



**T.C.
YALOVA ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**

**TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ BİLİM DALI**

**CESSÂS (ö. 370/981) VE TÛSÎ'NİN (ö. 460/1067) AHKÂM ÂYETLERİNE
YAKLAŞIMI**

DOKTORA TEZİ

TUĞBA YILDIRIM

DANIŞMAN: PROF. DR. ALİCAN DAĞDEVİREN

**YALOVA
ŞUBAT 2023**



T.C.
YALOVA ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ BİLİM DALI

CESSÂS (ö. 370/981) VE TÛSÎ'NİN (ö. 460/1067) AHKÂM ÂYETLERİNE
YAKLAŞIMI

DOKTORA TEZİ

TUĞBA YILDIRIM
177273017

DANIŞMAN: PROF. DR. ALİCAN DAĞDEVİREN

YALOVA
ŞUBAT 2023

ETİK BEYAN

Yalova Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tez/Proje Yazım Kuralları'na uygun olarak hazırladığım “**CESSÂS (ö. 370/981) VE TÛSÎ'NİN (ö. 460/1067) AHKÂM ÂYETLERİNE YAKLAŞIMI**” başlıklı bu tez çalışmasında; tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, tez çalışmasında yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi, kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı, bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu bildirir, aksinin tespiti halinde doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi taahhüt ve beyan ederim.

İmza

Tuğba YILDIRIM

ÖNSÖZ

Hamd, âlemlerin rabbi Allah’a (c.c.), salât ve selâm Peygamber Efendimiz Muhammed Mustafa’ya olsun.

Kur’ân’ı Kerîm’de yer alan dinî hükümlerin doğru bir şekilde anlaşılması, Allah Teâlâ’nın muradını doğru tespit edebilmekle mümkündür. İtikad, ahlâk ve amel yönü bulunan Kur’ân’ın amel kısmıyla ilgili olarak ibadât, muamelat ve ukûbata dair ahkâm âyetlerinin anlaşılabilmesi amacıyla fikhî tefsir ekolü ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşım, âlimlerin ahkâm âyetlerinden hüküm istinbat etmelerine ve bu âyetlerden farklı sonuçlara ulaşmalarına sebebiyet vermiştir. Bununla birlikte tefsirin tedvin edilmesinden sonraki bir dönemde ortaya çıkan itikâdî mezhepler, kendi görüş ve tercihlerine göre Kur’ân’dan delil getirmeye başlamıştır. Bu ise mezhebî tefsir ekolünün ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Dolayısıyla müfessirler bu yaklaşımın bir sonucu olarak mensup olduğu mezhebin anlayışına göre Kur’ân yorumunu benimsemiştir.

Çalışmamızda Ehl-i sünnet ve Şîa mezhepleri özelinde farklı mezheplere mensup müfessirlerin ahkâm âyetlerini nasıl yorumladıklarını mukayeseli bir şekilde inceledik. Ehl-i sünneti temsil eden önemli âlimlerden biri olması sebebiyle Cessâs’ı (ö. 370/981) çalışmaya karar verdikten sonra Şîi müfessirlerini araştırdık. Şîa’da İsnâaşeriyye geleneğinde dönüm noktası olan Usûlî ekolü geliştiren âlimlerden biri olan Tûsî’nin (ö. 460/1067) bu mukayesede yer edinebileceği kanaatine vardık. Tûsî’nin, tefsirinde ahkâm âyetlerine dair açıklamalarda bulunduğunu görmemiz bu düşüncemizi destekledi. Müfessirlerimizi tespit ettikten sonra ahkâm âyetleri yorumlarını daha iyi anlayabilmek amacıyla kendilerinin hayatlarını, tefsir ve usûl anlayışlarını ele almaya çalıştık. Akabinde ahkâm âyetleri yorumlarına mukayeseli bir şekilde yer verdik. Sonuç olarak Ehl-i sünnet ve Şîa genelinde, Cessâs ve Tûsî özelinde sınırladığımız çalışmamızda müfessirlerin tefsir ve usûl anlayışlarının ahkâm âyetleri yorumlarını şekillendirdiğini gördük.

Tez konumun belirlenmesi aşamasından tezimin hitama ermesine kadarki süreçte desteklerini ve katkılarını esirgemeyen başta danışmanım Prof. Dr. Alican DAĞDEVİREN hocam olmak üzere Doç. Dr. Hacı Bayram Başer ve Dr. Öğr. Üyesi Selman BENLİOĞLU hocalarıma teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca çok değerli katkılarıyla tezimi zenginleştiren Prof. Dr. Ömer Çelik, Prof. Dr. Mesut Kaya, Doç. Dr. Salih Kumaş ve Doç. Dr. Süleyman Aydın hocalarıma da teşekkür ederim. Son olarak bu ilim yolcuğuna başlamama vesile olan kıymetli aileme ve bu yolculukta her daim destek ve özverisini esirgemeyen değerli eşime bilhassa teşekkür ederim. Bu tez çalışmasının desteklenmesine olanak sağlayan Yalova Üniversitesi’ne de teşekkür ederim.

Şubat – 2023

Tuğba YILDIRIM

İÇİNDEKİLER

ETİK BEYAN	i
ÖNSÖZ	ii
İÇİNDEKİLER	iii
KISALTMALAR LİSTESİ.....	vii
ÖZET.....	viii
ABSTRACT.....	viii
1. GİRİŞ	10
1.1. Araştırmanın Konusu, Sınırları ve Yöntemi.....	10
1.2. Araştırmanın Literatür Değerlendirmesi	12
2. CESSÂS VE TÛSÎ'NİN HÂL TERCÜMESİ, TEFSİR VE USÛL ANLAYIŞLARI.....	19
2.1. Cessâs'ın Hâl Tercümesi, Tefsir ve Usûl Anlayışı.....	19
2.1.1. Cessâs'ın hâl tercümesi	19
2.1.1.1. Yaşadığı dönem	19
2.1.1.2. Hayatı.....	21
2.1.1.3. İlmî konumu.....	22
2.1.1.4. Hocaları ve talebeleri	24
2.1.1.5. Eserleri	25
2.1.2. Cessâs'ın tefsir anlayışı.....	26
2.1.2.1. <i>Ahkâmü'l-Kur'ân</i> tefsiri.....	28
2.1.2.2. <i>Ahkâmü'l-Kur'ân</i> tefsirinin kaynakları.....	30
2.1.2.3. <i>Ahkâmü'l-Kur'ân</i> tefsirinin metotları	34
2.1.3. Cessâs'ın usûl anlayışı	45
2.1.3.1. Fıkıh açısından tefsir.....	46
2.1.3.2. Usûl-i fıkıh açısından tefsir.....	50
2.2. Tûsî'nin Hâl Tercümesi, Tefsir ve Usûl Anlayışı	62
2.2.1. Tûsî'nin hâl tercümesi.....	62
2.2.1.1. Yaşadığı dönem	62
2.2.1.2. Hayatı.....	64
2.2.1.3. İlmî konumu.....	65
2.2.1.4. Hocaları ve talebeleri	66
2.2.1.5. Eserleri	67
2.2.2. Tûsî'nin tefsir anlayışı.....	67

2.2.2.1.	<i>et-Tibyân</i> tefsiri.....	68
2.2.2.2.	<i>et-Tibyân</i> tefsirinin metotları	71
2.2.3.	Tûsî'nin usûl anlayışı	81
2.2.3.1.	Fıkıh açısından tefsir.....	82
2.2.3.2.	Usûl-i fıkıh açısından tefsir.....	85
3.	CESSÂS VE TÛSÎ'NİN İBADETLERE DAİR FIKHÎ YORUMLARI VE DEĞERLENDİRMELERİ.....	93
3.1.	Temizlik/Tahâret	93
3.1.1.	Abdest	93
3.1.1.1.	Her namaz için abdest.....	94
3.1.1.2.	Abdestte niyet	97
3.1.1.3.	Abdestte tertip.....	99
3.1.1.4.	Dirsekleri yıkama.....	101
3.1.1.5.	Başı meshetme	103
3.1.1.6.	Ayakları yıkama.....	105
3.1.1.7.	Mest üzerine meshetme	108
3.1.2.	Teyemmüm	112
3.1.2.1.	Teyemmümün yapılışı	113
3.1.2.2.	Teyemmümde namaz vakti.....	115
3.1.2.3.	Bir teyemmümle kılınacak namaz sayısı	116
3.1.3.	Hayız	118
3.1.3.1.	Hayız süresi.....	118
3.1.3.2.	Kadının özel günlerinde cinsî münasebet	119
3.2.	Namaz.....	122
3.2.1.	İstikbâl-i kible	122
3.2.2.	Namaz vakitleri	125
3.2.3.	Seferîlik halinde namaz.....	127
3.2.3.1.	Namazların kısaltılması	128
3.2.3.2.	Seferîlik mesafesi.....	130
3.2.4.	Korku namazı	132
3.3.	Oruç	134
3.3.1.	Orucun edasına yönelik ahkâm	135
3.3.1.1.	Hastanın orucu	135
3.3.1.2.	Yolcunun orucu.....	137
3.3.1.3.	Yaşlı kimsenin orucu	139

3.3.1.4.	Hamile ve emziren kadının orucu	142
3.3.1.5.	Cünüp kimsenin orucu	143
3.3.1.6.	Ergenliğe giren çocuk ile İslâm'a yeni giren kimsenin orucu	144
3.3.1.7.	Deli ve baygın kimsenin orucu	145
3.3.2.	Orucun kazasına yönelik ahkâm	147
3.3.3.	İ'tikâf.....	149
3.3.3.1.	İ'tikâf için oruç tutmak	149
3.3.3.2.	İ'tikâfa girilecek mescid	150
3.3.3.3.	Kadınların i'tikâfı	151
3.4.	Hac ve Umre.....	153
3.4.1.	Hac ibadeti	153
3.4.1.1.	Hac ayları.....	153
3.4.1.2.	Kâbe'de cinayet işleme.....	154
3.4.1.3.	Haccı farz kılan yol kelimesi	156
3.4.1.4.	Temettu' haccı	157
3.4.2.	Umre ibadeti.....	159
3.4.3.	Hac ve umreye dair hükümler.....	161
3.4.3.1.	Sa'y	161
3.4.3.2.	Hac ve umrede ihsâr	163
4.	CESSÂS VE TÛSÎ'NİN MUÂMELÂT VE UKÛBATA DAİR FIKHÎ YORUMLARI VE DEĞERLENDİRMELERİ	170
4.1.	Evlenme ve Boşanma	170
4.1.1.	Velâyet	170
4.1.2.	Evliliğin sonuçları	172
4.1.2.1.	Mehir.....	172
4.1.2.2.	Kadının müt'aya ve mehrin yarısına hak kazandığı durumlar....	174
4.1.2.3.	Müt'a nikahı.....	177
4.1.3.	Evliliğin sona ermesi.....	180
4.1.3.1.	Talâk	180
4.1.3.2.	Muhâle'a/Hul'	182
4.1.3.3.	Îlâ	186
4.1.3.4.	Zihâr.....	189
4.1.4.	Evliliğin sona ermesinin sonuçları	192
4.1.4.1.	İddet	192
4.1.4.2.	Doğum	203

4.2.	Miras Hukuku.....	208
4.2.1.	Miras hukukunun dayanakları.....	209
4.2.2.	Miras payları	211
4.2.2.1.	İki kız çocuğun miras payı.....	211
4.2.2.2.	Anne-baba ile kardeşlerin payı	213
4.2.2.3.	Annenin payını düşüren kardeş sayısı	214
4.2.2.4.	Kalan mirasın paylaşılması.....	215
4.2.2.5.	Kelâle	216
4.2.3.	Kâfir, köle, kâtil ve mürtedin mirasçılığı	218
4.2.4.	Miras taksiminden önce borç ve vasiyetin ödenmesi.....	220
4.2.5.	Vasiyette bulunma.....	221
4.3.	Mâlî Hukuk.....	223
4.3.1.	Zekât.....	223
4.3.1.1.	Fakirler ve miskinler	224
4.3.1.2.	Müellefe-i kulûb	225
4.3.2.	Cizye	226
4.4.	Ceza Hukuku	228
4.4.1.	Had suçları	228
4.4.1.1.	Zina	228
4.4.1.2.	Zina iftirası.....	232
4.4.1.3.	Hırsızlık	234
4.4.1.4.	Yol kesme	237
4.4.2.	Kıyas suçları	238
4.4.2.1.	Hür ile köle arasında kıyas	239
4.4.2.2.	Oğlunu öldüren babaya kıyas	240
4.4.2.3.	Kölesini öldüren efendiye kıyas	241
4.4.2.4.	Adam öldürme	242
5.	SONUÇLAR VE ÖNERİLER	244
	KAYNAKLAR	248
	ÖZGEÇMİŞ	260

KISALTMALAR LİSTESİ

b.	: İbn, bin
bkz.	: Bakınız
c.c.	: Celle celâluh
çev.	: Çeviren
ed.	: Editör
Haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
No.	: Hadis numarası
ö.	: Ölüm tarihi
s.a.v.	: Sallallâhü ‘aleyhi ve sellem
thk.	: Tahkik eden
ts.	: Tarihsiz
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve diğerleri
yy.	: Yüzyıl

CESSÂS (ö. 370/981) VE TÛSÎ'NİN (ö. 460/1067) AHKÂM ÂYETLERİNE YAKLAŞIMI

ÖZET

Müfessirlerin çoğunlukla, yaşadıkları dönemin ve ilim yolculuklarının şekillendirdiği mezhebî kimlikleri, ahkâm âyetleri yorumlarına yansımaktadır. Bunun bir örneğini sunan çalışmamızda, IV/X. asırda yaşayan Cessâs'ın *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ıyla, IV/X. yüzyılın son yarısıyla V/XI. yy. başlarına tekabül eden bir dönemde yaşayan Tûsî'nin *et-Tibyân fî tefsiri'l-Kur'ân*'ında ahkâm âyetlerinin nasıl yorumlandığı üzerinde durulmaktadır. Bu minvalde her iki müfessirin yorumlarına geçmeden önce müfessirlerimizi iyi anlayabilmek adına yaşadıkları dönem başta olmak üzere hayatları ve ilim yolculuklarına dair bilgiler verilecektir. Ayrıca çalışmamızın temel kaynakları olan *Ahkâmü'l-Kur'ân* ve *et-Tibyân* tefsirleri genel manasıyla tanıtılacaktır. Müfessirlere ve tefsirlerine dair bilgiler verildikten sonra müfessirlerin ahkâm âyetleri yorumlarına mukayeseli bir şekilde yer vermek amaçlanmaktadır. Bu bağlamda *Ahkâmü'l-Kur'ân* ve *et-Tibyân* tefsirleri detaylı bir şekilde incelenmiş, çalışmada metin analizi yöntemi kullanılmıştır.

Mezhebî kimliğin ahkâm âyetlerinin yorumlanmasında etkili olup olmadığı sorusundan hareketle ele alınan bu çalışmada, ilgili tefsirlerde yer alan yorumlar değerlendirilmektedir. Bu değerlendirmeler sonucunda Ehl-i sünnet ve Şîa genelinde, Cessâs ve Tûsî özelinde mezhebî kimliğin ahkâm âyetlerinin yorumlanmasında belirleyici bir etkiye sahip olduğu görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Cessâs, Tûsî, Ahkâmü'l-Kur'ân, et-Tibyân, Ahkâm Âyetler

THE APPROACH OF al-JAŞŞĀŞ (ö. 370/981) AND al-ṬŪSĪ'S (ö. 460/1067) TO THE al-AḤKĀM VERSES

ABSTRACT

The sectarian identities of the commentators, mostly shaped by the period they lived in and their scientific journeys, are reflected in their interpretations of the verses of al-aḥkām. This study focuses on how Abū Bakr al-Jaşşāş, who lived in the IV/X century, and al-Ṭūsī, who lived in the last half of the century and the beginning of the V/XI century, interpreted the verses of *al-aḥkām* in their works *al-Aḥkām al-Qur'ān* and *al-Tibyān fī tafsīr al-Qur'ān* respectively. In this manner, before proceeding with the interpretations of both commentators, information will be given about their lives and scientific journeys, especially the period they lived in, to better comprehend our commentators. In addition, *al-Aḥkām al-Qur'ān* and *al-Tibyān* commentaries, which are the main sources of our study, will be introduced in general terms. After giving information about the commentators and their interpretations, it is aimed to give a comparative ground to the interpretations of the verses by the commentators. In this context, *al-Aḥkām al-Qur'ān* and *al-Tibyān* commentaries are examined in detail and the text analysis method is used in the study.

In this study, which deals with whether sectarian identity is effective in the interpretation of the verses of aḥkām, the interpretations in the beforementioned commentaries are evaluated. As a result of these evaluations, it is seen that sectarian identity has a decisive effect on the interpretation of the verses of aḥkām in general Ahl al-Sunnah and Shī'a, particularly for al-Jaşşāş and al-Ṭūsī.

Keywords: al-Jaşşāş, al-Ṭūsī, al-Aḥkām al-Qur'ān, al-Tibyān, al-Aḥkām Verses

1. GİRİŞ

1.1. Araştırmanın Konusu, Sınırları ve Yöntemi

Çalışmamız Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs'ın (ö. 370/981) *Ahkâmü'l-Kur'ân* tefsiriyle, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî'nin (ö. 460/1067) *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân* tefsirinde yer alan ahkâm âyetlerine dair yorumlarını mukayeseli bir şekilde incelemeyi konu edinmektedir. Konumuzu sınırlandırmak amacıyla Cessâs'ın tefsirini mütalaa ederken, tefsirde hüküm içeren âyetlerin yanı sıra hüküm içermeyip Cessâs'ın sadece tefsir ettiği âyetlerin olduğunu müşahade ettik. Bu minvalde, Cessâs'ın ihtilaflara yer verdiği, mezhep imamlarının görüşlerini ele aldığı ve sonunda kendisinin değerlendirmede bulunduğu hüküm içeren âyetleri tespit etmeye çalıştık. Çalışmamızın son sınırını Tûsî'nin tefsirini incelemek suretiyle belirledik. Bu amaçla Cessâs'ın tefsirinde tespit ettiğimiz âyetlerin, *et-Tibyân* tefsirinde ahkâm açısından açıklanıp açıklanmadığını inceledik. Sonuç olarak her iki tefsirde ortak ele alındığını tespit ettiğimiz ahkâm âyetlerini mukayeseli bir şekilde değerlendirmeye tâbi tuttuk.

Çalışmamız beş ana başlıktan oluşmaktadır. Birinci başlıkta araştırmanın konusu, sınırları, yöntemi, literatür değerlendirmesi hakkında bilgi verdik. İkinci başlık altında ise müfessirlerimizin hâl tercümelerini, tefsir ve usûl anlayışlarını incelemeye çalıştık. Bu minvalde önce Cessâs'ın hâl tercümesine değindik. Cessâs'ın farklı açılardan çalışmalara konu olması sebebiyle şahsına ait bilgilere genel manada değinmeye çalıştık. Bu bağlamda Cessâs'ın yaşadığı dönemi, hayatı, ilmî konumu, hocaları, talebeleri ve eserleri hakkında bilgi verdik. Çalışmamızın ana kaynaklarından biri olan *Ahkâmü'l-Kurân* tefsiri bağlamında müfessirin tefsir anlayışını yansıtmaya çalıştık. *Ahkâmü'l-Kurân*'ın içeriğiyle ilgili bilgilere yer verdikten sonra tefsirde kullanılan kaynaklara ve metotlara işaret ettik. Müfessirin ahkâm âyetlerine yaklaşımını daha iyi anlayabilmek adına ise usûl anlayışını ortaya koymaya çalıştık. Bu bağlamda öncelikle, müfessirin tefsirinde hüküm bildiren âyetleri ele alış biçimini “fıkıh açısından tefsir” başlığı altında verdik. Sonra fıkıh usûlünde Kur'ân ve sünnetten sonra delil olarak kullandığı metotları “usûl-i fıkıh açısından tefsir” başlığı altında inceledik. Daha sonra diğer müfessirimiz Tûsî'nin hâl tercümesine yer verdik. Aynı şekilde Tûsî hakkında yapılan farklı çalışmaların olması sebebiyle yaşadığı dönemi, hayatı, ilmî konumu, hocaları, talebeleri ve

eserleri hakkında genel bilgiler sunmaya özen gösterdik. Tûsî'nin tefsir anlayışını inceleyebilmek amacıyla çalışmamızın ana kaynaklarından ikincisi olan *et-Tibyân* tefsirinin tanıtımına ve metotlarına yer verdik. Daha sonra müfessirin usûl anlayışını anlayabilmek için tefsirin fıkıhla ilgili özelliklerini “fıkıh açısından tefsir” başlığı altında değerlendirdik. Son olarak müfessirin usûlde, Kur’ân ve sünnetten sonra delil olarak kullandığı metotları “usûl-i fıkıh açısından tefsir” başlığında ele aldık.

Çalışmamızın eksenini oluşturan mukayese kısmını ibadet, muâmelat ve ukûbât başlıklarıyla vermeye çalıştık. Bu minvalde ilgili başlıklarda yer alan konuların hacmine riayet etmek suretiyle, ibadetlerle ilgili ahkâm âyetlerini üçüncü, muâmelat ve ukûbatla ilgili ahkâm âyetlerini dördüncü ana başlık altında incelemeyi uygun gördük. Üçüncü ana başlık altında her iki müfessirin ortak olarak ele aldığını tespit ettiğimiz ibadetlerle ilgili temizlik/tahâret, namaz, oruç, hac ve umre konularına mukayeseli bir şekilde yer verdik. Bu konularla ilgili alt başlıklarda yer alan meseleleri detaylı bir şekilde inceledik. Dördüncü ana başlıkta ise müfessirlerin muâmelât ve ukûbata dair fikhî yorumlarını değerlendirdik. Bu bağlamda evlenme-boşanma, miras hukuku, mâlî hukuk, ceza hukuku ile ilgili konuları ve bu konulara dair alt başlık halinde verdiğimiz meseleleri ele alarak mukayese bölümünü sonlandırdık. Beşinci ve son ana başlığımızda ise çalışmamıza dair vardığımız sonuçları değerlendirdik.

Mukayese bölümümüzü teşkil eden üçüncü ve dördüncü bölümümüzde yer alan üst ve alt başlıklara ayırdığımız meseleleri şu şekilde incelemeye tâbi tuttuk; Belirlediğimiz meselelere dair genel bir bilgi veren ve ilgili âyetin de yer aldığı giriş paragrafı oluşturduk. Bu minvalde çoğunlukla fıkıh kitaplarından istifade ettik. Çalışmamızda bütünlük sağlamak adına konu ile ilgili âyetlerin meâlinde, *Âyet ve Hadislerle Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meâli*¹ eserine müracaat ettik. Bu paragrafta veya paragrafın akabinde ilgili konulara tefsir külliyatında yer verilip verilmediğine değindik. Giriş paragrafından sonra Cessâs'ın konuyu ele alış şeklini, konuyla ilgili yer verdiği görüşleri ve son olarak kendi benimsediği görüşü özet bir şekilde ifade etmeye çalıştık. Akabinde Tûsî'nin konu hakkında yer verdiği gerek farklı görüşleri gerekse kendisinin ve mezhebinin görüşlerini zikrettik. Son olarak Cessâs ve

¹ Bkz. *Âyet ve Hadislerle Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Mehmet Yaşar Kandemir vd. (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011).

Tûsî'nin yorumları arasında tespit etmeye çalıştığımız benzerlik ve farklılıkları açıklayarak mukayese içerikli sonuç paragrafı oluşturduk.

1.2. Araştırmanın Literatür Değerlendirmesi

Cessâs ve Tûsî'ye dair genel olarak bir araştırma yaptığımızda her iki müfessirin çoğunlukla hem Tefsir hem İslâm Hukuku alanında bazı akademik çalışmalara konu edildiğini gördük. Çalışmamızla ilgili olarak Cessâs ve *Ahkâmü'l-Kur'ân* tefsiri, Tûsî ve *et-Tibyân* tefsiri hakkındaki çalışmalara değinmenin yeterli olduğu kanaatindeyiz. Ancak hem Cessâs hem de *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ıyla ilgili olan farklı alanlarda çalışılan tezlere de işaret etmenin gerekli olduğunu düşünmekteyiz. Bu minvalde ilk olarak Cessâsla ilgili sonra Tûsîyle ilgili çalışmalara yer vereceğiz:

1. Safvet Mustafa Haliloviç, *el-İmâm Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs ve menhecuhû fî t-tefsîr* (Kahire, 2008): Cessâs ve onun tefsir metoduna dair bilgiler içermektedir. Kitap iki ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Cessâs'ın yaşadığı dönem, hayatı, ilmî konumu, hocaları, öğrencileri, eserleri hakkında bilgiler yer almaktadır. İkinci bölümde ise, *Ahkâmü'l-Kur'ân* tefsiri tanıtılmış, tefsirin kaynakları ve metotları hakkında detaylı açıklamalarda bulunulmuştur.

2. Mevlüt Güngör, *Cassâs ve Fıkhî Tefsiri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 1981):² Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu danışmanlığında hazırlanan bu tez, giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında Cessâs'a kadarki dönemde fıkhî tefsir hareketlerine dair genel mahiyette bilgi verilmektedir. Birinci bölümde Cessâs'ın hayatı, şeyhleri, ilmi, talebeleri ve eserlerine yer verilmektedir. İkinci bölümde “Cessâs'ın Fıkhî Tefsiri” başlığıyla *Ahkâmü'l-Kur'ân* tefsirinin kaynaklarına, rivayet ve dirayet yönlerine işaret edilmiştir.

3. Mustafa Hoccoğlu, *Ahkâm Tefsirlerinin Usûl Açısından Mukayesesi: Cessâs, Herrâsî ve İbn Arabî Örnekleri* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2010): Prof. Dr. Hüseyin Yaşar danışmanlığında çalışılan bu tez, giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde ahkâm tefsirine dair bilgiler yer almaktadır. Birinci bölümde Cessâs,

² Bu çalışma kitap olarak yayınlanmıştır. Bkz. Mevlüt Güngör, *Cassâs ve Ahkâmü'l-Kur'ân'ı* (Ankara: Elif Matbaası, 1989).

Herrâsî ve İbn Arabî'nin tefsirlerinde kullandıkları kaynaklar, metotlar ve tefsirlerinde yer alan usûl konularına değinilmiştir. İkinci bölümde ise müfessirlerin sünnet, icmâ ve kıyas gibi hüküm çıkarma metotlarına ayrıca diğer mezheplere karşı tutumlarına işaret edilmiştir.

4. Fatih Sarıgül, *Ahkâm Ayetlerine Verilen Mana Bakımından Cassas ve Elmalılı Tefsirlerinin Karşılaştırılması ve Değerlendirilmesi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2007): Prof. Dr. Ahmet Coşkun danışmanlığında çalışılan bu tez giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde Fıkhî tefsir ve *Ahkâmü'l-Kur'an* tefsirleri hakkında bilgi verilmiştir. Birinci bölümde Cessâs, yaşadığı dönem, hayatı, ilmî şahsiyeti, mezhebi, hocaları, talebeleri ve eserleri hakkında bilgi verilmiştir. Ayrıca Cessâs'ın *Ahkâmü'l-Kur'an*'ının tefsir metotlarına değinilmiştir. İkinci bölümde Elmalılı Hamdi Yazır'ın yaşadığı dönem, hayatı, eserleri ve tefsiri *Hak Dini ve Kur'an Dili* hakkında bilgi verilmiştir. Üçüncü bölümde Cessâs ve Elmalılı'nın tefsirleri şekil ve genel özellikleri itibariyle karşılaştırıldıktan sonra hüküm içeren bazı âyetler muvacehesinde de karşılaştırma yapılmıştır.

5. Zeyneb Soyarslan, *Tahâvî ve Cessâs Örneğinde İki Haneî Ahkâm Tefsirinin Mukayesesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Temel İslâm Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2014): Prof. Dr. Ahmet Nedim Serinsu danışmanlığında çalışılan bu tez giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Tahâvî ve Cessâs'ın yaşadığı ortam ve hayatlarına dair bilgi verilmektedir. İkinci bölümde Tahâvî ve Cessâs'ın *Ahkâmü'l-Kur'an*'ları yöntem, kaynak, rivayet ve re'y açısından karşılaştırılmıştır. Ayrıca müfessirlerin diğer mezheplere karşı tutumlarına yer verilmiştir.

6. İbrahim Halil İlgi, *İslâm Ceza Hukuku Özelinde Cessâs'ın Ahkâmü'l-Kur'an'da Takip Ettiği Genel Metodu ve Tercihleri* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Hukuku Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2016): Prof. Dr. Beşir Gözübenli danışmanlığında çalışılan bu tez, giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Cessâs'ın yaşadığı dönem hakkında bilgi verilmiştir. Ayrıca Cessâs'ın hayatına değinilmiştir. İkinci bölümde *Ahkâmü'l-Kur'an* tefsirinde yer alan metot ve kaynaklar ele alınmıştır. Akabinde Ceza Hukuku özelinde tefsirde yer alan metotlar açıklanmıştır.

