerçevede İmam Ca'fer'in “Kıyamet günü bize izin verilecek biz de konuşacağız.” dediğini, ne söyleyecekleri sorulunca da “Rabbimize övgüde bulunacağız, peygamberlerine selam göndereceğiz, şîamız (takipçilerimiz) için şefaath edeceğiz, yüce Allah bizi reddetmez.” dediğini nakletmektedir. Buna göre peygamberler ve imamlar Kıyamet günü melekler ve ruhun safında durup konuşmaya ve şefaathate izinli olacaklardır, konuşmaları da Allah'ı tesbih etme şeklindedir. “وَقَالَ صَوَابًا” (doğruyu söyler) ifadesi de onların şefaathinin ancak buna layık olan kimselere olacağına dair bir işarettir.<sup>907</sup> Hadîd sûresi 15. âyetin tefsirinde de şefaathin iman ve salih amelle doğru orantılı olduğu, Allah ve velîleri ile irtibatı koparanların şefaathate layık olmadıkları vurgulanmıştır.<sup>908</sup> Bu bağlamda kişinin şefaathate erişebilmesi için Allah'a inanıp velâyet yolunu takip etmesi gerekmektedir.

*el-Emsel*'de tevessül konusunun ele alındığı âyetleri incelediğimizde şefaath mercii olan kimselerin aynı zamanda tevessül mercii oldukları görülmektedir. Yine

<sup>905</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 2/290-292; 3/269.

<sup>906</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 12/373.

<sup>907</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 15/40.

<sup>908</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 13/512.

bu meselede de Allah'ın izni ve iradesi ön plana çıkarılmaktadır. Bu bağlamda Hz. Peygamber'e ve imamlara tevessül etmenin şirk olmadığı, bu kimselerin günahların bağışlanmasında yalnızca aracılık yaptıklarını, günahları asıl bağışlayanın Allah olduğu vurgulanmaktadır. Bu vurgunun sebebi, -Vehhâbîler gibi- tevessülü ve şefaatin, Şîa'nın kabul ettiği belli bir kısmını inkâr eden gruplara cevap verme motivasyonudur. Nitekim farklı âyetlerin izahlarında Vehhâbîlerin bu tutumuna işaret edildiği görülmektedir.<sup>909</sup>

Mâide sûresi 35. âyetin tefsirinde de tevessül aynı minvalde ele alınmaktadır. Âyette “*Ey iman edenler! Allah'tan korkun, O'na yaklaşılmaya vesile arayın ve O'nun yolunda çaba harcayın ki kurtuluşa eresiniz.*” buyurulmaktadır. Müfessir burada geçen, tevessül ile aynı kökten olan “vesile” kelimesini açıklarken öncelikle Hz. Ali'den bir rivâyet aktarmaktadır. Buna göre vesile, Allah ve Resûlüne inanmak, cihat, namaz, zekât, oruç, gizli sadaka vs. gibi ibadetlerdir. Müfessir, Hz. Ali'nin bu rivâyetini naklettikten sonra, “Aynı şekilde peygamberler, imamlar ve Allah'ın sâlih kullarının şefaati de Kur'an'ın açık ifadesinde belirtildiği gibi, Allah'a yakınlaşma vesilelerinden biridir ve tevessül kelimesinin mefhumundandır.” demektedir.<sup>910</sup> Dolayısıyla kelimeye, Hz. Ali'nin rivâyetinde olmayan bir vesile türünü de dâhil etmiş olmaktadır. Bu yaklaşım *el-Emsel* tefsiri için gayet tabîidir, zira onda imamlardan gelen rivâyetler genel olarak âyetin mefhumunun bir misdâkı olarak ele alınmaktadır. Sonuç olarak imamlar da şefaath vesilesinin bir misdâkı olarak âyetin mefhumuna dâhil edilmiştir.

Müfessir, tevessül mercilerini zikrettikten sonra tevessülün asıl manası hususunda izahlar yapmaktadır. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere bu izahlar belli grupları hedef almakta onlara cevap verme motivasyonu ile yapılmaktadır. Buna göre tevessülden kasıt, doğrudan imamın şahsından bir şey istemek değildir. Bilakis bu,

<sup>909</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 3/163. Ölmüş kimselere tevessül etmek yalnızca Vehhâbîler tarafından reddedilen bir görüş değildir. Selefîyye'nin öncülerinden İbn Teymiyye de bunu şirk olarak kabul edenler arasındadır. İbn Teymiyye, *Kâide Celîle fi't-Teveşşül ve'l-Vesîle* (Riyad: Rîâsetü İdâreti'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâ, 1999), 39-40, 49. Ayrıca bk. Mehmed Zaid Tıĝlıoĝlu, “Teveşşül, İstiĝâse ve Teberrike Dair İki Farklı Paradigmanın Analizi -Ehl-i Sünnet Sûfi Gelenek ve Selefî Yaklaşım-”, *Akif* 51/2 (Aralık 2021), 134. Bunun dışında İbn Teymiyye, Hz. Peygamber'e iman ve itaatle tevessülü ve onun duasıyla tevessül etmeyi caiz görmektedir. İbn Teymiyye, *Kâide Celîle fi't-Teveşşül ve'l-Vesîle*, 83-85.

<sup>910</sup> Hz. Ali'nin rivâyetinde olmayan bir yorum getirilmiştir. Şîrâzî, *el-Emsel*, 3/422.

Hız. Peygamber ve imama itaat etmekle birlikte, onların şefaati ile veya Allah'ı onların makam ve yoluna and vererek -ki bu onların konumuna bir nevi saygı olduğundan başlı başına bir ibadet kabul edilir- Allah'tan bir şey istemek ve dilemektir. Müfessire göre bu manada tevessülü şirk olarak görmek mümkün değildir. Bunu ifade ettikten sonra tevessülün meşruiyetini ispat etmek üzere Ehl-i Sünnet ve Şîi kaynaklardan bunun cevazına dair rivâyetler aktararak bu meseleyi tamamlamaktadır.<sup>911</sup> Bir sonraki âyet olan Mâide sûresi 36. âyetin başında da mezkûr âyetin tevessülü emrettiğini ifade etmektedir.<sup>912</sup> Bu ifade, tevessülün Şîa'da yalnızca cevâzı verilen bir amel değil özellikle yapılması tavsiye edilen bir sorumluluk olduğunu göstermektedir.

Tevessülün meşruiyeti kapsamında Yûsuf sûresi 97-98. âyetlerin tefsirinde Hz. Yakup'un oğullarının kendileri için istiğfar etmesini istemeleri ve Hz. Yakup'un buna olumlu yanıt vermesini de tevessül ile ilişkilendirmektedir. Zira bu âyetler başkasından istiğfar talebinde bulunmanın tevhîd ile çelişmediğini, aksine Allah'ın lütfuna erişmek için tevessül edilebileceğini göstermektedir. Dolayısıyla Allah'ın velilerine tevessül caizdir. Müfessir, bunun tevhîde aykırı olduğunu düşünen kimselerin Kur'an naslarından gafil olduklarını veya şiddetli bir taassubun gözlerini perdelediğini ifade etmektedir.<sup>913</sup> Rûm sûresi 53. âyetin tefsirinde de Hz. Peygamber'e ve temiz imamlara tevessülün câiz olduğunu, bu şekilde onlara doğrudan hitap edebileceğimizi belirtmektedir. Burada yine Vehhâbîlerden söz açmakta, onların "Hz. Peygamber dâhil ölümlerin söyleneni anlamayacağına" dair iddialarını reddetmektedir.<sup>914</sup> Hz. Peygamber ve imamlar gibi kimselerin berzahının farklı olduğunu, oradan her şeyi daha iyi görüp anladıklarını, Hz. Peygamber'e salât ve selâm getirmenin de bu bağlamda olduğunu, onların bunları işitip idrak ettiklerini ifade etmektedir.<sup>915</sup>

<sup>911</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 3/423-426.

<sup>912</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 3/427.

<sup>913</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 6/319-320.

<sup>914</sup> Vahhabiler/Selefililer Zümer sûresi 3. âyetten yola çıkarak hayatta olan birine tevessül edilebileceğini kabul etmişlerdir. Tığhoğlu, "Tevessül, İstiğâse ve Teberrûke Dair İki Farklı Paradigmanın Analizi", 134.

<sup>915</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 10/174-177.

Sonuç olarak çağdaş dönemde Selefî anlayışın eleştirilerine karşı şefaatte “Allah’ın izni” vurgusu ve şefaatin terbiyevî yönünün ön plana çıkarıldığı görülmektedir. Allah’ın izni kaydı, şefaath konusunda Ehl-i Sünnet’e yakın bir anlayış benimsendiğini göstermektedir.

#### 4.7. Şîî İmâmeti Kabul Etmemeleri Yönünden Sahâbeye Yaklaşım

*el-Emsel*’de imâmeti kabul etmemeleri yönünden sahâbe ve Ehl-i Sünnet’in tekfir edilmediği veya sebb edilmediği görülmektedir. Bununla birlikte yer yer imâmetin inkâr edildiği bir durumda kurtuluşun mümkün olmadığı ifade edilmektedir. Örneğin İsrâ sûresi 71-72. âyetlerin tefsirinde Muhammed el-Bâkır’ın İslâm’ın temel rükünlerini saydığı bir rivâyet nakledilmektedir. Buna göre namaz, oruç, zekât, hac ve velâyet İslâm’ın temel rükünleridir.<sup>916</sup> Bununla birlikte İmam burada “Hiçbir şey velâyet kadar önemli olamaz. Zira diğer İslâmî ilkeler onun sayesinde icra edilir.” demektedir. Yine Hz. Peygamber’in “İmamsız ölen birinin ölümü cahiliye devrinin ölümüdür.” buyurduğu rivâyet edilmektedir.<sup>917</sup> Bu gibi nakiller imâmetin, İslâm’ın önemli bir parçasını teşkil ettiğini göstermektedir. Şîrâzî, imâmete dair risâlesinde bu rivâyetin altında, imamı bilmemenin kişiyi küfür ve cahiliye sınırlarına götürecektir bir zarara uğratacağını ifade etmektedir.<sup>918</sup> *el-Emsel* müfessirlerinin, bu iki tutum arasında, imâmeti kabul etmeyenlerin tekfiri veya imanı ve sahâbenin mutlak adâleti gibi meselelere yaklaşımı ele alınacak, velâyeti kabul etmeyenler hakkındaki mülahazaları tetkik edilektir.

##### 4.7.1. İmâmeti Kabul Etmeyenlerin Durumu

Hz. Ali’nin imâmetine dair “mütevâtir” kabul edilen rivâyetlerin reddi hususunda erken dönem ve çağdaş Şîî âlimlerinin farklı görüşlere sahip olduğu ifade edilmektedir. Örneğin Tûsî, Meclisî ve Bahrânî gibi geleneksel âlimlerin, imâmet inancı hakkında kendisine hüccet geldiği ve bu hücceti anlama kapasitesi olduğu

<sup>916</sup> Burada Ehl-i Sünnet’in benimsediği kelime-i şehâdet rükünü yerine velâyetin getirildiği görülmektedir. Şîî ilahiyatçılardan Abdülkadir Çuhacıoğlu, bu rükünün yalnızca Hz. Ali’nin imâmetini değil Allah, Hz. Peygamber ve Hz. Ali’nin velâyetini birlikte kapsadığını öne sürerek bu rükünün daha geniş kapsamlı bir şekilde ele alındığını öne sürmektedir. Abdülkadir Çuhacıoğlu, *İmâmiyye Şîası, İmâmete İnanmayan Herkesi Tekfir mi Ediyor?- Şîa ve İmâmet*, (İstanbul: Kevser Yayınları, 2012), 34-35.

<sup>917</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 7/316-317.

<sup>918</sup> Şîrâzî, *Ma ‘rifetü’l-İmâme*, 87.

halde buna “inatla” ve “göz göre göre” karşı çıkan kimselerin kâfir olup dinden çıktığına hükmettikleri, İmâm Humeynî ve Mekârim Şîrâzî gibi modern merciilerin ise bu reddin kişiyi tevhdî yahut nübüvvet gibi hususlarda inkâra götürmedikçe, dinden çıkmaya sebep olmayacağını yalnızca kişiyi mezhepten çıkarmış olacağını ifade ettikleri öne sürülmektedir. Başka bir ifadeyle bu isimlerin Şîî imâmet anlayışını dinin zarurî hükümlerinden kabul etmedikleri ifade edilmektedir.<sup>919</sup>

Şîrâzî *Peyâm-ı Kur'an* tefsirinde de imâmete imanın peygambere iman kadar gerekli olduğunu fakat Allah'a, peygambere ve ahirete inanan müminlerin imâmeti kabul etmeseler de İmâmiyye tarafından kafir kabul edilmediklerini dile getirmektedir. Müfessir bunu şöyle açıklamaktadır: Allah'a, peygambere ve âhirete iman, dinin temel esaslarıdır. İmamlara iman ve ilahî adalet meselesi ise mezhep esaslarındandır yani mezhebin aslındandır. Bunun ardından İmam Ali b. Musa er-Rızâ'dan nakledilen şu rivâyete yer vermiştir: “İmamet İslâm'ın sağlam kökü ve uzun dallarıdır. İmamla namaz tamam olur, zekât, oruç, hac, cihat, fey, sadakalar, hadleri ve hükümleri yerine getirme, sınırları ve hadleri koruma ancak imamla olur. İmam Allah'ın haramlarını haram kılar, helallerini helal kılar. Allah'ın sınırlarını ikame eder, Allah'ın dinini müdafaa eder, Rabbinin yoluna hikmetle, güzel öğütle, sağlam delille davet eder.”<sup>920</sup>

Müfessir, Hristiyanlıkta din âlimlerinin birini cennete sokabileceğini veya dinden çıkarabileceğini fakat İslâm'da Hz. Peygamber'in kendisinin dahi iman etmiş bir kimseyi dinden kovma yetkisinin olmadığını vurgulamaktadır. Bu çerçevede, “iman eden kişi İslâm'dan çıkmasını gerektirecek bir iş yapmadığı sürece dinden kovulamaz. Kulların günahının bağışlanması, hesabı ve kitabı Allah'ın elindedir.”<sup>921</sup> Dolayısıyla iman ettiğini söyleyen birinin kafir olduğuna hükmetmek kimsenin elinde değildir.

Şîrâzî, iman ettiğini söyleyen birinin kafir olup dinden çıktığına hükmetmeyi caiz görmemiştir. Peki müfessire göre küfrün tanımı nedir? İmâmeti inkâr gerçekten

<sup>919</sup> Çuhacıoğlu, *Şîa ve İmâmet*, 73-106.

<sup>920</sup> Şîrâzî, *Peyâm-ı Kur'an*, 9/9-10. Müfessirin bu bağlamda naklettiği bu rivâyet, imâmeti iman değil İslâm'ın bir parçası olarak kabul ettiğine dair bir algı oluşturmaktadır.

<sup>921</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 4/72-73.

küfrü gerektirmez mi? Müfessire göre Kur'an'da küfrün tek bir tanımı yoktur, kapsamı geniştir. Sözelimi o, Âli İmrân sûresi 97. âyetin tefsirinde “örtmek” anlamındaki küfrün, dini literatür içerisinde geniş bir anlama sahip olduğunu ifade etmektedir. Gerek inançla gerekse amelî olarak Hakk'a karşı yapılan her türlü muhalefeti küfür kapsamında değerlendirmektedir.<sup>922</sup> Bakara sûresi 254. âyetin tefsirinde de bunun -dinden çıkma haricinde- “itaatsizlik, günah ve Allah'ın emrine uymamak” anlamında kullanıldığını belirtmektedir.<sup>923</sup> Küfrü dinden çıkma anlamı dışında ele almak tekfir içerikli rivâyetlerin te'vilini de mümkün kılmaktadır.

Bakara sûresi 6. âyette küfür genel manada “inat” ve “taassub” ile hakkı inkâr etme anlamında ele alınmaktadır.<sup>924</sup> Aynı şekilde, Kehf sûresi 105-106. âyetlerde geçen küfrün inkâr kapsamında olduğu ifade edilmektedir. Burada bahsi geçen kâfirler, mebd'e, me'âd ve nübüvveti inkâr edenler ve onlarla alay edenlerdir.<sup>925</sup> Ancak Mü'min sûresi 10. âyetdeki küfür hususunda bunların tamamından farklı bir yorum getirilmektedir. Ehl-i beyt rivâyetlerinin buradaki küfrü, “velâyeti inkâr” olarak tefsir ettiği belirtilmekte, yine rivâyetlerde ifade edildiği üzere bu kâfir kimselerin velâyetle ilgili bir şey duyduklarında kızdıkları, Ehl-i beyt düşmanlarının isimlerini duydukça mutlu oldukları aktarılmaktadır. Bununla birlikte müfessir, küfrün mefhumunun bundan geniş olduğunu, rivâyetlerin yalnızca küfrün bir misdâkini beyan sadedinde olduğunu vurgulamaktadır.<sup>926</sup> Sonuç olarak bu bağlamda imâmeti inkâr, küfrün tek olmasa da bir örneği olarak değerlendirilmektedir.

Hz. Ali'nin velâyetine delil olarak öne sürülen Mâide 67. âyetin tefsirinde benzer bir bakış açısı görülmektedir. Burada “*Ey peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et! Eğer bunu yapmazsan O'nun mesajını iletmemiş olursun. Allah seni insanlardan koruyacaktır. Şüphe yok ki Allah kâfirler topluluğunu hidâyete erdirmez.*” buyurulmaktadır. Müfessir, son cümledeki küfür kelimesini inkâr ve muhalefet kavramlarıyla izah ettikten sonra, bahsi geçen muhalefetin Allah'ı ve nübüvveti inkâr anlamında değil Allah'ın hükmünü yani Hz. Ali'nin velâyetini inkâr

<sup>922</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 2/305-306.

<sup>923</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 2/68.

<sup>924</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 1/61-62.

<sup>925</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 7/534.