7. Mustafa Yıldırım, *Mâtürîdî ve Cessâs Tefsirlerinde İbadetlere Dair Ahkâm Âyetlerinin Yorumlanması* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Hukuku, Yüksek Lisans Tezi, 2017): Prof. Dr. Mustafa Yıldırım danışmanlığında çalışılan bu tez, giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde ilgili tefsirlerde yer alan tahâret, namaz ve oruç hakkındaki ahkâm âyetleri ele alınmıştır. İkinci bölümde zekât, hac ve kurban hakkındaki ahkâm âyetleri değerlendirilmiştir.

8. Nihat Doğan, *Cessâs'ın Nikâh ile İlgili Âyetlere Yaklaşımı* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Hukuku Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2019): Doç. Dr. Mahmut Çınar danışmanlığında çalışılan bu tez, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Cessâs'ın yaşadığı dönem, hayatı, ilmî şahsiyeti ve *Ahkâmü'l-Kur'an* tefsiri hakkında bilgiler verilmiştir. İkinci bölümde İslâm hukukunda nikâh akdinin mahiyeti açıklanmıştır. Üçüncü bölümde ise Cessâs'ın, tefsirinde yer alan, nikâhla ilgili bazı meseleler hakkındaki görüşlerine yer verilmiştir.

9. Ömer Durmuş, *Ahzâb Sûresi Özelinde Cessâs ve İbnü'l-Arabî'nin Ahkâmü'l-Kur'an'ları Üzerine Mukayeseli Bir İnceleme* (Ağrı: İbrahim Çeçen Üniversitesi, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2019): Doç. Dr. Abdulkerim Seber danışmanlığında çalışılan bu tez, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında araştırmaya dair bilgilerin yanı sıra Ahzâb sûresinin muhtevasına yer verilmiştir. Birinci bölümde müfessirlerin hayatları ve *Ahkâmü'l-Kur'an*'larına dair bilgiler belirtilmiştir. İkinci ve üçüncü bölümde Ahzâb sûresinde usûl-i din ve ahvâl-i şahsiyye içinde yer alan konular ilgili âyetler çerçevesinde ele alınmıştır.

10. Abdullah Bilir, *Cessâs'ın Ahkâmü'l-Kur'an'ında Bağlam* (Sakarya Üniversitesi, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2021): Dr. Öğr. Üyesi Bayram Demircigil danışmanlığında hazırlanan bu tez, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde bağlamla ilgili kavramsal çerçeve çizilmiştir. İkinci bölümde Cessâs'ın hayatı, ilmî kişiliği ve *Ahkâmü'l-Kur'an*'ına dair bilgiler verildikten sonra, bağlama olan yaklaşımı incelenmiştir. Üçüncü bölümde ise Cessâs'ın tefsirinde bağlam dışı yorumlar ele alınmıştır.

11. Ubeydullah Altuntaş, *Cessâs'ın Ahkâmü'l-Kur'ân Adlı Eserinin Dilbilimsel Tefsir Açısından İncelenmesi* (Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2021): Doç. Dr. Mustafa Kayhan danışmanlığında çalışılan bu tez, giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Girişte araştırmaya dair bilgi verildikten sonra, alanla ilgili üç çalışmaya işaret edilmiştir. Birinci bölümden Cessâs'ın yaşadığı dönem, hayatı, eserleri ve dilbilimsel tefsir hakkında bilgiler verilmiştir. İkinci bölümde Cessâs'ın tefsiri, dilbilimsel tefsir çerçevesinde değerlendirmeye tâbi tutulmuştur.

12. Sefa Erkmen, *Arap Dilinde Harf-i Cerler ve Ahkâm Âyetlerinde Manaya Etkisi* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Arap Dili ve Belagati Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2021): Doç. Dr. Mustafa Keskin danışmanlığında çalışılan bu tez giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde harf-i cerler hakkında bilgi verilmiştir. İkinci bölümde Cessâs'ın hayatı ele alındıktan sonra *Ahkâmü'l-Kur'ân* tefsiri çerçevesinde harf-i cerlerin ahkâm âyetlerinin manasına etkisi incelenmeye çalışılmıştır.

13. Abdulğani Akyürek, *Vâcip Kavramı Bağlamında Cessâs'ın el-Fusûl'ü ve Ahkâmü'l-Kur'ân'ında Usûl-Fürû Tutarlılığı* (Samsun, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Hukuku, Yüksek Lisans Tezi, 2021):³ Doç. Dr. Ayhan Ak danışmanlığında yürütülen bu tez, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Cessâs'ın hayatı ve eserleri ele alınmıştır. İkinci bölümde *el-Fusûl* eseri bağlamında vâcip kavramına değinilmiştir. Üçüncü bölümde *Ahkâmü'l-Kur'ân* eseri bağlamında vâcip konusu değerlendirilmiştir.

14. Rumeysa Şahin, *Hüküm İfade Etmesi Açısından Mekkî Âyetler (Mâtürîdî ve Cessâs Tefsirleri Özelinde)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2022): Prof. Dr. Ali Akpınar danışmanlığında çalışılan bu tez giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde müfessirlerin hayatına ve tefsirlerine dair bilgiler verilmektedir. Ayrıca ahkâm âyetleri hakkında kavramsal çerçeveye ilgili açıklamalar yapılmaktadır. İkinci bölümde Mekkî sûreler hakkında bilgi verildikten sonra Mekkî âyetlerde yer

³ Bu çalışmanın aynı isimle makale olarak yayımlandığı tespit edilmiştir. Bkz. Abdulğani Akyürek, “Vâcip Kavramı Bağlamında Cessâs'ın *el-Fusûl'ü* ve *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ında Usûl-Fürû Tutarlılığı”, *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 11, (Mart 2021).

alan ibadetlere, ahlâka, muâmelât ve ukûbâta dair hükümlere yer verilmektedir. Son olarak Mekkî âyetlerde yer alan diğer hükümlere de işaret edilmektedir.

15. İlyas Yıldırım, “Ahkâm Âyetlerini Yorumlamada Fıkhî Mezhep Faktörü: Cessâs, Ebû Bekr İbnü'l-Arabî ve Kiyâ el-Herrâsî Örneklemeleri”, *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/2 (Aralık 2019): İslâm Hukuku alanında yazılan bu makalede, âyetlerin yorumlanmasında fıkhî mezhebin etkisi sorgulanmıştır. Bu minvalde belirlenen dört ahkâm âyeti hakkında, farklı mezhebe mensup müfessirlerin yaklaşımları incelenmiştir.

Tûsî ve *et-Tibyân* tefsiri hakkındaki çalışmalar şu şekildedir:

1. Hidayyar Ca'fer, *eş-Şeyhu't-Tûsî müfessiran*, Kum: Mektebetü'l-İ'lâmî'l-İslâmî 1420: Arapça yazılan bu kitaba, Tûsî ve yaşadığı dönem hakkında bilgi verilmekle başlanmaktadır. İkinci bölümde Tûsî'nin tefsir metotları detaylı bir şekilde incelenmektedir. Üçüncü bölümde ise Kur'ân ilimlerine ve akâid konularına Tûsî'nin anlayışına göre yer verilmektedir.

2. Recep Demir, *Kur'ân'ın Şiî Yorumu (Ebû Ca'fer et-Tûsî Örneği)*, Samsun: Üniversite Yayınları 2016: Tûsî ve tefsiri hakkındaki bu kitap giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Tûsî'nin hayatı ve yaşadığı döneme dair bilgiler verilmiştir. İkinci bölümde *et-Tibyân* tefsirinin metotları ele alınmıştır. Üçüncü bölümde tefsirde yer alan İmâmiyye teolojisi ve tartışmalara değinilmiştir. Dördüncü bölümde tefsirdeki Kur'ân ilimlerine yaklaşımlar işlenmiştir.

3. Hüseyin Topal, *Tûsî ve Kur'ân İlimlerine Yaklaşımı* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2018): Prof. Dr. Ömer Dumlu danışmanlığında çalışılan bu tez, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Tûsî'nin yaşadığı dönem, hayatı, hocaları, talebeleri, ilmî yönü, eserleri ve *et-Tibyân* tefsirinin özellikleri hakkında bilgilere yer verilmiştir. İkinci bölümde *et-Tibyân* tefsirinde yer alan rivayet esaslı Kur'ân ilimlerine değinilmektedir. Üçüncü bölümde ise *et-Tibyân* tefsirinde yer alan dirayet esaslı Kur'ân ilimlerine dair bilgiler yer almaktadır.

4. Süleyman Yıldız, *Klasik Dönem İmâmiyye Şîası Tefsirlerinde Kıraat Olgusu: Tûsî ve Tabersî Örneği* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2019): Prof. Dr. Abdullah Emin Çimen danışmanlığında çalışılan

bu tez, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde İmamiyye Şîası'nın tefsir, mushaf ve kıraat anlayışı açıklanmaya çalışılmıştır. İkinci bölümde Tûsî ve Tabersî tefsirlerinde yer alan kıraat farklılıklarına işaret edilmiştir. Üçüncü bölümde her iki müfessirin kıraat anlayışlarının tefsirlerine nasıl etki ettiği incelenmiştir.

5. Recep Turan, *Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin Tefsirinde Nesh* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2015): Prof. Dr. Mehmet Akif Koç danışmanlığında hazırlanan bu tez, giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Bu çalışmada Şîa'nın Kur'ân anlayışı ve Tûsî hakkındaki bilgiler giriş bölümünde verilmiştir. Birinci bölümde nesh konusu Tûsî'nin anlayışına göre ele alınmıştır. İkinci bölümde ise *et-Tibyân* tefsirinde neshin işlenişi tespit edilmiştir.

6. Saffet Çolakel, *Kur'ân'daki Nikâh Âyetlerinin Sünnî ve Şîa Tefsirlerine Göre Tahlîli -en-Nesefî ve et-Tûsî Örneği-* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2018): Dr. Öğr. Üyesi Hatice Şahin Aynur danışmanlığında çalışılan bu tez, giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde nikâh kelimesi semantik açıdan ele alınmıştır. İkinci bölümde Nesefî ve Tûsî'nin yorumları bağlamında Kur'ân'daki nikâh âyetleri ele alınmıştır.

7. Sefanur Çeliksa, *Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân Adlı Tefsirinde Kıraât Tercihlerinin Âyetlerin Yorumlanmasındaki Etkisi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Temel İslâm Bilimleri, Kur'ân-ı Kerîm Okuma ve Kıraat Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2018): Dr. Öğr. Üyesi Ali Çiftçi danışmanlığında çalışılan bu tez, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Bu tezde Tûsî'nin yaşadığı dönemin özellikleri ve Şîa hakkındaki bilgiler giriş bölümünde verilmiştir. Birinci bölümde ise, Tûsî'nin hayatı, eserleri ve tefsiri hakkında değerlendirmelerde bulunulmuştur. İkinci bölümde Tûsî'ye göre kıraat ilmi ve *et-Tibyân* tefsirindeki kıraatlerin işlenişi hakkında bilgiler verilmiştir. Üçüncü bölümde Tûsî'nin kıraat tercihlerinde dayandığı istidlâlleri ele alınmıştır.

8. Emrullah Kurt, *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'ân Tefsirindeki Yansımaları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2021): Doç.

Dr. Muhammed Coşkun danışmanlığında yapılan bu tez, giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde İmâmiyye'nin tefsir anlayışı ile Tûsî ve Kâşânî'nin İmâmiyye tefsir düşüncesindeki yerleri ele alınmıştır. İkinci bölümde ise; imâmet, ismet gibi İmâmiyye'nin akâid esaslarının tefsir ilmine nasıl yansıdığı tespit edilmiştir.

Cessâs ve Tûsî hakkında yukarıda ismi geçen çalışmalara baktığımızda her iki müfessirin farklı açılardan araştırmalara konu olduğunu görmekteyiz. Bu çalışmaları iki kısımda değerlendirmek mümkündür. Birinci kısımdaki çalışmalar sadece müfessirlerin ve tefsirlerinin hakkında bilgi vermektedir. Dolayısıyla bu çalışmalar eser ve müelliflerini tanıtmaya yönelik bilgileri barındırmaktadır. İkinci kısımda yer alan çalışmalar ise tefsirlerin usûl, ahkâm gibi farklı yönlerden mukayesesini içermektedir. Bu çalışmalarda Cessâs, Tûsî ve tefsirleri hakkındaki bilgilere kısaca yer verilip, mukayese kısmı geniş tutulmaktadır. Çalışmamız bahsi geçen kısımlardan ikincisine dâhildir. Mukayese içerikli tezlerde gerek Cessâs gerekse Tûsî farklı müfessirlerle karşılaştırılmıştır. Ancak tezimiz her iki müfessirin tefsirlerinin ahkâm âyetlerinin mukayese edilmesi açısından özgün bir çalışmadır. Ayrıca ahkâm âyetlerini kapsamlı bir şekilde ele alması açısından diğer çalışmalardan farklılık arz etmektedir.

2. CESSÂS VE TÛSÎ'NİN HÂL TERCÜMESİ, TEFSİR VE USÛL ANLAYIŞLARI

2.1. Cessâs'ın Hâl Tercümesi, Tefsir ve Usûl Anlayışı

2.1.1. Cessâs'ın hâl tercümesi

Cessâs'ın hâl tercümesi başlığında yaşadığı dönemi, hayatını, ilmî konumunu, hocalarını, talebelerini ve eserlerini aşağıdaki şekilde ele almamız mümkündür:

2.1.1.1. Yaşadığı dönem

Âlimlerin yetiştikleri dönemlerdeki siyasî, sosyal, ekonomik ve entelektüel hayat kendilerinde izler bırakabilmektedir. Bu nedenle müfessirlerin hayatlarına değinmeden önce içinde bulundukları topluma dair genel bir malumat verilecektir.

Cessâs'ın yaşadığı dönem IV/X. asır; İslâm dünyası için siyasî, sosyal ve iktisadî açıdan zorluklarla dolu, sıkıntılı bir zaman dilimidir. Abbâsîlerin başkenti Bağdat'ta merkezî otoritenin zayıflaması ve halifelerin nüfuzunun azalması buna sebebiyet vermiştir. Akabinde zamanla kontrol altına alınamayan farklı küçük devletler ortaya çıkmıştır. Öte yandan Bağdat halifeliğine karşı Fatimî hilâfeti kurulmuş, Fatimîler kendilerine “halife” unvanı vermiştir. Bu teşebbüs hilâfet konusunda ihtilafa neden olmuş, İslâm dünyasını ayırmaya götürmüştür.⁴

IV/X. asır, fikrî ayrışmaların yoğun bir şekilde yaşandığı dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ise her bir farklı mezhebe mensup âlimin, karşıt mezhebe mensup âlimi tenkit etmesine sebebiyet vermiştir.⁵ Mevlüt Güngör'e göre Bağdat'ta yaşamış olan Cessâs bu durumdan etkilenmiş, kendisinde mezhep taassubu tezahür etmiştir.⁶ Bize göre o dönemdeki fikrî farklılıklar, iddia edilenin aksine mezhep çatışmalarını veya taassubunu yansıtmamaktadır. Çünkü kanaatimizce, âlimlerin muhataplarına yönelik eleştirel tutumları, taassup sahibi olduklarını değil, cedelci bir üslûba sahip

⁴ Ahmed Emîn b. İbrahim et-Tabbâh Ahmed Emîn, *Zuhrü'l-İslâm* (Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2013), 2/265; Adam Mez, *el-Hadâratü'l-İslâmiyye fi'l-karni'r-râbi' el-hicrî ev 'asru'n-nehda fi'l-İslâm*, çev. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 1/19; Mevlüt Güngör, *Cassâs ve Fikhî Tefsiri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 1981), 93-95; Safvet Mustafa Haliloviç, *el-İmam Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs ve menhecuhu fi't-tefsir* (Kahire: Dârü's-Selâm, 1429/2008), 27-31.

⁵ Ahmed Emîn, *Zuhrü'l-İslâm*, 2/267-268.

⁶ Güngör, *Cassâs ve Fikhî Tefsiri*, 96.

olduklarını göstermektedir. Bu sebeple âlimlerin mezhep tahkimine önem vermesini ilmî bir zenginlik olarak görmek daha isabetli bir tespittir. Cessâs'ın da *Ahkâmü'l-Kur'ân* eseri özelinde tespit ettiğimiz karşıt mezhep görüşlerine dair yaklaşımı, Hanefî mezhebine sıkı sıkıya bağlı olduğunu göstermektedir. Bu nedenle Cessâs'ı mutaassıp bir âlim olarak yorumlamak doğru değildir. Cessâs'ın bu tutumu kendisinin cedelci bir üslûba sahip olduğuna delalet etmektedir.

Tarih kaynaklarında kaydedildiği üzere o dönem Bağdat'taki iktisâdî kriz de toplumun sıkıntılarından biriydi. Öyle ki insanların pahalılıktan dolayı ölü insan eti, köpek eti yedikleri hatta küçük çocukların da kaçırılıp yendiği nakledilmiştir. Öte yandan veba hastalığı yayılmış, ölümlerin çoğalması sebebiyle ölümler gömülemeyecek hale gelmişti. Bu durum insanların Basra ve diğer şehirlere göç etmesine sebebiyet vermişti. Göç eden insanlar da ya yolda ölüyor ya da uzun ve meşakkatli yolculuklar sonucunda şehirlere varabiliyordu. Cessâs'ın da bu zorlu süreçte Ahvaz'a gittiği nakledilmektedir.⁷

Hicrî IV. asırda İslâm dünyasını kuşatan sosyal ve siyasal karmaşanın aksine ilim ve kültür hayatının canlı ve dinamik olduğu görülmektedir. Yapılan fetihler ve seyahatler vesilesiyle farklı kültürlerle kaynaşılması bu dönemde ilimlerin gelişmesine, eserlerin telif edilmesine katkı sağlamıştır. Bu nedenle ilmî hareketlilik artmış, ilim merkezleri çoğalmıştır. Bir tarafta aşırı lüks hayatın öte tarafta ölümcül yoksulluğun, kaosun, çatışmaların, güvensizliğin olduğu bu dönemde siyasî otoritelerin ilim adamlarını desteklemesi de ilmî gelişmenin yolunu açmıştır.⁸ Bu dönemde bazı ilim dalları ve âlimler ön plana çıkmıştır. Mesela kelâm ilminde Ebû'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36), Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944), Ebû Bekr el-Bâkılânî (ö. 403/1013) gibi âlimler örnek teşkil etmiştir.⁹ Ayrıca Ebû Bekr er-Râzî (ö. 313/925), Ebû Nasr el-Fârâbî (ö. 339/950) gibi bazı müslüman filozoflar da bu dönemde yetişmiştir.¹⁰ Tıp, kimya alanlarında temayüz eden bu âlimler kendilerinden sonra gelen kimseler için öncü olmuştur. Aynı şekilde bu dönemde tefsir alanında da

⁷ Ahmed Emîn, *Zuhrü'l-İslâm*, 2/269-272; Haliloviç, *el-Cessâs ve menhecuhu fi't-tefsir*, 31-32.

⁸ Ahmed Emîn, *Zuhrü'l-İslâm*, 2/266; Güngör, *Cassâs ve Fıkhi Tefsiri*, 97-99; Haliloviç, *el-Cessâs ve menhecuhu fi't-tefsir*, 35-36.

⁹ Hayrüddin b. Mahmud ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Dârü'l-İlim li'l-Melâyîn, 2002), 4/263; 7/19; 6/176.

¹⁰ Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/313; 7/20.

yetişmiş âlimler bulunmaktadır. *Câmi' u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân* tefsirinin sahibi Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923), *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh* eserinin müellifi Ebû İşhak ez-Zeccâc (ö. 311/923) bu âlimlerdendir.¹¹ Kıraat alanında temayüz eden âlimler ise *Kitabü's-seb'a* eserinin müellifi İbn Mücahit (ö. 324/936) ve İbn Mücahit'in öğrencisi, *el-Hücce li'l-kurra'i's-seb'a* eserinin sahibi Ebû Ali el-Farisî (ö. 377/987)'dir.¹² Hadis ilmine katkı sağlayan âlimler ise *el-Cerh ve't-ta'dil* eserinin sahibi İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) ve Hattabî (ö. 388/998)'dir.¹³ Bu dönemde yaşayan ve tarih alanında ön plana çıkmış âlimler ise Gulamu Sa'leb (ö. 345/957), *el-Hasâis* eserinin sahibi İbn Cinnî (ö. 392/1002), *Mu'cemü mekayîsi'l-luga* sözlüğünün sahibi İbn Fâris (ö. 395/1004) ve *es-Sihâh* sözlüğünün müellifi el-Cevherî (ö. 400/1009'dan önce)'dir.¹⁴

2.1.1.2. Hayatı

Kaynaklarda müfessirimizin ismi Ahmed b. Ali, künyesi Ebû Bekr, lakabı el-Cessâs olarak geçmektedir. Rey'de doğması hasebiyle er-Râzî, ömrünü geçirdiği Bağdat esas alınarak el-Bağdâdî, Hanefî bir âlim olması göz önünde bulundurularak da el-Hanefî nisbeleriyle anılmaktadır.¹⁵ Bazı tabakât kitaplarında müfessire el-Cessâs, bazılarında er-Râzî nisbesi yapılması sebebiyle bu iki nisbenin farklı kişilere ait olduğu söylenmişse de her iki nisbe aynı kişi, Ahmed b. Ali'ye aittir. Öte yandan ismiyle ilgili ihtilafların olduğunu da görmekteyiz. Nitekim O, kaynaklarda Ahmed b. Ali isminin yanı sıra Muhammed b. Ahmed, Muhammed b. Ali şeklinde de anılmaktadır. Ancak doğru ve yaygın olan Ahmed b. Ali ismidir.¹⁶

Cessâs 305/917 yılında Rey şehrinde doğmuştur. Rey şehri her ne kadar o dönemde siyâsî çalkantılar içinde olsa da büyük ilim merkezlerinden biri olarak Cessâs'ın ilmî

¹¹ Zirikî, *el-A'lâm*, 6/69; 1/40.

¹² Zirikî, *el-A'lâm*, 1/261; 2/179.

¹³ Zirikî, *el-A'lâm*, 3/324; 2/273.

¹⁴ Zirikî, *el-A'lâm*, 6/254; 4/204; 1/193; 1/313.

¹⁵ Abdülkadir b. Muhammed b. Nasrullah el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye fî tabakâti'l-Hanefiyye* (Karaçi: Mir Muhammed Kutb Khana, ts.), 1/84; Ebü'l-Adl Zeynüddin Kâsım İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1413/1992), 96.

¹⁶ Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Muhammed Bedreddin Ebû Firâs en-Na'sânî (Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1324), 27-28.

kişiliğinin oluşmasında önemli bir yeri olmuştur.¹⁷ Müfessirimizin hayatının ilk dönemlerine ait detaylı bilgiye rastlanmamaktadır. Hicrî 325 yılında, Bağdat'a giderek ilim için ilk rihlesini gerçekleştirdiği bilinmektedir. Cessâs bu rihleyle pek çok muhaddis, müfessir, fakihin bulunduğu Bağdat'ta farklı hocalardan farklı ilim dallarına dair dersler alma imkânı bulmuştur. Onun burada ne kadar kaldığı bilgisi kaynaklarda geçmese de bir müddet sonra ilim talebi için Bağdat'tan Ahvaz'a gittiği nakledilmiştir. Daha sonra hocası Kerhî'nin yönlendirmesiyle önemli bir ilim merkezi olan Nişabur'a gitmiştir. Aradan geçen yaklaşık 20 yılın sonunda Cessâs, hocasının vefat etmesiyle 344 yılında onun sorumluluğunu üstlenmek üzere Bağdat'a geri dönmüş ve hayatının sonuna kadar yaşamını Bağdat'ta sürdürmüştür.¹⁸ Cessâs 7 Zilhicce 370/981 yılında pazar günü altmış beş yaşındayken Bağdat'ta vefat etmiştir.¹⁹

2.1.1.3. İlmî konumu

Cessâs'ın genel olarak İslâm âlimleri, özel olarak Hanefî âlimleri arasında önemli bir yeri vardır. Hanefî âlimler yaşadıkları döneme göre bir taksimata tabi tutulmaktadır. Selef, halef, müteahhir olmak üzere üçe ayrılan bu taksimatta Cessâs, halef âlimleri arasında yer almaktadır.²⁰ Bununla birlikte İbn Kemal Paşa da özelliklerine göre fakihleri yedili taksimata tâbi tutmakta, Cessâs'ın da dördüncü gruba dâhil olduğunu belirtmektedir. Bu taksimata göre birinci tabakada, dinde müçtehit olup taklide başvurmayan; Kur'ân, Sünnet ve diğer delillerle istinbâta bulunan mezhep imamları yer almaktadır. İkinci tabaka, Ebû Hanîfe'nin içtihat metoduna göre hüküm istinbât edip mezhep dâhilinde müçtehit olan imamlardan oluşmaktadır. Üçüncü tabakadaki

¹⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2002), 5/513; Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 16/340; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 28.

¹⁸ Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ali b. Muhammed es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih* (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1405/1985), 172; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 1/85; Haliloviç, *el-Cessâs ve menhecuhu fi't-tefsir*, 52, 54-57.

¹⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 5/513; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 96; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 28; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 1/85. Vefat günü ile ilgili Zilhiccenin ilk on günü denilerek belli bir günün verilmediği, vefat yılı olarak 376 kaydının olduğu görülmektedir. Bkz. Ebû'l-Ferec Muhammed Muhammed b. İshâk İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1417/1997), 258; Muhammed b. Ali Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/56.

²⁰ Haliloviç, *el-Cessâs ve menhecuhu fi't-tefsir*, 78.

müçtehitler, mezhep imamları ve onların önde gelen talebelerinin içtihadını göz önünde bulundurarak yeni meselelere dair hüküm çıkarmaktadır. Dördüncü tabakada mezhep fihhına vakıf olan ancak hüküm çıkaramayan mukallit fakihler yer almaktadır. Beşinci tabaka sadece meselelere dair serdedilen farklı görüşler arasında tercihte bulunmaya vâkıf fakihlerden oluşmaktadır. Altıncı tabakada yer alan fakihler ise tercih yeteneğini hâiz olmayan sadece tercihte bulunan fakihlerin tercihlerini bilip bunlara göre hüküm verebilmektedir. Son tabakada yer alan fakihler ise içtihat etme açısından en alt seviyededir. Görüş beyan edip, tercih edebilme meziyetleri olmayan bu tabakadaki fakihler sadece zikri geçen tabakalardaki fakihlerin görüşlerine vâkıftırlar.²¹ Mevlüt Güngör, İbn Kemal Paşa'nın Cessâs'ı mezhep fihhına vakıf olup, müçtehitlik seviyesine ulaşamamış fakihlerden oluşan bir gruba dâhil etmesini haksızlık olarak nitelendirmektedir. Ona göre Cessâs'ın üçüncü tabakada ele alınması daha uygun olanıdır.²² Çünkü Cessâs, mezhebinin usûlüne göre savunduğu görüşler doğrultusunda delilleri dayanak kabul ederek tercihlerde bulunmaktadır. Bu durum ise, kendisinin muhakame gücüne işaret etmektedir.²³ Ayrıca İbn Kemal'in bu tasnifi çeşitli yönlerden eleştirilmiştir. Bunlardan biri tasnifin İbn Kemal'den önce kimse tarafından yapılmaması ve kendisinden sonra gelen kimselerin de bu tasnifi kabul etmelerini gerektirecek herhangi bir delilin olmamasıdır. Ayrıca ulemayı bu şekilde sınırları belli olan bir kategoriye göre değerlendirmek doğru değildir. Diğer bir eleştiri ise tasnifte üçüncü ve dördüncü tabaka arasında net bir ayrımın olmamasıdır. Buna göre görüşler arasında tercih yapma ile hakkında hüküm bulunmayan meseleler hakkında hüküm verme meziyetleri birbirinden üstün değildir. Dolayısıyla Cessâs gibi, fıkıh usulüne dair prensip ortaya koyan âlimleri içtihada gücü yetmeyen taklitçi âlim grubuna dahil etmek doğru değildir.²⁴

²¹ Ahmed b. Süleyman İbn Kemal Paşa, *Risâletü'l-Tabakâtü'l-Müçtehidîn li ibni Kemal Paşa II-İlmü'l-Bahs ve'l-Münâzarati li Taşkoprüzâde*, thk. Ebî Abdîrrahman b. Akîl (Matbaatü'l-Cebelâvî, 1397), 14-16. Tasnife dair detaylı bilgi için bkz. Ahmet İnanır, "İbn Kemal'in Tabakâtü'l-Fukahâsi ve Değerlendirilmesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2012), 75-77.

²² Güngör, *Cassâs ve Fikhî Tefsiri*, 128-132.

²³ Mevlüt Güngör, "Cessâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/7/427.

²⁴ Ebü'l-Hasen Şihâbüddin Hârûn b. Bahâiddin el-Mercânî, *Nâzûretü'l-hak fî farziyyeti'l-'işâ' ve in lem yegibi's-şafak*, thk. Orhan b. İdris, Abdülkadir b. Selçuk Yılmaz (İstanbul: Dârü'l-Hikme, 1433/2012), 192.

2.1.1.4. Hocaları ve talebeleri

İlim tahsil etmek için Rey, Bağdat, Nişabur, İsfahan gibi önemli ilim merkezlerine giden Cessâs farklı alanlarda temayüz etmiş âlimlerden istifade etmiştir. Bu durum kendisini fıkıh, tefsir, usûl, lügat ve nahiv alanlarında geliştirmesine vesile olmuştur. Tarih kitaplarında, *Ahkâmü'l-Kur'ân* ve *el-Fusûl fi'l-usûl* eserlerinde isimleri geçen, Cessâs'ın yetişmesine katkı sağlayan hocaları şunlardır: Abdullah b. Ca'fer b. Fâris el-İsfahânî (ö. 248/346),²⁵ Ebü'l-Hasan el-Kerhî (ö. 260/340),²⁶ Da'lec b. Ahmed b. Da'lec (ö. 260/351),²⁷ Süleyman b. Ahmed et-Taberânî (ö. 260/360),²⁸ Abdülbâkî b. Kâni' (ö. 266/351),²⁹ el-Hâkim en-Nîsâbü'rî (ö. 321/405), Muhammed Gulâm Sa'leb (ö. 345/956),³⁰ Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987),³¹ Ebû Sehl ez-Züccâcî (?),³² Ebü'l-Abbas el-A'sam en-Nîsâbü'rî (?).³³

Bu isimlerin yanı sıra Mevlüt Güngör ve Safvet Mustafa'nın; Cessâs'ın tefsirinde kendisinden rivayetlerde bulunduğu kimseler arasında Abdurrahman b. Seymâ, Ahmed b. Halid el-Harûrî³⁴, Ca'fer b. Muhammed b. Ahmed el-Vâsıtî, Ebû Bekr Mükrim b. Ahmed el-Kâdî,³⁵ Ebü'l-Kasım Abdullah b. Muhammed b. İshak el-Mervezî, Muhammed b. Bekr el-Basrî gibi âlimlere yer verdiği görülmektedir.

Cessâs Nişabur'dan Bağdat'a döndükten sonra (344 yılından vefatına kadar olan dönemde) birçok öğrenci de yetiştirmiştir. Farklı İslâm beldelerinden gelen

²⁵ Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 5/513.

²⁶ Bkz. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 16/340; Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Şihâbiddin Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Dâru Hicr li't-Tıbbâa ve'n-Neşr, 1418/1997), 15/403; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 27.

²⁷ Bkz. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 16/340.

²⁸ Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 5/513; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 16/340; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 15/403.

²⁹ Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 5/513; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 16/340; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 1/85; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 96.

³⁰ Bkz. Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 1/85.

³¹ Bkz. Safvet Mustafa, Ebû Ali el-Fârisî'yi Cessâs'ın tefsirinde kendisinden nakilde bulunduğu âlimler arasında zikretmektedir. Haliloviç, *el-Cessâs ve menhecuhu fi't-tefsir*, 90.

³² Bkz. Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 27.

³³ Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 5/513; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 16/340; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 15/403; Haliloviç, *el-Cessâs ve menhecuhu fi't-tefsir*, 90.

³⁴ Bu isim Safvet Mustafa'nın çalışmasında el-Harûrî şeklinde iken Mevlüt Güngör'ün çalışmasında el-Cezûrî şeklinde ele alınmıştır. Haliloviç, *el-Cessâs ve menhecuhu fi't-tefsir*, 90.

³⁵ Bkz. Güngör, *Cassâs ve Fikhî Tefsiri*, 120-121; Haliloviç, *el-Cessâs ve menhecuhu fi't-tefsir*, 90.

öğrenciler kendisinden istifade etmiş ve ilim almıştır. Ancak kaynaklarda bu öğrencilerden sadece yedi tanesinin ismi şu şekilde geçmektedir.³⁶ Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed ez-Za'ferânî (ö. 394/1004),³⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yahya el-Cürcânî (ö. 398),³⁸ Ebû Ca'fer el-Üsterûşenî (ö. 400/1009),³⁹ Ebû Bekr Muhammed b. Musa el-Harezmî (ö. 403/1012),⁴⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Ahmed en-Nesefî (ö. 414/1023),⁴¹ Ebû'l-Ferec Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Mesleme (ö. 415),⁴² Muhammed b. Ahmed el-Kemarî el-Vâsîdî (ö. 417/1026).⁴³

2.1.1.5. Eserleri

Cessâs başta fıkıh ve tefsir alanında olmak üzere geride büyük bir ilmî miras bırakmıştır. Müellifin kaynaklarda ve kendi eserlerinde zikri geçen telifleri şu şekildedir:⁴⁴ *Ahkâmü'l-Kur'an*,⁴⁵ *Cevâbâtü'l-Mesâil*, *Edebü'l-Kâdî* eserinin şerhi, *Şerhu Esmâi'l-Hüsna*,⁴⁶ *Usûlü'l-Fıkh (el-Fusûl fi'l-Usûl)*,⁴⁷ Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî'nin *el-Câmiu'l-Kebîr*,⁴⁸ *el-Câmiu's-sagîr*,⁴⁹ ve *el-Menâsik* eserlerinin

³⁶ Detaylı bilgi için bkz. Güngör, *Cassâs ve Fıkhî Tefsiri*, 149-151; Haliloviç, *el-Cessâs ve menhecuhu fi't-tefsir*, 112-116.

³⁷ Bkz. Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 1/85; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 28.

³⁸ Bkz. Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 1/85; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 28.

³⁹ Bkz. Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 1/85; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 28. Safvet Mustafa, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef (390) isimli bir talebesine de yer vermektedir. Haliloviç, *el-Cessâs ve menhecuhu fi't-tefsir*, 113.

⁴⁰ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 1/85.

⁴¹ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 1/85.

⁴² Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 1/85.

⁴³ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 1/85.

⁴⁴ Detaylı bilgi için bkz. Güngör, *Cassâs ve Fıkhî Tefsiri*, 152-178; Haliloviç, *el-Cessâs ve menhecuhu fi't-tefsir*, 119-145.

⁴⁵ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 258; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 96; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/56; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 28.

⁴⁶ İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 96; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 28.

⁴⁷ İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 96; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 28.

⁴⁸ İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 96; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/56; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 28.

⁴⁹ İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 96.

şerhi, Kerhî'nin *Muhtasar*'ının şerhi,⁵⁰ Tahâvî'nin *Muhtasarü'l-fıkh*,⁵¹ ve *İhtilâfu'l-fukaha* eserinin muhtasarı.⁵²

2.1.2. Cessâs'ın tefsir anlayışı

Tefsir faaliyetleri Hz. Peygamber döneminde başlamıştır. Kur'ân-ı Kerîm'in “ **قُمْ إِنَّ** ”
قُمْ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * عَلَيْنَا بَيَانُهُ / *Onu toplamak da okumak da bize aittir. Biz onu sana okuduğumuzda, sen onun okunuşunu izle. Sonra onu açıklamak da bize aittir.*”⁵³ âyetinde belirtildiği üzere Allah Teâlâ, Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı ezberlemesini ve açıklamasını üstlenmiş, Hz. Peygamber'i tebliğ ve tebyin göreviyle mükellef kılmıştır.⁵⁴ Aynı şekilde sahabe de Kur'ân'ı ana hatlarıyla ahkâmına göre anlamıştır. Bununla birlikte kendilerinin anlamakta güçlük çektiği mücmel, müşkil, müteşabih ifadeleri Hz. Peygamber'e sormuştur.⁵⁵ Hz. Peygamber ve sahâbe döneminde tefsir henüz tedvin edilmemiş ve hadis ilminin bir cüzü olarak görülmüştür. Bu dönemde Kur'ân'ın tamamı tefsir edilmemiş, lügavî manalar kısaca açıklanmış, âyetlerden hüküm çıkarma sınırlı sayıda olmuştur.⁵⁶ Tâbiûn ise Kur'ân'daki açıklamalara, sahâbenin Hz. Peygamber'den naklettiği rivayetlere, kendilerinin sahâbeden naklettiği rivayetlere, ehl-i kitaptan aldıkları kendi kitaplarında geçen bilgilere ve bu doğrultuda kendi araştırma ve içtihatlarına göre Kur'ân'ı tefsir etmiştir. Tâbiûn döneminde tefsir, rivayet değerini devam ettirmiş, İsrâiloğulları'ndan ve Hristiyanlık'tan çok sayıda bilgi tefsire dâhil olmuştur. Mezhebî ihtilaflar ilk defa bu dönemde baş göstermiştir.⁵⁷ Sahâbe ve tâbiûn döneminden sonra Hz. Peygamber'in hadisleri tedvin edilmeye başlanmıştır. Tefsir o

⁵⁰ Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 28.

⁵¹ Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/56; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 28.

⁵² Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî (Küveyt: Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnü'l-İslâmiyye, 1414/1994), 22.

⁵³ el-Kıyâme 75/17-19.

⁵⁴ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2017), 37.

⁵⁵ Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kahire: Mektebetu Vehbe, ts.), 1/27-30.

⁵⁶ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/73-75.

⁵⁷ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/76, 97-98; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 90-100.

dönemde hadis bablarında yer almıştır.⁵⁸ Dolayısıyla bağımsız, Kur'ân'ı baştan sonra tefsir eden bir çalışma yapılmamıştır. Emevîlerin son dönemiyle Abbasîlerin son dönemine tekâbül eden bir zamanda tefsir tedvin dönemine girmiştir. Bu dönemde hadis ilminden ayrılan tefsir, müstakil bir ilim haline gelmiştir.⁵⁹ Kur'ân'daki her bir âyet hakkında nakledilen tefsîrî açıklamalar Mushaf tertibine göre bir araya getirilmiştir. Bu aşamadan sonra tefsir alanında birçok eser yazılmıştır. Ancak isnatların kısaltılması, selef ulemanın görüşlerinin kişiye nispet edilmeden nakledilmesi uydurma rivayetlerin, isrâîlî bilgilerin tefsire girmesine ve sahih bilgiyle sahih olmayan bilginin birbirine karışmasına sebep olmuştur. Abbâsî döneminden başlayıp günümüze kadar süren dönemde ise rivayet içerikli tefsir, aklî tefsirle buluşmuştur. Aklî tefsir ilk olarak Kur'ân'ı şahsî anlama çabaları ve görüşleri tercih etme şeklinde tezahür etmiştir. Daha sonra fikhî ihtilafların, kelâmî konuların, İslâmî fırkaların kendi görüşlerini yayma çabalarının, felsefî eserlerin Arapça'ya tercüme edilmesinin yaygınlaşması, nakle dayalı tefsir kitaplarında akla dayalı bilgilerin artmasına sebep olmuştur. Bunun bir sonucu olarak tefsirde farklı yönelişler ortaya çıkmıştır. Dil ilimleri esas alınarak Kur'ân'ın tefsir edilmesi lügavî tefsiri, tasavvuf ilminin esaslarına göre Kur'ân'ın ele alınması işârî tefsiri, bilim öncülüğünde Kur'ân'ın okunması ilmî tefsiri, mezhep görüşlerini destekler nitelikte Kur'ân'ın tefsir edilmesi mezhebî tefsiri, fıkıh ilmi özelinde Kur'ân'ın yorumlanması fikhî tefsiri meydana getirmiştir.⁶⁰

Mezheplerin ortaya çıkmasıyla mezhep mensupları ya Kur'ân'ı ya da kendi mezhep görüşlerini esas almak suretiyle Kur'ân'ı yorumlama yoluna gitmiştir. Kendi mezhebine göre Kur'ân'ı yorumlayan fırkalar, kendi görüşlerini destekleyen âyetleri almış, uygun olmayanları ise te'vil edip kendi görüşlerine uydurmaya çalışmıştır.⁶¹ Bu ise Ehl-i sünnet dışında bazı mezheplerin Kur'ân'a muhalif mezhep görüşlerini

⁵⁸ Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010), 106.

⁵⁹ Tefsirin ilim olup olmadığı tartışması için bkz. Murat Sülün, "Tefsir İlim midir? Nasıl Bir İlimdir?", *Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 11-37; Muhsin Demirci, "Tefsir İlim midir? Değil midir?", *Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı*, ed. Murat Sülün (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 108-116; Mustafa Karagöz, "Tefsir İlim midir? Nasıl Bir İlimdir? Tartışmasına Tefsir Müktesabâtı Çerçevesinde Bir Yaklaşım", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2013), 41-56.

⁶⁰ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/104-112.

⁶¹ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 233.

savunmasına sebep olmuştur. Ehl-i sünnet mezhebi ise akli vahye tâbi kıldığı için bu mezhebe mensup müfessirler akli vahyin önüne geçirmemiştir. Ehl-i sünnetin tefsir anlayışı Kur'ân ve sünnete uygun mezhep görüşleri çerçevesinde şekillenmiştir.⁶² Fıkhi tefsiriyle temâyüz etmiş Cessâs da Kur'ân'ı kendi mezhep görüşlerine göre yorumlayan âlimlerden olmamış bilakis Kur'ân, sünnet ve bu ikisine uygun düşen, mensubu bulunduğu Ehl-i sünnet mezhebinin kaideleriyle Kur'ân'ı tefsir etmiştir. Bu doğrultuda tefsir alanında kaleme aldığı en önemli eser *Ahkâmü'l-Kur'ân* eseridir.

2.1.2.1. *Ahkâmü'l-Kur'ân* tefsiri

Ahkâm âyetlerini ele alan eser, Kur'ân'da bulunan ahkâm âyetlerinden fikhî hükümlerin çıkartılması adına büyük önemi haizdir. Cessâs *Ahkâmü'l-Kur'ân*'a giriş mahiyetinde ele aldığı *el-Fusûl fi'l-usûl* eserinde de tefsirinin Kur'ân âyetlerinin manalarının anlaşılması, delillerin istinbât edilmesi, âyet lafızlarının doğru manalandırılması, Arapların kullandıkları kelimelerin sözlük ve terim anlamlarının kavranması adına önemli olduğunu belirtmektedir.⁶³ Cessâs'ın bu açıklaması, *Ahkâmü'l-Kur'ân* tefsirinin içeriği ve hangi amaçla yazıldığı hakkında bilgi vermektedir.

Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân* eserinde Mushaf tertibine göre sûrelerin tefsirine yer vermektedir. Buna göre ilgili konular sûre ve âyet tertibine göre ele alınmaktadır. Müfessir, sûrelerin sadece ahkâm âyetlerini ele almakta, âyetlerin içerdiği hükümleri açıklamaktadır. Bu minvalde ahkâm âyeti içermeyen sûrelere yer vermemektedir. Öte yandan doğrudan ahkâm içeren âyetlere yer vermenin yanı sıra dolaylı olarak ahkâm ile ilgili âyetleri de ele almaktadır. Âyetlerin muhtevasına göre meseleleri başlıklandırma yoluna giden Cessâs'ın, fıkıh kitaplarında yer alan bab ve fasıl başlıklandırma yöntemine benzer bir yöntem benimsediği görülmektedir.⁶⁴

Cessâs âyetleri açıklarken konu ile ilgili benzer âyetlerden, hadislerden, sahabe ve tâbiûn sözlerinden, fukaha görüşlerinden istifade etmektedir. Öte yandan doğrudan ya da dolaylı âyetlerle ilgili hükümleri açıklarken mezheplerin ve fakihlerin

⁶² Demirci, *Tefsir Tarihi*, 210-211.

⁶³ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1441/2020), 1/5.

⁶⁴ Bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/150, 259, 355, 398; 2/315, 460, 558; 3/93, 419.

görüşlerini delilleriyle vererek, cedelci bir üslupla Haneffî mezhebine uygun olmayan görüşleri eleştirmektedir. Bununla birlikte konu ile ilgili fukahâ görüşlerini ele aldıktan sonra doğru bulduğu görüşü “قال أبو بكر” diyerek kendi görüşü olarak açıklamaktadır.⁶⁵

Cessâs âyetleri tefsir ederken âyetle ilgili selef âlimlerinin görüşlerine yer verdikten sonra varsa âyete dair rivayet edilen sebeb-i nüzûlleri zikretmektedir. Bunun yanında nâsih-mensûhları belirtmekte, edebî tahliller yapmakta, Arap şiirinden deliller getirmektedir. Bu yönüyle tefsir sonraki asırlarda edebiyatçılara da kaynaklık etmiştir.⁶⁶

Cessâs âyette geçen konu ile ilgili kelimenin başka âyetlerde hangi manada kullanıldığına, sözlükte ve şer’î ıstılahta bu kelimenin ne anlam ifade ettiğine yer vermektedir.⁶⁷ Öte yandan bazı âyetleri de ayrıntıya girmeden özet bir şekilde ele almaktadır.⁶⁸ Ayrıca Cessâs geçmişte yaşamış milletler, tahrif edilmiş dinler, Hz. Peygamber’in bi’set zamanlarıyla ilgili bilgiler, İslâmiyet’in ilk yıllarında meydana gelen olaylar gibi tarihî bilgilere önem verip, konularla ilgili değerlendirme yapmaktadır.⁶⁹

Cessâs ahkâm âyetlerinin içerdiği hükümlerin yanı sıra âyeti açıklayıcı farklı meselelere de değinmektedir. Bu açıdan ele aldığı âyetlerin hepsinin sadece fikhî hüküm içeren âyetler olmadığını, az da olsa kelâmî, kevnî âyetlere yer verdiğini ve âyetleri tefsir ettiğini görmekteyiz.⁷⁰ Bu sebeple tefsirin fıkıh yönünün ağır basmasıyla birlikte bütünüyle fikhî tefsir olmadığı sonucuna ulaşmak mümkün gözükmemektedir.

⁶⁵ Bkz. Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/195, 253, 291, 320; 2/60, 135, 176, 235, 355; 3/119, 130, 308.

⁶⁶ Bkz. Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/41, 104, 111, 386; 2/237, 272, 510.

⁶⁷ Bkz. Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/212; 2/277, 278.

⁶⁸ Bkz. Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/32-33; 2/365, 557.

⁶⁹ Bkz. Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/63; 2/413.

⁷⁰ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/123-124.

2.1.2.2. *Ahkâmü'l-Kur'ân* tefsirinin kaynakları

Cessâs *Ahkâmü'l-Kur'ân*'da birçok kaynaktan istifade etmiştir. Ancak istifade ettiği pek çok kaynağın adını söylememektedir. Bundan dolayı yaşadığı dönemden, rivayette bulunduğu kişilerden yola çıkarak faydalandığı eserler tahmin edilmektedir. Tefsirde işaret edilen kaynaklar tefsir, hadis, fıkıh, lügat ve nahiv, tarih alanları muvacehesinde ele alınacaktır:

2.1.2.2.1. Tefsir kaynakları

Cessâs'ın kullandığı tefsir kaynaklarını rivayet tefsirleri ve fikhî tefsirler olarak değerlendirebiliriz. *Ahkâmü'l-Kur'ân*'da selef ulemasından pek çok hadis ve görüş aktarılmaktadır. Buna göre Cessâs'ın II. ve III. asırda müstakil olarak telif edilen rivayet temelli Abdürrezzâk es-Sen'ânî'nin *Tefsîrû'l-Kur'ân*'ın'dan istifade ettiğini anlamaktayız. Müfessir çoğunlukla Hasan b. Ebî Rabî' el-Cürcânî ve Abdullah b. Muhammed el-Mervezî kanalıyla Abdürrezzâk es-Sen'ânî'den nakillerde bulunmaktadır.⁷¹ Bunun yanında isnat belirtmeden “قال عبد الرزاق” diyerek rivayette bulunduğu da görülmektedir.⁷² Kendisinden istifade ettiği bir diğer müellif Muhammed b. Cerîr et-Taberî'dir. Ancak Safvet Mustafa, Cessâs'ın, Taberî'nin isminden veya eserinden açıkça bahsetmediğini, tefsirinde yer verdiği bazı nakillerin *Câmi'u'l-beyân*'da aynı şekilde geçmesi üzerine⁷³ böyle bir istifadeden bahsedilebileceğini belirtmektedir.⁷⁴

Cessâs ahkâm âyetlerini ele alması sebebiyle, çeşitli ahkâm tefsirlerinden istifade etmiştir. Buna göre Muhammed b. İdris eş-Şâfiî'nin *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ı⁷⁵ ve Ebû

⁷¹ Hakkında açıklama yaparken zikri geçen kanalla rivayetlere yer verdiği örnek âyetler için bkz. el-Bakara 2/177, 178, 189, 229; Âl-i İmrân 3/44; en-Nisâ 4/3; el-En'âm 6/145; et-Tevbe 9/2.

⁷² el-Bakara 2/196, 229, 232; Âl-i İmrân 3/92, 110; en-Nisâ 4/5; İbrâhîm 14/25.

⁷³ Bakara sûresinin 197. âyetinde geçen “الرفث” kelimesinin ifade ettiği manalara dair nakledilen görüşler aynı şekilde *Câmi'u'l-beyân*'da geçmektedir. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Mahmud Muhammed Şakir (Mekke: Dârü't-Terbiye ve't-Türâs, ts.), 4/125-134.

⁷⁴ Haliloviç, *el-Cessâs ve menhecuhu fi't-tefsir*, 183-187.

⁷⁵ Cessâs zina isnadında bulunma cezasına dair ele aldığı konuda İmam Şâfiî'nin eserini açıkça söylemektedir. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/351.

Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî'nin *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ına⁷⁶ açıkça atıf yapması bu kaynakları gördüğüne ve istifade ettiğine işaret etmektedir.⁷⁷ Ebû İshak İsmail b. İshak el-Mâlikî'nin *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ı,⁷⁸ ve Ebü'l-Hasan Ali b. Musa el-Kummî'nin *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ından⁷⁹ faydalanması ise kuvvetle muhtemeldir. Zira eser ismi zikretmese de bu âlimlerden nakilde bulunmaktadır.⁸⁰

2.1.2.2.2. Hadis kaynakları

Cessâs'ın tefsirine baktığımızda pek çok hadise yer verdiğini görmekteyiz. Eser ismi vererek nakilde bulunduğu kaynaklar, hocası Abdullah b. Kânî'nin *Sünen-i İbn Kaniî*⁸¹ ile Muhammed b. Bekr el-Basrî'nin nakilde bulunduğu *Sünen-i Ebî Dâvûd*,⁸² Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin *el-Âsâr*'ı,⁸³ İmam Mâlik'in *Muvatta*'ıdır.⁸⁴ Eser belirtmeden kendisinden rivayet naklettiği kimseler ise Ebû Bekr b. Ebî Şeybe,⁸⁵ Ebû Cafer et-Tahavî⁸⁶ ve Abdürrezzâk es-San'ânî'dir.⁸⁷

⁷⁶ Cessâs Hz. Peygamber'in zekât verilmesi haram olan akrabalarını ele alırken Tahavî'nin *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ına işaret etmektedir. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/169.

⁷⁷ Güngör, *Cassâs ve Fıkhî Tefsiri*, 181-182.

⁷⁸ Cessâs Hac sûresinin 5. âyetinde yer alan mudga kelimesinin mahiyetine dair İsmail b. İshâk'ın görüşüne yer vermektedir. Buna göre İsmail b. İshak mudgayı insan sureti belirmiş maddeler arasında sayarken Cessâs bu görüşü eleştirmektedir. Çünkü Allah Teâlâ sadece insanı mudgadan yarattığını bildirmektedir. Bu ise mudganın insan suretinin belirilmiş hali olduğuna delalet etmez. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/296.

⁷⁹ Cessâs müt'a miktarının belirlenmesi konusunda sadece erkeğin durumunun gözetilmemesi gerektiğini savunan Ali b. Musa el-Kummî'nin görüşüne yer vermektedir. Örnek vererek konuyu açıklayan Cessâs'ın bu görüşü desteklediği görülmektedir. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/525.

⁸⁰ Haliloviç, *el-Cessâs ve menhecuhu fi't-tefsir*, 188,191; Güngör, *Cassâs ve Fıkhî Tefsiri*, 182.

⁸¹ Cessâs'ın hırsızın elinin kesilmesi mevzusunda İbn Kânî'nin *Sünen*'ine yer verdiği görülmektedir. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/521.

⁸² Besmelenin Kur'ân'dan olup olmadığı başlığı altında Ebû Dâvud'un *Sünen*'inden bir rivayet aktarılmaktadır. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/7.

⁸³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/82. Hanefî fikhında delil olarak kullanılan hadislerin toplandığı bu eser, rivâyetler zikredildikten sonra savunulan görüşün delilleriyle ortaya konması sebebiyle klasik hadis kitaplarından farklılık arz etme, fıkıh kitabı görünümünde değerlendirilmektedir. İsmail Lütfi Çakan, "el-Âsâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/460.

⁸⁴ Tefsirde eserin geçtiği yerler için bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/212, 227; 2/323. İmam Mâlik'in mezhep sahibi ve müçtehit kimliğinden dolayı bu eser ayrıca fıkıh kaynaklarındandır.

⁸⁵ Bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/62, 173, 579; 2/273; 3/314, 402, 540.

⁸⁶ Bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/81, 145; 2/232, 359, 420, 485; 3/420, 463.

⁸⁷ Haliloviç, *el-Cessâs ve menhecuhu fi't-tefsir*, 202-205.

Büveytî¹⁰⁰ ve Rebi‘ b. Süleyman¹⁰¹ ise ismen nakilde bulunduğu âlimlerdir.¹⁰² Cessâs meseleleri ele alırken çoğu yerde Mâlikî mezhebinin görüşlerine de yer vermektedir. Ancak eser belirtmeden, görüş sahibi kimseleri zikretmektedir. Başta Mâlik b. Enes¹⁰³ olmak üzere Abdurrahman b. el-Kâsım,¹⁰⁴ Abdullah b. Vehb,¹⁰⁵ Eşheb b. Abdülaziz,¹⁰⁶ Abdullah b. Abdilhakem,¹⁰⁷ Abdülmelik b. Habib¹⁰⁸ görüşlerine yer verdiği kimselerdir.

2.1.2.2.4. Lügat ve nahiv kaynakları

Kur’ân lafızlarından kastedilen manaları doğru bir şekilde anlayabilmek için lügat ve nahiv kaynaklarından faydalanmak önem arz etmektedir. Cessâs’ın da kaynak adı zikretmese dahi lügat ve nahiv âlimlerinden yaptığı nakiller tefsirinde lügat ve nahiv kaynaklarından faydalandığını göstermektedir. Bu minvalde Kur’ân lafızlarının istikakı, bazı nahiv kurallarının beyânı, lafızların delâleti gibi lügâvî meselelerde nahiv ve lügat âlimlerinden istifade etmiştir. Tefsirde ismi geçen âlimleri Ali b. Hamza el-Kisâî (ö. 189/805),¹⁰⁹ Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ (ö. 207/822),¹¹⁰ Ebû Ubeyde Ma‘mer b. el-Müsennâ (ö. 209/824),¹¹¹ Kutrub (ö. 210/825 civarı),¹¹² İbn Kuteybe (ö.

¹⁰⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/220, 225; 3/53.

¹⁰¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/626, 2/39.

¹⁰² Güngör, *Cassâs ve Fıkhî Tefsiri*, 193-195.

¹⁰³ Bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/50, 225; 2/418, 478; 3/177, 192.

¹⁰⁴ Bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/195, 262; 2/65, 78, 124; 3/23, 110, 273.

¹⁰⁵ Bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/43, 133; 2/65, 199; 3/371, 378, 559.

¹⁰⁶ Bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/487, 3/559.

¹⁰⁷ Bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/594, 2/83, 443.

¹⁰⁸ Bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/417.

¹⁰⁹ Bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/325; 2/274; 3/213.

¹¹⁰ Bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/87, 111, 147; 2/45, 69, 140; 3/4, 219, 447.

¹¹¹ Bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/278; 2/72, 112; 3/128, 528.

¹¹² Bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/70, 112.

276/889),¹¹³ Müberred (ö. 286/900),¹¹⁴ Zeccâc (ö. 311/923),¹¹⁵ Gulâmu Sa'leb (ö. 345/957),¹¹⁶ el-Ahfeş (ö. 316/928)¹¹⁷ şeklinde sıralamak mümkündür.