<sup>926</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 12/34.

anlamında olduğunu ifade etmektedir.<sup>927</sup> Esasen her iki durumda da sonuç değişmemektedir. Zira Allah'tan gelen bir hükmün inkârı, imanın inkârını da gerektirmektedir.<sup>928</sup>

*el-Emsel*'de imâmetin küfür ile ilişkilendirildiği bir bağlam da nimet ve küfrün (nankörlük) söz konusu edildiği âyetlerdir. Örneğin, İbrahim sûresi 28. âyetin tefsirinde “Allah'ın nimetini küfürle değiştirdiler” ifadesindeki nimetten kastın Hz. Peygamber ve ona itaat ederek saadete ulaşmak olduğunu fakat kâfirlerin, kör taassupları, inatları ve kinleri yüzünden bu nimeti terk ettiklerini ifade ettikten sonra Ehl-i beyt'ten gelen rivâyetlerden bir kısmının nimeti, Ehl-i beyt imamları olarak, buna nankörlük (küfrân-ı ni'met) edenleri de Ümeyyeoğulları ve Muğîreoğulları olarak tefsir ettiğini belirtmektedir. Ancak müfessir bu âyetin daha geniş bir mefhuma sahip olduğunu, muayyen bir gruba has kılınamayacağını, Allah'ın nimetlerinden herhangi birine nankörlük edip de onu kötüye kullanan kim olursa bu âyetin kapsamında olduğunu vurgulamaktadır. Bununla birlikte âyetin zımnen, büyük nimetlerin küfrünün kişiyi helake götürmesi gibi büyük önderlerin varlığından istifade etmenin de kişiye döneceğine işaret ettiğini eklemektedir. Bu yorumunda Ehl-i beyt rivâyetlerindeki tefsiri temel aldığı söylemek mümkündür.<sup>929</sup>

Lokman sûresi 20. âyette<sup>930</sup> bahsi geçen nimetler de imâmetle ilişkilendirilmiştir. Müfessirin ifadelerine göre burada geçen “zâhir nimet” ve “bâtın nimet” hususunda farklı tefsirler mevcuttur. Bunlardan bir kısmına göre azalar zâhir nimetken kalp bâtın nimettir; güzel suret zâhir nimetken marifetullah bâtın nimettir. Muhammed el-Bâkır'ın Hz. Peygamber'den aktardığı bir rivâyete göre ise Hz. Peygamber ve onun getirdikleri zâhir nimet, bâtın nimet Ehl-i beyt'in velâyeti ve sevgisidir. Müfessir tüm bu tefsirlerin bir arada kabul edilebileceğini, aralarında çelişki bulunmadığını, her birinin açık misdâkı beyan sadedinde olduğunu ifade etmektedir. Bir sonraki âyette bu kimselerin “Şeytan tarafından alevli ateşin azabına çağrıldıkları” beyan edilmektedir. Onlar bu nimetlere nankörlük ederek cehaletle şirk

<sup>927</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 3/499-500.

<sup>928</sup> Ca'fer Subhânî, *el-Îmân ve'l küfr fi'l Kitâb ve's-Sünne* (Kum; Müessesesi-i İmam Sâdık, 1998), 49.

<sup>929</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 6/462-463.

<sup>930</sup> “Allah'ın, göklerde ve yerde bulunan şeyleri hizmetinize verdiğini, nimetlerini gizli ve açık olarak önünüze bolca serdiğini görmez misiniz? İnsanlardan öyleleri vardır ki bir bilgi, bir rehber ve aydınlatıcı bir kitap olmadan Allah hakkında tartışmaya kalkışır.” Lokmân 31/20.

ve inkâr yoluna yönelmişlerdir. Bu kimseler ilim, hüdâ ve Kitâb-ı Münîr olmaksızın Allah hakkında tartışmaktadırlar. Müfessir bunları sırasıyla akıl yoluyla idrâk edilen bilgi, ilahî öğretmenler ve rehberler ve semâvî kitaplar olarak tefsir etmektedir. Dolayısıyla bu inatçı topluluk ilim sahibi değildir, mürşid ve hidâyet rehberine uymaz ve ilahî vahiyden ilham almaz. Bunlara uymayanlar da dalâlete ve şeytanın vadisine düşerler.<sup>931</sup>

Tekâsür sûresi 8. âyette söz edilen, insanlardan sorulacak olan nimetlerin de Ehl-i beyt rivâyetlerinde imamlar olarak tefsir edildiği görülmektedir. Nakledildiğine göre Ebû Hanife, İmam Cafer'e bunun tefsiri hakkında sormuş, o da "Sence na'îm nedir ey Numan?" diye karşılık vermiştir. O da "Yiyecek azık ve soğuk sudur." deyince, Allah seni kıyamet günü huzuruna getirip yediğin içtiğin şeylerden soracak olsaydı huzurunda uzun süre kalırdın." deyince Ebû Hanife, "Kurbanın olayım, na'îm nedir?" diye sormuştur. Cevaben: "Biz Ehl-i beyt, Allah'ın bizimle kullarını nimetlendirdiği, ihtilafa düştükten sonra bir araya getirdiği, kalplerini birleştirip kardeş kıldığı, kendilerini İslâm'a hidâyet ettiği nimetleriz. Bu hiç bitmeyen bir nimettir. Allah onlara bahşettiği nimetlerinin hakkında soracaktır ki bunlar Hz. Peygamber ve itretidir." Müfessir bu âyet çerçevesinde de nimetlerin bunlardan ibaret olmadığını, imamların yalnızca bunun bir misdâkı olduğunu beyan etmektedir. Din, iman, İslâm, Kur'an, velâyet, maddî nimetler, kişisel ve toplumsal nimetlerin tamamı bu nimetlere dâhildir. Bununla birlikte insanlar, iman ve velâyet gibi ehemmiyeti yüksek olan nimetler hususunda daha çok sorguya çekilirler. Âyetin büyük misdâklarını bırakıp küçük misdâklara tutunmak olmaz. Zira onların mesuliyeti ağırdır.<sup>932</sup> Dolayısıyla bu nimete nankörlük edenler (küfrân-ı nimet) karşılığını âhirette alacaklardır. Örnek olarak verdiğimiz üç âyette de bu çeşit küfrün karşılığının ahiret azabı olduğu ifade edilmektedir. Sonuç olarak bu âyetlerin kapsamına giren velâyeti/imâmeti inkâr sadedindeki bir küfrün de karşılığı şiddetli ahiret azabı olmaktadır.

Teoride imâmeti inkâr edenlerin tekfir edilemeyeceği ifade edilmekle birlikte uygulamada görüleceği üzere imâmeti inkâr, azabı gerektirecek bir küfür örneği

<sup>931</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 10/218.

<sup>932</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 15/400.

olarak sunulmaktadır. Bu bakış açısının bir benzerini Şûrâ sûresi 14. âyetin tefsirinde görmek mümkündür. Âyette, “Onlar (peygamberlerin muhatapları), özellikle kendilerine dine dair bilgi geldikten sonra aralarındaki kıskançlık yüzünden bölünüp parçalandılar. Rabbin tarafından belirli bir süre tanıma sözü verilmemiş olsaydı, aralarında hemen hüküm verilir, iş bitirilirdi. Onlardan sonra kitaba vâris kılınanlar da onun hakkında derin bir şüphe içine düşmüşlerdir.” buyurulmaktadır. Müfessir âyetin zâhirî manası çerçevesinde, tefrikanın nehyine dair izahlarını tamamladıktan sonra “Mûlahaza” başlığı açıp orada müşriklerin velâyeti inkâr ettiklerine işaret eden bir rivâyet nakletmektedir: *Tefsîru'l-Kummî*'de İmam Sâdık'tan nakledildiğine göre: (Bir önceki âyet olan) Şûrâ sûresi 13. âyetteki<sup>933</sup> “O konuda ayrılığa düşmeyesiniz” ifadesi Emîrü'l-mü'minîn İmam Ali'den kinayedir. “Kendilerini davet ettiğin şey müşriklere ağır geldi.” ifadesi Ali'nin velâyet emri hakkındadır. “Allah dilediğini seçer.” ifadesi Ali hakkında kinayedir. Âyeti bu bağlamda anlamak, müşriklerin velâyeti inkâr ettikleri anlamına gelmekle birlikte velâyeti inkâr edenlerin bu sebeple müşrik olarak nitelendiklerine de işarettir. Zira velâyeti inkâr, dinin misdâklarından biridir ve bunun inkârı dinin bir bölümünün inkârı anlamına gelir. Müfessir burada maksadın dini, Ali'nin velâyetiyle sınırlama değil yalnızca bu hakikatin beyanı olduğunu ifade etmektedir. Yine müfessirin ifadelerine göre bu hakikat, dinin erkanından kabul edilen Hz. Ali'nin velâyeti hükmüdür.<sup>934</sup> Şimdiye kadar imâmetin mezhep esaslarından biri olduğu ifade edilirken burada Hz. Ali'nin velâyetinin dinin erkanından olduğuna işaret edilmektedir.

Yine bazı âyetlerin tefsirinde kurtuluşun ancak imâmetle olacağına işaret eden izahlara rastlamak mümkündür. Örneğin, Fecr sûresi 27-30. âyetlerde zikri geçen *en-Nefsü'l-mutmainne* (Huzura kavuşmuş nefis) terkinin iman neticesinde elde edilmiş bir huzura karşılık geldiğini belirttikten sonra, bu âyetin, Hz. Hamza ile ilişkilendirildiğini fakat bunun yalnızca misdâklarından birine tatbik babında olduğunu ifade etmektedir. Bundan sonra bu rivâyetin Hz. Hüseyin hakkında olduğuna dair İmam Sâdık'tan gelen rivâyete temas etmektedir. Bunu da misdâk

<sup>933</sup> “O, Nûh'a buyurdularını, sana vahyettiklerimizi, İbrâhim'e, Mûsâ'ya ve İsâ'ya buyurdularımızı size din kıldı ki o dini ayakta tutasınız, o konuda ayrılığa düşmeyesiniz. Kendilerini davet ettiğin bu din müşriklere ağır geldi. Allah (dini tebliğ için) dilediğini seçer ve kendisine yöneleni doğruya iletir.” eş-Şûrâ 42/13.

<sup>934</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 12/226.

babında değerlendiriyor olacak ki daha geniş bir manada huzura ermiş bir mümin tablosu çizmektedir. Bu tabloya göre müminin ruhu alınırken şunlar gerçekleşecektir: “Vallahi ölüm meleği ruhunu almaya geldiğinde, mümin sıkıntısını ifade eder, melek de ona ‘Ey Allah’ın dostu rahatsız olma. Vallahi ben sana şefkatli babandan daha şefkatliyim. Gözlerini aç ve bak.’ der. Gözünü açtığında, Hz. Peygamber’i, Emîrû’l-müminîn’i, Hz. Fatıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’i ve zürriyetinden imamları görür. Melek onları göstererek “Bak, onlar senin dostlarıdır.” der. Gözlerini açıp bakar ve Allah tarafından bir nidâ gelir: ‘Ey huzura kavuşmuş nefs! Ey Muhammed ve Ehl-i beytinden mutmain olan nefs! O velâyet ve hakikat ile senden hoşnuttur. Gir kullarımın yani Muhammed ve Ehl-i beyti’nin arasına. Gir cennetime.’ Böyle bir durumda insan için daha sevimli hiçbir şey yoktur. Ruhunun hemen ondan alınmasını ve o münadiye kavuşmasını arzular.” Sonuç olarak mezkûr âyet kapsamında nakledilen bu rivâyette kurtuluş yolunun ancak velâyetten geçtiğine dair güçlü işaretler bulunmaktadır.<sup>935</sup>

Aynı doğrultuda müfessir, “*Ve durdurun onları; çünkü sorguya çekilecekler!*” meâlindeki Saffât sûresi 24. âyetin tefsirinde bu sorgunun bir misdâkının, -Ehl-i Sünnet ve Şîa kaynaklarında belirtildiği üzere- Hz. Ali’nin velâyeti olduğunu ve bu kapsama daha pek çok konunun dâhil edilebileceğini ifade etmektedir.<sup>936</sup> Bir önceki âyette “*Toplayın o zalimleri, onların yoldaşlarını ve Allah’ın dışında taptıklarını! Hepsini cehennem yoluna sürün!*” buyrulmaktadır. Dolayısıyla 24. âyeti, misdâklarından biri olarak dahi olsa velâyet ile izah etmek 23. âyetteki hükmü, velâyeti inkâr edenlerle ilişkilendirme sonucunu doğurmaktadır.

Bu konuda bir örnek daha vermek gerekirse En’âm sûresi 124. âyetin<sup>937</sup> tefsirinde, peygamberliğin gerekli kıldığı üstün takvâ ve ismet makamından bahsettikten sonra aynı özelliklere peygamberin halifesinin de sahip olması gerektiğini, onun din ve şeriatin koruyucusu ve maddî-manevî bir lider olduğunu,

<sup>935</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 15/256-257.

<sup>936</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 11/212-213. Bunu İbn Hacer’in *es-Savâ’ik*’inden ve Haskânî’nin *Şevâhid*’inden nakletmektedir. Bu eserler Şîa’yı destekleyen rivâyetler içermektedir.

<sup>937</sup> “*Onlara bir âyet geldiğinde (okunduğunda), ‘Allah’ın elçilerine verilenin benzeri bize de verilmedikçe kesinlikle inanmayız’ dediler. Allah, elçiliğini kime vereceğini çok iyi bilir. Suç işleyenler, yapıp durdukları hileler sebebiyle, Allah tarafından bir aşağılanmaya ve çetin bir azaba uğratılacaklardır.*” el-En’âm 6/124.

ancak bu şekilde itaat edilen bir lider olup görevini hakkıyla yerine getirebileceğini, sonuç olarak tüm bu özelliklere sahip olan imamın, insanların seçimiyle değil Allah'ın atamasıyla görevlendirilebileceğini ifade etmektedir. Bu noktadan sonra, Hz. Peygamber'in ve imamların birlikte ele alındığı risâlet yolunu inkâr edenlerden söz açıp bunları günahkâr ve bâtil önderleri olarak niteleyerek âyetin devamında beyan edildiği üzere insanları yoldan saptırmak için yaptıkları hilekârlıklarından dolayı, yakın zamanda bunlara, Allah yanında hem bir küçüklük ve hakaret hem de çok çetin bir azap isabet edeceğini belirtmektedir.”<sup>938</sup> Bir sonraki âyetin tefsirinin girişinde de önceki âyetin (En'âm 6/24) sâdık müminler ve inatçı kâfirlerden söz ettiği, bu âyette ise onların alacağı karşılık, hidâyet ve dalâletten bahsedildiği ifade edilmektedir.<sup>939</sup> Bu durumda inatçı kâfirler sınıfına, Hz. Peygamber'e ve vâsîlerine karşı gelenler de dâhil edilmiş olmaktadır. Zira En'âm sûresi 124. âyetin girişinde Hz. Peygamber'e iman etmeyenlerden ve bunların hazin sonundan bahis açıldıktan sonra bunların arasında imamın da Allah eliyle atandığına vurgu yapılmaktadır. Dolayısıyla burada bahsi geçen inat ve küfre, Allah'ın atadığı velâyeti inkâr edenler de dâhil olmaktadır. Ayrıca 128. âyetin tefsirinde de Kur'an'ın bu kimselere hitap ettiği belirtilmekte, onlara kendilerinden ilhamlar aldıkları şeytanlarla karşı karşıya gelecekleri ve hem takipçiler hem de önderlerin sorguya çekileceği günün hatırlatıldığı ifade edilmektedir.”<sup>940</sup> Müfessir bu noktada sert bir üslup takınarak, Kur'an'da, “sapan ve saptıran önderlerle yordakçıların” muhatap alınarak onlara ‘Sizin ikâmetgâhınız Allah'ın dilediği hariç ebedi kalmak üzere ateştir.’ buyurulduğunu, Allah'ın velâyetini bırakıp müstekbirlerin velâyetinde olanların Kıyamet günü onlarla haşrolunacağını ifade etmektedir.<sup>941</sup> Velâyet burada genel manada “Allah'ın velâyeti” olarak zikredilmekle birlikte bu 124. âyette belirtildiği üzere Hz. Peygamber ve imamların velâyetini de kapsayan risâlet yoluna karşılık gelmektedir.

Açıkça ifade edilmese de “*Bunların kalplerinde çürüklük mü var, yoksa şüpheye mi düştüler ya da Allah'ın ve resulünün kendilerine haksızlık etmesinden mi*

<sup>938</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 4/175-176.

<sup>939</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 4/176.

<sup>940</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 4/179.

<sup>941</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 4/181.

*korkuyorlar? Hayır, asıl haksızlık edenler kendileridir.”* meâlindeki Nûr sûresi 50. âyetin tefsirinde, Hz. Peygamber’in Allah’tan getirdiği bir hüküm olan velâyeti kabul etmemenin nifak alâmeti olduğuna işaret edilmektedir. Nitekim burada, mü’min göründükleri halde Allah’ın ve Hz. Peygamber’in hükmüne teslim olmayanların münafıklık sıfatına sahip oldukları ifade edilmektedir. “Adil Hükümet Ancak İlahi Hükümettir” başlığı altında Allah’ın hakiki kanun koyucu olduğu, onda insanın ihtiyacının mutlak bilgisi bulunduğu, insanın ihtiyaç sebebiyle yoldan sapmaması için bu ihtiyaçları giderme yollarını bildiği, dolayısıyla Allah’ın, Hz. Peygamber’in ve imamın hükmünün en üstün hüküm olduğu belirtilmektedir. Kibir ve kendini beğenmişlik hastalığı olanlar ise bu hükme boyun eğmezler. Arzu ve isteklerine göre bir hüküm ararlar. “*İşte onlar zalimlerin ta kendileridir.*” Müfessir böyle bir imtihandan geçmenin insanın imanına ve imansızlığına delil olduğunu belirtmektedir. Buna Nisâ sûresi 65. âyetini delil getirmektedir. Hakiki mü’minler Allah ve Resûlü’nün hükmüne razı olurlar ve kendilerini ona teslim ederler. Münafıklar ise Allah ve Resûlü’nün hükmüne kanaat etmezler, maslahatlarına uygun olanı yaparlar ve ona köle olurlar. Müfessir bu kimselerin iman iddiasında olsalar dahi gerçekte müşrik olduklarını ifade etmektedir.<sup>942</sup> Bu bağlamda Şîa’da Allah ve Resûlü’nün hükmü olarak kabul edilen imâmeti inkâr etmek de münafıklık ve şirk kapsamında değerlendirilebilecektir.

Son bir örnek daha vermek gerekirse müfessir, “Nas ile Tayin Edilmesi” başlığında da ele aldığımız ve Hz. Ali’nin velâyetine delil olduğu varsayılan Me’âric sûresi 1-3. âyetlerin tefsirinde “İnatçıların Mesnetsiz Problemleri” başlığı altında, konu Hz. Ali’nin fazileti olduğunda bazı kimselerin tahrife düştüğünü, onu görmezden geldiklerini, bu faziletler başkası hakkında söylendiğinde bunları hiç düşünmeden kabul ettiklerini ifade ettikten sonra İbn Teymiyye’nin (öl. 728/1328) bu âyetin Şîi tefsiri hakkında *Minhâcü’s-Sünne*’deki itirazlarını zikredip bunlara tek tek cevap vermektedir. Sözü uzatmamak için bunlardan bir kısmına yer vereceğiz. İbn Teymiyye, Me’âric sûresinin Mekki bir sûre olduğunu, Gadîr-i Hum olayının ise hicretin 10. senesinde gerçekleştiğini, yine rivâyette azabı isteyen adamın el-Ebtah’ta geldiğinin ifade edildiğini ve bunun Mekke’de olduğunu, Enfâl sûresi 33. âyette

<sup>942</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 9/102-103.

buyurulduğu üzere peygamber içindeyken bir topluluğa azap edilmeyeceğini, bununla birlikte Hz. Peygamber zamanında yaşayıp İslâm'ın temel esaslarına inanmış bir kimsenin başına böyle bir azabın gelmesinin mümkün olmadığını ifade ederek mezkûr âyetler hakkında gelen Şîî rivâyeleri reddetmiştir.<sup>943</sup> Şîrâzî bunları şöyle cevaplamaktadır: Mekkî sûreler içerisinde Medenî âyetlerin bulunması mümkündür. “Ebtah” Araplar arasında derelerin geçtiği kumluk arazileri ifade eder dolayısıyla bu Medine’de de olabilir. Enfâl sûresindeki âyet genel bir azabı söz konusu etmiştir, bu ise özel bir helaktır ve tarihte de görülmüştür. Son soruya verdiği cevap ise konumuza işaret etmesi bakımından önemlidir. Müfessir, İbn Teymiyye’nin İslâm’ın temel esaslarına inanmış birinin azaba uğramayacağına dair düşüncesinin “kör taassup”tan kaynaklandığını ifade ettikten sonra rivâyette bahsi geçen kişinin nübüvveti reddetmekle kalmayıp Hz. Ali hakkında Hz. Peygamber’den sâdır olmuş ilahî bir emre itiraz ederek vahdâniyyete şehadeti de inkâr ettiğini, bunun da küfrün ve irtidadın en şiddetli merhalesine delâlet ettiğini söylemektedir.<sup>944</sup>

Şîa’nın, imâmeti inkâr edenleri tekfir etmediğini ispatlamak üzere kaleme alınan bir çalışmada, imamlardan gelen tekfir içerikli rivâyetlerin, yalnızca bilgi sahibi olduğu halde inatla velâyeti reddedenler hakkında olduğu, mustaz’af olanların ise kesinlikle tekfir edilmediği öne sürülmektedir.<sup>945</sup> Mustaz’af *el-Emsel*’de “kendisine hüccet ve delil ulaşmamış ve araştırmaya tahrik edici unsur olan mezhepler ve inançlar arasındaki ihtilafları idrak etmemiş kimseler” olarak tanımlanmaktadır. Bununla birlikte bunu idrâk eden kimselerin artık mustaz’af kabul edilemeyeceği ifade edilmektedir.<sup>946</sup> İlahî delillerde hüccetin tamamlandığı düşünüldüğünde özellikle iletişim, ulaşım ve eğitim imkânlarının üst seviyede olduğu çağdaş dönemde mustaz’af sınıfında değerlendirilebilecek çok az kimse olduğu açıktır. Bu durumda yine pek çok kişi “inatçı kâfirler” grubunda ele alınacaktır.

<sup>943</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcû’s-Sünne*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (yy., 1986), 7/45-47.

<sup>944</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 14/348-353.

<sup>945</sup> Bir Şîî rivâyete göre insanlar mümin, nâsibî ve mustaz’af olarak üçe ayrılmıştır. Nâsibîler açıkça velâyete düşmanlık edenler, kanları helal görülenlerdir. Bunlar kâfir ve müşriktir. Çuhacıoğlu, *Şîa ve İmâmet*, 49-51.

<sup>946</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 3/231.

Müfessirin tüm bu âyetlerin tefsirindeki yaklaşımı, Şîa'nın velâyeti kabul etmeyenler hususundaki itikadî bakış açısını yansıtmaktadır. Buna göre velâyetin reddi -en azından bir misdâkı olarak- küfrün, nifakın hatta şirkin kapsamına girmektedir. Bununla birlikte Şîrâzî *el-Emsel*'de ve diğer eserlerinde de ifade ettiği üzere hiçbir grubu açıkça küfürle itham etmemiştir. Ancak teorik olarak velâyeti inkâr edenlerin akıbetlerine dair hükümlerin başta sahâbe olmak üzere Ehl-i Sünnet müntesiplerini de kapsadığını söylemek zor değildir. Temelde siyasi bir mesele olan bu konunun inkârının Müslümanların büyük çoğunluğunu küfre götürüyor olmasının naklen veya aklen bir izahı yoktur.

#### 4.7.2. Sahâbenin Adaleti

Tanımı ve kapsamı hususundaki tartışmaları bir kenara bırakırsak sahâbe genel anlamda Hz. Peygamber döneminde yaşayıp mümin olduğu halde onunla görüşme imkânı bulan kimseleri ifade etmektedir. Sahâbenin adâleti ise kısaca onların Hz. Peygamber adına yalan uydurmayacak kadar donanımlı olduklarını ifade eden bir terimdir. Bu terim Ehl-i Hadis tarafından ön plana çıkarılmış, bu çerçevede Ehl-i Sünnet'te uzun bir dönem hâkim görüş olarak varlığını korumuştur.<sup>947</sup> Şîa'da sahâbe algısı Ehl-i Sünnet'ten çok farklıdır. Öncelikle Şîa'nın, sahâbe kavramının tanımından ziyade, sahâbe olarak adlandırılan kimselerin adâleti üzerinde izahlar geliştirdiği ve bu çerçevede sahâbenin mutlak adâletini reddettiğini söylemek gerekmektedir.<sup>948</sup> Bununla birlikte Şîa'da sahâbe -az bir kimse dışında- Hz. Ali'nin velâyetini kabul etmemeleri, gerektiğinde ona destek olmamaları nedeniyle tekfir edilmektedir. Bunlar arasında münafık ve fâsıkların bulunduğu öne sürülmektedir.<sup>949</sup> Bu bağlamda ikinci bölümde de işaret ettiğimiz üzere erken dönemde sahâbeyi günahla itham ve tekfir eden rivâyetlere, onları sebbetmeyi tavsiye eden eserlere rastlamak mümkündür. Ancak Usûlî döneme geçildiğinde bu bakış açısında yumuşamaya gidildiği görülmektedir. Özellikle çağdaş dönemde takrîb ve İslâm vahdeti gibi ilkeler doğrultusunda sahâbeye hakaret kesin bir dille yasaklanmıştır.

<sup>947</sup> Bununla birlikte bu hususta tüm Ehl-i Sünnet âlimlerinin tamamının ittifak ettiğini söylemek mümkün değildir. Bu konuda Ehl-i Sünnet'teki tartışmalar için bk. Mustafa Kemal Koca, *Sahâbenin Adâleti: Ehl-i Sünnet İçeri İhtilaflar* (Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 273.

<sup>948</sup> Abdulalim Demir, *İmâmîyye Şîası 'nda Sahâbe Tasavvuru* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 77.

<sup>949</sup> Demir, *Sahâbe Tasavvuru*, 526-541.

Bununla birlikte sahâbenin adâleti konusu farklı bir üslupla da olsa tartışılmaya devam etmiştir. Bu çerçevede çağdaş dönem eserlerinden biri olan *el-Emsel* tefsirindeki sahâbe algısı örnekler üzerinden ortaya konacaktır.

*el-Emsel* tefsirinde muhâcir ve ensârdan övgüyle söz eden âyetlerin tefsirinde çağdaş Şîi sahâbe algısını açıkça görmek mümkündür. Örneğin Enfâl sûresi 72-75. âyetlerde hicret edenler ve onlara yardım edenlerden söz edilmektedir. Müfessir ilk sayfalarda bu âyetlerin bu kimselerin kıymetini ortaya koyduğunu ifade etmektedir.<sup>950</sup> Bundan sonra bu hükmün tüm sahâbeyi kapsamadığını ispat etmeye yönelmektedir. Bu doğrultuda Ehl-i Sünnet'ten bir kesimin<sup>951</sup> Kur'an'ın övgülerini, onların günah işlemez olduklarına dair bir anlama dönüştürdüğünü öne sürmektedir. Buna göre Ehl-i Sünnet, âyetlerde gelen övgüleri tüm sahâbeye izafe ederek yaptıkları işlere bakmaksızın, istisnasız bir şekilde sahâbenin muhterem ve mümtaz olduğunu düşünmektedir. Müfessir bu bakış açısına karşı çıkararak bir kişinin -muhâcir de olsa- ancak doğru yolda ilerleyip iyi ameller işlemesi durumunda değerli kabul edileceğini ifade etmektedir. Müfessir bu noktada muhacirden Talha b. Ubeydullah ve Zübeyr b. Avvâm'ı örnek göstermektedir. Ona göre bu kimseler, Müslümanların seçmiş olduğu imama (Hz. Ali) biati bozmuşlardır. Allah katında bir kişiyi öldürenin bile özrü ve bahanesi yokken Cemel savaşında binlerce Müslümanın öldürülmesine sebep olmuşlardır. Dolayısıyla bu kimseleri veya onların yanlarında bulunanları temize çıkarmak, hak üzere olduklarını söylemek mümkün değildir. Müfessire göre bu kimselerin tenzihinde akıl ve mantığın kabul edemeyeceği bir tezat bulunmaktadır. Bu noktada (Ehl-i Sünnet'ten bir grubu hedef alarak) Talha, Zübeyr ve Mu'âviye gibilerin ictihâd ederek hataya düştüklerini ve bundan dolayı mazur görüldüklerini, Allah'ın huzurunda ecirlerinin bâkî olduğunu iddia edenlerin bu sözlerini "rezillik" olarak değerlendirmektedir.<sup>952</sup> Zira bu kimseler, dünya hükümeti ve malı için binlerce kimseyi öldürmüşler, Allah'ın halifesine (Hz. Ali) karşı çıkıp biatlerini çiğnemişler, bir sürü suçsuz insanı öldürmüşlerdir. Müfessire göre bunu ictihâd olarak izah etmek dünyadaki tüm kötülükleri ictihâd ile meşrulaştırmanın

<sup>950</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 5/107-108.

<sup>951</sup> "Ehl-i Sünnet kardeşlerimizden kimisi" demektir.

<sup>952</sup> İmam Eş'arî bu görüşü Hüseyin el-Kerâbisî'den aktarmaktadır. Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, thk. Helmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980), 457.

önünü açacaktır. Müfessir son söz olarak, Hz. Peygamber'in ashabından ancak doğru yoldan ayrılmamış, adaletten ve İslâm'ın programlarından sapmamış olanlara ihtiram edeceklerini gerisine ise asla ihtiram göstermeyeceklerini ifade etmektedir.<sup>953</sup> Sonuç itibarıyla *el-Emsel*'de, muhâcir ve ensârın iyi özelliklerinin zikredilip övüldüğü âyetlerin tüm sahâbeyi değil içlerinden doğru yoldan ayrılmamış olanlarını kapsadığına dair vurgu göze çarpmaktadır. Müfessirin Talha ve Zübeyir (ra) gibi sahâbîler hakkında söyledikleri, bahsi geçen doğru yoldan kastın ilk aşamada Hz. Ali'nin velâyetini kabullenmek olduğunu göstermektedir. Zira ihtiramı hak etmediği ifade edilen bu isimlerin tamamı Hz. Ali'ye karşı gelmeleri ile öne çıkmaktadırlar. Şu da var ki sahâbenin iman ve amellerine bakılmaksızın sâlih ve âdil kabul edilemeyeceğinin vurgulandığı başka yerlerde de bu isimler zamanın imamına isyan etmek ile itham edilmişlerdir.<sup>954</sup> Dolayısıyla Şîa'ya göre sahâbenin adâlet ve salâhiyetinin bulunmamasının ilk ve en büyük nedeni Allah'tan gelen bir hüküm olan Hz. Ali'nin velâyetini kabul etmemeleri ve bu hususta ona destek çıkmamış olmalarıdır.

Bu doğrultuda Tevbe sûresi 100. âyetin<sup>955</sup> tefsirinde Allah'ın, sahâbenin tamamından razı olmayacağını ve tamamını cennetle müjdelemediğini ispat etmeye çalışmaktadır. Burada Ehl-i Sünnet kaynaklarında Ka'b el-Kurazî'den, iyisiyle kötüsüyle muhâcir ve ensârın cennette olacağına dair nakledilen bir rivâyeti aktarıp bunu reddetmektedir. Zira bu âyette Allah, "*Onlara ihsan üzere uyanlardan (tâbiûn) hoşnut olmuştur.*" buyurmaktadır. Bu, muhâcir ve ensârı ihsan hususunda takip eden tâbiîler anlamındadır. Müfessire göre bu, hükmün, sahâbenin ancak ihsan üzere olanlarıyla sınırlandırıldığını göstermektedir. Müfessir burada Kur'an'ın pek çok yerinde fâsıklık ve zalimliğin lanetlendiğini söz konusu ederek sahâbenin tamamına cennetlik demenin mümkün olmadığını vurgulamaktadır. Burada yine tarih kitaplarında aktarılan, "yoldan sapmış", "Hz. Peygamber'in gazabını celbetmiş" muhâcirlerin ve ensârın örneklerini söz konusu etmektedir. Müfessire göre bu

<sup>953</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 5/113-114. İleriki sayfalarda bu gibi kan dökmelerin ve terör faaliyetlerinin, ayrışmanın, itikadi bozulmaların vs. fitne ve büyük fesat kapsamında olduğunu ifade etmektedir.

<sup>954</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 4/227.

<sup>955</sup> "*Muhâcirlerin ve ensârın ilkleri ile onlara güzelce uyanlardan Allah hoşnut olmuştur, onlar da O'ndan razıdırlar. Onlara, sonsuza dek hep içinde kalmak üzere altından ırmaklar akan cennetler hazırlamıştır. Büyük bahtiyarlık işte budur.*" et-Tevbe 9/100.

günahkârlardan Allah'ın râzı olması mümkün değildir. Burada yine Cemel Hadisesi'ni gündeme getirmekte Talha ve Zübeyr ile birlikte Hz. Peygamber'in özel ashâbından olan Hz. Aişe'yi de konuya dâhil etmektedir.<sup>956</sup> Cemel'de 70.000 müminin kanını dökenlerden, Hz. Ali'nin hilafeti üzerindeki nassı kabul etmeyen muhaliflerden, Hz. Ali'ye ve vefalı ashabına kılıç çekenlerden Allah'ın razı olmayacağını, dolayısıyla âyetteki Allah'ın rızasını kazanma ve cennete girme hükmünün yalnızca muhâcir ve ensârın bir kısmını kapsadığını vurgulamakta ve sahâbeyi adaletli saymanın İslâm'ın iman-amel ilişkisine aykırı olduğunu altını çizmektedir. Bu noktada “âlim fakat taassup sahibi” diye nitelediği Reşîd Rızâ'nın Şîa'yı bu konuda eleştirdiğini ifade ederek buna karşı savunmaya geçmektedir.<sup>957</sup> Şîa'nın bu hususta akla ve tarihî delillere müracaat ettiğini, sonuç olarak sahâbeye ameli ölçüsünde değer verdiğini ifade ederek konuyu tamamlamaktadır.<sup>958</sup> Müfessir burada sahâbeyi Şîa'nın velâyet temelli tarih kurgusuna göre sınıflandırmaktadır. Bu çerçevede Hz. Ali'nin karışışında duran sahâbenin tamamı değersiz kabul edilmektedir. Halbuki farklı tarih okumalarına göre yaşanan siyasi olaylar farklı şekillerde değerlendirilebilmektedir.

Fetih sûresi 29. âyetin<sup>959</sup> tefsirinde de “*onunla birlikte olanlar*” tabiri hakkında benzer izahların yapıldığı görülmektedir. Müfessirin ifadelerine göre bunlar, hakkın karşısında teslim olan, kibir, gurur ve bencillikten uzak duran kimselerdir. Onunla birlikte olmak, fikirde, imanda, ahlâkta ve amelde onunla birlikte olmak anlamındadır, farklı bir yolda olduğu halde zamansal olarak onun yanında bulunmak anlamında değildir. Allah tarafından gelen bağışlanma ve ödül

<sup>956</sup> Cemel ile ilgili konuşurken bunun, “isyancılar ve fitne kışkırtıcılarına karşı bir savaş” olduğunu söylemektedir. Müfessirin ifadelerine göre bu savaşta elde edilen zafer, şirk ve câhiliyyeye karşı zafer gibi görülmüştü ve Ali'nin ashâbı buna çok sevinmişti. Şîrâzî, *el-Emsel*, 6/102.

<sup>957</sup> Reşîd Rızâ burada Râfızîlerin (Şîa), sahâbenin cumhurunu özellikle de onlar arasından önde gidenleri kötilediklerine değindikten sonra tevâtüren gelen haberlere göre iman ve hicrette en önde olan ismin Hz. Ebû Bekir olduğunu, bu âyetin de zımnen onu kötileyenlerin ve ona düşmanlık edenlerin yalancılığını ortaya koyduğunu ifade etmektedir. Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 10/102.

<sup>958</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 5/298.