2.1.2.2.5. Tarih kaynakları

Cessâs âyetlerle ilgili tarihi olayları vermeye özen göstermektedir. Tefsirinde herhangi bir kaynağa atıf yapmadan çoğunlukla “نقل أهل السير”¹¹⁸ lafzıyla tarih ilminden faydalandığına işaret etmektedir. Öte yandan tefsirde tarih ilmiyle ilgili olarak sadece Muhammed b. İshâk¹¹⁹ ve el-Vâkıdî'nin ismi geçmektedir.¹²⁰

2.1.2.3. *Ahkâmü'l-Kur'an* tefsirinin metotları

Yaygın kabûle göre tefsir literatüründe tefsirler, rivayet tefsirleri ve dirâyet tefsirleri olarak ele alınmaktadır. Genel olarak Kur'an'ın; Kur'an'la, sünnetle, sahabe ve tâbiûn sözleriyle tefsirini içeren rivayet tefsiriyle, Kur'an'ın; hadis, fıkıh, lügât gibi ilimlerle tefsirini içeren dirâyet tefsiri ayrımının ne zaman ortaya çıktığı, bu ayrımın doğru olup olmadığı ve doğru değilse sebep olduğu problemler üzerinde çalışmalar yapılmıştır.¹²¹ Bu bağlamda ilk olarak tarihsel süreçte tefsir usûlüne dair eser kaleme almış âlimlerin görüşleri incelenmeye çalışılmış, rivayet ve dirâyet ayrımının yapıp yapılmadığı incelenmiştir. Konuyla ilgili olarak başlangıçta âlimlerin kesin bir çizgiyle rivayet ve dirâyet ayrımı yapmadıkları ancak Kur'an'ın nasıl tefsir edilmesine dair açıklamalarda bulundukları tespit edilmiştir. Bu açıklamalardan biri akla önem verip, Kur'an ve sünnetin anlaşılabilmesi için akli bir vasıta olarak

¹¹³ Bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/348; 3/120.

¹¹⁴ Bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/325, 2/72, 452.

¹¹⁵ Bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/308; 3/38.

¹¹⁶ Bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/441, 641; 2/72, 141; 3/38, 212, 319.

¹¹⁷ Bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 3/38.

¹¹⁸ Bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/231, 540; 2/124, 559; 3/525, 599.

¹¹⁹ Bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/67, 143; 2/64, 330; 3/68, 238.

¹²⁰ Bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/161, 3/444.

¹²¹ Bkz. Mustafa Karagöz, “Tefsirde Rivayet-Dirayet Ayrımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti”, *Bilimname* 2/5 (2004), 45-60; Abdullah Aygün, “Tefsirlerin Rivayet ve Dirayet Ayrımının Sorunları”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2015), 140-160.

görmektedir.¹²² Diğer bir açıklama, Kur'ân'ın bazı âyetlerinin manalarının açık olduğu, bazılarının ise aklî delil, mütevatir bir nass ve icmâ delillerinden istifade edilerek anlaşılması gerektiği yönündedir.¹²³ Kur'ân'ın; Kur'ân'la, sünnetle, sahabe ve tâbiûn sözleriyle tefsir edilmesini en iyi tefsir metodu olarak değerlendiren görüş ise sonraki dönemlerde rivayet-dirâyet ayrımının içeriğini oluşturmuştur.¹²⁴ Bu yaklaşımlardan farklı olarak Kur'ân'ın Hz. Peygamber ve sahabe sözüyle tefsir edilmesinin yanı sıra Arap dili ve re'y ile tefsiri bahse konu olmuştur.¹²⁵ Daha sonraki dönemlerde ilk kez tefsir kelimesinin manası açıklanırken rivayet ve dirâyet ayrımı yapılmıştır. Buna göre nakil, sema ve nüzûl sebepleriyle anlaşılabilen tefsir rivayetle ilgili tefsir, Arap dili kurallarıyla anlaşılabilen tefsir ise dirayetle ilgili tefsir olarak tanımlanmıştır.¹²⁶ Farklı olarak tefsir metodu başlığı altında hadisçilerin, fıkıh ve usûlcülerin, edebiyatçıların, sûfilerin Kur'ân'ı nasıl tefsir ettikleri incelenmeye çalışılmıştır.¹²⁷ Kur'ân'ın; Kur'ân'la, sünnetle, sahabe ve tâbiûn sözleriyle tefsir edilmesini rivayet tefsiri olarak adlandıran âlimler de kendilerinden sonra gelen âlimleri etkilemiştir.¹²⁸ Öte yandan bazı tefsirler göz önünde bulundurularak müfessirlerin rivayet-dirâyet ayrımı yapıp yapmadıkları tespit edilmiştir. Bu hususta genel manada rivayet-dirâyet ayrımından söz etmeksizin¹²⁹ Kur'ân'ın re'y tefsiriyle

¹²² Ebû Abdullah el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân ve ma'ânihî*, thk. Hüseyin Kuvvetli (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1398), 246.

¹²³ Ebü'r-Rebî' Necmüddin Süleyman b. Abdilkavî et-Tûfî, *el-İksîr fî 'ilmi't-tefsîr*, thk. Abdülkadir Hüseyin (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, ts.), 39-40.

¹²⁴ Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalim İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr* (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1490/1980), 39.

¹²⁵ Ebû Abdullah Bedrüddîn Muhammed b. Bahadır ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1376/1957), 2/172-175; Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (el-Heyyietü'l-Mısriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, 1394/1974), 4/207-210.

¹²⁶ Muhyiddin Mehmed b. Süleyman Kâfiyeci, *et-Teysîr fî kavâ'idî 'ilmi't-tefsîr*, thk. Mustafa Muhammed Hüseyin ez-Zehebî (Kahire: Mektebetü'l-Kutsiyye, 1419/1998), 30.

¹²⁷ Ebû Abdilaziz Kutbüddin Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *el-Fevzü'l-kebîr fî usûli't-tefsîr*, çev. Süleyman el-Hüseynî en-Nedvî (Kahire: Darü's-Sahve, 1407/1986), 171-175.

¹²⁸ Muhammed Abdülâzim Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Matbaatu İsâ'l-Bâbî'l-Halebî, ts.), 2/13-14.

¹²⁹ Ebü'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahman İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422), 1/11-12; Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahman (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Türâsi'l-Arabî, 1418), 1/23-25; Ebü'l-Berekât Hâfızüddin Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vil*, thk. Yusuf Ali Bedevî (Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998), 1/23-25.

ilgili nakledilen rivayetler ele alınarak açıklamalar yapılmaktadır.¹³⁰ Yanı sıra dile ait konuları, esbâb-ı nüzûlü,¹³¹ meânî ve beyân ilmini bilmeyen kimselerin kendi görüşlerine göre tefsir yapmalarının doğru olmadığı belirtilmektedir.¹³² Rivayet-dirâyet ayrımının açıkça belirtildiği tefsirlerde, müfessirlerin bazılarının rivayetle bazılarının ise Arap dilinin kuralları ve âlet ilimleriyle yetindikleri ifade edilmektedir.¹³³ Yanı sıra tefsir, rivayet ve dirâyet adıyla olmasa da nakle dayalı ve nakle dayalı olmayan tefsir olarak tasnife tâbi tutulmaktadır.¹³⁴ Buradan anlaşılacağı üzere müfessirlerin bugünkü manâda rivayet-dirâyet tasnifi yapmadıkları görülmektedir. Son dönemde tefsirin net bir şekilde rivayet ve dirâyet olarak ikili tasnife tutulması problemlili bir yaklaşım olarak değerlendirilmiştir. Nitekim rivayet tefsirinden kabul edilen Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri bu problemlerden biridir. Çünkü açık bir şekilde anlaşılan âyetlerin haricinde bir âyet açıklanmaya çalışıldığında, bu âyetle kendisini tefsir edecek âyet arasında kurulacak ilişki müfessirin dirayetine bağlıdır.¹³⁵ Aynı şekilde Kur'ân'ın sünnetle, sahabe ve tâbiun sözleriyle tefsirinin de rivayet tefsiri olarak değerlendirilmesinin bazı problemlere yol açabileceği belirtilmiştir. Buna göre Hz. Peygamber'in bizatihi Kur'ân tefsirine dair yaptığı açıklamalar dışında, sünnetle Kur'ân tefsiri arasındaki bağlantı müfessirin dirayetiyle ilgilidir. Sahabe ve tâbiûnun yaptığı tefsirlerin nakle ya da akla dayalı olup olmaması onların sözlerine dayanarak yapılan tefsirin mahiyetine işaret etmektedir. Kendi

¹³⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, ts., 1/77-80; Alâeddin Ali b. Yahya es-Semerkandî, *Bahrü'l-Ulûm*, thk. Ali Muhammed Muavvaz, Adil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993), 1/12-13; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422), 1/41-43; Ali b. Muhammed el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl*, thk. Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 1/6; Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed es-Seâlibî, *el-Cevâhirü'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali Muavvaz, Âdil Ahmed (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418), 1/138-140; Ebû's-Senâ Şihâbüddin Mahmud b. Abdillâh el-Alûsî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-messânî*, thk. Ali Abdilbârî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 1/6-7.

¹³¹ Semerkandî, *Bahrü'l-Ulûm*, 1/12.

¹³² Ebû'l-Kâsım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 1/2.

¹³³ Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr* (Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1414), 1/15-17. Tefsiri me'sur tefsir ve re'y tefsir olarak isimlendirenler de bulunmaktadır. Bkz. Muhammed et-Tâhir b. Muhammed İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dârü't-Tunusiyye, 1984), 1/28.

¹³⁴ Muhammed Cemâlüddin b. Muhammed el-Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, thk. Muhammed Bâsil (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418), 1/16-17.

¹³⁵ Müsâid b. Süleyman et-Tayyâr, *Makâlâtü fî ulûmi'l-Kur'ân ve usûli't-efsîr* (Riyad: Dârü'l-Muhaddis, 1425), 136.

dirayetlerine dayanarak yaptığı açıklamaları esas alarak yapılan tefsiri rivayet tefsiri olarak değerlendirmek doğru değildir. Aynı şekilde dirayet tefsiri değerlendirmesi de bazı problemlere neden olmaktadır. Bu minvalde önceki âlimlerin görüşlerini ve açıklamalarını barındıran bir tefsiri; fıkıh, hadis, lügat açısından değerlendirmelerde bulunması sebebiyle herhangi bir ayrıma gitmeden dirayet tefsiri olarak tanımlamak doğru değildir.¹³⁶ Tefsirde rivayet-dirâyet esaslı bir ayrımın problemlili yönlerinden dolayı müfessirlerimizin tefsir metotları ele alınırken rivayet-dirâyet ayrımı yapılmayacaktır. Buna göre Cessâs'ın tefsirinde gördüğümüz tefsir metotları şu şekildedir:

2.1.2.3.1. Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri

Kur'ân-ı Kerîm'i anlamak amacıyla başvurulacak kaynaklardan en önemlisi Kur'ân'ın kendisidir. Buna göre Kur'ân'da geçen kapalı bir ifade başka bir âyette açıklanmış, mutlak bir ifade takyit edilmiş, umûm bildiren başka bir ifade tahsis edilmiş olabilir. Bu sebeple lafzen veya manen bakılması gereken ilk kaynak Kur'ân-ı Kerîm'dir. Bu yöntemin Hz. Peygamber'den itibaren sonraki müfessirler tarafından kullanıldığı görülmektedir.¹³⁷

Cessâs, tefsirinde Kur'ân'ı Kur'ân'la anlama metoduna oldukça fazla başvurmuştur. Bu yöntemle Kur'ân âyetleri arasında irtibat kurarak âyetleri açıklama yoluna gitmektedir. Biz burada örnek olarak Hz. Adem'e secde etme emrini ele alacağız. Şöyle ki Allah Teâlâ “وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ”

O zaman meleklere 'Adem'e secde edin' dediğimizde İblis'ten başka hepsi derhal secdeye kapandı. İblis ise kibrine yediremeyip direnerek bundan kaçındı, kibirlendi ve kâfirlerden oldu.”¹³⁸ âyetiyle meleklere Hz. Adem'e secde etmelerini emrettiğini, İblis hariç bütün meleklerin secde ettiğini, İblis'in ise secde etmeyerek büyüklendiğini ve kâfirlerden olduğunu haber vermektedir. Âyette yer alan secde etmenin mahiyetine dair başka bir âyet açıklama sadedinde gelmektedir.

¹³⁶ Karagöz, “Tefsirde Rivayet-Dirayet Ayrımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti”, 55-58.

¹³⁷ Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkâdir eş-Şinkîti, *Edvâ'ü'l-beyân fî izâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân* (Dâru Alemlî'l-Fevâid, ts.), 1/7-8.

¹³⁸ el-Bakara 2/34.

İsrâ sûresinde geçen “.../...Ben çamurdan yarattığın birine secde eder miyim?”¹³⁹ bu âyette İblis’in çamurdan yaratılan birine saygı göstermek için eğilmeyeceği yer almaktadır. Bu âyet bir önceki âyette Hz. Adem’e secde etmekten maksadın ona saygı göstermek ve onu yüceltmek olduğunu göstermektedir.¹⁴⁰

2.1.2.3.2. Kur’ân’ın sünnetle tefsiri

Kur’ân’ın anlaşılmasında başvurulacak ikinci temel kaynak Hz. Peygamber’in sünnetidir. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de pek çok yerde O’nun Kur’ân’ı tebyin göreviyle sorumlu tutulduğu,¹⁴¹ herhangi bir konuda anlaşmazlığa düşüldüğünde kendisine başvurulması gerektiği,¹⁴² hüküm verdiği hususlarda teslimiyet gösterilmesinin gerekliliği haber verilmektedir.¹⁴³

Cessâs, Hz. Peygamber’in Kur’ân ile ilgili açıklamalarının vahiy kaynaklı olduğunu düşünmektedir. Bu sebeple Hz. Peygamber’in Kur’ân konusunda yaptığı açıklamalara ittibâ etmek gerektiğinin önemine vurgu yapmaktadır. Nitekim tefsirinde de hadislerle âyetleri açıklama yoluna gitmesi sünnetle tefsire verdiği önemi göstermektedir. Ayrıca Hz. Peygamber’in fiillerinin Kur’ân’ın mücmel hükümlerini açığa çıkardığını örnek vererek açıklamaktadır.¹⁴⁴ Bu minvalde yolcu kimsenin orucuna dair “.../...Ancak hasta olan veya yolculuğa çıkıp da oruç tutamayanlarınız, tutamadığı oruçları diğer günlerde tutar...”¹⁴⁵ âyetini ele alırken yolculuk mesafesiyle ilgili Hz. Peygamber’den nakledilen rivayetlere yer vermektedir. Bu rivayetlerden biri Ebû Said el-Hudrî kanalıyla nakledilen, yanında mahremi olmayan bir kadının üç günden

¹³⁹ el-İsrâ 17/61.

¹⁴⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 1/36-37.

¹⁴¹ Bkz. en-Nahl 16/44.

¹⁴² Bkz. en-Nisâ 4/59.

¹⁴³ Bkz. el-Ahzâb 33/36.

¹⁴⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 2/431.

¹⁴⁵ el-Bakara 2/184.

fazla sürecek yolculuğa çıkmasını yasaklayan hadistir.¹⁴⁶ Ebû Hüreyre kanalıyla gelen diğer rivayet ise kadının bir gecelik mesafedeki yolculuğunu yasaklamaktadır.¹⁴⁷ Cessâs, lafızları farklı olan bu iki rivayetin aslında aynı haber olduğunu ifade ederek Hz. Peygamber'in farklı durumlar sebebiyle bunları söylediğinin sabit olmadığını dile getirmektedir. Ona göre fakihlerin ittifakı sebebiyle üç günü bildiren rivayetin esas alınması gerekmektedir.¹⁴⁸ Cessâs farklı âyetlerde de ilgili rivayetleri bir araya getirme ya da aralarında tercih yapma suretiyle sünnetle tefsir metoduna başvurmaktadır.¹⁴⁹

2.1.2.3.3. Kur'ân'ın sahabe ve tâbiûn sözleriyle tefsiri

Hz. Peygamber'in sünnetinden sonra en güvenilir kaynak sahabe sözleridir. Nitekim sahabe, Kur'ân ve onunla ilgili hükümleri bizatihi Hz. Peygamber'den almıştır. Kendileri de bilhassa Kur'ân'ın amelî yönlerini tâbiûna aktarmıştır. Bu sebeple Kur'ân'ın yorumlanması ve anlaşılmasında sahabe sözlerinden sonra en önemli kaynak tâbiûn sözleridir.¹⁵⁰

Cessâs âyetleri açıklarken sahabe ve tâbiûn sözlerinden istifade etmektedir. Tefsirde kendisinden sıkça nakilde bulunulduğunu tespit ettiğimiz sahabîler Abdullah b. Mes'ud (ö. 32/652-653),¹⁵¹ Ammâr b. Yâsir (ö. 37/657),¹⁵² Kâ'b b. Ucre (ö. 52/672),¹⁵³ Sa'd b. Ebî Vakkas (ö. 55/675),¹⁵⁴ Hz. Âişe (ö. 58/678),¹⁵⁵ Ya'lâ b.

¹⁴⁶ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbü 'l-musannef fi 'l-ehâdis ve 'l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 3/386 (No. 15174); Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü 'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 7/158 (No. 13562); Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ud b. Muhammed el-Ferrâ el-Begavî, *Şerhu 's-sünne*, thk. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Züheyr eş-Şaviş (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403/1983), 7/19 (No. 1850).

¹⁴⁷ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût, Adil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 16/253 (No. 10401); Beyhakî, *es-Sünenü 'l-kübrâ*, 3/199 (No. 5411).

¹⁴⁸ Cessâs, *Ahkâmü 'l-Kur'ân*, 1/213-214.

¹⁴⁹ Aynı konudaki diğer örnekler için bkz. Cessâs, *Ahkâmü 'l-Kur'ân*, 1/506, 652; 2/432; 3/254, 386.

¹⁵⁰ Ebû'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Şihâbiddin Ömer İbn Kesîr, *Tefsîrü 'l-Kur'âni 'l-azîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddin (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419), 1/8-11.

¹⁵¹ Bkz. Cessâs, *Ahkâmü 'l-Kur'ân*, 1/16, 80, 114; 2/49, 85, 108, 139.

¹⁵² Bkz. Cessâs, *Ahkâmü 'l-Kur'ân*, 2/12; 3/249, 538.

¹⁵³ Bkz. Cessâs, *Ahkâmü 'l-Kur'ân*, 1/218, 340, 506; 2/573, 585, 545.

¹⁵⁴ Bkz. Cessâs, *Ahkâmü 'l-Kur'ân*, 1/345; 2/113, 437; 3/132, 282, 395.

¹⁵⁵ Bkz. Cessâs, *Ahkâmü 'l-Kur'ân*, 1/14, 81, 149; 2/64, 97, 145, 171; 3/24, 97, 235.

Ümeyye (ö. 60/679-80),¹⁵⁶ Abdullah b. Abbas (ö. 68/687-88),¹⁵⁷ Abdullah b. Ömer (ö. 73/693), Abdullah b. Zübeyr (ö. 73/692), Câbir b. Abdillâh (ö. 78/697),¹⁵⁸ Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12)'tir.¹⁵⁹ Cessâs'ın sahabe sözüyle tefsirine örnek olarak Nûr sûresinde yer alan “...وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا...”¹⁶⁰ *Zaruri olarak görünenin dışında zinetlerini göstermesinler...* âyetini ele almak mümkündür. Cessâs âyetteki “görünen kısımlar” ifadesiyle kastedilenin ne olduğuna dair sahabeden nakledilen görüşlere yer vermektedir. Buna göre İbn Abbâs gözdeki sürme ve eldeki kınanın kastedildiğini belirtmektedir. Ayrıca İbn Abbas'tan el, yüz ve yüzük görüşü de nakledilmiştir. Hz. Âişe ise kaşsız yüzük ve bileziklerin kastedildiği görüşündedir. Cessâs bu görüşleri belirttikten sonra onları destekler mahiyette görünen kısımlardan kastedilenin yüz ve eller olduğunu zikretmektedir. Ona göre sürme yüzün, kına da ellerin zinetidir. Dolayısıyla yüz ve elin zinetine bakmanın mübah kılınması yüz ve ele bakmayı da mübah kılmaktadır.¹⁶¹

Ahkâmü'l-Kur'an'da görebildiğimiz kadarıyla kendisinden sıkça görüş nakledilen tâbiîler Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713),¹⁶² Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713),¹⁶³ İbrâhîm en-Nehaî (ö.96/714),¹⁶⁴ Mücâhid (ö. 103/721),¹⁶⁵ Şa'bî (ö. 104/722),¹⁶⁶ İkrime (ö. 105/723),¹⁶⁷ Kasım b. Muhammed (ö. 107/725),¹⁶⁸ Hasan-ı Basrî (ö. 110/728),¹⁶⁹ Katâde (ö. 117/735),¹⁷⁰ İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742),¹⁷¹ Süddî (ö. 127/745),¹⁷² Atâ

¹⁵⁶ Bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/95; 2/317, 606; 3/301.

¹⁵⁷ Bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/426; 2/117, 187, 519; 3/10, 22, 533.

¹⁵⁸ Bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/75, 81, 131; 2/100, 160, 208, 247; 3/54, 89, 116.

¹⁵⁹ Bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/16, 81, 94, 133; 2/59, 368, 443, 520; 3/22, 111, 149.

¹⁶⁰ Nûr 24/31.

¹⁶¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 3/408.

¹⁶² Bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/15, 97, 157, 255; 2/31, 64, 77, 233; 3/52, 161, 230.

¹⁶³ Bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/135, 143, 170, 215, 508; 2/63, 97, 143; 3/26, 69, 95, 160.

¹⁶⁴ Bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/240, 294, 359, 420; 2/80, 128, 443, 548; 3/159, 247.

¹⁶⁵ Bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/29, 75, 90, 174, 209, 361; 2/22, 63, 135, 229; 3/218, 290, 307.

¹⁶⁶ Bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/161, 185, 277, 336; 2/82, 125, 216; 3/196, 251, 310, 588.

¹⁶⁷ Bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/39, 145, 347, 449, 537; 2/72, 124, 297; 3/170, 238, 342, 415.

¹⁶⁸ Bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/150, 443, 518; 2/81, 296; 3/382, 474, 616.

¹⁶⁹ Bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/269, 383, 593; 2/308, 433, 520; 3/76, 119.

¹⁷⁰ Bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/11, 38, 560, 613; 2/129, 291, 583; 3/157, 266, 471.

(ö.136/753)'dır.¹⁷³ Cessâs Ehl-i kitap kadınlarla evlenme meselesinde, tâbiûn görüşlerine yer vermekte ve bu görüşleri değerlendirmektedir. O, “... وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ”¹⁷⁴ âyetinde müşrik kadınlarla evlenmenin yasaklandığını, “... وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ...”¹⁷⁵ âyetiyle de Ehl-i kitap kadınların bu hükmün kapsamından çıkarıldığını belirtmektedir. Bu konuda İbn Ömer'in Ehl-i kitap kadınlarla evlenmeyi mekruh gördüğünü nakleden rivayetleri değerlendiren Cessâs, onun evlenmeyi mekruh görmesinin, bunu haram saymadığı ancak hoş görmediği anlamına geldiğini açıklamaktadır. Bu görüşünü tâbiûndan İbrâhîm en-Nehaî, Şa'bî, Hasan-ı Basrî'nin rivayetleriyle desteklemektedir. Kendilerinden Ehl-i kitap kadınlarla evlenmenin mübah olduğu görüşü nakledilmiştir. Cessâs bu konuda sahabe ve tâbiûndan Ehl-i kitap kadınlarla evlenmenin haram olduğu yönünde bir görüşün nakledilmediğini belirtmektedir.¹⁷⁶

2.1.2.3.4. Kur'ân'ın sebab-i nüzûlle tefsiri

Sebeb-i nüzûl ilmi, Hz. Peygamber zamanında âyet veya sûrenin nâzil olmasına sebebiyet veren olay, durum veya soruyu ele almaktadır. Bu mahiyette Kur'ân'ın doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için sebab-i nüzule vakıf olmak büyük önem arz etmektedir.¹⁷⁷

¹⁷¹ Bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/60, 161, 303; 2/114, 264, 485, 584; 3/120, 287, 335.

¹⁷² Bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/84, 387, 560; 2/46, 133, 238, 554; 3/103, 231, 510.

¹⁷³ Bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/92, 143, 201; 2/42, 181, 255, 390; 3/90, 179, 299, 405, 574.

¹⁷⁴ el-Bakara 2/221.

¹⁷⁵ el-Mâide 5/5.

¹⁷⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/402-403.

¹⁷⁷ Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, thk. Kemal Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411), 9-12.

Cessâs tefsirinde nüzûl sebeplerine yer vermektedir. Mesela Bakara sûresinin “... وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ...”¹⁷⁸ Sana hayız hakkında soruyorlar...”¹⁷⁸ âyetinde yer alan “مَحِيضٍ” kelimesinin ifade ettiği manayı açıklarken âyetin nüzûl sebebine değinmektedir. Müslümanlarla yaşayan Yahudilerin, kadınları ay halindeyken kendileriyle birlikte oturmadıkları, yeme-içmeden imtina ettikleri rivayet edilmektedir. Böyle durumlarda ne yapılması gerektiği konusunda Hz. Peygamber’e soru sorulunca ilgili âyet nâzil olmuştur.¹⁷⁹ Cessâs’a göre hayzın bir eza olduğu cevabı “مَحِيضٍ” kelimesinin ay halinin ismine delâlet ettiğini göstermektedir. Çünkü anlam itibariyle “مَحِيضٍ” kelimesi ay halinin ismi olabileceği gibi hayız yeri manasına da gelebilmektedir. Ancak eza cevabı hayzın yerini değil hayzı niteleyen bir ifadedir.¹⁸⁰ Cessâs’ın bu örnekte olduğu gibi pek çok âyette nüzûl sebebine yer vererek âyetleri açıklama yoluna gittiği görülmektedir.¹⁸¹

2.1.2.3.5. Kur’ân’ın nâsîh ve mensuhla tefsiri

Dinî bir hükmün başka bir dinî hükümle ortadan kaldırılmasını ifade eden nesh kavramı ahkâm âyetlerinde söz konusudur. Tefsirinde ahkâm âyetlerini ele alan Cessâs’ın nesh konusuna önem verdiği görülmektedir. Öte yandan nesh konusunu *Usûlü’l-fıkıh* kitabında ele aldığını belirterek detaylı bilgi için oraya bakılmasını önermektedir.¹⁸²

Cessâs, bir âyetin hükmünün kaldırıldığında ya da unutturulduğunda yerine daha hayırlısı veya mislinin getirileceğinin bildirildiği âyet çerçevesinde konuya yer vermektedir.¹⁸³ Burada neshin sözlük ve terim anlamına değinen Cessâs, neshin

¹⁷⁸ el-Bakara 2/222.

¹⁷⁹ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi’u’s-sahîh*, thk. İbrâhim Atve İvaz vd. (Mısır: Şeriketü Mektebe ve Matba’âtu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975), “Tefsir”, 3 (No. 2977).

¹⁸⁰ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/407-408.

¹⁸¹ Aynı konudaki diğer örnekler için bkz. Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/75, 116, 326; 2/510, 605; 3/42, 59, 531.

¹⁸² Güngör, *Cassâs ve Fıkhi Tefsiri*, 235-236.

¹⁸³ el-Bakara 2/106.

önceki peygamberlerin şariatlarında olduğunu savunan müteahhir âlimleri eleştirmektedir. Bununla birlikte Kur'ân'da neshin olmadığını savunanların selef ulemasının rivayetlerinden haberdar olmayıp kendi içtihadı ile görüş beyan ettiklerini belirtmektedir. Nesihle ilgili bir diğer eleştirdiği husus Kur'ân'ın sünnetle neshedilme meselesidir. Ona göre bir âyetin neshedilmesi başka bir âyetle olabileceği gibi sünnetle de olabilmektedir.¹⁸⁴

Cessâs, kıblenin değiştirilmesi konusunu nesh çerçevesinde ele almaktadır. Konuyla ilgili Kur'ân'da yer alan “.../...Onları, şimdiye kadar وَلِيَهُمْ عَنْ قِبْلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا...”¹⁸⁵ “وَأِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ...”¹⁸⁶ “.../...Kıblenin değiştirilmesi, Allah'ın doğru yola ilettiklerinden başkasına elbette ağır gelir...”¹⁸⁷ “.../...Biz seni mutlaka فَكُنْ وَلِيِّكَ فَبَلَّغْ تَرْضَاهَا قَوْلَ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ...”¹⁸⁸ âyetlerinin, kıblenin Mescid-i Aksâ'dan Mescid-i Harâm'a yani Kâbe'ye döndürüldüğüne işaret ettiğini belirtmektedir. Cessâs'a göre bu âyetler sünnetin Kur'ân'ı neshedebileceğine delil teşkil etmektedir. Zira Hz. Peygamber önceden Kur'ân'da emredilmemesine rağmen Mescid-i Aksa'ya yönelerek namaz kılmaktaydı. Daha sonra Mescid-i Haram'a dönmesini emreden âyetle Mescid-i Aksa'ya yönelme neshedilmiş oldu.¹⁸⁸

2.1.2.3.6. Kur'ân'ın kıraat vecihleriyle tefsiri

Cessâs âyetlerin tefsirinde ve fikhî hükümlerin istinbâtında kıraat farklılıklarından istifade etmektedir. Müfessirin çoğunlukla senetsiz bir şekilde kıraat vecihlerine yer

¹⁸⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/70-72.