<sup>959</sup> “O, Allah'ın elçisi Muhammed'dir. Onunla beraber olanlar da kâfirlere karşı sert, kendi aralarında merhametlidirler. Onları, Allah'ın lutuf ve rızasına talip olarak hep rûkûda ve secdede görürsün. Secdenin tesiriyle yüzlerine simaları oturmuştur; Tevrat'ta onlar için yapılan benzetme budur. İncil'deki misalleri ise bir ekindir: Çiftçileri sevindirmek üzere filiz verir, onu güçlendirir, kalınlaşır ve kendi sapları üzerinde durur. Onlar (müminler) yüzünden kâfirler öfkeden kahrolsunlar diye (böyle olmuştur). Onlar arasından iman edip dünya ve âhirete yararlı işler yapanlara Allah bir bağışlama ve büyük bir ödül vaad etmektedir.” el-Fetih 48/29.

vaadi, onun ashâbı içinde istikâmetten sapmayan, iman ve salih amelde kararlı olan kimseler içindir. “Bir gün dost bir gün düşman olup çizgisini değiştirenler” bu vaade dâhil değildir.<sup>960</sup> Müfessir bundan sonra “Tenzîhü’s-sahâbe Hikâyesi” başlığında, Ehl-i Sünnet’in, sahâbeyi diğer insanlardan faziletli gördüğünü, temiz ve günahlardan masum kabul ettiğini, onları eleştiri üstü varsaydığını, haklarında kötü konuşmayı haram kıldığını ve hatta bunu yapanın küfre düşeceğine hükmettiğini belirterek buna karşı çıkmaktadır. Müfessir, sahâbeye tahsis edilen makamı nefyetmek üzere meşhur “Biz senin kardeşlerin miyiz?” hadisini nakletmektedir. Hz. Peygamber, ashâbından gelen bu soru üzerine “Hayır siz benim ashâbımsınız. Kardeşlerim benden sonra gelip beni görmedikleri halde bana iman edenlerdir. Onların bir ameli sizin elli amelinize denktir. Zira sizin hayırda (destek olan) yardımcılarınız vardır.” buyurmuştur.<sup>961</sup> Müfessir, özellikle Sünnî kaynaklarda aktarıldığını belirttiği bu rivâyeti, sahâbenin diğer insanlar üzerinde bir üstünlüğünün bulunmadığına, üstünlüğün ancak iman ve amel sonucu elde edildiğine delil olarak sunmaktadır.<sup>962</sup> Ancak yalnızca bu rivâyete dayanarak sahâbenin diğer insanlar üzerinde bir fazileti olmadığı sonucuna ulaşmak zordur. Zira hadis literatüründe sahâbenin faziletlerine dair pek çok rivâyet bulunmaktadır.

Müfessir buradan sonra yine sözü Cemel, Sıffin ve Nehrevân hadiselerine getirmekte buralarda peygamberin halifesi ve vâsisine karşı kılıç çekenlerin temize çıkarılamayacağını ifade etmektedir. Zira onlar Allah’ın rızasını kazanmış olanların kanlarını dökmüşler, Allah’ın hududunu çiğnemişlerdir. Müfessire göre bu hadiselerde iki tarafın da hak yol üzere olması mantıken mümkün olmadığı gibi bunların tamamının Allah’ın rızasını kazanmış olduğunu düşünmek de mümkün değildir. Yine burada müfessir, hak ve batılı birbirinden ayırmanın zor olmadığını öne sürmektedir. Zira ona göre bunların tamamı Hz. Ali’nin, Hz. Peygamber’in nassıyla ve Müslümanların seçimiyle halife olduğunu biliyordu. Buna rağmen kılıca yöneldiler. Bunu icthâdla açıklamanın imkânı yoktur. Müfessir Cemel, Sıffin ve Nehrevân ashâbı icthâd yaptıkları gerekçesiyle günahıtan temize çıkarılırken neden

<sup>960</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 13/71-72.

<sup>961</sup> Bu rivâyeti, *Rûhu’l-me’ânî* (9/61) ve *Sahih-i Müslim*’den (1/39) aktarmaktadır. Şîrâzî, *el-Emsel*, 13/73. Daha pek çok eserde bu rivâyet nakledilmiştir. Kimi tariklerde rivâyetin son kısmı bulunmamaktadır. Bk. Müslim, *Sahih*, “Kitâbü’t-Tahâre”, 249; Kurtubî, *el-Câmi*, 18/32.

<sup>962</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 13/72-73.

Hız. Ebû Bekir dönemindeki Ridde ashabının ve düşmanların hareketlerinin ictihâdla izah edilmediğini sorgulamaktadır. Buna cevap olarak sahâbenin tenzih edilmesinin siyasî bir hüküm olduğunu, Hız. Peygamber'den sonra bir grubun konumunu korumak ve sağlama almak, eleştirilerden korunmak için bu fikri öne sürdüklerini iddia etmektedir.<sup>963</sup> Dolayısıyla müfessire göre sahâbenin tenzihi düşüncesini ortaya atanlar da sahâbenin bizzat kendisidir. Müfessirin Hız. Ebû Bekir döneminde ortaya çıkan dinden dönme hareketlerini bu bağlamda gündeme getirmesi, iman ve siyaset meselelerini birbirine karıştırmasının sonucudur. Zira Ridde olaylarında taraflardan biri açıkça dinden çıktıklarını ifade etmektedir. Dolayısıyla Hız. Ebû Bekir'e düşmanlık yapanlar mümin bir topluluk değildir. Hız. Ali ile ilgili olaylarda ise her iki taife de mümindir. Bu nedenle haklarında bu kadar kolay hüküm vermek mümkün değildir.

Yukarıdaki örneklerde görüleceği üzere müfessir, sahâbenin konumunu iman ve amel ilişkisi bağlamında, özellikle de Hız. Ali'nin velâyetine karşı eyleme geçme bağlamında ilgili âyetler çerçevesinde izah etmektedir. Bunun yanı sıra *el-Emsel*'deki sahâbe algısını ortaya koyması bakımından, sahâbeden bir kısmı -özellikle de ilk üç halife ve Hız. Aişe- hakkında olumsuz algı oluşturacak bazı rivâyetlerin -muhtemelen özellikle- nakledildiğini söylemek gerekmektedir. Örneğin, Mâide sûresi 90. âyetin tefsirinde, Ehl-i Sünnet ve Şîi kaynaklarına göre Hız. Ömer'in "çok içki içtiği" Allah'tan bunun hakkında açık bir hüküm istediği ve hüküm gelince de "bize yetti, bundan kaçınacağız." dediğini nakletmektedir.<sup>964</sup> Burada Hız. Ömer'e karşı herhangi bir hakaret veya itham söz konusu değildir fakat aktarımdaki üslup ve bunları Ehl-i Sünnet kaynaklarına dayandırma gayreti Hız. Ömer hakkında olumsuz bir algı oluşturma veya var olan olumsuz algıyı pekiştirme sadedindedir. Bunu 91. âyetin tefsirinde daha açık bir şekilde görmekteyiz. Müfessir burada şu ifadeleri kullanmaktadır: "Ömer bile -Ehl-i Sünnet müfessirlerinin açık ifadesiyle- şaraba olan düşkünlüğü dolayısıyla geçen âyetlerdeki tabirleri yetersiz bulmakla birlikte, bu âyet nazil olduktan sonra 'Bu tabir kâfi ve iknâ edicidir' dedi."<sup>965</sup> "Ömer bile", "şaraba olan düşkünlüğü", "âyetlerdeki tabirleri yetersiz buldu" gibi ifadelerin Hız. Ömer

<sup>963</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 13/73-74.

<sup>964</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 3/526.

<sup>965</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 3/528.

hakkında olumsuz algı oluşturmaya matuf olduğu aşıkardır. Hz. Ömer'in olumsuz bir karakterle ele alındığı bir örnek de En'âm sûresi 52. âyetin tefsiridir. Bu âyetin sebep-i nüzûlü olarak şu rivâyet nakledilmektedir: Hz. Peygamber, Suheyb, Ammar, Bilal ve Hübâb gibi maddi açıdan zayıf kimselerle otururken Kureyş'ten bir topluluk "Koskoca topluluk arasından bunlara mı kaldın? Allah bunları mı bizim aramızdan seçmiş? Biz bunlara mı uyacağız? Bir an evvel bunları etrafından uzaklaştır, o zaman biz sana yaklaşır dediklerine uyarız!" dediler. Bunun üzerine En'âm sûresi 52. âyet indi ve bunu şiddetle reddetti. Rivâyetin bu kısmına kadar sahâbe hususunda herhangi bir problem yoktur. Ancak buradan sonra şöyle devam etmektedir: Ömer b. Hattâb da orada idi, Hz. Peygamber'e, müşriklerin ne yapacaklarını görmek için söylediklerini kabul etme önerisinde bulundu, yani "bunların dediklerini kabul edelim ve bakalım doğru mu söylüyorlar diyerek onların fikrini destekledi.<sup>966</sup> Bunun üzerine ilgili âyetler onun önerisini de reddetti.<sup>967</sup> Bu hususta bir başka örnek de Fetih sûresi 1. âyetin tefsirinde mevcuttur. Müslümanlar umre için yola çıkıp Hudeybiye'ye ulaştıklarında Kureyşlilerin buna izin vermediği haberi gelmiş, Hz. Peygamber, Hz. Ömer'den gidip onlara gelme nedenlerini anlatmasını istemiş, o da kendisiyle Kureyşliler arasında büyük düşmanlık olduğunu belirterek tedbiren bunu kabul etmemiştir.<sup>968</sup> Bu rivâyette de bilinenin aksine Hz. Ömer cesareti olmayan bir adam olarak resmedilmiştir. Esasen müfessirin, olumsuz algı oluşturma çabasından mı yoksa Şîî tarih kurgusu merceğinden baktığı için mi bu tür rivâyetleri naklettiğini ayırt etmek zordur. Daha açık bir ifadeyle müfessirin bunu kötü algı oluşturma niyetiyle mi yoksa herhangi bir niyet gütmeden mi naklettiğini tespit etmek mümkün değildir. Zira bu ikisi iç içe geçmiş mevzulardır. Şîî tarihi baştan başa sahâbe hakkında olumsuz ifadelerle doludur. *el-Emsel*'de bu tür rivâyetlerin pek çoğunun görmezden gelindiği de belirtilmelidir.

<sup>966</sup> Müfessir bu rivâyetin *Tefsîru'l-Menâr*'da da nakledildiğini ifade etmektedir. Ancak buradaki rivâyette Hz. Ömer'in bu davranışından dolayı özür dilediği de zikredilmektedir. Müfessir bu ayrıntıya yer vermemiştir. Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 7/362. *Tefsîr-i Numûne*'nin muhtasarının Türkçe tercümesinde Hz. Ömer'in sözü, "Onların önerisini kabul etmemizin ne gibi bir sakıncası var ki?..." şeklinde aktarılmaktadır. Bk. Babâî, *Bergüzzide-yi Tefsîr-i Numûne*, 1/637. Dolayısıyla burada Hz. Ömer'in bu isteğini Hz. Peygamber'e karşı cüretkâr bir tavırla öne sürdüğüne dair yanlış bir algı oluşmaktadır. Bu rivâyetin tercüme, Arapça aslına uygun bir şekilde, "Şöyle yapsak nasıl olur?", "Şöyle yapsak ve görsek" şeklinde aktarılması daha doğru olacaktır.

<sup>967</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 4/69-70.

<sup>968</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 13/9-10.

*el-Emsel*'de, Hz. Ömer gibi Hz. Ebû Bekir ile ilgili de olumsuz bir algı oluşturulduğu söylenmelidir. Meryem sûresi 6. âyet, İsrâ sûresi 26. âyet ve Haşr sûresi 7. âyetin tefsiri çerçevesinde nakledilen Fedek Hadisesi bunun en açık örneklerindedir. Müfessirin aktardığına göre İsrâ sûresi 26. âyet indikten sonra Hz. Peygamber, Yahudilerin savaşız bir şekilde teslim ettiği Fedek arazilerini Hz. Fatıma'ya vermiştir. Müfessir özellikle bu hadiseyi tasdik eden Ehl-i Sünnet rivâyetlerine işaret etmektedir.<sup>969</sup> Örneğin Haşr sûresi 7. âyetin tefsirinde “Fedek Arazisinin Hüzünlü Hikâyesi” başlığında Müslim'den bir rivâyet nakletmektedir. Çoğu rivâyette sened zincirine yer vermeyen müfessir bu rivâyetin isnâdını zikretmektedir.<sup>970</sup> Bu rivâyetin dikkat çekici bir özelliği de -Şîa tarafından itibar edilmeyen- Hz. Aişe'den aktarılmasıdır. Buna göre Hz. Fatıma, Hz. Ebû Bekir'e gidip Medine'de savaşız ganimetten olanları (fey), Fedek'i ve Hayber humusundan kalanlardan oluşan Hz. Peygamber'in mirasını istemiş, o da cevaben Hz. Peygamber'in “Biz miras bırakmayız, yalnızca sadaka bırakırız, bu maldan ancak âli Muhammed yer.” buyurduğunu belirterek bu isteğini reddetmiştir. Bunun üzerine Hz. Fatıma, Hz. Ebu Bekir'e kızmış, ona küsmüş ve vefat edene kadar onla konuşmamıştır.<sup>971</sup> Meryem sûresi 6. âyetinde aktarılan Şîi rivâyetlerde de Hz. Fatıma'nın, Hz. Ebu Bekir'in karşısına çıkıp Fedek için bu âyeti delil gösterdiği aktarılmaktadır. Burada anlatılan hikâyeye göre Hz. Fatıma'ya Hz. Ebû Bekir'in Fedek'i vermeyeceği haberi ulaşınca onun yanına gidip şöyle demiştir: “Ey Ebû Bekir! Allah'ın kitabında babamın bana miras bıraktığı mı babanın sana miras bıraktığı mı yazıyor? Gerçekten de çok tuhaf/doğru olmayan bir şey yaptın! Allah'ın kitabını terk ettiniz ve onu sırtlarınızın ardına koydunuz, zira o Zekeriya oğlu Yahya'nın kıssasında ‘*Doğrusu ben, arkamdan iş başına geçecek olan yakınlarımdan endişe ediyorum; karım da kısırdır. Tarafından bana yerimi alacak bir halef ver; o, Ya'küb hânedanına da vâris olsun; rabbim, onu rızana erdir!*’ buyuruyor.”<sup>972</sup> Bu rivâyete göre Hz. Ebû Bekir, Hz. Fatıma'nın hakkı olan bir mirası uydurma bir

<sup>969</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 7/248-249; 8/9.

<sup>970</sup> Bazı rivâyetleri özellikle sened zinciri ile birlikte vermektedir. İçlerinden biri de bu rivâyettir.

<sup>971</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 14/65-67.

<sup>972</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 8/9. Müslim'in naklettiği rivâyetlerde Hz. Fatıma tarafından söylenen böyle bir söz bulunmamaktadır. Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîhu Müslim*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, ts.), “Kitâbü'l-Cihâd”, 1759.

rivâyetle elinden almıştır. Müfessir, Fedek'in Hz. Ali'nin eşi olan Hz. Fatıma'nın elinde bulunmasının Hz. Ali'ye siyasî güç kazandıracağına dair düşünce sebebiyle verilmediğini ifade etmektedir.<sup>973</sup> Bununla birlikte burada Hz. Ebû Bekir'in, Fedek hükümünü inkâr etmesi sebebiyle kâfir olduğuna dair rivâyetlere yer verilmediği görülmektedir.<sup>974</sup> Yine de farklı âyetler bağlamında nakledilen bu rivâyet, Hz. Ebû Bekir ile ilgili olumsuz bir algı oluşturmaktadır. Buna göre Hz. Ebû Bekir, Hz. Peygamber'in kızının hakkını gasp etmekte, siyasî gücünü kaybetmemek için hadis uydurmaktadır. Ancak bu iddiaların hiçbir tarihi dayanağı yoktur.

Aynı doğrultuda Tevbe sûresi 25. âyetin tefsirinde, Huneyn Gazvesi'nden kaçan kişiler arasında üç halifenin de bulunduğu, savaş meydanında yalnızca Hz. Ali ve az bir kimsenin kaldığı ifade edilmektedir. Müfessirin ifadelerine göre âyet, tüm bu savaştan kaçanlara hitap etmektedir.<sup>975</sup> Burada da üç halifenin imajını olumsuz yönde etkileyecek ifadeler kullanıldığı görülmektedir.

*el-Emsel*'de Hz. Peygamber'in eşleri çerçevesinde çizilen tablo da sahâbeye bakış açısını ortaya koymak adına önemlidir. Öncelikle Hz. Peygamber'in eşleri arasında [Hz. Ali'nin velâyetinden önce vefat etmiş olan] Hz. Hatice'ye özel bir ihtiram gösterildiği ifade edilmelidir.<sup>976</sup> Bununla birlikte aşağıda görüleceği üzere müfessirlerin, Hz. Peygamber'e hürmeten, onun eşleri hakkında saygı çerçevesinde konuşma gayretleri dikkate değerdir.

Hz. Peygamber'in eşleri Ahzâb sûresi 6. âyette “ümmetin anneleri” olarak zikredilmektedir. Müfessir bunun manevî annelik olduğunu ve bu manevi bağın Hz. Peygamber'in eşlerinin saygınlığını koruma ve onlarla evlenmeyi haram kılma hususlarıyla sınırlı olduğunu ifade etmektedir. Onlar için bu, büyük bir iftihar

<sup>973</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 8/9; 14/65-67.

<sup>974</sup> Bununla ilgili kimi rivâyetlerde Hz. Ebû Bekir'in kâfir olduğuna dair hüküm verildiği görülmektedir. Bir rivâyete göre Hz. Ebû Bekir doğrudan Hz. Ali tarafından tekfir edilmiştir. Bk. Meclisî, *Bihâru'l-envâr* (Beyrut: Dârü-İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1983), 29/41. Müfessir hikâyenin bu kısmına hiç değinmemiştir. Şîî rivâyet kültüründe sahâbenin tekfir edildiği, tâğût ve firavun olarak adlandırıldığı örnekler görülmektedir. Bk. Hüseyin Zamur, *Şîî Teopolitiğin Tefsire Yansıması* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 102-103, 109-117. Müfessir bu tür rivâyetlere de yer vermemiştir.

<sup>975</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 5/159-160.