¹⁸⁵ el-Bakara 2/142.

¹⁸⁶ el-Bakara 2/143.

¹⁸⁷ el-Bakara 2/144.

¹⁸⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/102-105.

verdiği ve bunları “قري” lafzıyla ifade ettiği görülmektedir. Bazı yerlerde sadece kıraatleri serdederken bazı yerlerde bu kıraatler arasında tercihte bulunmaktadır.¹⁸⁹

Cessâs, sihir konusunu ele aldığı Bakara 2/102. âyetin “وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ...” Cessâs, sihir konusunu ele aldığı Bakara 2/102. âyetin “وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ...”
.../...Babil'deki Hârût ve Marût adlı iki meleğe ilham edilen sihir...”

kısımında yer alan “الملكين” kelimesiyle ilgili farklı okuyuşlara işaret etmektedir.

Kelime “الملكين” şeklinde lâm harfinin mansup halde okunmasıyla “iki meleğe ilham edilen sihir” şeklinde anlaşılmaktadır. “الملكين” şeklinde lâmin mecrur halde okunmasıyla ise “iki hükümdara ilham edilen sihir” manasına gelmektedir. Cessâs her iki okuyuşun da sahih olduğunu ve ortaya çıkan anlamların birbiriyle çelişmediğini belirtmektedir.¹⁹⁰

2.1.2.3.7. Kur’ân’ın İsrâîlî rivayetlerle tefsiri

Cessâs âyetleri tefsir ederken istifade etmek amacıyla İsrâîliyata yer vermektedir. Bu minvalde yer verdiği İsrâîlî haberleri eleştirdiği ve onların asılsız haber olduklarına vurgu yaptığı görülmektedir.¹⁹¹

Sâd sûresinde yer alan “وَهَلْ أَتَاكَ نَبَوُّا الْخَضَمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ”/Peki, o davacıların haberi sana ulaştı mı? Hani onlar duvardan tırmanarak mabede girmişlerdi.”¹⁹² âyetinde Hz. Davud ile ilgili rivayet olunan haberlere değinilmektedir. Buna göre Hz. Dâvud’un Uriya b. Hannân’ın evleneceği kadınla evlenmek istediği aktarılmaktadır. Yanı sıra Hz. Davud’un Uriya’nın karısını çıplak vaziyette gördüğü, ona âşık olduğu, kocasını da cephede ölüme gönderdiği rivayet edilmektedir. Cessâs bu rivayetlerin

¹⁸⁹ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/423, 621; 2/14, 53, 211, 220; 3/232, 332.

¹⁹⁰ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/67.

¹⁹¹ Haliloviç, *el-Cessâs ve menhecuhu fi’t-tefsir*, 521.

¹⁹² Sâd 38/21.

asılsız olduğunu belirtmektedir. Çünkü bu tür isnatlar peygamberlerin ismet vasfıyla çelişmektedir.¹⁹³

2.1.2.3.8. Kur'ân'ın Arap şiiriyle tefsiri

Ahkâmü'l-Kur'ân'da, âyetlerde yer alan bir kelime veya ibarenin lügat açısından ele alınarak ifade ettiği mananın açıklandığını görmekteyiz. Bunun yanı sıra pek çok yerde Arap şiirinden örnek verilerek Arapların kullanımına dikkat çekilmektedir. Böyle bir yaklaşım Arap toplumunda nâzil olan Kur'ân'ın doğru bir şekilde anlaşılması için büyük önem arz etmektedir.

Cessâs “...وَلَكِنْ لَا تُؤَاعِدُوهُمْ سِرًّا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا...”¹⁹⁴ *Herkesin normal göreceği*

*sözleri söylemekte bir sakınca olmamakla beraber onlarla gizli gizli buluşmayın...*¹⁹⁴ âyetinde kastedilen manalar hakkında farklı görüşlere yer vermektedir. Burada, müfessirin âyetin söylenen farklı manaların hepsine muhtemil olduğunu, şair Hatie ve Rü'be'nin şiirlerinden örnek vererek açıkladığını görmekteyiz. Buna göre âyete farklı anlamların yüklenmesine sebebiyet veren “سِر”

kelimesi Arap şiirinde zina, cinsel ilişki, nikah akdi anlamlarına gelmektedir. Bu bağlamda Cessâs, âyeti cinsel ilişki, evlenme akdi ve iddetin tamamlanmasından sonra sarih ifadeyle evlilik teklifinde bulunma şeklinde te'vil etmenin uygun olacağı kanaatindedir.¹⁹⁵

2.1.3. Cessâs'ın usûl anlayışı

Hicrî I. yüzyılın sonunda ortaya çıkmaya başlayan, IV. yüzyılda teşekkülünü tamamlayan Ehl-i sünnet, Kur'ân ve sünnete uyup, aklı nakle tâbi kılmış bir mezheptir. Vahiy ile akıl arasında mutedil bir yol tutan bu mezhep, yanı sıra icmâ kıyas gibi şer'î delillere başvurmuştur. Ehl-i sünnete bağlı dört büyük sünî mezhepten biri olan Hanefî mezhebi de fıkıh ve fıkıh usûlü anlayışında aklı ve nakli bir araya getiren bir tutum sergilemiştir. Hanefî mezhebinin sistemleşmesinde önemli katkıları bulunan Kerhî (ö. 340/952), Cessâs'ın etkilendiği ve eserlerinde

¹⁹³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/499.

¹⁹⁴ el-Bakara 2/235.

¹⁹⁵ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/513-514.

kendisinden sıkça bahsettiği hocasıdır. Bu manada Cessâs'ın usûl anlayışını Kerhî'nin düşüncelerinin şekillendirdiğini söylemek mümkündür. Irak Hanefî ekolünün en büyük temsilcisi olan Kerhî, kendisinden sonra gelen fakihler tarafından yorum ve tercihleri muteber addedilen bir âlim olmuştur. Usûle dair görüşleri, kendisinden önce yetişen âlimlerin görüşlerinden etkilenmiştir.¹⁹⁶ Ancak kendisinden sonraki âlimlerin naklettikleri görüşleri Kerhî'ye atfetmeleri, Hanefî fıkıh usûlünü ilk kez onun sistemleştirdiğine işaret etmektedir.¹⁹⁷

Kerhî'nin görüşlerinin sonraki nesillere aktarılmasında öğrencisi Cessâs'ın büyük katkısı olmuştur. Nitekim Cessâs, onun birçok görüşünü *el-Fusûl* eserinde nakletmektedir.¹⁹⁸ Ayrıca O, bu eserde kendi usûl anlayışına dair de önemli bilgilere yer vermektedir. Bu manada eserde, lafzî yorum kaideleri, beyan, emir, nehiy, nâsih-mensuh, önceki şariatların bağlayıcı olup olmadığı, haber-i vâhid, kıyas ve içtihat ile ilgili meseleleri ele almaktadır.

2.1.3.1.Fıkıh açısından tefsir

Cessâs, tefsirinde ahkâm âyetlerini tefsir ederken önce âyetle ilgili sahabe ve tâbiûnden nakledilen görüşlere yer vermektedir. Sonra konuyla ilgili mezhep imamlarının ve fukahânın görüşlerini sıralamaktadır. Meseleyle ilgili görüşleri zikrettikten sonra “قال أبو بكر” diyerek kendi görüşünü de aktarmaktadır. Kendi görüşünden farklılık arz eden görüşlere ise “فان قيل” diyerek değinmektedir. Bu görüşlere “يقال له” diye başlayan cümlelerle cevap vermek suretiyle cedelci bir üslup sergilemektedir. Cessâs her âyetle aynı üslûbu tekrar etmemekle birlikte çoğu ahkâm âyetini bu üslûpla tefsir etmektedir. Bazen bir âyet hakkında hem selef âlimlerinden hem fukahâdan görüş beyan ederken bazı âyetler hakkında sadece selef veya sadece fukahâ görüşlerine yer vermektedir. Ya da bazen sadece konuyla ilgili görüşleri verir

¹⁹⁶ Kerhî'nin usûle dair görüşlerini inceleyen çalışma için bkz. Ali Pekcan, “İslâm Hukuku Literatüründe Fıkhın Genel Kurallarına Dair İlk Risâle (Kerhî'nin ‘el-Usûl’ adlı Risâlesinin Çeviri ve Değerlendirilmesi)”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 16/2 (2003), 293-307.

¹⁹⁷ Hacı Yunus Apaydın, “Kerhî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/286.

¹⁹⁸ Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, 1/46, 61, 77; 2/297; 3/146, 177, 215.

kendi görüşünü belirtmekle yetinirken bazen konuya daha geniş yelpazeden bakıp, lügat, nahiv, mantık açıklamaları yaparak itiraz edilebilecek hususları cedelci bir üslûpla tartışmaktadır. Cessâs meselelerle ilgili selef ulemasının görüşlerine değindikten sonra “Büyük İslâm Merkezlerinin fakihleri” tanımıyla, fukahâ görüşlerine geçmektedir. Evvela Hanefî mezhebinin âlimlerinin görüşlerini belirterek meseleye dair ortak kanaat mevcutsa “Hanefî müçtehitleri şöyle demiştir” şeklinde görüşleri açıklamaktadır. Aksi durumda ise âlimleri ve onların görüşlerini ayrı ayrı zikretmektedir.

Cessâs çoğu konuda Hanefî mezhebinin görüşlerini benimsemektedir. Bunu Ebû Hanîfe’nin görüşlerini destekler mahiyette yaptığı açıklamalar göstermektedir. Mesela Cessâs hâkimin zahire göre hüküm vermekle yükümlü olması meselesini ele alırken Ebû Hanîfe’nin görüşünü konuyla ilgili bir rivayete yer vererek desteklemektedir. Buna göre Ebû Hanife, hâkimin şahitlerin şهادetine göre bir hüküm verdiğinde o hükmün taraflar arasında gerçekleşen bir hüküm gibi geçerli olduğu, şahitlerin yalan beyanda bulunmuş olmasının sonucu değiştirmeyeceği görüşündedir. Cessâs İbn Abbâs’tan nakledilen bir rivayetin Ebû Hanîfe’nin bu görüşünün doğru olduğuna delâlet ettiğini belirtmektedir.¹⁹⁹

Cessâs, Ebû Hanîfe’den sonra öğrencileri İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf’un görüşlerine sık sık yer vermektedir. Bazı yerlerde onları destekler mahiyette açıklama yaparken bazen onları eleştirmektedir. Mesela müt’a’nın, mehr-i mislin bir parçası olduğu görüşünün İmam Muhammed’in görüşüne uygun olduğunu söyleyerek açıklamaktadır. Ancak hâkimin, zararına olmaması ve aldatılmaması şartıyla bulûğa ermiş sefi kimsenin akitlerini geçerli saymasının hadisle çeliştiğini belirterek İmam Muhammed’i eleştirmektedir.²⁰⁰ Aynı şekilde Ebû Yûsuf’un, hırsızlık yaptığını iki defa ikrar etmeyen kişinin elinin kesilmeyeceği hususundaki düşüncesini aklî delille desteklemektedir. Öte yandan Ebû Yûsuf’un, abdest ve teyemmüm alma imkânı olmayan kişinin îma ile namaz kılacağı daha sonra bu

¹⁹⁹ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/306-307.

²⁰⁰ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/521, 596.

namazını kaza etmesi gerektiği görüşünün itibara alınmaması gerektiğini vurgulamaktadır.²⁰¹

Cessâs *Ahkâmü'l-Kur'ân*'da Hanefî âlimlerin görüşlerine yer verdikten sonra genellikle İmam Mâlik'in görüşüne değinmektedir. Diğer âlimlerden farklı olarak konuyla ilgili varsa İbn Vehb ve İbn Kâsım aracılığıyla İmam Mâlik'ten nakledilen iki farklı rivayete işaret etmektedir. Mesela kocası ölen kadının nafakasının nerden karşılanacağı hususunda İmam Mâlik'ten iki görüş aktarıldığını belirtmektedir. İbn Vehb'ten nakledilen rivayete göre hamile kadının nafakasını kendisi karşılaması gerekmektedir. Ancak oturduğu ev kocasınınsa iddet süresince evde oturma hakkı vardır. Öte yandan İbn Kâsım'ın rivayetine göre ise iddet beklemekte olan kadının nafakasının kocasının malından karşılanması gerekmemektedir.²⁰² Ayrıca Cessâs bazı yerlerde konu ile ilgili sadece İmam Malik'in görüşlerine yer verirken bazı yerlerde onun görüşlerini değerlendirmektedir. Mesela alacağın rehin verilmesinin sahih olmayacağı konusunda fukaha hem fikirken İmam Mâlik, alacaklıya mal satan kimsenin, verdiği malın karşılığını borçlu kimseden rehin olarak almasını caiz görmektedir. Cessâs ise bu görüşü kendisinden başka hiçbir âlimin söylemediğini ve “...كَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ.../...*Alınmış rehinler yeterlidir...*”²⁰³ âyetinden dolayı bunun fâsit bir görüş olduğunu belirtmektedir.²⁰⁴

Cessâs bazı konularda İmam Şâfiî'nin görüşlerini eleştirmektedir. Mesela Cessâs, boşanmanın iki defa olduğunu bildiren âyet²⁰⁵ ve ilgili rivayetler sebebiyle kadını her temizlik döneminde birer defa boşamanın sünnete uygun boşama olduğunu vurgulamaktadır. Akabinde İmam Şâfiî'nin, kadını temizlik döneminde tek seferde üç defa boşamanın geçerli olacağı görüşünü eleştirmektedir. Zira ona göre bu görüş boşanmanın iki defa olacağını bildiren âyete ters düşmektedir. Çünkü âyet her defasında birer kere olmak üzere iki kere boşamayı emretmektedir. Öte yandan Cessâs, İmam Şâfiî'nin selef uleması ve fakihlerin icmâına uygun olmayan

²⁰¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/477, 536.

²⁰² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/510.

²⁰³ el-Bakara 2/283.

²⁰⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/636.

²⁰⁵ el- Bakara 2/229.

görüşlerini de dile getirmektedir. Mesela Cessâs'a göre İmam Şâfiî'nin kolların yüzden, ayakların da kollardan önce yıkanması durumunda abdestin geçerli olmayacağı görüşü, selef ve halef ulemanın görüşüne uygun düşmemektedir. Ayrıca Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ûd ve Ebû Hüreyre'den nakledilen, abdest almaya herhangi bir organdan başlamanın kendileri için bir sorun olmayacağını ifade eden rivayet, İmam Şâfiî'nin bu konuda yanlış düşündüğünü göstermektedir.²⁰⁶

Cessâs, bazı âyetlerin hak olmayan mezhep görüşlerinin doğru olmadığına delâlet ettiğini vurgulamaktadır. Buna göre “... وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ.../...Allah tövbelerinizi kabul etmek istiyor...”²⁰⁷ âyeti Cebriyye mezhebinin²⁰⁸ bâtıllığını göstermektedir. Çünkü Cebriyye mezhebi, Allah Teâlâ'nın günahkâr kimsenin günahında devam etmesini istediğini savunmaktadır. Ancak âyetle, tövbede bulunma isteği ve bu tövbelerin kabul edileceği hükmü yer almaktadır.²⁰⁹ Ayrıca Cessâs, Müşebbihe²¹⁰ ve Cebriyye mezhebinin müteşâbih âyetleri kendi inanç ve iddialarına göre yorumladıkları için “... يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ.../...Kelimleri tahrip edip, değiştiriyorlar...”²¹¹ âyetinde bildirildiği üzere kınanmaya mazhar olduklarını belirtmektedir.²¹² Cessâs saldırıya uğrayan kimsenin saldırana tutumunun nasıl olması gerektiğini açıklarken Haşviyye mezhebini de eleştirmektedir. Haşviyye mezhebi²¹³ saldırıya uğrayan kimsenin saldırana karşı koymaması, öldürülmeye varıncaya dek onunla savaşmamasını belirtmektedir. Bu düşüncelerini “... لَئِنْ بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسٍ يَدِي إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ...”

²⁰⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/451-452.

²⁰⁷ en-Nisâ 4/26.

²⁰⁸ İhtiyarî fiillerin ilahî gücün etkisinde olduğunu savunan kimselerin mezhebidir. İrfan Abdülhamid Fettâh, “Cebriyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/205.

²⁰⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/214.

²¹⁰ Yaratılanı Allah'a benzeterek teşbih inancını benimseyen gruba verilen isimdir. Yusuf Şevki Yavuz, “Müşebbihe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/156.

²¹¹ el-Mâide 5/13.

²¹² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/499.

²¹³ Âyet ve nasların zahiri manalarına bağlı kalarak akletme ve düşünmeyi reddeden bir mezheptir. Metin Yurdağür, “Haşviyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/426.

/Sen beni öldürmek için elini uzatsan da ben seni öldürmek için elimi uzatacak değilim...”²¹⁴ âyetine dayandırmaktadırlar. Cessâs’a göre bu âyet, kişinin kendini savunmaması manasını içermemektedir. Âyette kastedilen karşı taraf saldırmadıkça öldürmeye kalkışmamaktır.²¹⁵ Cessâs farklı içtihadî meselelerde içtihat ve kıyasa başvurma kınanmayacağını belirterek, içtihat ve kıyas yapmayı doğru bulmayan Nazzâm ve Râfîzîleri de eleştirmektedir. Bu görüşünü, sahabenin karşılaşılan farklı meselelerde içtihat ettiklerini ve birbirleriyle ihtilaf ettiklerini söyleyerek desteklemektedir. Ayrıca O’na göre Kur’ân²¹⁶ ve sünnet²¹⁷ ihtilaf ve farklılıklardan menetmemektedir.²¹⁸

2.1.3.2. Usûl-i fıkıh açısından tefsir

Cessâs *Ahkâmü’l-Kur’ân* tefsirine mukaddime niteliğinde *el-Fusûl fi’l-usûl* kitabını yazmıştır. Bu eserinde, tefsirinde ele aldığı fikhî hükümlerin temelini oluşturan usûl konularına yer verdiğini görmektedir. Bu minvalde Cessâs’ın fikhî çıkarımlarına *el-Fusûl* eserinin teorik, *Ahkâmü’l-Kur’ân* eserinin ise pratik yönünü yansıttığını söylemek yerinde olacaktır. Nitekim tefsirinde de usûle dair konuları *el-Fusûl* eserinde detaylı bir şekilde ele aldığını, konunun tafsilatı için oraya bakılması gerektiğini belirtmektedir. Bu başlık altında, Cessâs’ın Kur’ân ve Sünnet’ten sonra ele aldığı şer’î delilleri, *el-Fusûl* eserinde nasıl tanımladığını daha sonra *Ahkâmü’l-Kur’ân*’da, bu delilleri dayanak oluşturmak suretiyle âyetlerden nasıl hüküm çıkardığını ve âyetleri tefsir ettiğini müşahade edeceğiz.

2.1.3.2.1. İcmâ

İcmâ dinî bir mesele hakkında İslâm âlimlerinin görüş birliğine vardığı, Kur’ân ve Sünnet’ten sonra gelen şer’î delili ifade etmektedir.²¹⁹ Cessâs’ın *el-Fusûl*’de icmâ

²¹⁴ el-Mâide 5/28.

²¹⁵ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/503.

²¹⁶ Cessâs konuyu “... وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا”/Hep birlikte Allah’ın ipine sınıksız sarılın. Parçalanıp bölünmeyin...” âyeti bağlamında ele almaktadır. Bkz. Âl-i İmrân 3/103.

²¹⁷ Hz. Peygamber’den ümmetin ihtilafının rahmet olduğunun nakledildiği rivayet içtihat etmenin doğru olduğuna işaret etmektedir. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 30/391 (No. 18449).

²¹⁸ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/36.

²¹⁹ Ebû Bekr Şemsüleimme es-Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, thk. Ebü’l-Vefâ el-Efgânî (Haydarâbâd: Lecnetü İhyâi’l-Me’ârifî’l-Osmâniyye, 1414/1993), 1/295.

konusunu detaylı bir şekilde ele aldığı görülmektedir. O, fukahanın icmâin sahihliği konusunda hemfikir olduğunu ve daha sonra gelen kimselerin icmâa muhalif bir hüküm vermesinin caiz olmayacağını vurgulamaktadır. Kur’ân’da icmâin sahih bir şer’î delil olduğuna işaret eden âyetlere²²⁰ yer vererek görüşünü desteklemektedir. Bununla birlikte mütevâtir ve meşhur rivayetlerin de icmâin sahih bir delil olduğuna delâlet ettiğini örneklerle açıklamaktadır.²²¹

Cessâs usûl kitabında olduğu gibi tefsirinde de icmâin sahihliğine ve hüccet oluşuna vurgu yapmaktadır.²²² Kendisi, *Ahkâmü’l-Kur’ân* eserinde bazı âyetlerin icmâin şer’î delil olduğuna delâlet ettiğini açıklamaktadır. Bu âyetlerden biri, Âl-i İmrân sûresinin “... *Siz, KÜNTÜM HAYIR ÜMME AÜHRİCET LİLLÂSİ TÂMRÜN BÂLMERÜFİ VENNİHÖN ENİ MÜNKİRİ VÜTUMUN BİALLİHİ*...”²²³ âyetidir. Cessâs bu âyetin üç açıdan ümmetin icmâinin sahih olduğuna delâlet ettiğini belirtmektedir. Buna göre âyet, insanların delâlete düşmeden Allah’ın hakkını yerine getirdikleri müddetçe övgüye mazhar olacaklarını bildirmektedir. Müminlerin emrolundukları iyilikleri başkalarına emrettiğini de ifade etmektedir. Ayrıca müminlerin; dinin ve aklın uygun görmediği durumlardan nehyettiğini vurgulamaktadır. Cessâs, ilgili âyetin delâlet ettiği bu manalar sebebiyle ümmetin yalan üzere birleşmeyeceklerini dolayısıyla onların icmâ ettikleri hükümlerin Allah’ın hükmü gibi uygulanması gerektiğini ifade etmektedir.²²⁴ Bu konudaki diğer bir âyet Nisâ sûresinin “... *وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا*...”²²⁵

وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا... Doğru yol kendisine besbelli olduktan sonra Peygamber’e karşı çıkan ve müminlerin yolundan başka bir yol tutan

²²⁰ Bkz. el-Bakara 2/143; Âl-i İmrân 3/110; en-Nisâ 4/115; et-Tevbe 9/16; el-Hac 22/78; Lokmân 31/15.

²²¹ Cessâs, *el-Fusûl*, 3/257-267. Cessâs’ın icmâ hakkındaki görüşlerini inceleyen çalışma için bkz. Ayşe Küsmez, *Cessâs’ın İcmâ’ı Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003).

²²² Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/106.

²²³ Âl-i İmrân 3/110.

²²⁴ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/44.

kimseyi bu kötü tercihiyle baş başa bırakır ve onu Cehennem'e sokarız..."²²⁵ âyetidir. Cessâs âyette müminlerin yolundan başka bir yol tutmamanın îma edilmesinin, icmânın sahih ve geçerli bir delil olduğuna işaret ettiğini belirtmektedir.²²⁶

Cessâs, âyetlerde yer alan hükümleri açıklarken meseleyle ilgili fukahânın icmâna değinerek de hükümleri desteklemektedir. Mesela "وَمَتَّعُوهُمْ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدْرَهُ وَعَلَى الْمُقْتَرِ..."

.../...Bu durumda onlara zengin olanlar kendi güçlerine, fakir olanlar kendi imkanlarına göre gönüllerini alacak ve örfe uygun düşecek şekilde maddi bir karşılık versin..."²²⁷ âyeti bağlamında müt'a konusunu ele alırken mehrin yanı sıra müt'a vermenin vacip olmadığı hususunda fakihlerin icmâ ettiğini belirtmektedir. Bu icmâa göre kadın boşandıktan sonra kocasından mehrin yanında müt'a talep edemez. Çünkü boşandıktan sonra mehirle birlikte müt'ayı vacip koşmak boşanmadan önce de verilmesini vacip koşmayı gerektirir. Ancak müt'a birlikteliğin değil, boşanmanın bir bedelidir. Buna göre mehrin hükmüne tâbi tutmak doğru değildir.²²⁸

2.1.3.2.2. Haber-i vâhid

Fıkıh usûlünde râvi sayısı ya da bilgi değeri açısından hakkında farklı tanımların yapıldığı haber-i vâhid, genel itibariyle tek bir kişinin tek bir kişiden naklettiği haber olarak ifade edilmiştir.²²⁹ Haber-i vâhid, bilgi ve âmel konusundaki değeri açısından tartışmalara konu olmuştur. Usûl âlimlerinin çoğu haber-i vâhid ile edinilen bilgilerin zan ifade ettiği, bilgi gerektirmediği görüşünü benimsemiştir. Öte yandan bilhassa Hanefî usûl âlimleri zan ifade eden haber-i vâhid ile ameli gerekli görmüştür. Âlimlerin zan ifade edip bilgi gerektirmeyen haber-i vâhid ile hangi gerekçeyle amel etmeyi gerekli gördükleri, zannın şer'î-amelî meselelerdeki değeriyle ilgilidir. Buna göre Hanefî usûlcüler tarafından şer'î deliller, bilgi gerektiren ve bilgi gerektirmeyip amel gerektiren olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Kur'an, sünnet ve icmâ bilgi

²²⁵ en-Nisâ 4/115.

²²⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/313.

²²⁷ el-Bakara 2/236.

²²⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/524.

²²⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1357/1938), 369-370.

gerektiren delillerden kabul edilmiştir. Haber-i vâhid ve kıyas ise bilgi gerektirmeyip amel gerektiren şer'î delil olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca Hanefî usûl âlimleri, Kur'ân hükümlerine uyan veya hükmü Kur'ân'da olmayan bir mesele hakkında haber-i vâhid ile amel etmeyi caiz görmüştür. Dolayısıyla Kur'ân ile çelişen haber-i vâhid ile ameli reddetmişlerdir.²³⁰

Cessâs *el-Fusûl* eserinde haber-i vâhid konusunu müstakil başlık altında incelemiştir. Haber-i vâhidin tanımı, değeri, hükümleri, kabul edilme şartları hakkında değerlendirmelerde bulunmuştur. Cessâs'a göre haber-i vâhid, tek bir kişi veya bir topluluğun naklettiği haberdur. O, haber-i vâhid için, kişi sayısına bakılmaksızın haberi nakleden topluluğun kendi aralarında anlaşabilmesini gerekli görmüştür.²³¹

Cessâs dînî meselelerle ilgili haber-i vâhidin ifade ettiği bilginin amel değerini de ele almıştır. Bu bağlamda haber-i vâhidin bilgi ve amel noktasında delil olduğu görüşünü gerek âyetlerden gerek rivayetlerden istifade ederek karşıt görüşlere cevap vermek suretiyle açıklamıştır.²³² Yanı sıra Cessâs, haber-i vâhidin kabul edilebilmesi için Kur'ân'ın hükmüne aykırı olmaması, mütevatir sünnetle çelişmemesi, umûmü'l-belvâ olmaması, toplumda yaygın olan bir uygulamayla ters düşmemesi, akla aykırı olmaması gibi şartlardan bahsetmiştir.²³³

Haber-i vâhidin kabul edilmesi gerektiği görüşünde olan Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân* tefsirinde de bazı âyetlerin buna delâlet ettiğini dile getirmektedir. Bu âyetlerden biri Tevbe sûresinin “... فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ ...”

.../...Her topluluktan bir kısmı savaşa gitmeli; bir kısmı da ilimde derinleşip savaşa gidenler geri döndüğünde onlara Allah'ın emir ve yasaklarını bildirmelidir...”²³⁴

âyetidir. Cessâs'a göre âyetin zâhirî manası, bilgi gerektirmeyen haber-i vâhidin kabul edilmesi gerektiğine delâlet etmektedir. Çünkü âyet, Medine'den çıkıp savaşa

²³⁰ Hacı Yunus Apaydın, “Haber-i vâhid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 1996), 14/356-359.

²³¹ Cessâs, *el-Fusûl*, 3/64; Sadrettin Buğda, “Fıkıh Usûlü Disiplininde Âhâd Haberinin Bilgi ve Delil Değeri”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 8/1 (Ocak 2022), 354.

²³² Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, 3/75-93.