<sup>976</sup> Ondan bahsedilirken kendisine “esselâmü aleyhâ” diyerek selâm getirilmekte, Hz. Peygamber'in vefalı ve fedakâr zevcesi” olarak taltif edilmektedir. Şîrâzî, *el-Emsel*, 5/293; 6/5. Hz. Aişe ise taltif edilmemekte, kendisinden “Aişe” olarak söz edilmektedir. Şîrâzî, *el-Emsel*, 3/520.

tacıdır.<sup>977</sup> Böyle büyük iftihar makamları ağır sorumlulukları da beraberinde getirmektedir. Ancak Ahzâb sûresi 28-34. âyetlerde görüldüğü üzere onlar bu makama aykırı bir şekilde dünyalık isteğine girmişler ve Hz. Peygamber'i üzmüşlerdir. Bu izahlar özellikle Hz. Peygamber'in hanımlarının Ehl-i beyt'e dâhil olmadıklarını ispat bahislerinde ön plana çıkarılmaktadır.<sup>978</sup>

Hz. Peygamber'in eşlerinden özellikle -Cemel Savaşı dolayısıyla- Hz. Aişe hakkında olumsuz bir tablo çizildiği görülmektedir. Örneğin “*Birbirinize lakap takmayın.*” meâlindeki Hucurât sûresi 11. âyetin sebep-i nüzûlü olarak Hz. Peygamber'in eşlerinin Ümmü Seleme'nin kıyafeti veya boyunun kısalığıyla dalga geçtiği nakledilirken<sup>979</sup>, ikinci bir rivâyet olarak da Hz. Aişe'nin, Hz. Peygamber'in diğer eşi Safiye'ye “Yahudi çocuğu” diye seslendiği aktarılmaktadır. Hz. Peygamber bunun üzerine Safiye'yi “Neden babam Harun, amcam Musa, eşim Hz. Muhammed'dir demedin?” diyerek teskin etmiştir.<sup>980</sup>

Bunun bir örneğini de Tahrîm sûresinin ilk âyetlerinin tefsirinde görmekteyiz. Müfessir Ehl-i Sünnet ve Şîa kaynaklarında bunun sebep-i nüzûlü olarak farklı rivâyetlerin geldiğini fakat en meşhurunun ve en doğrusunun bu âyetlerin Hz. Aişe ve Hz. Hafsa hakkında olduğuna dair gelen rivâyet olduğunu ifade etmektedir. Bu rivâyete göre Zeynep bint Cahş, Hz. Peygamber yanından çıkacağı sırada onu bekletir ve ona hazırladığı baldan yedirirdi. Hz. Aişe bunu duydu ve bu durum ona ağır geldi. Hafsa ile konuştu ve Hz. Peygamber yanlarına her geldiğinde “Megâfir sakızı mı çiğnedin?” demek üzere anlaştılar. Hz. Peygamber ağzının kötü kokmamasına önem verirdi. Hafsa denileni yaptığında Hz. Peygamber Zeynep'in evinde yediği baldan bir daha yemeyeceğine dair yemin etti. Bununla birlikte Hafsa'ya bunu kimseye söylememesini salık verdi ki halk Hz. Peygamber helal olan bir şeyi haram kıldı demesin veya buna benzer yeminler etmesin, bir de Zeynep bunu duyup kalbi kırılmasın. Ancak sonunda bu iş yayıldı ve ikisinin “komploları” ortaya çıktı. Hz. Peygamber bundan çok rahatsız oldu. Bazı rivâyetlere göre bir ay kadar

<sup>977</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 10/295-296.

<sup>978</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 10/337-342.

<sup>979</sup> Begavî bu rivâyetlerin ikisini de isim zikretmeden nakletmektedir. Begavî, *Me'âlimü't-Tenzîl*, 7/343. Ayrıca bk. Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 393.

<sup>980</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 13/104, 106.

hanımlarına yaklaşmadı, hatta ayrılmayı düşündüğü şayiası yayıldı. Hanımları bundan sonra yaptıklarına pişman oldular.<sup>981</sup>

Müfessir, Hz. Peygamber'in evinde ona karşı yapılan komploların zâhirde küçük olsa da hafife alınamayacak kadar önemli olduğunu belirtmektedir. 3. Âyette Hz. Peygamber'in sırrını açık ettiği ifade edilen kişi de eşi Hafsa'dır. Hz. Peygamber'den duyduğu sözü Hz. Aişe'ye iletmiştir. Müfessir bu noktada Hz. Peygamber'in hanımları hakkında şunları söylemektedir: “Bu âyetten anlaşıldığına göre hanımları onu sadece sözleriyle rahatsız etmemiştir. Bilakis onlar vefalı bir eşin en önemli niteliği olan sır saklama sıfatından bile yoksunlardır.”<sup>982</sup> Müfessir, “*İkiniz de Allah'a tövbe ederseniz (çok iyi olur), çünkü kalpleriniz eğilmişti. Ama peygambere karşı bir dayanışma içine girecek olursanız bilin ki herkesten önce Allah onun dostu ve koruyucusudur, sonra da Cebrâil ve iyi müminler. Melekler de bunların ardından onun yardımcısıdır.*” meâlindeki 4. âyette de muhatabın Şîa ve Ehl-i Sünnet tefsircilerinin ittifakına göre “Ömer'in kızı Hafsa” ve “Ebû Bekir'in kızı Aişe” olduğunu belirtmektedir.<sup>983</sup> Burada Hz. Aişe ve Hafsa'nın özellikle babalarının ismiyle zikredildikleri görülmektedir. Müfessir bundan sonra “Hz. Peygamber'in Bazı Hanımlarından Razi Olmaması” başlığı altında, bazı hanımlarının onu yorduğunu, kızdırdığını, ona karşı geldiğini, sırrını ifşa ettiklerini, Kur'an'ın onlara tevbiî üzere hitap ettiğini, dolayısıyla Hz. Peygamber'in hayatı boyunca nübüvvet makamını gerektiği gibi idrak etmediklerini ifade etmektedir. Bazı hanımları ona sıradan bir insan gibi muamele etmişler, bazen ihanetle ona karşı gelmişlerdir. Müfessir bunları ifade ettikten sonra Peygamber hanımlarının kemal ve liyakatte yüksek bir seviyede olduklarında ısrar etmenin anlamı olmadığını vurgulamaktadır. Cemel Hadisesi örneğinde, Hz. Peygamber'in yaşamından sonra da bu tür hadiselerin gerçekleştiğini ifade etmektedir.<sup>984</sup> Müfessire göre aynı sûrenin 10. âyetinde tekrar bu konuya dönülmüş, burada münafıkların Hz. Peygamber'in

<sup>981</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 14/233-234. Bu rivâyeti Buhârî de nakletmektedir. Buhârî, *es-Sahîh*, “Kitâbü't-Talâk”, 8 (No. 5268). Bu âyetin sebep-i nüzûlü olarak başka rivâyetler de nakledilmektedir. Bunlardan birine göre Hafsa istemediği için Hz. Peygamber Mâriye'ye yaklaşmayı kendisine haram kılmıştır, bir rivâyete göre cariyesine yaklaşmayacağına söz vermiş, bir rivâyete göre de kendisine bir içeceği haram kılmıştır. Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 23/83-89.

<sup>982</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 14/235-236.

<sup>983</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 14/236.

<sup>984</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 14/240-241.

sırlarını ifşa etmekten memnun oldukları belirtilmiş, Hz. Nuh ve Lût'un karısına hıyanetlerinden sonra peygamberlere yakınlıklarının fayda vermediği vurgulanarak Hz. Peygamber'in sırrını ortaya çıkaran iki hanımı uyarılmıştır. Zira peygamberlerin eşleri olan o iki kadın da (Hz. Nuh ve Hz. Lût'un eşleri) sırlarını ifşa ederek eşlerine ihanet etmişlerdir. Dini meselelerde hıyanet nifak anlamına gelir, dolayısıyla onlar böyle bir hıyanet içerisine düşmüşlerdir.<sup>985</sup> Bu âyet çerçevesinde buraya kadar kendilerinden söz edilen Hz. Aişe ve Hafsa'nın amellerinin de nifak içerisinde değerlendirildiğini söylemek mümkündür.

Müfessir, nifak çerçevesinde Muhammed sûresi 30. âyetin tefsirinde “*Sen onları konuşma üslubundan tanırsın.*” ifadesinin cihat hususunda insanların iradelerini zayıflatmaya çalışanlara, konu hak ve adalet olunca onu sağa sola çekip tahrif edenlere, salih muttaki öncülerden gelen hadisleri çarpıtıp bunların değerlerini düşürenlere işaret ettiğini belirtmektedir. Bu bağlamda Ebû Sa'îd el-Hudrî'den nakledilen şu rivâyeti aktarmaktadır: “Münafıkların konuşma üslûbu Ali b. Ebî Tâlib'e karşı buğzlarıydı. Münafıkları, Hz. Peygamber zamanında Ali b. Ebî Tâlib'e buğzlarından tanırdık.”<sup>986</sup> Müfessir bu rivâyetin, münafıklık alametlerinin misdâklarından birine işaret ettiğini belirtmektedir. Bu bağlamda Hz. Ali'ye buğzeden kimseler doğrudan münafık kabul edilmektedirler. Bununla birlikte Şîrâzî, bir konuşmasında, imamlara hakaret eden, kötülük yapan kimsenin eğer Müslümansa dinden çıkacağını, eğer Müslüman değilse bunun Hz. Peygamber'e küfür babında değerlendirileceğini ifade etmektedir.<sup>987</sup> Bu durumda Hz. Ali'ye buğzeden kimseler hem münafık hem de kâfir olarak adlandırılabilirlerdir.

Hz. Ali'ye karşı buğz ve düşmanlık söz konusu edildiğinde ilk akla gelecek isimler Ehl-i Sünnet'te sahâbî kabul edilen Mu'âviye ve ailesi Ümeyyeoğulları'dır. Diğer sahâbenin aksine *el-Emsel*'de bu kimselere karşı kin ve nefret çok açık bir şekilde ortaya konmaktadır. Örneğin İsrâ sûresi 60. âyetin tefsirinde “...*Sana gösterdiğimiz o rüyayı ve Kur'an'da lânetlenmiş ağacı, sadece insanları sınamak için meydana getirdik...*” ifadesi çerçevesinde Hz. Peygamber'in rüyasında

<sup>985</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 14/248-250.

<sup>986</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 12/565.

<sup>987</sup> Wikishia, “Nasir Mekarim Shirazi” (Erişim 12 Ekim 2022).

minberine inip çıkan maymunlar gördüğü, bu maymunların birbirleri ardınca Hz. Peygamber'in yerine oturan Ümeyyeoğulları'na karşılık geldiği belirtilmektedir. Müfessirin ifadelerine göre Ümeyyeoğulları birbirlerini taklit eden, kişilikten yoksun kimselerdi. İslâm hükümetini ve Resûlün hilafetini bozdular. Müfessir bu rivâyetin, özellikle Râzî, Kurtubî ve Tabersî tefsirlerinde nakledildiğini belirtmektedir.<sup>988</sup> Bununla birlikte bu tefsirin Hz. Aişe'den gelen bir rivâyetle uyumlu olduğunu ifade etmekte, her fırsatta adâleti ve fazileti nefyedilen Hz. Aişe'nin rivâyetini buna delil göstermektedir. Buna göre Hz. Aişe Mervan'a "Allah babana ve sulbünde olan sana lanet etsin, zira sen Allah'ın lanet ettiği kimselerdensin." demiştir. Aynı minvalde İbrahim sûresi 26. âyette geçen habis ağacın tefsirlerinden birinin Ümeyyeoğulları olduğu ifade edilmektedir. Kıyametteki zakkum ağacı da bu kötü ağaçların vücudunun öteki dünyadaki tecessümüdür. Bu durumda Ümeyyeoğulları ve onlara uyanların âhiretteki karşılığı ancak zakkum yani azap olacaktır.<sup>989</sup>

Müfessirin Ümeyyeoğulları'na yaklaşımı ile ilgili bir örnek daha vermek gerekirse, Ahkâf sûresi 17. âyetin<sup>990</sup> tefsirinde "Ümeyyeoğulları bu âyeti nasıl tahrif etti?" başlığı altında, Mu'âviye'nin, Medine valisi Mervan'a, oğlu Yezîd için biat almasını emrettiği bir mektup gönderdiği, orada bulunan Abdurrahman b. Ebî Bekir'in buna karşı çıkarak "Mu'âviye, Rum ve Fars meliklerinde olduğu gibi babaları öldüğünde oğullarının onların yerine geçtikleri sistemi (saltanat) mi getirecek? Ya oğulları buna ehil değilseler? Ya fâsıksalar?" dediğini, buna karşı Mervan'ın minberden bağırarak, "Sus! Sen Ahkâf sûresinde "*Anne babasına 'Yeter be!' derler.*" âyetinin hakkında indiği kimsesin." dediğini nakletmektedir. Bunun üzerine orada bulunan Hz. Aişe de "Yalan söylüyorsun, ben bu âyetin kimin hakkında indiğini biliyorum, istersen onu ismiyle nesebiyle sana haber veririm. Bununla beraber Allah Resûlü babanı (Hakem b. Ebü'l-Âs) ve sulbündeyken seni lanetlemişti. Sen Allah Resûlü'nün lanetiyle lanetlendin." demiştir. Müfessir, Abdurrahman'ın suçunun Emîrû'l-mü'minîn Ali'ye olan muhabbeti olduğunu ve

<sup>988</sup> Fahreddin Râzî bunu, İbn Abbas'tan nakletmiştir. Râzî, *Mefâtîhü'l-gayb*, 20/361.

<sup>989</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 7/293-297.

<sup>990</sup> "*Anne babasına, 'Yeter be! Benden önce nice nesiller gelip geçmiş iken beni yeniden dirilip çıkmakla mı tehdit ediyorsunuz?' diyen kimseye anne babası, Allah'tan yardım dileyerek, 'Yazıklar olsun sana! İnadı bırak da imana gel. Kuşkusuz Allah'ın vaadi gerçektir' demekteler. O ise, 'Bu eskilerin masallarından başka bir şey değil' cevabını vermektedir.*" el-Ahkâf 46/17.

bunun Ümeyyeoğulları'nı rahatsız ettiğini ifade etmektedir.<sup>991</sup> Başka bir yönden ise onun veraset yoluyla hilafetin saltanata dönüşmesine muhalif olması da onları kızdırmıştır. Müfessirin ifadelerine göre Yezîd'e biat almak, Rum ve Fars krallarında olduğu gibi yoldan sapmayı ifade etmekteydi ve bu, İslâm'ın azılı düşmanlarının faydasına olacaktı. İşte bu şekilde âyeti tahrif ettiler. Bu bağlamda müfessir, Hz. Aişe'nin Mervan'a verdiği cevabın çok münasip bir cevap olduğunu dile getirmektedir.<sup>992</sup>

Sonuç olarak müfessirin herhangi bir sahâbîyi açıkça tekfir ettiği, nifakla itham ettiği veya -Mu'âviye hariç- alçaltıcı yorumlarda bulunduğu görülmektedir. Fakat Şîî hadis literatüründe mevcut olan, sahâbenin olumsuz özelliklerinin aktarıldığı bazı rivâyetlere özellikle yer verildiği görülmektedir. Bununla birlikte tefsirde yer yer Hz. Ali'nin karşısında duranların fesada sebep oldukları, ahitlerini bozanların münafıklık alameti gösterdikleri, velâyeti inkâr edenlerin Allah'ın hükmünü inkâr türünden bir çeşit küfre düştükleri ifade edilmektedir. Bunlar mevcut teoriyi ortaya koyma sadedinde ifadelerdir. Açıkça belli kişilerle ilişkilendirilmemiş olsa da Şîî tarih kurgusuna hâkim olan bir okuyucu küfür, nifak, fık, fesat gibi sıfatların izafe edildiği kimselerin sahâbenin ileri gelenleri olduğunu anlayacaktır.

Esasen müfessirin sahâbenin tamamını aynı kefedede değerlendirilmemesi gerektiği hususunda makul bir tavır sergilemektedir ki Ehl-i Sünnet'te de buna benzer bir yaklaşım mevcuttur. Buna göre sahâbenin ilim ve amel konusunda farklı dereceleri vardır. Ancak müfessirin, asırlardır sonuçlandırılmayan siyasi konular çerçevesinde Şîa'nın velâyet temelli tarih kurgusuna göre daima Hz. Ali'nin karşısında yer alan kimseleri fık ve fesat ile itham etmesi cüretkâr ve mesnetsiz bir yaklaşımdır. Bununla birlikte Ümeyyeoğulları hakkındaki ithamlar mezhebî taassuptan kaynaklanan toptancı bir zihniyeti yansıtmaktadır. Halbuki Emevî halifeleri tamamı bir arada değerlendirilemeyecek kadar farklı niteliklere sahiptir. En nihayetinde müfessirin kendisinin de Fedek arazisini Ehl-i beyt'e geri veren kişi olduğunu ifade ettiği ve üstün adaleti ile 5. Halife olarak isimlendirilen Ömer b. Abdülazîz de bu ailenin bir üyesidir. Mu'âviye'nin halifeliği ele geçirmesi ve belli

<sup>991</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 12/486.

<sup>992</sup> Şîrâzî, *el-Emsel*, 12/486-487.

dönemlerde Şiîler çerçevesinde olumsuz politikalar uygulamaları sebebiyle Ümeyyeoğulları hanedanının tamamını kötülemek taassubî ve ırkçı bir yaklaşımdır. Müfessirin bu tavrı tefsirin birlik ve beraberliği koruma ilkesiyle de çelişmektedir. Bununla birlikte sahâbe, Hz. Peygamber'in hanımları ve Ümeyyeoğulları ile ilgili müfessirin naklettiği bazı rivâyetlerin Ehl-i Sünnet'in muteber hadis ve tefsir kaynaklarında da nakledildiği görülmektedir. Bu rivâyetlerin sıhhatlerinin değerlendirilmesi başka çalışmaların konusunu teşkil etmektedir.

## SONUÇ

Mekârim Şîrâzî başkanlığında telif edilen *Tefsîr-i Numûne* ilk kolektif tefsir projesi olması itibariyle tefsir tarihinde önemli bir yere sahiptir. Şîrâzî başta olmak üzere Kum İlmî Havzası'nın seçkin âlimleri tarafından telif edilen bu eser, Şîî çevrelerde itibar görmüştür. Bu çerçevede pek çok kez basıma girmiş ve farklı dillere tercüme edilmiştir. Bunun en önemli nedenlerinden biri bu tefsirin çağa ayak uydurmakla birlikte Şîa'nın sâdık bir temsilcisi olmasıdır. İslâm dünyasında kabul görmesinin temel nedeni ise başta çağdaş dönemin gerektirdiği muhteva ve yöntemleri benimsemesi bununla birlikte her türlü aşırılığa mesafeli durmasıdır.