²³³ Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, 3/113-123. Cessâs'ın haber-i vâhid anlayışı için bkz. Mustafa Gınbıroğlu, *İslam Hukuk Metodolojisinde Âhâd Haber ve Cessâs'ın Âhâd Habere Yaklaşımı* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006).

²³⁴ et-Tevbe 9/122.

giden topluluğun, Medine’de kalıp Hz. Peygamber’in huzurunda ilim öğrenen topluluktan bilgi edinmesini emretmektedir.²³⁵

Cessâs haber-i vâhidin kabul edilmesine yönelik Kur’ân’dan delil getirenlerin görüşlerini de değerlendirmektedir. Örneğin Tevbe sûresinin “... قُلْ أَدُنُّ خَيْرٌ لَّكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ

وَيُؤْمِنُ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ

hayırlı bir kulaktır. O, Allah’a inanır, müminlerin sözlerine güvenir. İman edenleriniz için de bir rahmettir.”²³⁶ âyetinde Allah Teâlâ’nın, müminlerin kendisine verdiği haberleri Hz. Peygamber’in doğruladığını bildirmesini, bu konuda delil getirenleri eleştirmektedir. Cessâs’a göre bu âyet, Hz. Peygamber’in muamelat konusunda kendisine verilen bilgileri tasdik ettiğine delâlet etmektedir. Öte yandan Hz. Peygamber, dînî ve şer’î ahkâmla ilgili haberleri ise herhangi bir kimseden dinlememiştir. Çünkü bu haberleri herkes kendisinden almaktaydı.²³⁷

Kur’ân’a muhalif haber-i vâhidin kabul edilmeyeceği, bu haberlerle Kur’ân’ın hükmünün nesh veya tahsis edilemeyeceği görüşünde olan Cessâs²³⁸ tefsirinde de bu görüşünü vurgulamıştır. Nitekim A’râf sûresinin “... إِنَّبِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ

/Rabbinizden size indirilen Kur’ân’a uyun...”²³⁹ âyetinin tefsirinde bunu açıkça belirtmektedir. Ona göre Kur’ân’a uyma emrinin açıkça belirtildiği bu âyetle, Kur’ân hükmüne haber-i vâhid ile karşı çıkılamayacağı anlaşılmaktadır.²⁴⁰

2.1.3.2.3. Kıyas

Terim olarak kıyas, hükmü açık olan bir meseleden hareketle hakkında hüküm bulunmayan bir meseleyi illiyet bağına binaen açıklığa kavuşturmadır.²⁴¹ Cessâs’ın kıyas tanımı “bir meselenin hüküm gerektiren illet ortaklığına dayanarak benzer

²³⁵ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 3/207.

²³⁶ et-Tevbe 9/61.

²³⁷ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 3/182.

²³⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, 3/114.

²³⁹ el-A’râf 7/3.

²⁴⁰ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 3/37.

²⁴¹ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 2/143.

mesele hakkında hüküm verme” şeklindedir.²⁴² Yanı sıra Cessâs’ın, tefsirinde de kıyas tanımına yer verdiği görülmektedir. Bu tanıma göre kıyas, benzer iki meselenin aynı hükümde bir araya getirilmesini ifade etmektedir.²⁴³ Cessâs *el-Fusûl*’de, Kur’ân, sünnet ve icmâadan sonra Kur’an’ın anlaşılmasında önemli bir rolü olan kıyas delilini çeşitli yönleriyle ele almaktadır.²⁴⁴

Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*’da bazı âyetlerin kıyas delilinin caiz olduğuna işaret ettiğini belirtmektedir. Bu âyetlerden biri Ahzâb sûresinin “... فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا ...”

Sonra Zeyd eşini boşayıp

*onunla ilişkisini kesince, evlatlarının boşadığı hanımlarla evlenmekte müminler için bir günah olmasın diye, biz onu sana nikahladık...*²⁴⁵ âyetidir. Cessâs’a göre âyette Hz. Peygamber’in Zeynep bint Cahş’la (ö. 20/641) evlenmesinin mübahlığının illeti açıklanmaktadır. Dolayısıyla kadının kocasından boşanması, başka bir erkeğin onunla evlenmesini mübah hâle getirmektedir. Bu da ahkâm konusunda kıyas yapılabileceğine delalet etmektedir.²⁴⁶

Cessâs’ın, tefsirinde kıyas delili hakkında özellikle vurgu yaptığı bir başka mesele, Kitap ve Sünnet’le tevatüren gelmiş bir bilginin kıyas ile tahsis edilmesinin caiz olmayacağıdır. Bu bağlamda sünnetten bir delilin olduğu meselede de kıyasın terk edildiğini belirtmektedir. Bunun bir örneğini oruç konusunu ele alırken kusan kimsenin orucuna dair yaptığı açıklamalarda görüyoruz. Cessâs, vücuttan çıkan şeylerin orucu bozmayacağı yönünde görüş beyan eden âlimlerin, hakkında hadis bulunması sebebiyle kendi müdahalesi sonucu kusan kimsenin orucunun bozulacağı yönünde kanaat getirdiklerini ifade etmektedir. Çünkü ilgili hadiste bilerek kusan

²⁴² Cessâs, *el-Fusûl*, 4/9.

²⁴³ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/138.

²⁴⁴ Cessâs’ın kıyas delili hakkındaki görüşlerine yer veren çalışma için bkz. Ali Butur, *Cessas ve Kâdî Abdulcebbar’ın Kıyas Anlayışlarının Karşılaştırılması* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

²⁴⁵ el-Ahzâb 33/37.

²⁴⁶ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 3/472.

kimsenin orucunu kaza etmesi gerektiği hükmü yer almaktadır.²⁴⁷ Burada fukaha, hakkında sabit bir hadis bulunan meselede re'y ve içtihadı göz ardı ederek kıyası terk etmiştir.²⁴⁸

Cessâs bazı âyetlerde kıyası reddedenleri eleştirmektedir. Hucurât sûresinin “يَا أَيُّهَا

الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْدِمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ/Ey iman edenler! Kendi görüşünüzü Allah'ın ve Rasûlü'nün verdiği hükmün önüne geçirmeyin...”²⁴⁹ âyetinde bunun bir örneğini görmekteyiz. Cessâs bu âyeti delil göstererek kıyası reddedenlere cevap vermektedir. Kendisi Hz. Peygamber'in emirlerini yerine getirmemenin, onun önüne geçmek olacağını belirterek hakkında delil bulunan bir şeyi kabul etmenin Hz. Peygamber'in önüne geçmek olmayacağını vurgulamaktadır. Nitekim kıyasın hükmüne dair Kitap, sünnet ve icmâ delili bulunmaktadır.²⁵⁰

2.1.3.2.4. İstihsan

İstihsan bir meselede icmâ ve kıyas gibi deliller sonucu elde edilen hükümden farklı olarak gizli kalan bir hükme varmayı ifade etmektedir.²⁵¹ Cessâs *el-Fusûl* eserinde istihsanın mahiyetine ve delil oluşuna vurgu yapmaktadır. İstihsanın hücciyetine karşı olanları onu tam olarak kavrayamadıklarını söyleyerek eleştirmektedir. Bu konuda bilhassa İmam Şâfiî'nin istihsan karşısı delil ve itirazlarını değerlendirerek istihsanın meşru bir istidlâl olduğu yönünde konuyu tartışmaktadır.²⁵²

İstihsanı şer'î bir delil kabul eden Cessâs'ın *Ahkâmü'l-Kur'ân* tefsirinde de, bundan istifade ederek açıklamalarda bulunduğunu görmekteyiz. Bunun bir örneği Bakara sûresinin “إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ...”²⁵³

²⁴⁷ Bkz. İbn Ebî Şeybe, 2/297 (No. 9187); Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid Mâce el-Kazvînî İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.), “Sıyâm”, 7 (No. 1676); Tirmizî, “Savm”, 6 (No. 719).

²⁴⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/234.

²⁴⁹ el-Hucurât 49/1.

²⁵⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/528.

²⁵¹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/200-201.

²⁵² Cessâs, *el-Fusûl*, 4/223-230. Cessâs'ın istihsân delili hakkındaki görüşlerini inceleyen çalışma için bkz. Murat Karabulut, *Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs'ın İstihsân Anlayışı ve Fırû Fıkha Tatbiki* (Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

*domuz etini ve Allah'tan başkası adına kesilen hayvanların etini haram kıldı...*²⁵³ âyetinde yer almaktadır. Cessâs âyete göre domuz etinin açık ve net bir şekilde haram olduğunu belirttikten sonra domuzun kılından faydalanmanın caiz olup olmadığı konusunda fukaha ihtilafına işaret etmektedir. Bu bağlamda mezhebinin müçtehitlerinden Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'in domuzun kılında bir hayatın bulunmamasından dolayı istihsan deliline dayanarak domuz kılından faydalanmayı mübah gördüklerini ifade etmektedir.²⁵⁴

Cessâs İsrâ sûresinin “مَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ”

Artık kim doğru yolu seçerse kendi iyiliği için seçmiştir.

*Kim doğru yoldan saparsa kendi zararına olur. Hiç kimse bir başkasının günahını taşımaz. Ayrıca biz, peygamber göndermeden kimseye azap etmeyiz.*²⁵⁵ âyetinin tefsirinde de istihsan deliline dayanarak bir açıklama yapmaktadır. Âyet, Peygamber tarafından tebliğ edilmeyen naklî delillerle gelen mükellefiyetlerde kişinin sorumlu tutulmayacağını bildirmektedir. Buna göre Cessâs mezhebinin müçtehitlerinin, Dârü'l-harp'te müslüman olan ve namazın farz olduğunu bilmeyen bir kimsenin namazın farz olduğunu öğrendiğinde önceki namazlarından sorumlu olmadığı görüşünü aktarmaktadır. Öte yandan kıyasa göre İslâm dünyasında müslüman olan ve namazın farziyetinden haberdar olmayan kimsenin, namazın farz olduğunu öğrendiğinde kendisinin de önceki namazlarından sorumlu tutulmaması lazımdır. Ancak istihsan deliline göre bu kişinin önceki namazlarını kaza etmesi beklenmektedir. Kişinin bu şekilde sorumlu tutulmasının istihsan delili ise, mescitlerde ezan okunup namaz kılındığını görmüş olmasıdır.²⁵⁶

Cessâs Nisâ sûresinin “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ...

Ey müminler! Karşılıklı rızaya dayanan bir ticaret dışında, birbirinizin

²⁵³ el-Bakara 2/173.

²⁵⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/151-152.

²⁵⁵ el-İsrâ 17/15.

²⁵⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/253-254.

*malını aranızda haksız olarak yemeyin...*²⁵⁷ âyeti kapsamında istihsan deliline değindiği bir başka örnekte, alım satım akdinin nasıl meydana geleceği konusunda âlimlerin görüşlerine yer vermektedir. Fukahaya göre iki kişi arasındaki alım satım işleminde satan kişi malını sattığını söyledikten sonra malı alan kişi geçmiş zaman kipiyle aldığını belirtmezse akit gerçekleşmez. Cessâs kıyas gereği nikah akdinin de alım-satım akdi gibi olması gerektiğini ancak fakihlerin bu konuda istihsan yaptığını belirtmektedir. Buna göre kişinin muhatabına “kızımı seninle evlendirdim” dedikten sonra muhatabın “kabul ettim” beyanına gerek yoktur. Bu hükme Hz. Peygamber’in hadisi delil olarak gösterilmektedir. Hadise göre bir kadın kendisini Hz. Peygamber’e hibe etmişti. Hz. Peygamber bunu kabul etmeyince yanındaki bir adam kendisini o kadınla evlendirmesini istemişti. Hz. Peygamber de mehir olarak ne vereceğini sorduktan sonra “seni bu kadınla evlendirdim” diyerek karşı taraftan bir tasdik beklememişti. Bu rivayet nikah akdinin alışveriş akdi gibi pazarlık yaparak gerçekleşmeyeceğine delâlet etmektedir.²⁵⁸

2.1.3.2.5. Şer‘u men kablênâ

Fıkıh usûlünde şer‘u men kablênâ, Hz. Peygamber’den önce geçmiş şariatların hükümlerinin İslâm dini için geçerli olup olmadığını ele alan bir terimdir.²⁵⁹ Cessâs *el-Fusûl* eserinde Hz. Peygamber’den önce gelen şariatlara uymanın gerekli olup olmadığı konusunda ulemanın ihtilaf ettiğini belirtmektedir. Bazıları önceki şariatın kendilerine gelmediğini, dolayısıyla onlara uymakla sorumlu olmadıkları görüşündedir. Bazıları ise önceki şariatlarda neshedilmemiş hükümlerin gerekli olduğunu düşünmektedir.²⁶⁰ Neshedilmemiş hükümlerin bazılarını İslâm dini açıkça kabul etmiş, bazılarını ise ne kabul ne reddetmiştir. Hanefilerin çoğu, Mâlikî ve Şâfiîlerin bir kısmı; hakkında bir şey söylenmeyen hükümlere uyulması gerektiğini söylerken, diğer âlimler bunların reddedilmesi gerektiği kanaatindedir.²⁶¹

Şer‘u men kablênâ konusunda Allah ve Rasûlü’nün bildirdiği ve neshedilmeyen hükümlerin bağlayıcı olduğu görüşünü benimseyen Cessâs, tefsirinde de bazı

²⁵⁷ en-Nisâ 4/29.

²⁵⁸ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/218.

²⁵⁹ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 2/99-100.

²⁶⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, 3/19-20.

²⁶¹ Güngör, *Cassâs ve Fıkhi Tefsiri*, 303-304.

âyetlerin bu delile işaret ettiğini belirtmektedir. Bu âyetlerden biri Mâide sûresinde yer alan “قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُ عَلَى شَيْءٍ حَتَّى تُقِيمُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ...”²⁶² âyetidir. O, âyetin Ehl-i kitabın Tevrat’ı, İncil’i ve Allah’tan indirileni tam olarak uygulamadıkça hiçbir esasa dayanmış olmadıklarını bildirdiğini ifade etmektedir. Buna göre âyet, Hz. Peygamber’den önceki peygamberlerin şariatlarında neshedilmemiş, Kur’ân ve Sünnet’te yer alan hükümlerin sabit olup, Hz. Peygamber’in de şeriatı olduğuna ve bunlara uymakla emrolunduğumuza delâlet etmektedir. Çünkü aksi durumda Kitap ehli bu kitapların hükümlerini uygulamakla emrolunmazdı.²⁶³ Cessâs Mâide sûresinin “وَكَيْفَ يُحْكِمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ ثُمَّ...”²⁶⁴

*Allah’ın buyruklarının yer aldığı Tevrat ellerindeyken nasıl oluyor da senin hakemliğine başvuruyorlar, sonra da verdiği hükme razı olmuyorlar...*²⁶⁴ âyetini de önceki şeriatın bağlayıcılığı konusunda delil göstermektedir. Ona göre bu âyet, Yahudilerin kendi aralarında anlaşmazlığa düştükleri mesele hakkında kendi kitaplarında yer alan hükmün, Hz. Peygamber’in gönderilmesiyle de geçerli olup devam ettiğini haber vermektedir.²⁶⁵

Cessâs Mâide sûresinin “لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا...”²⁶⁶ *Her biriniz için bir şeriat ve yol belirledik...*²⁶⁶ âyetini, neshedilmemiş dahi olsa önceki peygamberlerin şariatlarının bağlayıcı olmadığına delil gösteren kimseleri eleştirmektedir. Bu kimselere göre âyet, her peygambere ayrı bir şeriat verildiğini haber vermektedir. Cessâs ise âyetin, şariatların hükümlerinin muhtelif olduğuna dair bir delil içermediği belirtmektedir. Ayrıca Allah Teâlâ’nın Hz. Peygamber’den, kendisinden önceki peygamberlerin şariatlarına göre ibadet etmesini istemesinin mümkün olduğu hususunda ihtilafın olmadığını vurgulamaktadır.²⁶⁷

²⁶² el-Mâide 5/68.

²⁶³ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/562; Güngör, *Cassâs ve Fıkhî Tefsiri*, 303-304.

²⁶⁴ el-Mâide 5/43.

²⁶⁵ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/547.

²⁶⁶ el-Mâide 5/48.

²⁶⁷ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/553.

2.1.3.2.6. Akıl

Cessâs'ın zikri geçen şer'î delillerin yanı sıra meselelerle ilgili aklî açıklamalarda bulunduğu görülmektedir. Genellikle itiraz edilebilecek soruları ele alırken savunduğu görüşü “يدل عليه من جهة النظر” diyerek aklî delille açıklama yoluna

gitmektedir. Bunun bir örneğini Bakara sûresinin “... فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا ...”

*تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ.../...meşru bir şekilde anlaştıkları takdirde onların yeniden evlenmelerine karşı çıkmayın...*²⁶⁸ âyeti bağlamında yer verdiği velisiz nikah kıyma konusunda görmekteyiz. Burada Cessâs, âyette veli şartı koşulmadan nikah akdinin kadına izafe edilmesinin, kadının velisiz olarak akdettiği nikanın geçerli olduğu hükmüne delalet ettiğini belirterek aklî delille de bu görüşü desteklemektedir. Cessâs, fukahanın malında tasarruf hakkı olan erkeğin akdettiği nikahın geçerli olduğu icmâından hareketle kadının da malında tasarruf hakkı olmasından dolayı kendi nikahını akdetmesinin caiz olması gerektiğini ifade etmektedir.²⁶⁹

Cessâs, zina iftirası atan kimsenin cezasıyla ilgili hükmün yer aldığı Nûr sûresinin

“... وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً...”

*İffetli kadınlara zina suçu isnat edip de dört şahit getiremeyenlere seksen sopa vurun...*²⁷⁰ âyeti kapsamında, topluluğa zina isnadında bulunan kimsenin hükmünü ele almaktadır. Topluluğa zina iftirası atan kimseye bir iftira haddi uygulanması gerektiğini belirten Cessâs, bu konuda aklî açıklamada bulunmaktadır. Buna göre zina, hırsızlık gibi had gerektiren suçları birden fazla işleyen kişiye bir had cezası uygulanmaktadır. Zina isnadı suçu da diğer suçlarla had cezası olma yönünden benzediği için, topluluğa iftira atan kimseye bir had cezası uygulanması gerekmektedir.²⁷¹

²⁶⁸ el-Bakara 2/232.

²⁶⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/486.

²⁷⁰ Nûr 24/4.

²⁷¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/351-352.

2.1.3.2.7. Usûl kaidelerinin kullanımı

Cessâs zikri geçen şer‘î delillerin yanı sıra hükümlerin istinbatında bazı usûl kaidelerinden istifade etmiştir.²⁷² Bunlardan biri; bir lafzın sadece delâlet yoluyla mecaza hamledileceği ilkesidir. Bunun bir örneğini “وَأِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ...”

âyetinde yer alan “لَمَسْتُمْ” kelimesine dair fukaha

ihtilafına yer verirken görmekteyiz. Bu konuda Cessâs kadına dokunmakla abdestin bozulmayacağını belirtmektedir. Görüşünü Hz. Peygamber’in eşlerini öptükten sonra abdest almadan namaz kıldığını bildiren rivayetle desteklemektedir.²⁷⁴ Hadisin hakiki manası öperken cilde dokunmayı gerektirmektedir. Cessâs’a göre hadisi bir delil olmadan mecaz manada yorumlamak doğru değildir. Bu görüşüyle Cessâs, Hz. Peygamber’in başörtü ve elbise üzerinden eşlerini öptüğünü söyleyerek te’vil yapanları eleştirmektedir.²⁷⁵

Bir sebep üzerine nâzil olan ayetin lafzının umum ifade etmesi Cessâs’ın tefsirinde kullandığı bir diğer usûl kaidesidir. Cessâs Bakara 2/187. âyetinde yer alan “ثُمَّ أَتَمُّوا” ifadesinin başlanan nafile orucun da tamamlanması gerektiğine delalet ettiğini belirtmektedir. Âyetin farz oruç hakkında nâzil olduğunu, hükmün de farz oruçla sınırlı olduğunu söyleyen görüşü eleştirmektedir. Cessâs, âyetlerin bir sebep üzerine nâzil olmasının, hükmünün genel olmasına engel teşkil etmeyeceğini ifade etmektedir.²⁷⁶

Cessâs nassa yapılan ilavenin neshi gerektirdiğini ifade eden kaideyi birçok yerde kullanmaktadır. Bunun bir örneğine “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ...”²⁷⁷ âyetinde yer vermektedir. Erkek ile kadın arasındaki kısıstan bahsederken âyetin

²⁷² Güngör, *Cassâs ve Fıkhi Tefsiri*, 320-324.

²⁷³ el-Mâide 5/6.

²⁷⁴ Bkz. Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Sünen-i Dârekutnî*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004), 1/258 (No. 508).

²⁷⁵ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/462-463.

²⁷⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/284.

²⁷⁷ el-Bakara 2/178.

diyet ödemeksizin kısas yapılması gerektiğine işaret ettiğini belirtmektedir. Âyette diyet geçmediği halde diyet hükmünü vermenin nassa ekleme olduğunu söyleyerek bu görüşü eleştirmektedir. Çünkü başka bir nass olmadıkça nassa ziyade, neshi gerektirmektedir.²⁷⁸

Tahsisin sadece bir delile dayanarak yapılacağını bildiren usûl kaidesi tefsirde kullanılan bir diğer kaidedir. Cessâs ihsâr hedyinin kesilme vaktini bu ilkeyle açıklamaktadır. Konuyla ilgili “...فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ...”²⁷⁹ âyetinin zâhirî manası, herhangi bir vakit sınırlaması olmadan hedyin kesilebileceğini göstermektedir. Cessâs’a göre vakit sınırlaması âyetin lafzını tahsis etmektedir. Bir delil olmadan bu şekilde tahsis yapmak ise doğru değildir.²⁸⁰

Ahkâmü’l-Kur’ân’da kullanılan bir diğer usûl kaidesi bir şeyin kendisine değil başkasına atfedileceğidir. Cessâs, Ebû Hanîfe’nin Rahmân sûresinin “فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَتَخْلُ”²⁸¹ âyetine dayanarak hurma ve narı meyveden kabul etmediğini belirtmektedir.

Bunun sebebi ise bir şeyin kendisine atfedilememesidir.²⁸²

2.2. Tûsî’nin Hâl Tercümesi, Tefsir ve Usûl Anlayışı

2.2.1. Tûsî’nin hâl tercümesi

Âlimlerin eserlerini hakkıyla anlayabilmek adına yaşadıkları dönemin bilinmesi önem arz etmektedir. Bu sebeple Tûsî’nin yaşadığı dönem genel manada siyâsî, sosyal ve ilmî açıdan şu şekilde ele alınabilir:

2.2.1.1. Yaşadığı dönem

Tûsî IV/X. yüzyılın son yarısıyla V/XI. yüzyılın başlarına tekabül eden bir dönemde yaşamıştır. Bu dönemde hüküm süren Abbasî devletinin otoritesinin zayıfladığı görülmektedir. Bunun sonucu olarak bağımsız devletler ortaya çıkmaya başlamıştır.

²⁷⁸ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/169-170.

²⁷⁹ el-Bakara 2/196.

²⁸⁰ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/333.

²⁸¹ er-Rahmân 55/68.

²⁸² Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 3/554.

Fâtımîler, Karmatîler ve Büveyhîler olmak üzere Şîî devletler siyasi güç elde ederek Bağdat'ı tehdit eder hale gelmiştir.²⁸³ Tûsî'nin hayatının ilk dönemlerinde Horasan'ın Tûs şehri Şîîler için güvenilir bir yerdi. Ancak Gazneli Mahmud tarafından ele geçirildikten sonra Şîîlere baskı uygulanmaya başlanmıştır. Tûsî de bu sebeple Bağdat'a gitmiştir. O dönem Bağdat'ta Şîî Büveyhiler hakimiyet sürmekteydi. Büveyhîlerin desteğiyle burada Şîîlik yayılmıştır.²⁸⁴

Büveyhî hakimiyetindeki Bağdat'ta bir müddet sonra mezhep çekişmeleri baş göstermiştir. Sünnî ve Şîî gruplar arasındaki rekabet yönetimin kararlarıyla sürekli canlı tutulmuştur. Bu ortamın sonucunda Ehl-i sünnet ve Şîa arasındaki çatışmalar ciddi boyuta vararak can ve mal güvenliğini zedelemiştir. Mezhep çatışmalarının yanı sıra ortaya çıkan isyanlar, kıtlıklar ve hastalıklar Bağdat'ı kaosa sürüklemiştir. Yaşanan olumsuzluklar sebebiyle Abbâsî Halifesi Kaim-Biemrillâh Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'den yardım istemiştir. Bunun üzerine Tuğrul Bey Bağdat'a girerek Büveyhî hakimiyetine son vermiştir.²⁸⁵

IV-V/X-XI. yüzyıllar ilmî açıdan Şîa dünyasının parlak dönemleridir. Bu dönemde siyasî güçlerin desteğiyle pek çok âlimin yetiştiği nakledilmektedir. Bu noktada Büveyhî devletinin Şîî ilim tarihinde önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Şîa'da kırılma noktası olan Ahbârî düşünceden Usûlî düşünceye geçiş bu dönemde gerçekleşmiştir. Usûlî düşünceyi ortaya atan Tûsî'nin hocası Şeyh Müfid bu konuda Büveyhî yöneticileri tarafından desteklenmiştir.²⁸⁶ Bunun yanında Bağdat'ın Sünnî, Şîî, Mutezilî âlimleri barındırması tartışma ortamlarına zemin hazırlayıp, kültürel hareketliliğe sebebiyet vermiştir. Bağdat'ın kütüphane açısından da zengin olması farklı İslâm dünyasından âlimlerin buraya gelmesini destekleyerek ilmî çeşitliliğe katkı sağlamıştır.²⁸⁷

²⁸³ Mahmud Şakir, *Hiz. Adem'den Bugüne İslam Tarihi*, çev. Ferit Aydın (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1993), 3/432.

²⁸⁴ Recep Demir, *Kur'an'ın Şîî Yorumu (Ebû Ca'fer et-Tûsî Örneği)* (Samsun: Üniversite Yayınları, 2016), 76-77.

²⁸⁵ Erdoğan Merçil, "Büveyhîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/498.

²⁸⁶ Habib Kartaloğlu, "İmamiyye'de Ahbârî-Usûlî Farklılaşması: Şeyh Saduk ve Şeyh Müfid Örneği", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/24 (Aralık 2011), 201.

²⁸⁷ Merçil, "Büveyhîler", 6/499.

2.2.1.2. Hayatı

Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Ali b. Hasan et-Tûsî, 385/995 yılının Ramazan ayında Horasan'ın (İran) Tûs şehrinde doğmuş ve yetişmiştir. Kaynaklarda Horasan'daki hayatına dair detaylı bilgi bulunmamaktadır. Tûsî'nin ilmî hayatı da Tûs şehrinde başlamıştır. O dönem Horasan'ın önemli bir ilim merkezi olan Tûs'ta, pek çok âlim, edip, fikir adamı yetişmiştir. Tûsî buradaki tahsilinde hem İmamiyye'ye mensup hocalardan hem Sünnî hocalardan ders almıştır.²⁸⁸ Lügat, fıkıh, usûl, hadis ve kelam dersleri aldıktan sonra Şeyhu't-tâife/eş-Şeyh lakabıyla şöhret bulan Tûsî, 23 yılını Horasan'da geçirdikten sonra 408 yılında Bağdat'a gitmiştir.²⁸⁹ 40 yıl kadar Bağdat'ta kalıp ilmî faaliyetlerde bulunmuştur. Bağdat'ta o dönem Ca'ferî mezhebinin imamı Şeyh Müfîd ismiyle maruf Muhammed b. Muhammed b. Numan idi. Bağdat'a gelen Tûsî 413 yılına kadar Şeyh Müfîd'in öğrenciliğini yapmıştır. Bu süreçte usûl ve kelâm dersleri alan Tûsî erken dönemde telif vermeye başlamıştır. Hocasının *el-Mukni'a* eserine yazdığı *Tehzîbü'l-ahkâm* adlı şerhi bu teliflerdendir. Şeyh Müfîd'in vefatından sonra İmamiyye Şîası'nın önderliğini Şerîf el-Murtazâ lakabıyla şöhret bulan Ebû'l-Kasım Ali b. Hüseyin üstlenmiştir. Tûsî 23 yıl Şerîf el-Murtazâ'nın yanında bulunup öğrenciliğini yapmıştır. Tûsî'nin bu dönemde telif konusunda kendisini geliştirmiştir. Bu teliflerin başında *et-Tehzîb*, *el-İstîsbâr*, *er-Ricâl*, *Telhîsü's-Şâfi* gelmektedir. Tûsî farklı mezhep ihtilaflarının mevcut olduğu, âlimlerin münazara ettiği, herkesin kendi mezhebinin fikirlerini savunduğu ve tartıştığı ilmî bir ortamda bulunan Şerîf el-Murtazâ'dan etkilenmiştir. Öte yandan haber-i vâhid, icmâ gibi bazı konularda hocasıyla ters düştüğü de vâkidir. Onun ilmî hayatı boyunca farklı mezheplere mensup hocalardan ders alması kendisini farklı görüşleri değerlendirme ve tartışma konusunda yetkin kılmıştır. İçinde yaşadığı dönemin hür fikrî yapısı Tûsî'nin bu tutumunu desteklemiştir.²⁹⁰

²⁸⁸ Muhammed Rızâ el-Ensârî el-Kummî, "Dirâsetün 'an hayâtî's-Şeyh et-Tûsî ve asârihi", *el-Udde fî usûli'l-fikh*, mlf. Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ali et-Tûsî (Kum: Çitäre, 1417), 17; Ca'fer Hudayyar, *eş-Şeyhu't-Tûsî müfessiran* (Kum: Mektebetü'l-İ'lâmî'l-İslâmî, 1378), 25-26.

²⁸⁹ Muhammed Sâdık Âl-i Bahrülulûm, "Mukaddime", *el-Fihrist*, mlf. Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ali et-Tûsî (Necf: el-Matbaatü'l-Haydariyye, 1380/1961), 9; Muhammed Muhsin b. Ali b. Muhammed Rıza Âga Büzürg-i Tahrânî, "Hayatü's-Şeyh et-Tûsî", *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, mlf. Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ali et-Tûsî (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1434/2013), 1/7; Hudayyar, *eş-Şeyhu't-Tûsî müfessiran*, 14.

²⁹⁰ Hudayyar, *eş-Şeyhu't-Tûsî müfessiran*, 19, 25-31.

Tûsî, siyasî durumlardan dolayı 448/1056 yılında Necef'e gitmiştir. Necef'te kendi okulunu kuran Tûsî burada 12 yıl yaşamış ilim, telif, irşat hizmetlerine devam etmiştir.²⁹¹ O, 22 Muharrem 460/1067 (2 Aralık 1067) yılında 75 yaşındayken Necef'te vefat etmiştir.²⁹² Öğrencileri tarafından Hz. Ali'nin kabrinin yakınında bulunan evine defnedilmiştir. Evi daha sonra vasiyeti üzerine Mescid-i Tûsî ismiyle mescide çevrilmiştir.²⁹³

2.2.1.3. İlmî konumu

Tûsî, hocası Şerîf el-Murtazâ'nın vefatından sonra 436/1044 yılında İmamiyye Şîası'nın önderliğini üstlenmiştir. Tûsî İmamiyye mezhebinde rivayet merkezli yaklaşıma aklı da ekleyerek hem nakli hem aklı dayanak kabul etmiştir. Bu yaklaşımın bir sonucu olarak fıkıh usûlünde kaidelerde değişikliğe gidip İmâmiyye'de önemli bir yeri hâiz olan ilk usûl kitabını telif etmiştir. Bağdat'ın farklı mezhep ve görüşleri barındıran bir yer olması, Tûsî'nin mukayeseli fıkıh alanıyla iştigal olmasına ve mezhebinde kendisini ayrıcalıklı bir konuma ulaştıran meşhur *el-Hilâf* eserini yazmasına vesile olmuştur. 447/1055 yılında Büveyhî devletinin yıkılması sonucu Tûsî'nin evi yağmalanmış, kitapları ve kürsüsü yakılmıştır. Bu olaylardan dolayı saklanmak zorunda kalan Tûsî Bağdat'tan ayrılmıştır.²⁹⁴

Tûsî 448/1056 yılında Bağdat'ta yaşanan olumsuz hadiselerden dolayı Necef'e gitmiştir. Necef'te fikrî ve siyasî çatışmaların yaşanmadığı bir yer olarak ilim faaliyetlerinin sürdürülmesi Tûsî'yi burada yaşamaya sevk etmiştir. Ayrıca Necef coğrafi konumu itibariyle fitnenin hüküm sürdüğü Bağdat'tan uzakta olup güven veren bir şehir konumundaydı. Şîiliğin yaygınlaştığı Kûfe'ye de yakın olması Tûsî'nin görüşlerini destekleyen bir çevre edinmesini kolaylaştırmıştır. Vefatına kadar 12 yıl Necef'te kalan Tûsî'nin burada başlatmış olduğu hicrî II. yüzyılın sonuna tekabül eden ilmî faaliyetleri, mezhebinin yayılmasına büyük katkı

²⁹¹ Demir, *Kur'an'ın Şii Yorumu*, 60-61.

²⁹² Tûsî'nin vefat tarihi ile ilgili farklı rivayetler mevcuttur. Bir rivayete göre 458 yılında bir rivayete göre 459 yılında vefat ettiği bildirilmektedir. Ancak en doğru kabul edilen rivayete göre h. 460 yılında vefat etmiştir. Hodayyar, *eş-Şeyhu't-Tûsî müfessiran*, 53-54.

²⁹³ Muhammed Sâdık Âl-i Bahrülulûm, "Mukaddime", 10; Âga Büzürg-i Tahrânî, "Hayatü's-şeyh et-Tûsî", 55; Hodayyar, *eş-Şeyhu't-Tûsî müfessiran*, 48; Demir, *Kur'an'ın Şii Yorumu*, 61.

²⁹⁴ Demir, *Kur'an'ın Şii Yorumu*, 58-60.

sağlamıştır. İlmî faaliyetlerinden dolayı Abbâsî Halifesi kendisine o dönem sadece baş âlimlere verilen kelâm dersleri için kürsü vermiştir.²⁹⁵

Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer Mansur'un hicrî II. yüzyılın ikinci yarısında Dicle nehrinin yakınlarında yeni bir yer inşa edip burayı başkent yapması sonucu Kûfeli âlim ve fakihler buraya teveccüh göstermiştir. Bu durum Kûfe medresesinin etkinliğinin azalmasına, Necef'te ilmi hareketliliğin artmasına ve Necef okulunun inşasına sebebiyet vermiştir. Bu vesileyle Tûsî yeni bir okul kurmuş, Bağdat'ta aldığı eğitim ve tecrübelerinden istifade ederek Necef'i ilim merkezi haline getirmiştir. 460/1067 yılında vefat edinceye kadar Necef'te kalmış ilmî çalışmalarını sürdürmüştür.²⁹⁶

2.2.1.4. Hocaları ve talebeleri

Tûsî gerek Tûs gerek Bağdat şehrinde farklı mezheplere mensup âlimlerin talebeliğini yapmıştır. Kaynaklarda 37 hocası olduğu söylenmektedir. Ancak Tûsî'nin eserlerinde sıkça bahsettiği ve kendisinden en çok rivayet naklettiği hocalarının isimleri şu şekildedir: Ebû'l-Hüseyin Ali b. Ahmed Muhammed b. Ebî Ceyyidi'l-Kummî (ö. 408/1018), Ahmed b. Muhammed b. Musa (İbnü's-Salt) (ö. 409/1019), Ebû Abdullah Hüseyin b. Übeydullah el-Gadâirî (ö. 411/1021), Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Numan (Şeyh Müfid) (ö. 413/1022),²⁹⁷ Ebû Abdullah Ahmed b. Abdülvâhid b. Ahmed el-Bezzâr (İbn Abdûn) (ö. 423/1032).

Tûsî 436 yılında Şerîf el-Murtazâ'nın vefatıyla Bağdat'ta İmamiyye mezhebinin sorumluluğunu üstlenmiştir. Burada pek çok âlim kendisinden ders almıştır. Kaynaklarda 300'e yakın öğrencinin kendisine talebelik yaptığı kaydedilmektedir. Müfessirlerin en çok bahsettiği meşhur talebelerinden bazıları şunlardır: Adem b. Yunus en-Nesefî, Ebûbekr Ahmed b. Hüseyin en-Nîsâbûrî, Ebû Tâlib İshak b.

²⁹⁵ Mustafa Öz, "Tûsî, Ebû Ca'fer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/434.

²⁹⁶ Hidayyar, *eş-Şeyh et-Tûsî müfessiren*, 48-50.

²⁹⁷ Tûsî'nin hocaları ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Muhammed Muhsin b. Alî b. Muhammed Rızâ Âga Büzürg-i Tahrânî, "Hayatü's-şeyh et-Tûsî", *el-Fihrist*, mlf. Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî (Necef: Matbaatü'l-Haydariyye, 1380/1961), 18-21; Muhammed Sâdık Âl-i Bahrülulûm, "Mukaddime", 18-21; Hidayyar, *eş-Şeyhu't-Tûsî müfessiran*, 19-23; Demir, *Kur'an'ın Şii Yorumu*, 66-68.

Muhammed el-Kummî, Ebû İbrahim İsmail el-Kummî, Ebû'l-Hayr Bereke b. Muhammed el-Esedî.²⁹⁸

2.2.1.5. Eserleri

Tûsî birçok alanda eser telif etmiştir. Tefsir alanındaki en önemli eseri *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'an*'dır. Ayrıca *el-Mesâilü'r-Recebiyye fî Tefsîri'l-Kur'an* ve *el-Mesâilü'd-Dimaşkiyye* de bu alana dair diğer eserleridir. Hadis alanındaki eserleri ise *Tehzîbü'l-ahkâm* ve *el-İstibsâr fî ma'htülîfe mine'l-ahbâr*'dır. Kelâm alanına dair verdiği eserlerin yirmiye ulaştığı görülmektedir. Bunların başlıcaları *Temhîdü'l-usûl fî 'ilmi'l-keîâm*, *Telhîsü's-Şâfi*, *el-İktisâd fî mâ yete'allaku bi'l-i'tikad* ve *Kitâbü'l-gaybe*'dir. Fıkıh ve fıkıh usûlüne dair eserleri on küsur civarındadır. Bunların başlıcaları *el-'Udde fî usûli'l-fikh*, *en-Nihâye fî mücerredi'l-fikh* ve *'l-fetâvâ*, *Mesâ'ilü'l-hilâf* ve *el-Mebsut fî'l-fikh*'dir. Tabakat/Ricâl eserleri *er-Ricâl*, *el-Fihrist* ve *İhtiyârü ma'rifeti'r-ricâl*'dir. Tarih alanındaki eserleri *Muhtasarü Ahbâri'l-Muhtar b. Ebî Ubeyde*, *el-Mecâlis* ve *Maktelü'l-Hüseyn*'dir.²⁹⁹

2.2.2. Tûsî'nin tefsir anlayışı

Ehl-i sünnet mezhebinde olduğu gibi Şîa mezhebinde de dinî hükümlerin tespitinde farklı metotların uygulanmasından kaynaklı bazı ekoller ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda Ehl-i hadisin mukabili olarak Ahbâriyye'nin, Ehl-i re'yanın mukabili olarak da Usûliyye'nin meydana geldiğini söylemek mümkündür.³⁰⁰ Gaybet döneminden IV/X. asrın sonlarına kadar Şîi ulema, dinî meselelerin çözümünde imamlardan nakledilen sözlü ve yazılı rivayetlerle yetinmiştir. Ahbâr olarak nitelenen bu rivayetler dışında hüküm çıkarmanın mümkün olmadığı görüşünü benimseyen, aklî delillere karşı çıkan bu anlayış, Ahbâriyye olarak isimlendirilmiştir.³⁰¹ Bu manada ilk

²⁹⁸ Öğrencilerine dair detaylı bilgi için bkz. Âga Büzürg-i Tahrânî, "Hayatü's-şeyh et-Tûsî", 1380/1961, 21-22; Muhammed Sâdık Âl-i Bahrülulûm, "Mukaddime", 21-22; Hudayyar, *eş-Şeyhu't-Tûsî müfessiran*, 23-25; Demir, *Kur'an'ın Şîi Yorumu*, 68-70.

²⁹⁹ Tûsî'nin eserleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Âga Büzürg-i Tahrânî, "Hayatü's-şeyh et-Tûsî", 1434/2013, 54-55; Hudayyar, *eş-Şeyhu't-Tûsî müfessiran*, 35-41; Demir, *Kur'an'ın Şîi Yorumu*, 71-76.

³⁰⁰ Metin Yurdağür, "Ahbâriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/490.

³⁰¹ Mazlum Uyar, *İmâmiyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri Ahbârîlik* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000), 49.

olarak rivayet eksenli ortaya çıkan tefsir faaliyetlerinin, Şîa mezhebinde de aynı şekilde başladığı anlaşılmaktadır. Nitekim Şîa'nın rivayet içerikli tefsir kaynakları Ehl-i sünnetten farklı olarak Kur'ân, Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiûn yerine Kur'ân, Hz. Peygamber ve Ehl-i beyt imamlarından nakledilen rivayetleri içermiştir. Emevî-Abbâsî çekişmelerinin olduğu dönemde de Şîa'nın ilmî faaliyetleri hız kazanmıştır. Tek kaynak olarak Ehl-i beyt imamlarının nakilleri ön plana çıkmış, buna dair eserler telif edilmiştir. Câbir el-Cûfî'ye ait olduğu belirtilen, ilk Şîî tefsir olarak değerlendirilen eserin de bu dönemde ortaya çıktığı nakledilmiştir.³⁰²

Gaybetin uzaması, ahhbârla yetinen bir anlayışın Şîî toplumunun ihtiyaçlarını karşılamada yetersiz kalması, aklî istidlâl metodunu benimseyen Usûliyye'nin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.³⁰³ Buna bağlı olarak V. asırdan itibaren Şîa tefsirinde hâkim olan rivâyet tefsiri de yerini dirayet tefsirine bırakmıştır. XI. asırdan sonra ise Ahbârî geleneğin güçlenmesiyle yeniden rivayet tefsiri ön plana çıkmıştır. Yaklaşık iki asırlık bir süreçten sonra Usûlî geleneğin yeniden güçlenmesiyle dirayet tefsiri, günümüze kadar devam eden süreçte rivayet tefsirinin yerini almıştır.³⁰⁴ Usûliyye'nin temsilcilerinden biri kabul edilen Tûsî de nakli ve aklı bir araya getirerek tefsiri *et-Tibyân*'ı kaleme almıştır. Müfessirin tefsir anlayışını iyi anlayabilmek adına tefsir eserini detaylı bir şekilde ele almak yerinde olacaktır:

2.2.2.1. *et-Tibyân* tefsiri

Tûsî'nin tefsir alanında yazdığı *et-Tibyân fî tefsîri 'l-Kur'ân*, on ciltlik bir eserdir. O, tefsirin mukaddimesinde kendisini böyle bir tefsir yazmaya sevk eden sebeplerden bahsetmektedir. Kendisinden önce Kur'ân'ın kapsamlı bir tefsirinin yazılmadığını belirtmektedir. Ona göre yazılan tefsirler ya âyetler hakkında söylenen her bilgiyi derleyip gereksiz tafsilata yer vermekte ya da anlaşılamayan hususları göz ardı etmektedir. Tûsî bu eksikliği gidermek amacıyla tefsirinde itidalli davranıp Kur'ân'ın

³⁰² Ignaz Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*, çev. Mustafa İslamoğlu (İstanbul: Denge Yayınları, 1997), 304.

³⁰³ Uyar, *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri Ahbârîlik*, 50.

³⁰⁴ Aslan Habibov, "İmâmiyye Şîası'nın Tefsir Tarihi ve Günümüze Ulaşan En Eski Şîî Tefsirler", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Haziran 2008), 209-211.

anlaşılması için gerekli bilgileri sözü uzatmayacak şekilde verdiğini belirtmektedir.³⁰⁵

et-Tibyân'da tefsire başlanmadan önce sûrelerin kaç âyetten oluştuğu belirtilmektedir. Bununla birlikte âyet sayısına dair ihtilaf mevcutsa bu husus da dile getirilmektedir. Örneğin Bakara sûresinin kaç âyetten müteşekkil olduğu konusundaki ihtilafa değinilerek sûrenin Kûfe ekolüne göre 286 âyet, Basra ekolüne göre 287 âyet, Medine ekolüne göre 285 âyet olduğu ifade edilmektedir.³⁰⁶ Öte yandan Yûnus sûresinde görüldüğü gibi kaç âyet olduğu konusunda farklı görüş bulunmayan sûreler de dile getirilmektedir.³⁰⁷ Tefsirde aynı şekilde sûrelerin başında Mekkî-Medenî oluşları ve varsa bu konudaki ihtilaflar yer almaktadır. Örneğin bazı âlimler Nahl sûresinin bütün âyetlerinin Mekkî olduğu görüşünderken bazıları “وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا...”³⁰⁸ âyeti hariç Mekkî bir sûre olduğu görüşündedir. Başka bir görüşe göre sûre “وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا...”³⁰⁹ âyetinden son âyete kadarki kısım hariç Mekkî'dir. Sûrenin başından “...كُنْ فَيَكُونُ...”³¹⁰ âyetine kadarki kısmının Mekkî, kalan kısmın Medenî olduğunu söyleyenler de bulunmaktadır. Genel bir ifadeyle sûrenin başının Mekkî, sonunun Medenî olduğu da bir başka görüştür.³¹¹

Tûsî'nin tefsirinde bazı sûrelerin başında nesh konusuna işaret ettiğini görmekteyiz. Bazen Ra'd sûresinde olduğu gibi sadece sûrenin nâsîh ve mensûh âyet içermediğini belirtmektedir.³¹² Bazen de A'râf sûresinde olduğu gibi detaylı açıklamada bulunmaktadır. Bu sûrede “خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ”/Sen af yolunu tut,

³⁰⁵ Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ali et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri 'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1434/2013), 1/81-82.

³⁰⁶ Tûsî, *et-Tibyân*, 1/125.

³⁰⁷ Tûsî, *et-Tibyân*, 5/217.

³⁰⁸ en-Nahl 16/41.

³⁰⁹ en-Nahl 16/126.

³¹⁰ en-Nahl 16/40.

³¹¹ Tûsî, *et-Tibyân*, 6/222.

³¹² Tûsî, *et-Tibyân*, 6/101.

*iyiliği emret, kendini bilmez cahillere aldırma!”*³¹³ âyetinin seyf âyetiyle neshedildiği görüşüne yer verip, kendisi bu görüşü kabul etmemektedir.³¹⁴

Tûsî, sûrelerin âyet sayısı, Mekkî-Medenî ve nâsih-mensûhuna dair bilgileri verdikten sonra âyetlere dair açıklamalara geçmektedir. Bu çerçevede âyetlerin kıraati, sebep-i nüzûlü, i‘rabı ve lügavî açıklamalarıyla ilgili bilgi verip mâna başlığı altında tefsirine geçmektedir. Ne var ki her âyette bu açıklamaları yapmamaktadır. Kimi âyette i‘rab, lügât ve kıraate yer verip tefsire geçerken, kimi âyette sadece bunlardan birine veya birkaçına değinerek tefsir yapmaktadır. Kimi zaman da bu konulardan hâli sadece âyetin tefsiriyle yetinmektedir. Bu başlıkların tefsirde nasıl yer edindiğine kısaca değinmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Tûsî çoğu zaman âyetin kıraati hakkında bilgilere yer vermekle başlamaktadır. Genel itibariyle âyette yer alan bir kelimenin nasıl okunduğuna dair nakledilen farklı görüşleri dile getirmektedir. Bazen de okunuş şekilleri hakkındaki nedenlere değinmektedir.³¹⁵ Tûsî’nin ya âyetin kıraatine dair bilgiyi verdikten sonra ya da hiç kıraat konusuna değinmeden sebep-i nüzûl hakkında bilgi verdiği müşahade edilmektedir. Bu noktada âyetin kim hakkında, hangi sebeple nâzil olduğu detaylı bir şekilde ele alınmaktadır. Âyetle ilgili farklı rivayetler de göz önünde bulundurulmaktadır.³¹⁶

Tûsî’nin tefsirinde lügat ilmine bilhassa önem verdiği görülmektedir. Âyetlerin tefsirine geçmeden önce birçok yerde âyette yer alan kelimelerin lügat manalarını ele almaktadır. Bu minvalde bazen lügat âlimlerinin görüşlerine ve konuyla ilgili ihtilaflara yer vermektedir. Bazen bahsi geçen görüşleri değerlendirerek tercihte bulunduğu görülmektedir. Kelime manalarının anlaşılması adına kelimelerin Araplar tarafından nasıl kullanıldığına dair örnekler vermektedir. Bu tutum Kur’ân’da kullanılan kelimelerden kastedilen manaların anlaşılması konusunda kolaylık sağlamaktadır. Örneğin Bakara sûresinin “فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ”

الرَّحِيمُ /Sonra Âdem, Rabbinden öğrendiği sözlerle tövbe etti; Rabbi de onun tövbesini

³¹³ el-A‘râf 7/199.

³¹⁴ Tûsî, *et-Tibyân*, 4/233.

³¹⁵ Tûsî, *et-Tibyân*, 2/327.

³¹⁶ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/166.

kabul etti. Çünkü O, tövbeleri çok kabul eden ve çok merhamet edendir.”³¹⁷ âyetinde geçen “كَلِمَاتٍ” kelimesine dair lügavî açıklamalarda bulunmaktadır. Konuyla ilgili Sibeveyh’in görüşüne yer verip, bu görüşü değerlendirdiğini müşahade etmekteyiz.³¹⁸

Tûsî bazı âyetlerde kelimelerin i‘rab tahlillerine yer vermektedir. Örneklerle açıklama yaptıktan sonra bazen şiirlere yer vererek kelime kullanımlarına dikkat çekmektedir. Bazen de âyetlerden istiṣḥatta bulunarak detaylı açıklamalarda bulunmaktadır.³¹⁹ Ayrıca kelimelerin veya cümlelerin i‘rablarına yer verirken nahivcilerin ihtilaf ettiği noktalara da değinmektedir. Bu ihtilafli meseleleri cümle ve âyetlerle örneklendirerek kendi tercihine işaret etmektedir.³²⁰

Tûsî âyetlerle ilgili kıraat, nüzûl, lügat, i‘rab açıklamalarında bulunduktan sonra âyetlerin tefsirine geçmektedir. Bu hususta âyetleri bir bütün olarak değil de bölüm bölüm ele aldığını görmekteyiz. Akabinde âyetlerin ifade ettiği manalara işaret edip, tefsire geçmektedir. Âyetle ilgili varsa müfessirlerden nakledilen farklı görüşlere yer vermektedir. Bilhassa hüküm bildiren âyetlerde kendi mezhebinin ve diğer mezheplerin görüşlerine değinmektedir. Yer verdiği görüşleri değerlendirdiği, tartıştığı ve bu görüşler arasında tercihte bulunmaktadır. Çoğu zaman kendi görüşünü açıkça dile getirirken bazen de hangi görüşü benimsediği açıklamalarının siyakından anlaşılmaktadır.

2.2.2.2. *et-Tibyân* tefsirinin metotları

Tûsî Şîa’da kendisinden önce rivayet temelli Ahbârî ekolün yönünü değiştirerek dirayet esaslı Usûlî ekole geçişi sağlamıştır. Aklı ve nakli bir araya getiren ilk Şîî tefsir olduğu belirtilen³²¹ *et-Tibyân*’da yer alan tefsir metotları şu şekildedir:

³¹⁷ el-Bakara 2/37.

³¹⁸ Tûsî, *et-Tibyân*, 1/240.

³¹⁹ Tûsî, *et-Tibyân*, 1/255.

³²⁰ Tûsî, *et-Tibyân*, 2/18.

³²¹ Muhammed Ali Âyâzî, *el-Müfessirûn: Hayâtühüm ve menhecühüm* (İsfahan: Vizaret-i Ferheng-i ve İrşad-i İslâmî, ts.), 244.

2.2.2.2.1. Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri

Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir etme yöntemi gerek kadîm gerek modern müfessirler tarafından kullanılmaktadır. Nitekim Kur'ân'ı tefsir ederken bakılması gereken ilk kaynağın Kur'ân olduğunu, Kur'ân'ın bizatihi kendisi tarafından açıklandığını ve izah edildiğini gösteren pek çok âyet tefsir kaynaklarında ele alınmaktadır.³²²

Tûsî'nin Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir metodu farklı şekillerde karşımıza çıkmaktadır. Buna göre âyette yer alan bir kelimeyi açıklamak, hüküm bildiren âyetlerin içerdiği hükümleri tespit etmek sûretiyle başka âyetlere başvurmaktadır. Bazen de kendi görüşünü desteklemek ya da diğer müfessirlerin görüşlerini reddetmek üzere konuyla ilgili âyetlerden istifade ettiği görülmektedir.³²³ Ekseriya kelime manalarının açıklanmasında başka âyetlerden istidlalde bulunmaktadır. Buna örnek olarak Bakara sûresinin “فَتَكُونُوا مِنَ الظَّالِمِينَ.../...Yoksa zalimlerden olursunuz.”³²⁴ âyeti gösterilebilir.

Âyette yer alan “الظُّلْمَ” kelimesinin ifade ettiği manalar diğer âyetlerden yola çıkılarak belirtilmiştir. Bu minvalde zulüm kelimesinin aslı “كَلْنَا الْجَنَّتَيْنِ أَتَتْ أَكْلَهَا وَلَمْ تَظْلِمْ مِنْهُ...”

شَيْئًا/Her iki bağ da ürününü vermiş, verimlerinde de herhangi bir azalma olmamıştı...³²⁵ âyetinde kullanıldığı manaya göre eksik bırakmak, azalmaktır.

Kelimenin “أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ...”/...Şunu iyi bilin ki Allah'ın laneti zalimlerin üstüne olacaktır.”³²⁶ ayetine göre bir diğer manası ise mutlak sûrette lanete mazhar olmaktır.³²⁷

Tûsî benzer şekilde pek çok âyette kelimelerin ifade ettiği manaları açıklamaya ihtimam göstermiştir. Bu açıklamalarını da âyetlerle desteklemeye çalışmıştır. Hüküm bildiren âyetleri, Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir etme yöntemine Âl-i

³²² Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Mahmud Muhammed Şakir (Mekke: Dârü't-Terbiye ve't-Türâs, ts.), 1/418; Ebû'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Şihâbiddin Ömer İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'azîm*, thk. Sami b. Muhammed es-Sellame (Dâru Tibe li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1420/1999), 6/336.

³²³ Hudayyar, *eş-Şeyh et-Tûsî müfessiren*, 129.

³²⁴ el-Bakara 2/35.

³²⁵ el-Kehf 18/33.

³²⁶ Hûd 11/18.

³²⁷ Tûsî, *et-Tibyân*, 1/231.

İmrân sûresinin “لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ...”³²⁸ âyeti örnek gösterilebilir. Tûsî bu âyetin Müslümanların kâfirleri dost edinmemesi gerektiğine delâlet ettiğini söylemektedir. Bu hükme delâlet eden diğer âyetleri sıralayarak³²⁹ görüşünü desteklemektedir.³³⁰ Tûsî “عَبَسَ وَتَوَلَّى”³³¹ âyetiyle ilgili müfessirlerin görüşlerine karşı çıkmaktadır. Sûrenin nüzûl sebebi olarak söylenen Hz. Peygamber’in sahâbî Abdullah b. Ümmî Mektûm’a yüzünü ekşitmesi ve soğuk davranmasını reddetmektedir. Tûsî’ye göre Allah Teâlâ tarafından yüce ahlak üzere olduğu belirtilen Hz. Peygamber’e böyle bir davranış isnat etmek doğru değildir. Tûsî bu görüşünü Hz. Peygamber’i öven ve bu söylemden berî olduğuna işaret eden “وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ...”³³² ve “وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ”³³³ âyetleri delil getirerek desteklemektedir.³³⁴ Mâide sûresinde³³⁵ hırsızın elinin kesilmesi hükmü konusunda görüşünü beyan eden Tûsî, başka bir âyete yer vererek açıklama yapmaktadır. Ona göre elin kesilmesinden maksat baş parmak hariç dört parmağın kesilmesidir. Tûsî görüşünü Bakara sûresindeki “قَوْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ”³³⁶ âyetiyle açıklamaya çalışmaktadır. Buna göre yazının parmaklarla yazıldığını dolayısıyla elden maksadın parmaklar olduğunu belirtmektedir.³³⁷

2.2.2.2. Kur’ân’ın sünnetle tefsiri

Tûsî’nin âyetleri sünnetle tefsirine geçmeden önce genel manada İmâmiyye/İsnâaşeriyye’nin özel manada Tûsî’nin sünnet/hadis anlayışına değinmek

³²⁸ Âl-i İmrân 3/28.

³²⁹ Âl-i İmrân 3/118; el-Maide 5/51; el-En’am 6/68; el-A’raf 7/199; et-Tevbe 9/73; el-Mücadele 58/22.

³³⁰ Tûsî, *et-Tibyân*, 2/363.

³³¹ Abese 80/1.

³³² el-Kalem 68/4.

³³³ Âl-i İmrân 3/159.

³³⁴ Tûsî, *et-Tibyân*, 10/208.

³³⁵ el-Mâide 5/38.