*el-Emsel*, muhteva ve yöntemiyle içtimâî tefsiri başarılı bir şekilde temsil etmektedir. Eserde, toplumsal ıslah ve hidâyet öncelenmiş, konular bu doğrultuda özenle seçilmiştir. Bu ıslah ve hidâyet, Şîa söz konusu olduğunda İslâmî bir ıslah hareketiyle birlikte doğal olarak Şîî karakterli bir ıslah hareketini de gündeme getirmektedir. Nitekim *el-Emsel* tefsirinde, genel ilkeleri itibariyle İslâm vahdeti, hidâyet ve evrensel ahlâkî kurallar ön plana çıkarılmakla birlikte yeri geldikçe, imâmet inancı üzerine kurulu olan Şîî itikadının tanınip yayılmasına ve Şîî düşünceye dayalı bir toplumun inşasına dair mezhebî irade hâkim olmuştur.

İçtimâî tefsirin bir örneği olan bu eserin telifi (1973-1990) İran İslâm Cumhuriyeti'nin kuruluş sürecine rastlamaktadır. Bu dönemin siyasî olaylarının, tefsirin üslûbu ve içeriği üzerinde etkili olduğu görülmektedir. Tefsirin pek çok yerinde zâlim hükümetlerden söz açılmış, tâğut olarak adlandırılan diktatörlük rejimi firavunların hükümetine benzetilerek sert bir dille eleştirilmiştir. Toplumda bu gibi hükümetlere karşı gelme bilinci diri tutulmaya çalışılmıştır.

Ehl-i beyt rivâyetleri üzerinde teşekkül eden imâmete dayalı Şîî düşüncesi, İslâmî ilimler ve bu alanlarda ortaya konan eserlerde görünür olmuştur. Bu düşüncenin yansıma bulduğu alanlardan biri de tefsirdir. Bu çerçevede gerek erken dönem gerek çağdaş dönem eserlerinde âyetlerin imâmet inancı çerçevesinde tefsir edildiği görülmektedir. Bu tefsir eylemi Ahbârî olarak isimlendirilen dönemde, Şîî inanç sistemini belirleyen en önemli etkenlerden biri olan Ehl-i beyt rivâyetlerinin nakli, Usûlî olarak adlandırılan dönemde ise bu rivâyetlerin nakliyle birlikte yorumlanmasını da içeren bir faaliyeti ifade etmektedir. Usûlî dönemin devamı

niteliğindeki çağdaş tefsirde de ağırlıklı olarak bu yöntem takip edilmiştir. Bu dönemde kolektif bir çalışmayla ortaya konan *el-Emsel* tefsirinde imamlardan nakledilen rivâyetlerin önemli bir yer kapladığı görülmektedir. Ancak rivâyet ağırlıklı tefsirlerde âyetlerin tek manası gibi nakledilen bu rivâyetler *el-Emsel*'de âyetin mevcut veya muhtemel manalarından biri veya âyetin mefhumundan bir misdâk olarak aktarılmaktadır. İmâmete doğrudan delâlet ettiği öne sürülen belli âyetler haricinde imâmetle ilişkilendirilen âyetlerin büyük bir kısmında bu üslup gözlemlenmektedir. Âyetlerin farklı manaları bulunduğu ilkesi temelinde âyetlerin mefhumunun geniş olduğu, hükmün ve hitabın âyetin zâhir manasıyla veya rivâyetlerde belirtilenlerle sınırlı olmadığı ifade edilmekte, bir yandan da özellikle imamlardan gelen izahlar âyetin en açık, üstün ve kâmil misdâkı olarak öne çıkarılmaktadır. Çağdaş dönem tefsir usûlüne, Ceryü'l-Kur'ân olarak yerleşen Bütünü'l-Kur'ân'ı da içine alan bu üslubun temelinde âyetlerin evrensel ve genel geçer oluşu ilkesi yer almaktadır. Müellif bu yöntemle âyetlerin mefhumunun tek bir örnekle sınırlandırılmayacağını, her zaman ve zeminde ortaya çıkan başka örneklere de tatbik edilebileceğini ifade ederek âyetin hükmünün tarihsel olmadığını ortaya koymaktadır. Yöntem, temel ülküsü hidâyet ve ıslah olan Kur'an'ın âyetlerini belli örneklere hapsetmeyerek onların her dönemde yaşanabilir ve uygulanabilir olduğunu ortaya koyması bakımından işlevseldir. Bu noktada geleneksel rivâyetler ve modern bakışı başarıyla mezcettiği görülmektedir. Bu yöntem ile Ehl-i Sünnet kaynaklarında aktarılan bazı yorumlar da âyetin mefhumuna dâhil edilebilmiştir. Bununla birlikte bu yöntemin Şîa açısından başka işlevleri de bulunmaktadır. Bu uygulama sayesinde bir yandan tamamı imamlardan gelen çelişkili rivâyetler birbiriyle uzlaştırılmış bir yandan da âyetin zâhirine uygun olmayan rivâyetlerin itibarı korunmuştur. İmamlardan gelen rivâyetler meşrû bir zeminde te'vil edilmiş ve bunların himayesi sağlanmıştır.

Kur'an âyetlerinin çeşitli manaları olduğu ilkesi temelinde eserde bâtınî olarak adlandırılan yorumlara da yer verilmiştir. Ancak âyetin bâtınî anlamı yalnızca Hz. Peygamber ve imamlara has kılınmış, bu uçsuz bucaksız alana bir sınır getirilmiştir. Bunun yapılmasındaki saik, Şîa'nın, Bâtınıyye ile farkını ortaya koymak, bu grubu Şîa'nın dışında tutmaktır. Bireysel işârî yorumların da önüne

geçilmek istenmiştir. Tefsirde zâhir anlam önemli görülmekle birlikte bâtinî yorumların zaman zaman “âyetin daha yüce te’vili” olarak nitelendiği görülmektedir. Zira bunlar âyetin manasına Ehl-i beyt imamları tarafından dâhil edilmiştir. Bu tür yorumların genel itibariyle âyetin zâhiri ve sebab-i nüzûlü ile uyumlu olmayan mesnetsiz te’villerden ibaret olduğunu söylemek gerekmektedir.

Eserde, Ehl-i Sünnet’in muteber hadis ve tefsir kaynaklarından Şîa’yı destekleyen rivâyetler nakledildiği görülmektedir. Bununla birlikte bunlar dışında kalan, özellikle -tabiri caizse- kıyıda köşede kalmış ve Ehl-i Sünnet tarafından Şîilik ile itham edilmiş Süleyman el-Kunduzî, Hâkim el-Haskânî, Ebû Bekir b. el-Mü’min eş-Şîrâzî gibi kimselerden açık bir şekilde Şîa’yı destekleyen çok fazla rivâyet nakledildiği görülmektedir. Nakil yapılırken hususiyetle bu kimselerin Ehl-i Sünnet’in saygın ve meşhur âlimleri oldukları vurgulanmaktadır. Bununla birlikte eserde dikkat çeken bir özellik de zaman zaman Ehl-i Sünnet kaynaklarında var olduğu öne sürülen bazı rivâyetlerin o kaynaklarda yalnızca eleştiri amaçlı aktarıldığı veya aktarılan rivâyette Şîa kaynaklarında bulunan belli ifadelerin olmadığı görülmektedir. Bu tür aktarımlar *el-Emsel*’in itibarını zedeleyecek niteliktedir. Her hâlükârda eserde Ehl-i Sünnet ve Şîi kaynaklarının birlikte kullanılması zengin bir içeriğe sahip olmasını sağlamıştır.

Ehl-i Sünnet’in temel eserlerinin kaynak olarak kullanılması yöntemi Şîi tefsirinin temel karakteristiğidir. Özellikle Usûlî tefsir anlayışında tefsir, Ehl-i Sünnet’in dirayet yönteminden bağımsız düşünülmemiştir. Eserde Ehl-i Sünnet kaynaklarından yapılan aktarımların bir kısmı görebildiğimiz kadarıyla Ehl-i Sünnet’e karşı eleştiri ve cevap verme, bir kısmı ise ortak değerleri ortaya koyma saikiyle yapılmaktadır. Ortak değerlerin öne çıkarılması söz konusu olduğunda iki temel motivasyon dikkat çekmektedir. Bunlardan birincisi İslâm birliğini güçlendirme, ikincisi ise Şîi düşüncüyü delillendirme motivasyonudur.

Eserde, Şîa’nın teşekkül döneminde ortaya konan ve mezhebin temelini oluşturan ilkelere paralel olarak imamın nasla tayin edilme, mutlak itaat mercii olma, ismet ve ilim sıfatlarına sahip olma gibi temel nitelikleri söz konusu olduğunda en küçük bir taviz verilmediği, bu niteliklerin yalnızca imamlara has kılındığı

görülmektedir. Bunun dışında Ehl-i beyt rivâyetlerinde imamlara delâlet ettiği belirtilen âyetlerin tefsirinde, bu rivâyetler gerek açık ve tam misdâk gerekse bâtinî mana olarak mefhumun yalnızca bir çehresi olarak alınmakta, dolayısıyla buna başka manalar da dahil edilebilmektedir. İmâmetle bağlantılı inançlardan özellikle Mehdî akîdesinin toplumsal hidâyet çerçevesinde işlevsel kılınmaya çalışıldığı görülmektedir. Ayrıca bugün zamanın imamı olarak Mehdî'nin, Şîa'nın pratik yansımalarının büyük bir kısmını oluşturduğunu söylemek mümkündür. Öyle ki bugün İmâmiyye'yi Mehdiyye olarak adlandırmak yanlış olmayacaktır.

Eserde âyetlerin tefsirine dahil edilen imâmetle ilişkili itikadî ilkeler arasında rec'at, bedâ ve takıyye gibi unsurlar da bulunmaktadır. Bunlar naklî ispatların yanı sıra bugünün toplumuna hitap edecek şekilde aklî izahlarla da temellendirilmeye çalışılmaktadır. Özellikle çağdaş dönem âlimlerinin bir kısmı tarafından tâlî ve nispeten önemsiz addedilen rec'at ve Ehl-i Sünnet tarafından Allah'ın ezeli ilmine aykırı görülerek reddedilen bedâ hususunda uzun izahların yapıldığı görülmektedir. Eserde, çağdaş dönemde geri plana atılan bu ilkeler çerçevesinde teorik olarak herhangi bir yumuşamaya gidilmediği söylenmelidir. Bununla birlikte bunlar temel birkaç âyet dışında söz konusu edilmemiştir. Özellikle erken dönemde rec'atle ilişkilendirilen, dirilme ve hesap verme konulu pek çok âyette rec'atin söz konusu edilmediği bunların me'ad ile izah edildiği görülmektedir. Sonuç olarak Ehl-i Sünnet tarafından reddedilen, çağdaş dönem Şîa'da da ikinci plana atılan bu akidenin himayesi sağlanmış ancak hesap gününe dair her âyeti bununla tefsir etme aşırılığına da gidilmemiştir. Takıyye konusu da ilgili ayetler çerçevesinde icmâlî bir biçimde izah edilmiştir. Ancak burada yalnızca çoğunluk konumunda bulunan zâlim otorite sahiplerine karşı bir takıyyeden söz edilmiş Ehl-i Sünnet'e karşı yapılan takıyyeye açık bir işaretle bulunulmamıştır. *el-Emsel*'de imâmet çerçevesinde ele alınan bir konu da Kur'an'ın tahrifi meselesidir. Usûlî tefsirin bir temsilcisi olan bu tefsirde Kur'an'ın lafzî tahrifi mümkün görülmemiştir. Ehl-i Sünnet içerisinde tahrifin, takıyyenin bir gereği olarak reddedildiğine dair iddialar bulunmakla birlikte bu iddialar bu tefsir için geçerli görünmemektedir. Zira burada Kur'an'ın lafzî tahrifi, takıyyeye konu olamayacak kadar keskin ve samimi bir şekilde reddedilmektedir.

Eserde, çağdaş Şîî düşüncede hâkim olan, takrîb ve İslâm birliği temelinde geliştirilen, imâmeti kabul etmeyenlerin tekfir edilemeyeceğine dair söylemin yansımalarını görmek mümkündür. Nitekim burada Şîî imâmeti kabul etmemeleri yönüyle sahâbenin ya da Ehl-i Sünnet'in açıkça küfürle itham edildiği görülmemektedir. Şîî rivâyet kültüründe var olan tekfir içerikli rivâyetlerin pek çoğunun da görmezden gelindiği vâkîdir. Ayrıca eserde, Şîî ahbâr literatüründe mevcut rivâyetler nakledilirken, sahâbenin, özellikle ilk dört halifenin küfürle itham edildiği tarikler yerine içeriği daha mutedil olanların tercih edildiği göze çarpmaktadır. Örneğin tefsirde hikâye edilen Fedek Hadisesi çerçevesinde Hz. Fatıma'nın, Hz. Ebû Bekir'e karşı öfkesi dile getirilmiş ve Hz. Ebû Bekir rivâyet uydurma ile itham edilmiş, ancak onun Hz. Ali tarafından tekfir edildiğine dair rivâyetlere yer verilmemiştir. Eserde açık tekfire rastlanmaması takrîb fikri ile ilişkili olmakla birlikte bir yönüyle de takıyyenin sınırlarına girmektedir. Zira Şîî fikhında Ehl-i Sünnet ile iyi geçişme şeklinde bir takıyye de mevcuttur.

Bu bağlamda eserde imâmetin dinin değil mezhebin esaslarından (usûlü'l-mezheb) olduğu öne sürülmektedir. Ancak Şîî gelenekte bu söylemin bir karşılığının olmadığı açıktır. Zira imâmet erken dönemde de çağdaş dönemde de Şîî'nin taviz vermesi mümkün olmayan en temel esaslarından biri olarak var olmuştur. Bunun uygulama sahasında mezhep esası-din esası olarak ayrılmasının da bir anlamı yoktur. Zira fırka-i nâciye olarak görülen mezhebin dinden ayrı telakki edilmesi mümkün değildir. *el-Emsel'*de de imâmetin dinin değil mezhebin esası olduğuna dair ifadeler mevcuttur ve esasen bu, İslâm ümmeti ve Şîî toplumunun maslahatına uygun bir söylemdir. Ancak bu söylemin teorik izah boyutunda tefsire yansımadağı görülmektedir. İmâmet, *el-Emsel'*de tüm Şîî gelenekte olduğu üzere olmazsa olmaz bir iman esası olarak resmedilmiştir. Örneğin Şîî rivâyet kültüründe Hz. Ali'nin imâmeti ile ilişkilendirilen kimi âyetlerin, zâhirde muhatapları hakkında küfür, nifak, şirk gibi hükümler verdiği görülmektedir. Bu hükümlerin verildiği âyetlerin imâmetle ilişkilendirilmesi mantıken bu hükümlerin imâmeti kabul etmeyenlere de izafe edilmesini gerektirmektedir. Zira bir eylemin sonucunun küfür ve azap olduğuna dair ortaya konan küllî kaidenin o eylemin örneğini gösteren her muhatap için geçerli olacağı aşîkârdır. Şîî küfrün “inkâr” ve “muhalefet” gibi anlamlarının

bulduğunu, dolayısıyla velâyetle ilgili âyetlerden sonra bunu kabul etmeyenlere küfür eyleminin izafe edilmesinin dinden çıkma anlamında bir küfür olmadığını ifade etmektedir, ancak bu âyetlerde küfrün yalnızca muhalefet anlamında zikredildiğine dair bir işaret yoktur. Kaldı ki inkâr ve muhalefet anlamında da olsa velâyeti kabul etmeyenlere açıkça küfür izafe edilmektedir. Sonuç olarak “tekfir etmeme” söylemi, İmâmî akîde ve rivâyet kültürü içerisinde teorik ve ilkesel olarak mümkün değildir.

Müellifin imâmete dair konulardaki dil ve üslup değişimi de bunu ispatlar niteliktedir. Müellif eser boyunca itidalli bir yöntem ve üslup takip etmekle birlikte imâmete dair meselelerde savunmacı, eleştirel ve sert bir tavır ortaya koymaktadır. Bu çerçevede Ehl-i Sünnet’in önemli âlimlerine “(kör) taassup”, “inat” ve “cehâlet” gibi yakıştırmalarda bulunmaktadır. Kur’an-ı Kerîm’de genellikle münafıklar, kafirler ve müşriklerin vasfı olarak zikredilen bu ifadelerin Ehli Sünnet alimlerine izafe edilmesi işin vahametini ortaya koymaktadır. Zira Şîa’nın imâmete inanmayanları tekfir etmediğine dair ortaya konan çalışmalarda dahi tekfir içerikli Şîî rivâyetlerin, yalnızca bilgisi olduğu halde “inat” ve “taassup” ile iman etmeyenleri kastettiği ifade edilmektedir.

Mezhebî yansımaların görüldüğü tefsirlerde -esasen tefsirlerin tamamı bu özellikleri gösterir- yumurta tavuk paradoksuyla karşı karşıya kalmaktayız. Bu paradoks özetle şöyledir: Mevcut inanç ve dünya görüşü mü tefsir anlayışını belirlemektedir yoksa mevcut tefsir anlayışı müfessiri bu inanca mı götürmektedir? Abduh bu hususta “Kur’ânî nass akideye göre te’vil edilemez, bilakis akîde Kur’an’dan alınır.” demektedir. Bu anlayışa göre doğru tefsir yöntemiyle akideye ulaşmak gerekmektedir. Şîrâzî de eserin mukaddimesinde Kur’an’a bir öğretmen gibi değil öğrenci gibi yaklaşacağını ifade ederken aslında böyle bir şeyi kastediyor olmalıdır. Bununla birlikte inançtan ve değerden soyutlanmış bir tefsirin imkânı tartışmalıdır. Abduh dahi âyetleri kendi inanç merceğinden yorumlamıştır, zira mezhepsizlik bile esasında bir mezheptir. Özellikle güçlü bir mezhebî asabiyete sahip olan Şîa’ya mensup *el-Emsel* müellifleri için âyetlere akide gözlüğünü bir kenara bırakarak yaklaşmak mümkün değildir. Bunun yanı sıra özellikle *el-Emsel* çerçevesinde salt akîde kaynaklı usulsüz bir tefsir anlayışından da bahsedemeyiz. Zâhirin öncelenmesi, dil kurallarının işletilmesi, tefsir rivâyetlerinin dikkate

alınması, cery üslûbunun benimsenmesi, tarih kaynaklarının kullanılması tefsirde belli bir usulün takip edildiğinin göstergeleridir. Bu bağlamda imâmet inancının tefsiri şekillendirdiği, mevcut tefsir usulünün de müfessiri imâmet akîdesine götürdüğünü söylemek mümkündür. Bu iki yönlü faaliyet sonucunda tefsir ve inanç birbirlerini inşa etmektedir. Dolayısıyla bu alanda yapılacak olan çalışmalarda bu tezde de vurgulanan tefsir-inanç ilişkisinin bir arada değerlendirilmesi gerekmektedir.

Son söz olarak Şîî toplum tarafından benimsenen, Ehl-i Sünnet çevrelerince de rağbet gören *el-Emsel*, yöntem ve muhteva özellikleriyle dikkate değer bir eserdir. Bununla birlikte Türkiye’de yapılan çalışmalara yakın zamanda dâhil olmaya başlamıştır. Eserin ve yazarının ana hatlarıyla ele alındığı bu çalışmanın, eserin Türkiye tefsir çalışmalarında dikkate alınmasına katkı sunacağını düşünüyoruz. Bununla birlikte tefsirde Şîî imâmet anlayışına dair yapılacak çalışmaların geniş tarihsel kesitler yerine belli isimler çerçevesinde ortaya konmasının net sonuçlar elde etmede etkili olacağı kanaatindeyiz. Ayrıca bu alanda yapılacak araştırmalar için özellikle Şîa’da, tefsir usulüne yakın zamanda yerleşen ve *el-Emsel*’de kararlılıkla tatbik edilen, uygulama alanında pek çok faydası bulunan Ceryü’l-Kur’ân kavramının tefsir usûlü bahislerinde ve müstakil çalışmalarda ele alınmasının faydalı olacağını düşünüyoruz.

## KAYNAKÇA

Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu‘cemü’l-müfehres li-elfâzi’l-Kur‘âni’l-Kerîm*. Kahire: Dâru’l-Kütübi’l-Mısriyye, 1944.

Acar, Mahmut *Ehl-i Sünnnet, Şia ve Mu‘tezile’ye Göre Peygamberlerin İsmeti*, Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

Adıgüzel, Abdülcabbar. *Kur‘ân’ı Mezhebî Saik ve Kaygularla Okumanın Şiî Formu*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.

Admış, Fuat. *Kummî Tefsiri’nde İmâmet Anlayışı*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Aga Buzurg-i Tahrânî, Muhammed Muhsin. *ez-Zerî‘a ilâ tesânîfi’ş-Şîa*. Beyrut, 1983.

Akdoğan, Mehmet Nur. *Şii kaynaklara Göre Hz. Ömer*. Ankara: Araştırma Yay, 2017.

Akpınar, Ali. “Kur‘ân’da Hece Harfleri (Hurûf-ı Mukatta‘a) ve Kuşeyri’nin Hece Harfleri Yorumu”. *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 11. Sayı (2003), s. 55-73.

Akpınar, Ali. “Mehmet Âkif’in Kur‘an Tasavvuru”. *Hakikat Adamı Mehmet Âkif’e Armağan*. ed. Mehmet Bayyigit. Konya, 2011), 250-275.

Akpınar, Ömer Faruk. “Fezâilü’l-Kur‘ân Edebiyatı”. *İSTEM 17* (Aralık 2011), 177-194.

Alevimehr, Hüseyin. *Tefsir Metotları ve Ekolleri*. İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2017.

Algar, Hamid. “Ahund Molla”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 13 Ekim 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahund-molla>

Algar, Hamid. “Humeynî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 13 Ekim 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/humeyni>

Algar, Hamid. “Bihîstî, Âyetullah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 13 Ekim 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/bihisti-ayetullah>

Alıcı, Mustafa. “Şefa‘at”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 13 Mayıs 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sefaat#1>

Ali el-Kârî, Ebü’l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Mirkâtü’l-Mefâtih*. Beyrut, ts.

Alulbeyt. “Ayetullah Burucerdî ve Müslümanların Birliği”. Erişim 4 Ekim 2022. [http://www.alulbeyt.com.tr/ayetullah-burucerdî-ve-muslumanlarin-birligi\\_h1896.html](http://www.alulbeyt.com.tr/ayetullah-burucerdî-ve-muslumanlarin-birligi_h1896.html)

Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh. *Rûhu'l-me'ânî*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Âmilî, Seyyid Hüseyin el-Mekkî. *Kavâ'idü istinbâti'l-ahkâm* (y.y., t.y.).

Anonim. *Nâsir Makârim-Shîrâzî and His Colleagues* (Fotoğraf, 1927). Erişim 24 Mayıs 2024. [www.mohammadieshtehardi.ir/index\\_file/pic/p6.jpg](http://www.mohammadieshtehardi.ir/index_file/pic/p6.jpg)

Apaydın, H. Yunus. “Velâyet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 19 Mayıs 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/velâyet--fikir>

Apaydın, H. Yunus. “İctihad”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 13 Nisan 2014. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ictihad>

Arslan, Hulusi. *İslam Düşünce Geleneğinde Şîa-Mu'tezile Etkileşimi-Şerif el-Murtazâ Örneği*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.

Askerî, Ebû Muhammed Hasen b. Alî Hâdî b. Muhammed Cevâd Takî Hasan. *İmam Hasan Askerî'nin Tefsiri*. çev. Adnan Turan-Muhammed Turan. İstanbul: İmam Rıza Dergahı Yayınları, 2018.

Atalay, Orhan. *20. Yüzyıl Tefsir Akımı-İçtimâî Tefsir*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2004.

Ateş, Süleyman. “Kur'an'a Yaklaşımında İslâm Akımı (Modernizm)”. *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler*. ed. Fikret Gedikli. Muş: M.Ş.Ü. Yayınları, 2013.

Aydın, Mehmet Âkif. “İmâmet”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 23 Mart 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/imamet#2-fikir>

Ayhan, Bayram. “Anakronizmin İfrâdı: Kummî'nin İlk İnen Sürelere Dair Aşırı Yorumu”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (Aralık 2019), 372-408. <https://doi.org/10.32950/rteuifd.629193>.

Ayyâşî, Muhammed b. Mes'ûd. *Tefsîru'l-Ayyâşî*. Kum: Müessesetü'l-Bi'se, 2000.

Azzi, Ahmed Ali Hussein. *Sünnî ve Şii Tefsirlerde Ehl-i Beyt (On İki İmam) Rivayetlerinin Tespit ve Tahlili*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

Babâî, Ali Ekber. *Bergüzîde-i Tefsîr-i Numûne*, çev. Alparslan Gürel. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, ts.

Babaî, Ali Ekber vd. *Kuran Tefsiri Metodolojisi*. İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2013.

Bağçivan, Mehmet. *Kur'an Yorumunda Bağlamın Sınırlayıcılığı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.

Bahrânî, Seyyid Haşim. *el-Burhan fî tefsiri'l-Kur'ân*. Beyrût: Muessesetu'l-A'lemî li'l-Matbuat, 2006.

Baligh News. “Wilayah Satellite Channel Was Opened”. Erişim 11 Ekim 2022. <https://www.makarem.ir/news/en/News/Details/61108/Wilayah-Satellite-Channel-was-opened>

Baybal, M. Sami. *İslâm Kaynaklarına Göre Hz. İsa'nın Akıbeti Meselesi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.

Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ud. *Me'alimü't-Tenzîl*. Riyad: Dâru Taybe, 1989.

Behşâyîşî, Akîkî. *Tabakât-ı Müfessirân-ı Şîa*. Kum: Defter-i Neşr-i Nüveyd-i İslâmî, ts.

Bilgetay, Besri. *Şîi Tefsir Geleneğinde Takiyye Kavramı (Tabâtabâi'nin el-Mizân fî Tefsiri'l-Kur'ân Özelinde)*. Muş Alparslan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Boşnak, Muhammed-Boşnak, Nagihan Ayşe. “The Preferences That Reflect al-Zamakhsharî's Mu'tazilite Thought in al-Kashshâf”. *TADER Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/Özel (2023), 104-120.

Bozan, Metin. *İmâmiyye Şîası'nın Oluşumu*. İstanbul: İsam Yayınları, 2018.

Bozan, Metin. “Şîi Fırkaların Tasnifi”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/1 (2004).

Buckley, Ronald. “Ja'far al-Sâdiq as a Source of Shi'i Traditions”. *The Islamic Quarterly* 43/1 (1999), 37-58.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm. *Sahîhu'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.

Büyükkara, M. Ali. “Dini Gruplaşmanın Doğası: Kişilikler, Zihniyetler, Cemaatler, Mezhepler”. *İlahiyat Akademi*, 5. Sayı (2017), 37-58.

Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap Aklının Oluşumu*. çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: Mana Yayınları, 2019.

Cevâdî, Muhsin. *Akıl Terazisinde Vahiy ve Nübüvvet*. çev. Sedat Baran. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2017.

Çelebi, İlyas. “Lutuf”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 1 Şubat 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/lutuf>

Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *Tâcü'l-lüga ve sıhâhu'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 1987.

Çuhacıoğlu, Abdulkadir. *İmâmiyye Şîası, İmâmete İnanmayan Herkesi Tekfir mi Ediyor?- Şîa ve İmâmet*. İstanbul: Kevser Yayınları, 2012.

Demir, Abdulalim. *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru*. Ankara: TDV Yayınları, 2022.

Demirel, Serdar. *Şia Rivayet Kültüründeki Derin Paradoks Takıyye*. İstanbul: Rihle Kitap, 2016.

Doğan, İshak. *Modern Dönemde Anlam Genişlemesine Uğrayan Kur'an'daki Siyasî Kavramlar (Tağut – Şûra – Mustaz'af – Cahiliyye)*. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

Dordipoor, Abdolnasser. “Contemporary Exegesis Currents in Iran”. *International Journal of Social and Humanities Sciences Research*. 10/95 (2023), 1192-1200.

Dölek, Adem. “Sekaleyn Hadisi ve Değerlendirilmesi”. *Marife*, 3. Sayı (2004), 145-168.

Duman, M. Zeki-Altundağ, Mustafa. “Hurûf-ı Mukattaa”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 4 Mayıs 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/huruf-i-mukattaa>

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Dâvûd et-Tayâlisî. *Müsnedü Ebû Dâvud*. thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî. Mısır: Dâru'l-Hicr, 1999.

Endelûsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf b. Hayyân. *el-Bahrü'l-muhît fi't-tefsîr*. thk. Sıtkî Muhammed Cemîl. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999.

Ensari, Abdurrahman. “El-Emsel fi Tefsîri Kitâbillâhi'l-Münezzel Adlı Şîa Tefsirinde Hz. Ömer Algısı”. *Turkish Studies* 12/27 (2017), 175-194.

Erkoç, Hatice. *Tabâtabâi'nin Kur'an'ı Tefsir Yöntemi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

Erkoç, Hatice. “Şî'î Müfessir Tabâtabâi'nin Mübhemâtü'l-Kur'an Yaklaşımı”, *Akif* 51/2 (Kış 2021), 157-183.

Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*. thk. Helmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980.

Evkuran, Mehmet. *Sünni Paradigmayı Anlamak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.

Ferâhidî, Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed. *Kitâbü'l-ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî ve İbrahim es-Sâmerrâî. Dâru Mektebeti'l-Hilâl, ts.

Fığlalı, Ethem Ruhi. “Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/3-4 (Aralık 1981), 179-214.

Fığlalı, Ethem Ruhi. “Abdullah b. Sebe”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 16 Temmuz 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/abdullah-b-sebe>

Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'küb. *Tenvîru'l-mikbâs min tefsîri İbn Abbâs*. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Gazzâlî, Zeynep el-Cübeylî. *Kur'an'a Bakışlar*. çev. Ali Akpınar. Konya: Uysal Kitabevi, 2003.

Goldziher, Ignaz. *İslam Tefsir Ekolleri*. çev. Mustafa İslamoğlu. İstanbul, 1997.

Gördük, Yunus Emre. *İmam Ca'fer es-Sâdık ve Ona İsnad Edilen İşârî Tefsir*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.

Gümüş, Sabahattin. *İsnâaşeriyye Tefsir Geleneğinde İmâmet*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022.

Gümüş, Sabahattin. *Şîî İmâmî Tefsir Mukaddimleri-Kummî ve Tibyân Tefsirleri Örneği*. Ravza Akademi, 2023.

Gümüş, Sabahattin. “Tefsîrî'l-Kummî Mukaddimesi”. *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 5/1 (Haziran 2021), 371-412.

Gümüş, Sabahattin. “et-Tabâtabâ'tin Mîzân Tefsiri'nde Uyguladığı Cery Kavramının Arka Planı”. *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 17 (Haziran 2021), 587-610. <https://doi.org/10.16947/fsmia.957131>.

Gümüšoğlu, Hasan. “Şîa/İmâmîyye'de Mehdî İnancının Ortaya Çıkışı, Gelişimi ve Ehl-i Sünnet Mehdilik Anlayışıyla İlişkisi”. *Kader* 20/2 (Aralık 2022), 701-722. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1165813>.

Habibov, Aslan. “Şîi Tefsir Geleneği”. *Tefsire Akademik Yaklaşımlar I*. ed. Mehmet Akif Koç ve İsmail Albayrak. Ankara: Otto Yayınları, 2013.

Habibov, Aslan. *İlk Dönem Şî'î Tefsir Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.

Hakyemez, Cemil. “İmamiyye Şîasında İsmet İnancı”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 7/1 (Bahar 2007), 167-192.

Hakyemez, Cemil. “İran'da İmamiyye/İsnâaşeriyye Şiiliğinin Kökeni”. *İran: Bir Ülkenin Akademik Anatomisi*. Ankara: İnkılâp Kitabevi, 2022.

Hallâvî, Ni'me Deheş Ferhân. *Menheciyyetü't-tefsîri'l-cem'î: el-Emsel enmûzecen*. Bağdat Üniversitesi İbn Rüşd Eğitim Fakültesi, 2018.

Hawzah. “Purseşhâ-yi Murtabit bâ Velâyet-i Fakîh ve Hukm-i Hâkim”. Erişim 1 Haziran 2024. <https://hawzah.net/fa/Resaleh/List?cId=393&mId=63184>

Hawzah. “Esedullah İmânî”. Erişim 28 Mayıs 2024. <https://hawzah.net/fa/Mostabser/View/62141/ایمانی،-اسدالله>

Hûî, Âyetullâh Ebü'l-Kâsım b. Alî Ekber. *Mu'cemü ricâli'l-hadîs*. Beyrut, 1989.

İbn Abdülvehhâb, Muhammed b. Abdülvehhâb b. Süleymân et-Temîmî en-Necdî, *Keşfü's-şübühât*. Dâru'l-İmân, ts.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru'l-Tûnîsiyyeti li'n-Neşr, 1984.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *Müsnedü İbn Ebî Şeybe*. thk. Âdil b. Yusuf el-‘Azâzî-Ahmed b. Ferîd el-Mezîdî. Riyad: Dâru’l-Vatan, 1997.

İbn Fâris, Ahmed b. Fâris b. Zekeriya el-Kazvînî. *Mu‘cemü mekâyisi’l-lüga*. Dâru’l-Fikr, 1979.

İbn Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvut. Müessesetü’-r-Risâle, 2001.

İbnü’n-Nedîm, Ebü’l-Ferec Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramazan. Beyrut: Dâru’l-Ma‘rife, 1997.

İbn Kesîr, Ebü’l-Fidâ’ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn. *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selâmet. Dâru Taybe li’n-Neşri ve’t-Tevzî‘, 1999.

İbn Kesîr. *el-Bidâye ve’n-nihâye*. Mısır: Dâru Hicr, 1997.

İbn Manzûr, Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü’l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdr, 1882.

İbn Şâzân, Ebû Muhammed Fazl. *el-Îzâh*. Beyrut: Müessesetü’l-A‘lemî li’l-Matbû‘ât, 1982.

İbn Teymiyye, Ebü’l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *Minhâcü’s-Sünne*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. yy., 1986.

İbn Teymiyye, Ebü’l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *el-Akîdetü’l-Vâsıtiyye*. Suudi Arabistan: ed-Dürerü’s-Sünniyye, 2011.

İbn Teymiyye, Ebü’l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *Câmi’u’l-mesâil*. thk. Ali b. Muhammed el-‘İmrân. Mekke: Dâru Âlemi’l-Fevâid, 2016.

İbn Teymiyye, Ebü’l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *Kâide Celîle fi’t-Tevesşül ve’l-Vesîle*. Riyad: Riâsetü İdâreti’l-Buhûsi’l-İlmiyye ve’l-İftâ, 1998.

İlhan, Avni. “Bedâ”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Mayıs 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/beda>

İlhan, Avni. “Şiîlik ve Ana Prensipleri”. *Erdem* 8/23 (1996).

IRNA, Islamic Republic News Agency. “Senior Cleric's New Fatwa Authorizes Muslim Female Students Overseas to Unveil”. Erişim 24 Kasım 2023. <https://en.irna.ir/news/82139546/Senior-cleric-s-new-Fatwa-authorizes-Muslim-female-students-overseas>

İsfahânî, Ebü’l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât fi Garîbi’l-Kur’ân*. Beyrut: Dâru’l-Kalem, 1996.

İşıklar, Ahmet. *Velâyet ve İmâmet*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2019.

İşılak, Halil. “Şia’da Usuli-Ahbari Ayrışması”. *Bir Ülkenin Anatomik Akademisi: İran*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi Yayınları, 2022.

Jameehmodarresin, “Âyetullah Muhammed Rızâ Âştîyânî”. Erişim 28 Mayıs 2024. <https://jameehmodarresin.org/7/آیت-الله-محمد-رضا-آشتیانی>

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. Mısır: Mektebetü'l-Vehbe, 1996.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *el-Mugnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye, 1963.

Karagöz, Mustafa. “Terim, İçerik ve İşlev Analizi Işığında Sosyolojik Tefsir”. *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*. ed. Bilal Gökür vd. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an Akademisi, 2010.

Kâşânî, Muhsin Muhammed b. Şah Murtaza. *es-Sâfi fi Tefsiri'l-Kur'an*. Tahran: Dâru'l Kütübi'l-İslâmiyye, ts.

Kâşifülgâtâ, Ahmed b. Ali b. Rızâ en-Necefî. *Aslu's-Şîa ve usûluha*. thk. Alâ' Âli Ca'fer. yy., 1994.

Kâtib, Ahmed- Cabuğa, Seyfettin. “Şiilik ve İmâmet Nazariyesinin Oluşumu”. *İslâm Siyasi Düşünceler Tarihi*. ed. Adem Çaylak. Ankara: Savaş Yayınevi, 2023.

Kâtib Çelebi, Mustafa. *Keşfü'z-Zünûn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.

Kaya, Mesut. *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2018.

Kazvînî, Cevdet. *el-Merc'iyetü'd-dîniyyeti'l-'ulyâ 'indeş'Şi'ati'l-İmâmiyye*. Beyrut: Dâru'r-Râfidîn, 2005.

Koca, Mustafa Kemal. *Sahâbenin Adâleti: Ehl-i Sünnet İçi İhtilaflar*. Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

Kohlberg, Etan. “From Imamiyya to Ithna-Ashariyya”. *Bulletin of The School of Oriental and African Studies* 39 (1976).

Kohlberg, Etan. “Gaybet Öncesi Şîa'da İmam ve Toplum”. çev. Mazlum Uyar. *Dini Araştırmalar* 3/7 (2000), 227-256.

Kohlberg, Etan. “Early Attestations of the Term “Ithnâ 'Ashariyya”. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 24 (2000), 343-357.

Kohlberg, Etan. “Takıyye Hakkında Bazı İmâmî-Şii Görüşler”. çev. İbrahim Kutluay. *Marife* 16/1 (2016), 167-177.

Kudsî, Ahmed. *Hayât-i Pür-Bereket*. Kum: Medresetü'l-İmam Ali b. Ebî Tâlib, 2005.

Kummî, Ali b. İbrahim. *Tefsîru'l-Kummî*. Kum: Müessesetü'l-İmâm el-Mehdî, 2014.

Kummî, Şeyh Abbas. *Sefînetü'l Bihâr* (y.y., ts.)

Kurt, Emrullah. *Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin et-Tibyân fî Tefsiri'l-Kur'ân ve Feyz-i Kâşânî'nin Tefsiru's-sâfi Adlı Tefsirleri Bağlamında İmâmiyye-İsnaaşeriyye Akaidinin Kur'an tefsirindeki Yansımaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Kurt, Mehmet. *İtikadî Mezheplerde Şefaat Anlayışı*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.

Kuzudişli, Bekir. *Şîa ve Hadis*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Küçükaşcı, Mustafa Sabri. "İmam". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 22 Mayıs 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/imam#1>

Küleyni, Ebû Ca'fer Muhammed b. Yakup b. İshak. *el-Kâfi*. Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1992.

Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Yakup b. İshak. *el-Usûl mine'l-Kâfi*. nşr. Ali Ekber el-Gaffârî. Tahran: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1968.

Lawson, Todd. "Akhbari Shi'î Approaches to Tafsir", *Approaches to the Qur'ân*, ed. G. R. Hawting and Abdul-Kader A. Shareef. London and New York: Routledge, 1993, 163-197.

Ma'rifet, Muhammed Hâdî. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. İran: el-Câmi'atü'r-Razaviyye, 1997.

Mâtûridî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*. Müessesetü'r-Risâle, 2004.

Mâtûridî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Fethullah Huleyf. Beyrut, 1970.

Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*. thk. İbn Abûlmaksût b. Abdirrahmân. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Meclisî, Muhammed Bâkır. *Bihâru'l-envâr*. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1983.

Mekârim, Mesut. *Remz-i Muvaffakiyet*. Tahran, 2009.

Mescidcamii, Muhammed. *Şîa ve Ehl-i Sünnet'te Siyasi Düşünce Zeminleri*. çev. İsmail Bendiderya. İstanbul: Tesnim Yayınları, 2018.

Muğniyye, Muhammed Cevad. *el-Cevâmi' ve'l-fevârik beyne's-Sunne ve'ş-Şîa*. Beyrut: Müessesetü İzzi'd-Din, 1994.

Mukâtil b. Süleyman, Ebü'l-Hasen. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Abdullah Muhammed Şehhâte. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Türâs, 2002.

Mutahharî, Murtaza. *İmamet ve Rehberiyet*. Ankara: Endişe Yayınları, 1991.

Muzaffer, Muhammed Hüseyin. *Târîhu 'ş-Şîa*. Beyrut: Dâru'z-Zehra, 1985.

Muzaffer, Seyyid Muhammed Rıza. *Akâidu'l-İmâmiyye*. Kum: Merkezü'l-Ebhâsi'l 'Akâidiyye, 2001.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, ts.

Narol, Süleyman. *Şîi Bir Müfessir Olarak Tabersî'nin İtikâdî Konulara İlişkin Görüşleri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.

Nevbahfî, Hasan b. Musa. *Fıraku's-Şîa*. thk. Muhammed Sâdık Âl-i Bahrülulûm. Necef, 1936.

Nevbahfî, Hasan b. Musa. *Şîi Fırkalar; Fıraku's-Şîa*. çev. Hasan Onat vd. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.

Nîsâbûrî, Ebû Abdullah el-Hâkim. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.

Nuriyev, Tehran. “Şîa Ve Ehl-i Sünnet'e Göre İmâmet (Kummî ve İbn Kesîr Tefsirleri Çerçevesinde)”. *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (Aralık 2020), 577-610. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.697216>.

Nuriyev, Tehran. *İmâmiyye Şîası'nda Siyaset-Tefsir İlişkisi-Hicrî V. Asra Kadar*. Ankara: TDV Yayınları, 2022.

Onat, Hasan. *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.

Öğmüş, Harun. *Muhâdarât fî ulûmi'l-Kur'ân ve târîhu't-tefsîr*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016.

Öz, Mustafa. “Ca'fer es-Sâdık”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 3 Şubat 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cafer-es-sadik>

Öz, Mustafa. “Ehl-i beyt”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 6 Mayıs 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ehl-i-beyt>

Öz, Mustafa. “İbn Mîsem”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 2 Haziran 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-misem>

Öz, Mustafa. “İmâmiyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*. (19 Mayıs 2024). <https://islamansiklopedisi.org.tr/imamiyye>

Öz, Mustafa. “Takıyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 11 Mayıs 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/takıyye>

Öz, Mustafa. “Mûsâ el-Kâzım”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 1 Şubat 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/musa-el-kazim>

Öz, Mustafa. “Şîa”. *Tdv İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 19 Mayıs 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sia#1>

Öz, Mustafa. “Vâkıfe”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 1 Şubat 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/vakife>

Özaktan, Fatih. “İmâmet Düşüncesi Özelinde Ayyâşî Tefsiri ile Râzî Tefsirinin Karşılaştırılması”. *Amasya İlahiyat Dergisi*, 17 (Aralık 2021), 259-293.

Öztürk, Mustafa. *Tefsirde Ehl-i Sünnet-Şia Polemikleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009).

Öztürk, Mustafa. “‘Mübhemâtü’l-Kur’ân’ ve İmâmiyye Şiası”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/12-13 (Nisan 2001), 437-455. <https://doi.org/10.17120/omuifd.21137>.

Öztürk, Mustafa. “Şia’da Rec’at İnancının Muhtemel Kökenleri ve Sözde Dinî Temelleri”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 8/1 (Mart 2008), 43-63.

Öztürk, Mustafa. “Çağdaşlık ve Çağdaş Dönem Kur’an Yorumlarına Genel Bir Bakış”, *İslâmiyat* 7/4 (2004), 71-94.

Öztürk, Mustafa. “Şiî-İmâmî Tefsir Kültürünün Genel Karakteristikleri”. *Tarihten Günümüze Kuran’a Yaklaşımlar*. ed. Bilal Gökçür vd. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur’an ve Tefsir Akademisi, 2010.

Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu’l-gayb=et-Tefsîru’l-kebîr*. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1999.

Recayi, Mehdiye vd. “Meşhur Hadislerin Şiâ’nın İmamet Silsilesinin Kesintisizliği-Sürekliliği İnancının Oluşumundaki Rolü”. çev. Alptekin Dursunoğlu. *Şiîlik Araştırmaları II*. ed. Ozan Kemal Sarıalioğlu. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2023.

Rızâ, Reşîd. *Tefsîru’l-Menâr.el-Hey’etü’l-Mısriyyetü’l-Âmmetü li’l-Kitâb*, 1990.

Sa’lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrahim. *el-Keşf ve’l-beyân*. Beyrut: Dâru İhyâi’-t-türâsi’l-Arabî, 2002.

Salmazzem, Mehmet. “Kur’ân’daki Mübhemâtın İdeolojik Yorumu: Kummî Örneği”. *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9 (2021), 203-211. <https://doi.org/10.18506/anemon.906798>Subhânî, Ca’fer. *Akâid-i İmâmiyye*. çev. İsmail Bendiderya. İstanbul: 12 İmam Yayınları, 2022.

Saylan, Nesrişah. “Tabersî Tefsirinde Hz. Ali’ye Nisbet Edilen Kıraatlerin İncelenmesi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 87 (2018), 9-22.

Subhânî, Ca’fer. *el-İmân ve’l Küfr fi’l Kitâb ve’s-Sünne*. Kum: Müessesesi İmam Sâdık, 1995.

Suyûtî, Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân. *el-İtkân fi ulûmi’l-Kur’ân*. thk. Mustafa Dîb el-Bugâ. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân. *ed-Dürrü'l-mensûr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân. *Tabakâtü'l-huffâz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982.

Şahavatov, Sabuhi. “İmâmiyye Şîası'nın Kur'ân'ın Tahrifi Konusuna Yaklaşımı”. *Usul İslam Araştırmaları* 22/22 (Aralık 2014), 43-61.

Şahavatov, Sabuhi. “Şîu Müfessir Bahrânî ve el-Burhân fi Tefsîri'l-Kur'ân İsimli Eseri Muhteva ve Biçim Analizi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54 (Aralık 2021), 133-146.

Şerîf er-Radî, Ebü'l-Hasen Muhammed b. el-Hüseyn. *Nehcü'l-Belâga*. çev. Adnan Demircan. İstanbul: Beyan Yayınları, 2019.

Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Numan. *en-Nüketü'l-i'tikâdiyye*. Kum: el-Mu'temeru'l-Alemî, 1993.

Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Numan. *Evâilü'l-makâlât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1989.

Şeyh Sadûk, Muhammed b. Ali b. Hüseyin Ebû Ca'fer İbn Bâbeveyh el-Kummî. *et-Tevhîd*. thk. Seyyid Hâşim el-Hüseynî et-Tahrânî. Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 2008.

Şeyh Sadûk, Muhammed b. Ali b. Hüseyin Ebû Ca'fer İbn Bâbeveyh el-Kummî. *Sifâtu's-Şîa*. Merkezi Ehli'z-Zikr li-Neşri Türâsi Ehli'l-Beyt, ts.

Şeyh Sadûk, Muhammed b. Ali b. Hüseyin Ebû Ca'fer İbn Bâbeveyh el-Kummî. *Uyûnü ahbâri'r-Rızâ*. Meşhed: Müessesetü'l-İmam Humeynî, 1992.

Şeyh Sadûk, Muhammed b. Ali b. Hüseyin Ebû Ca'fer İbn Bâbeveyh el-Kummî. *Kemâlü'd-dîn ve temâmü'n-ni'me*. nşr. Ali Ekber el-Gaffârî. Kum, 1984.

Şeyh Sadûk, Muhammed b. Ali b. Hüseyin Ebû Ca'fer İbn Bâbeveyh el-Kummî. *İlelü's-şerâi'*. Necef: Dâru'l-Belâga, 1966.

Şeyh Sadûk, Muhammed b. Ali b. Hüseyin Ebû Ca'fer İbn Bâbeveyh el-Kummî. *el-Hisâl*. thk. Ali Ekber Gaffârî. Kum, 1982.

Şeyh Sadûk, Muhammed b. Ali b. Hüseyin Ebû Ca'fer İbn Bâbeveyh el-Kummî. *el-Hidâye*. Kum: Peyâm-ı İmâm Hâdî, 2011.

Şeyh Sadûk, Muhammed b. Ali b. Hüseyin Ebû Ca'fer İbn Bâbeveyh el-Kummî. *Men lâ yahduruhu'l fakîh*. Kum: İntişârâtü Câmîatü Müderrisîn, 1992.

Şimşek, M. Sait. *Günümüz Tefsir Problemleri*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2017.

Şimşek, M. Sait. “Kültürel ve İctimaî Olayların Tefsir Hareketine Tesirleri”. *Dünden Bugüne İslâm Dünyasında Zihniyet Değişiklikleri ve Çağdaşlaşma Problemleri Sempozyumu*. Bursa: Ensar Vakfı Yayınları, 1990, 79-84.

Şîrâzî, Mekârim. *el-Emsel fî tefsîri Kitâbillâhi'l-münzel*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 2013.

Şîrâzî, Mekârim. *Payâm-ı Kur'ân (Tefsîr-i Numûne-i Mevdu'î)*. Tahran: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1998.

Şîrâzî, Mekârim. *el-Kavâ'idü'l-fıkhiyye*. Medresetü'l-İmâm Emîri'l-Mü'minîn, 2000.

Şîrâzî, Mekârim. *Ma'rifetü'l-imâme*. çev. Cafer Sâdık el-Halîlî. Beyrut: Dâru's-Safve, 1992.

Şu'ayrî, Muhammed b. Muhammed. *Câmi'u'l-ahbâr*. Necef: el-Matbaatü'l-Hayderiyye, ts.

Tabâtâbâî, Allâme Seyyid Muhammed Hüseyin. *el-Mîzân fî tefsiri'l-Kur'ân*. thk. Şeyh Hüseyin el-A'lemî. Beyrut: Müessesetü'l-a'lemiyi li'l-metbûât, 1997.

Tabâtâbâî, Muhammed Hüseyin-Corbin, Henry. *Söyleşiler*. çev. İsmail Bendiderya. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.

Tabâtâbâî, Muhammed Hüseyin. *Tüm Boyutlarıyla İslâm'da Şîa*. İstanbul: Kevser Yayınları, 2016.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî b. Abdilmecid es-Selefi. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994.

Taberî, İbn Rüstem. *Delâ'ilü'l-imâme*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, 1988.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Tefsîru't-Taberî=Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Dâru Hicr, 2001.

Tabersî, Ebû Ali el-Fadl b. Hasan. *Mecme'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Dâru'l-Ulûm, 2005.

TDK Sözlük. Erişim 19 Mayıs 2024. <https://sozluk.gov.tr/>

Tıgınoğlu, Mehmed Zahid. "Teveşül, İstiğâse ve Teberrüke Dair İki Farklı Paradigmanın Analizi -Ehl-i Sünnet Sûfî Gelenek ve Selefi Yaklaşım-". *Akif* 51/2 (Aralık 2021), 132-156. <https://doi.org/10.51121/akif.2021.6>.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan. *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Aga Buzurg-i Tehrânî. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.

Uyar, Mazlum. *Başlangıcından Günümüze Şîi Politik Düşüncesi*. İstanbul: İyidüşün Yayınları, 2020.

Uyar, Mazlum. *Şîi Ulemanın Otoritesinin Temelleri*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004.

Uyar, Mazlum. *İmamiyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri: Ahbarilik*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000.

Ümit, Mehmet. “Zeydiyye Mezhebi İmamet Anlayışı ve Sahâbe Hakkındaki Görüşleri”. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2015).

Üzüm, İlyas. “Hüccet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 29 Mart 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/huccet--sia>

Üzüm, İlyas. “Rec‘at”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 5 Mayıs 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/recat>

Üzüm, İlyas. “Sünnîlikte Şîliğe, Şîlikten Sünnîliğe Geçen İki Müellif ve Eserleri”. *İslâm Araştırmaları Dergisi 1. Sayı* (1997), 189-202.

Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî. *Esbâbü'n-nüzûl*. Demmâm: Dâru'l-İslâh, 1992.

Varıcı, Adem. “İslam Tarihinde Bir Dönüm Noktası: “Ğadîr-i Hum Olayı” ve “Hz. Ali'nin Velâyeti” Konusunda Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme”. *İslam Medeniyeti Dergisi* 6/46 (Aralık 2020), 51-67.

Yagır, Mehmet Yusuf. “İlk Üç Sûredeki Bazı Ayetler Bağlamında Müfessir Kummî'nin Şîi Eksenli Yorumları”. *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (2016), 163-182.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Teveşşül”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 13 Mayıs 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/teveşşul>

Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Eser Kitabevi, ts.

Yıldırım, Duran Ali. “Mezhep Mensubiyetinin Kur'an Yorumlarındaki Öznelliğe Olan Yansımaları”. *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 10/4 (2018), 1377-1397.

Yurdağür, Metin. “Tâğüt”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 25 Mayıs 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tagut>

Zamur, Hüseyin. *Şîi Teopolitiğin Tefsire Yansıması*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.

Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsir ve'l-müfessirun*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyyeti'l-Hadîse, 1976.

Watt, Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fırlı. Ankara: Umran Yayınları, 1981.

Wellhausen, Julius. *el-Havâric ve'ş-Şîa*. çev. Abdurrahman Bedevî. Kahire, 1958.

Wikinoor. “Dâvûd İlhâmî”. Erişim 28 Mayıs 2024. [https://fa.wikinoor.ir/wiki/الهامى\\_داود](https://fa.wikinoor.ir/wiki/الهامى_داود)

Wikishia. “Nasir Mekarim Shirazi”. Erişim 12 Ekim 2022. [https://en.wikishia.net/view/Nasir\\_Makarim\\_Shirazi](https://en.wikishia.net/view/Nasir_Makarim_Shirazi)

- Wikishia. “Payam-i Qur’an”. Erişim 24 Kasım 2023.  
[https://en.wikishia.net/view/Payam-i\\_Qur%27an\\_\(book\)](https://en.wikishia.net/view/Payam-i_Qur%27an_(book))
- Wikishia. “Muhsin Kırâ’atî”. Erişim 28 Mayıs 2024.  
[https://fa.wikishia.net/view/محسن\\_قرائتی](https://fa.wikishia.net/view/محسن_قرائتی)