³³⁶ el-Bakara 2/79.

³³⁷ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/355.

faydalı olacaktır. İmâmiyye'nin anlayışına göre sünnet, masumların sözlerini, fiillerini ve takrirlerini kapsamaktadır. Masumlardan maksat ise Hz. Peygamber ile on iki imamdır. Onlara göre Hz. Peygamber'in masumluluğu ile on iki imamın masumluluğu arasında bir fark yoktur. Dolayısıyla ismet sıfatı hem Hz. Peygamber hem on iki imam için geçerlidir.³³⁸ Bu görüşlerini sekaleyn adıyla meşhur olan rivayete dayandırdıkları görülmektedir.³³⁹ Bu hadise göre Hz. Peygamber iki değerli emanet (sekaleyn) bıraktığını, bunların Kur'ân ve Ehl-i beyt olduğunu, onlara uyulduğu takdirde asla delâlete düşülmeyeceğini söylemektedir.³⁴⁰

Tûsî *et-Tibyân*'ın mukaddimesinde sünnet anlayışına işaret etmektedir. Sekaleyn hadisine yer vererek bu hadisten kimsenin reddedemeyeceği bir rivayet olarak bahsetmektedir.³⁴¹ Ona göre Kur'ân ve Ehl-i beyt bütünlüğü kıyamete kadar devam edecektir. Dolayısıyla her vakit ve dönemde onlara ittibâ etmek gerekmektedir. Kur'ân Hz. Peygamber'in sahih rivayetleriyle ve Hz. Peygamber'in rivayetleri gibi hüccet kabul edilen Ehl-i beyt rivayetleriyle tefsir edilmelidir.³⁴² Tûsî pek çok âyetin tefsirinde Hz. Peygamber'in rivayetlerine yer vermektedir. Bu rivayetleri kendine ait olmayan bir görüşü izah ederken kullandığı gibi, kendi görüşünü açıklamak veya teyit etmek maksadıyla da kullanmıştır. Tûsî “...إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ...*namaza kalktığınızda...*”³⁴³ âyeti bağlamında her namaz için abdest almanın gerekli olup olmadığı konusuna değinirken bazı âlimlere göre her namaz için abdest alınması gerektiğini belirtmektedir. Bu görüşe dayanak olarak Hz. Peygamber'in abdestsizken herhangi bir iş yapmadığını nakleden rivayete yer verdiğini görmekteyiz.³⁴⁴ Abdestsizken abdest alınması gerektiğini savunan Tûsî ise kendi görüşüne dayanak

³³⁸ Muhammed Takiyyü'l-Hakîm, *el-Usûlü'l-'âmme li'l-fikhi'l-mukârin* (Kum: el-Mecma'u'l-'âlem'i li Ehl-i'l-beyt, 1418/1997), 141-143; Muhsin el-Emîn, *A'yânü's-Şîa* (Dımaşk: Matbaatu İbn Zeydun, 1353-1354/1935), 2/440.

³³⁹ Hadisin detaylı incelemesi için bkz. Adem Dölek, “Sekaleyn Hadisi ve Değerlendirilmesi”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 4/3 (Aralık 2004), 163-168.

³⁴⁰ Müslim, “Fedâil”, 36 (4/1873).

³⁴¹ Tûsî hadisi, son kısmında yer alan “...Bu ikisi kıyamet günü havuzumun başında benimle buluşuncaya kadar birbirinden ayrılmayacaktır” cümlesiyle nakletmektedir. Bu kısım çoğu hadis kaynağında bulunsa da hadis, zayıf ve münkatı' olarak nitelendirilmiştir. Mustafa Öz, “Sekaleyn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/325.

³⁴² Tûsî, *et-Tibyân*, 1/83-84.

³⁴³ el-Mâide 5/6.

³⁴⁴ İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, “Tahâret”, 27 (No. 351).

olarak Hz. Peygamber'in Mekke fethi günü beş vakit namazı tek abdestle kıldığı rivayete³⁴⁵ yer vermektedir.³⁴⁶

2.2.2.2.3. Kur'ân'ın sahabe ve tâbiûn sözleriyle tefsiri

Şîa'nın sahabe anlayışı Ehl-i sünnetten farklılık göstermektedir. Kaynaklarda Şîa'nın sahabeye önem atfetmediği, onları sıradanlaştırdığı yer almaktadır. Ayrıca kendi imamlarının kabul ettiği sahabe haricinde sahabenin adil olduğu görüşünü reddettikleri kaydedilmektedir. Çünkü onlara göre Hz. Peygamber'in vefatından sonra birçok sahâbî adalet vasfını kaybetmiştir. Bu sebeple Selmân-ı Fârisî (ö. 36/656), Huzeyfe b. Yemân (ö. 36/656), Ammâr b. Yâsir (ö. 37/657) gibi belli başlı sahabeden nakledildiği sürece sahabe rivayetlerine itimat edilmelidir.³⁴⁷

Tûsî'nin tefsirinde hem sahabe hem tâbiû isimlerine rastlanmaktadır. Bu minvalde bazen onların konuyla ilgili görüşlerine değinirken bazen konu hakkında kendilerine nisbet edilen rivayetlere yer vermektedir. *et-Tibyân*'da tespit edebildiğimiz kadarıyla sıkça ismi geçen sahabîler, Abdullah b. Mes'ud,³⁴⁸ Ammâr b. Yâsir,³⁴⁹ Kâ'b b. Ucre,³⁵⁰ Sa'd b. Ebî Vakkas,³⁵¹ Hz. Âişe,³⁵² Ya'lâ b. Ümeyye,³⁵³ Dahhâk (ö. 64/684),³⁵⁴ Abdullah b. Abbas,³⁵⁵ Abdullah b. Ömer,³⁵⁶ Abdullah b. Zübeyr,³⁵⁷ Câbir

³⁴⁵ Tirmizî, "Tahâret", 451 (No. 61); Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *Sünen-i Nesâî*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1406/1986), "Tahâret", 101 (No. 133).

³⁴⁶ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/300.

³⁴⁷ Sâlih el-Verdânî, *Akaidü's-Sünne ve Akaidü's-Şîa* (Beyrut: el-Ğadir li'd-Dirâse ve'n-Neşr, ts.), 197.

³⁴⁸ Tûsî, *et-Tibyân*, 2/135.

³⁴⁹ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/99.

³⁵⁰ Tûsî, *et-Tibyân*, 2/136; 3/183.

³⁵¹ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/183.

³⁵² Tûsî, *et-Tibyân*, 2/40, 134.

³⁵³ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/183.

³⁵⁴ Tûsî, *et-Tibyân*, 2/209; 3/98.

³⁵⁵ Tûsî, *et-Tibyân*, 2/17, 139, 444; 3/98, 303.

³⁵⁶ Tûsî, *et-Tibyân*, 2/101; 3/100, 183, 302.

³⁵⁷ Tûsî, *et-Tibyân*, 2/444.

b. Abdillâh,³⁵⁸ Enes b. Mâlik'tir.³⁵⁹ Tûsî'nin sahabe sözüyle tefsirine “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا

اَتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُوا إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ /Ey iman edenler! Allah'ın emir ve yasaklarına

gereği gibi saygılı ve duyarlı olun ve yalnız Müslüman olarak can verin.”³⁶⁰ âyetini

örnek gösterebiliriz. Tûsî bu âyetin neshedilip neshedilmediği konusunda sahabe ve

tâbiî görüşlerine yer vermektedir. Sahabeden İbn Abbas'ın âyetin mensuh olmayıp

muhkem bir âyet olduğu görüşünü belirtmektedir. Aksi görüşe göre ise âyet “... فَاتَّقُوا

اللَّهِ مَا اسْتَطَعْتُمْ”³⁶¹ âyetiyle neshedilmiştir. Tûsî'nin İbn Abbas'ın görüşünü destekler

mahiyette âyetin neshinin caiz olmadığı görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır.³⁶²

et-Tibyân'da görebildiğimiz kadarıyla görüşlerine sıkça yer verilen tâbiîler Saîd b.

Cübeyr,³⁶³ İbrâhîm en-Nehaî,³⁶⁴ Mücâhid,³⁶⁵ Şa'bî,³⁶⁶ İkrime,³⁶⁷ Kasım b.

Muhammed,³⁶⁸ Hasan-ı Basrî,³⁶⁹ Katâde,³⁷⁰ İbn Şihâb ez-Zühri,³⁷¹ Süddî,³⁷²

Atâ'dır.³⁷³ Tûsî'nin Bakara sûresinin “... لَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ”³⁷⁴ /Müşrik kadınlar

iman etmedikçe onlarla evlenmeyin...”³⁷⁴ âyeti hakkında tâbiînden Mücahid, Saîd b.

Cübeyr ve Katâde'nin görüşlerine yer verdiğini görmekteyiz. Mücahid'den

³⁵⁸ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/183.

³⁵⁹ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/303.

³⁶⁰ Âl-i İmrân 3/102.

³⁶¹ *et-Tegâbün* 64/16.

³⁶² Tûsî, *et-Tibyân*, 2/448.

³⁶³ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/98.

³⁶⁴ Tûsî, *et-Tibyân*, 2/133, 136.

³⁶⁵ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/183; 5/145.

³⁶⁶ Tûsî, *et-Tibyân*, 2/133, 139; 3/99.

³⁶⁷ Tûsî, *et-Tibyân*, 2/136; 3/303.

³⁶⁸ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/302.

³⁶⁹ Tûsî, *et-Tibyân*, 2/444; 3/303.

³⁷⁰ Tûsî, *et-Tibyân*, 2/133, 206; 3/98.

³⁷¹ Tûsî, *et-Tibyân*, 2/139; 3/99.

³⁷² Tûsî, *et-Tibyân*, 2/110; 3/98, 183.

³⁷³ Tûsî, *et-Tibyân*, 2/102, 139.

³⁷⁴ el-Bakara 2/221.

nakledilen görüşe göre bu hüküm “...وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ...”³⁷⁵ âyetiyle neshedilmiştir. Sâid b. Cübeyr ve Katâde ise hükmün bu âyetle tahsis edildiği görüşündedir. Tûsî bu görüşleri eleştirerek âyetin umumiyetle kâfir kadınlarla evlenmeyi haram kıldığını ve bu hükmün nesh ve tahsis içermediğini söylemektedir.³⁷⁶

2.2.2.2.4. Kur’ân’ın Ehl-i beyt imamlarının sözleriyle tefsiri

Şîa mezhebine göre Ehl-i beytin vasfı ve sınırları farklılık göstermektedir. Bilhassa İsnâaşeriyye’ye göre Ehl-i beyt başta Hz. Ali olmak üzere Hz. Fâtıma, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve imam kabul edilen dokuz kişiyi kapsamaktadır. Şîa’nın bu anlayışa göre Kur’ân ve Sünnet nasslarını yorumladıkları anlaşılmaktadır. Tûsî de bu anlayış doğrultusunda *et-Tibyân*’da bazı âyetlerin Hz. Ali’nin imamlığına delâlet ettiğine yönelik açıklamalarda bulunmaktadır. Bunun bir örneğini Nisâ sûresinin “يَا أَيُّهَا

الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ / Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, peygambere itaat edin ve içinizden kendilerine yetki verdiğiniz yöneticilere de itaat edin...”³⁷⁷ âyetinde görmekteyiz. Tûsî âyette Allah ve Rasûlü’ne uymanın emredildiğini söyledikten sonra “أُولَى الْأَمْرِ/yetki ve otorite sahipleri” ifadesine dair

müfessirlerin te’viline değinmektedir. Nakledilen bir görüşe göre kastedilen yöneticiler, diğer bir görüşe göre ise âlimlerdir. Tûsî, kendi görüşlerine göre bu ifadeyle kastedilenin Ehl-i beyt imamları olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla Allah ve Rasûlü’ne ittiba edilmesi gerektiği gibi imamlara da uyulması gerekmektedir. Tûsî’ye göre masum ve güvenilir olmayan bir kimseye mutlak manada itaat etmek caiz değildir. Yönetici ve âlimler ise bu vasıflara sahip değildir. Ancak deliller çerçevesinde imamların masum ve pak olduğu görülmektedir.³⁷⁸

Tûsî ahkâm âyetlerinin tefsirinde Ehl-i beyt imamlarının görüş ve rivayetlerine atıf yapmaktadır. Başta Hz. Ali (ö.40/661) olmak üzere Hasan b. Ali (ö. 49/669), ismi

³⁷⁵ el-Mâide 5/5.

³⁷⁶ Tûsî, *et-Tibyân*, 2/185.

³⁷⁷ en-Nisâ 4/59.

³⁷⁸ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/122.

Ebû Ca'fer şeklinde geçen Muhammed el-Bâkır (ö. 114/773) ve ismi Ebû Abdillâh şeklinde geçen Ca'fer es-Sâdık'tan (ö. 148/765) pek çok rivayet nakletmektedir. Mesela Tûsî muhâlea konusunda Hz. Ali'den rivayet edilen görüşe göre hüküm vermektedir. Bu görüşe göre kadının kocasından buğzetmesi kocanın da karısının bu hal üzere Allah'a isyan etmesinden korkması durumunda kocanın karısına verdiği mehri veya daha fazlasını almasını caizdir.³⁷⁹ Ayrıca îlâ yapan kimsenin bundan vazgeçmesi durumunda kefareti ödemesi gerektiği görüşünü benimseyen Tûsî, bu konuda Hasan, Ebû Ca'fer, Ebû Abdillâh'tan rivayet edilen görüşe yer vermektedir. Bu görüşe göre âyette yer alan “.../...Eğer bu süre içinde dönerlerse şüphesiz Allah çok bağışlayıcı, çok merhamet edendir.”³⁸⁰ ifadesinden dolayı îlâdan dönen kimsenin kefareti vermesine gerek yoktur.³⁸¹ Buradan Ehl-i beyt imamı bile olsa Tûsî'nin onlara ait her görüşü kabul etmediği anlaşılmaktadır.

2.2.2.2.5. Kur'ân'ın İsrâîlî rivayetlerle tefsiri

Tûsî, İsrâîlî rivayetleri Yahudi ve Hristiyanlardan bahseden âyetleri tefsir ederken kullanmaktadır. O, Tevrat ve İncil'de geçen bilgilere itimat etmediği için kendilerinden gelen rivayetlere itibar etmemektedir. Onlara ait çoğu görüşü reddetmekte, İslâm dini ve Hz. Peygamber hakkındaki tutumlarını kabul etmemektedir. Tefsirinde İsrâîlî rivayetlere yer vermesinin amacı ise, kitaplarında yapılan tahrifata, kendi görüş ve inançlarına göre yaptıkları değişikliklere işaret etmektir. Öte yandan Tevrat ve İncil'de sahih olduğu aşikâr olan bazı nasslara da yer vermektedir.³⁸²

Tûsî A'râf sûresi “... يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ .../...Onlar ellerindeki Tevrat ve İncil'de özelliklerini yazılı buldukları o elçiye...(Peygamber'e uyarlar)”³⁸³ âyeti çerçevesinde Tevrat ve İncil'de Hz. Peygamber'i niteleyen, onu geleceğini müjdeleyen âyetlere yer vermektedir. Tûsî'nin bu konuda Tevrat'tan örnek verdiği

³⁷⁹ Tûsî, *et-Tibyân*, 2/210.

³⁸⁰ el-Bakara 2/226.

³⁸¹ Tûsî, *et-Tibyân*, 2/197-198.

³⁸² Hudayyar, *eş-Şeyh et-Tûsî müfessiren*, 166-167.

³⁸³ el-A'râf 7/157.

âyetler “Onlar için kardeşleri arasından senin gibi bir peygamber çıkaracağım ve sözlerimi onun ağzına koyacağım ve ona emredeceğim her şeyi onlara söyleyecek.”, “Rab Sînâ’dan geldi, Seir’den doğdu, Paran dağından parladı.” şeklindedir. İncil’de de Hz. İsa’nın kendisinden sonra gelecek elçiyi haber verdiği bildirilmektedir. Yuhanna İncil’inde paraklétos isminin Ahmed anlamına geldiği ve Hz. Peygamber’in geleceğinin müjdelendiği söylenmektedir.³⁸⁴ Tûsî İncil’de Hz. İsa’nın paraklétosun geleceğini müjdeleyen bazı âyetlere yer vermektedir. Bunlar “Ben de babaya yalvaracağım ve o size başka bir parakleti, hakikat ruhunu verecektir, tâ ki daima sizinle beraber olsun”, “Fakat o hakikat ruhu size her hakikati yol gösterecek, gelecek şeyleri size bildirecektir” âyetleridir.³⁸⁵

2.2.2.2.6. Kur’ân’ın nâsih-mensûhla tefsiri

Tûsî neshi, şer’î bir nassla sabit olan bir hükmün, benzer bir nass ortadan kaldırılması olarak tanımlamaktadır. O, Allah’ın emrettiği bir hükmü sonradan iptal etmesi gibi bir sonucun ortaya çıkmaması amacıyla tanıma “benzer bir nass” kaydını koyduğunu açıklamaktadır. Ayrıca O’na göre neshte ilk hükmün şer’î nassla sabit olması ve nesheden âyetin diğer âyetten sonra gelmesi gerekmektedir. Eğer neshedilen âyetle eş vakitte geldiyse bu nesh olarak isimlendirilemez. Şayet iki âyet eş vakitte geldiyse umum bildiren âyetin diğer âyetle tahsis edildiği ya da mutlak manadaki âyetin diğer âyetle takyid edildiğinden bahsedilebilir.³⁸⁶

Tûsî nesh hakkındaki görüşünü ahkâm âyetlerinin tefsirine yansıtmaktadır. Bu minvalde mehri belirlenmemiş ve zifaf gerçekleşmeden boşanan kadına müt’a verilmesini emreden “لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً...”

Evlenip de henüz cinsel ilişkide

bulunmadığınız veya mehirlerini belirlemediğiniz sürece kadınları boşamanızın size bir günahı yoktur. Bu durumda onlara, zengin olanlar kendi güçlerine, fakir olanlar da kendi imkanlarına göre, gönüllerini alacak ve örfe uygun düşecek şekilde maddî

³⁸⁴ Kelime İslâmî kaynaklarda فارقليط/faraklit şeklinde geçmektedir. Mehmet Aydın, “Faraklit”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/165.

³⁸⁵ Tûsî, *et-Tibyân*, 4/418.

³⁸⁶ Tûsî, *et-Tibyân*, 1/91-92.

bir karşılık versin...”³⁸⁷ âyetinin, mehri belirlenmiş zifaf gerçekleşmeden boşanan kadına mehrin yarısının verilmesini emreden “... وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ

لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ /Mehirlerini belirlediğiniz halde kendileriyle cinsel ilişkide

bulunmadan onları boşarsanız, kararlaştırdığınız mehrin yarısını onlara vermeniz gerekir...”³⁸⁸ âyetiyle neshedildiğine dair görüşlere yer vermektedir. Tûsî, mehri belirlenen kadına müt‘a verilmeyeceği görüşünün Bakara 2/236. âyetin neshedildiği görüşüne sebebiyet vereceğini belirtmektedir. Bununla birlikte Tûsî iki âyetin aynı zamanda nâzil olması ihtimalinde tahsisin mümkün olduğunu da vurgulamaktadır.³⁸⁹

2.2.2.2.7. Kur’ân’ın Arap şiiriyle tefsiri

Tûsî *et-Tibyân* eserinin mukaddimesinde Kur’ân’ın Arap şiiriyle tefsir edilmesine dair görüşlerini belirtmektedir. O, Hz. Peygamber’in sözünün yerine şair ve bedevîlerin şiirlerinin hüccet olmasını reddetmektedir. Ayrıca muhalif kimselerin şiirle istiştatta bulununca etkilenip, Hz. Peygamber’in sözüyle tefsire rıza göstermeyip şüphe duymalarını eleştirmektedir. Ona göre inkârcıların Kur’ân hakkındaki asılsız iddiaları olmasaydı Kur’ân’ın karışıklığa sebebiyet veren veya tefsirinde insanları hayrete düşüren âyetlerini şiir ve şiir benzeri kaynaklarla tefsir etmeye ihtiyaç duyulmazdı. Bu sebeple Câhiliyye şiirindeki beyitler, Arap kullanımları, bedevî toplumda yerleşmiş atasözleri Kur’an tefsirinde hüccet olarak kullanılmaktadır.³⁹⁰

Tûsî’nin şiire karşı olumsuz tavrına rağmen tefsirinde şiirden istifade ederek açıklamalarda bulunduğu görülmektedir. Bu yöntemi kelime manalarının izahı, nahvî kullanımlara dair açıklama yapma, kıraat vecihlerinin doğruluğunu teyit etme, mefhumun anlaşılması amaçlarıyla kullanmaktadır. Tefsirde 1942 beytin, 295 şair isminin yer aldığı kaydedilmektedir. Buna göre her şiirin şairini zikretmediği

³⁸⁷ el-Bakara 2/236.

³⁸⁸ el-Bakara 2/237.

³⁸⁹ Tûsî, *et-Tibyân*, 2/230.

³⁹⁰ Tûsî, *et-Tibyân*, 1/95.

anlaşılmaktadır. Bu tutumunun şiire olan selbî yaklaşımı ya da şiirin sahibi şairin bilinmemesinden kaynaklı olduğu muhtemeldir.³⁹¹

et-Tibyân'da Arap şiiriyle tefsire örnek olarak Ankebût sûresinin “... فَمِنْهُمْ مَنْ أَرْسَلْنَا

عَلَيْهِ حَاصِبًا .../...Kiminin başına taş yağdırdık...”³⁹² âyeti ele alınabilir. Tûsî'ye göre

âyette yer alan “حَاصِبًا” kelimesi içinde çakıl taşlarını barındıran sert rüzgârı ifade

etmektedir. Âyette ifade edilen taş yağdırmaktan maksat gökten taş yağması değil, sert rüzgârın yerden kaldırdığı çakıl taşlarını yükseltip savurmasıdır. Tûsî şair Ferezdak'ın şiirini bu kullanıma delil olarak ileri sürmektedir:

مستقبلين شمال الشام يضربنا بحاصبٍ كنديف القطن منشور

Şam'ın doğusuna doğru giderken pamuğun hallaç olup yayılması gibi rüzgâr çakıl taşlarını üzerimize savuruyordu.³⁹³

2.2.3. Tûsî'nin usûl anlayışı

Ehl-i sünnetin geliştirmiş olduğu fıkıh usûlünü ve ahkâmını bid'at olarak gören Şîi ulema, başlangıçta sadece imam kabul ettikleri kimselerin ahabîleriyle fikhî meseleleri çözmeye çalışmıştır. Ancak bir müddet sonra mevcut ahabî ortaya çıkan fikhî problemlerin çözümü için yetersiz kalmıştır. Bu ise Şîi ulemayı akla dayalı bir Usûlî anlayışa sevk etmiştir. İbn Ebî Âkil ve talebesi İbn Cüneyd, Tûsî öncesi Şîi fikhında Usûliyye ekolünün ilk temsilcileri sayılmıştır. İlk olarak aklî delillerden istifade eden İbn Ebî Âkil, fikhî usûlden ayırmıştır. İmamların zamanına yakın olması ve ahabî hakkında yaptığı değerlendirmeler sebebiyle İbn Ebî Âkil, kendisinden sonra gelen âlimler tarafından kabul görmüştür. Ancak öğrencisi İbn Cüneyd, Usûlî düşüncüyü devam ettirmekle birlikte bazı konularda hocasından ayrılmıştır. O, kıyas ve re'yle amel ettiği gerekçesiyle tenkit edilmiştir. Öğrencisi Şeyh Müfîd de onu, imamlardan nakledilenlerle kendi görüşlerini karıştırdığı ve haber-i vâhid ile amel ettiği için eleştirmiştir. Bu iki isimden sonra Usûliyye ekolünü devam ettiren Şeyh Müfîd

³⁹¹ Hudayyar, *eş-Şeyhu't-Tûsî müfessiran*, 212.

³⁹² el-Ankebût 29/40.

³⁹³ Tûsî, *et-Tibyân*, 8/150.

olmuştur.³⁹⁴ O, gelenekçilere karşı çıkmakla birlikte kıyas, re'y ve içtihadı reddetmiştir. Ayrıca akli müstakil bir delil olarak kullanmayıp, onu sadece nassları anlamak için bir vasıta³⁹⁵ olarak görmüştür.³⁹⁶ Şeyh Müfid'den sonra talebesi Şerîf el-Murtazâ, Usûlîlik geleneğini temsil etmiştir. O, hocası Şeyh Müfid'in aklın dîni bir hükme varamayacağı görüşünü eleştirmiş, akla önem veren bir tutum sergilemiştir. Ayrıca âhâd haberlerin fıkıhta delil olarak kullanamayacağını belirten Murtâzâ, hocasının fıkıh ve fıkıh usûlünü destekleyici âhâd haberleri destekleyici bir unsur olarak görmesini reddetmiştir.³⁹⁷

Tûsî, Şeyh Müfid ve Şerif el-Murtazâ'nın, imamların ahbârını esas alan bir fıkıh anlayışından akla dayalı bir fıkıh anlayışına geçişteki katkılarını zenginleştirmesi ve ileri bir seviyeye getirmesi sebebiyle Şîi fıkıhında dönüm noktasını temsil etmiştir. Ayrıca Ahbârî ekolün metoduyla Usûlî ekolün metotlarını bir araya getirerek mutedil bir fıkıh anlayışı ortaya koymuştur. Onun mutedil usûlî düşünceyi esas alarak kaleme aldığı *en-Nihâye fî mücerredi'l-fikh ve'l-fetâvâ* eseri uzun bir müddet Şîa fıkıhında el kitabı kabul edilmiştir. Bu alandaki diğer bir önemli eseri olan *el-Mebсут fî'l-fikh* ise daha kapsamlı bir çalışmadır. İmâmî fıkıhına son katkısı olan *Mesâ'ilü'l-hilâf* eseri ise mukayeseli bir fıkıh kitabı niteliğindedir. Tûsî'nin *el-Mebсут* ve *el-Hilâf* eserlerini Sünnî tasnife göre telif etmesinden, Sünnî fıkıhından da istifade ederek Şîi düşünce ve usulüne yeni bir metot getirdiğinin anlaşıldığı belirtilmektedir.³⁹⁸

2.2.3.1. Fıkıh açısından tefsir

Tûsî *et-Tibyân* tefsirinde pek çok fikhî görüşe yer vermektedir. Ahkâm âyetlerini ele alırken hem manaya taalluk eden hususlara değinmekte hem de konuya dair farklı rivayetleri ve görüşleri serdetmektedir. Ahkâm âyetlerinin ifade ettiği manayı ise başka bir âyetten ya da Arap kullanımından örnek vererek desteklemektedir. Yanı sıra nahiv kurallarına riayet ederek de açıklama yapmaktadır. Buna göre abdest

³⁹⁴ Uyar, *İmâmiyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri Ahbârîlik*, 106-112.

³⁹⁵ Avni İlhan, "Müfid, Şeyh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/501.

³⁹⁶ Şeyh Müfid'in hayatı için bkz. Şeyh Müfid, "Mukaddime", *el-Mukni'a*, mlf. Şeyh Müfid (Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1410), 5-22.

³⁹⁷ Mustafa Öz, "Şerîf el-Murtazâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/587.

³⁹⁸ Mazlum Uyar, *Şîi Ulemânın Otoritesinin Temelleri* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004), 44-45, 48.

hükümlerini içeren Mâide sûresinin “... بِأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ...”

*إلى المرافق/Ey iman edenler! Namaz kılacağınız zaman yüzünüzü dirseklere kadar ellerinizi yıkayın...*³⁹⁹ âyetinin manasının, namaz kılınacağı zaman abdest alınması gerektiği şeklinde olduğunu belirtirken nahvî açıdan “أَيْدِيَكُمْ” kelimesinin “وُجُوهَكُمْ” kelimesine matuf olması sebebiyle ellerin yıkanması gereken uzuvlardan olduğunu ifade etmektedir.⁴⁰⁰

Tûsî ahkâm içeren âyetleri ele alırken konunun ihtilafı noktalarına değinmektedir. Bu sûrette konuyla ilgili gerek selef ulemanın gerek halef ulemanın görüşlerine yer vermektedir. Evvela konu hakkında Hz. Peygamber’in rivayetlerini, sahabe ve tâbiûnun görüşlerini sıralamaktadır. Bazı âyetlerde Ehl-i beyt imamlarının görüşlerine veya kendilerinden nakledilen rivayetlere işaret etmektedir. Ancak bu tutum her âyette söz konusu değildir. Bazen sadece Hz. Peygamber’den nakledilen rivayet ve görüşlere ya da sahabe ve tâbiun görüşlerine yer verirken bazen de Ehl-i beyt imamlarının görüşlerine değinmektedir. Bazı meselelerde de hem Hz. Peygamber’in, sahabenin ve tâbiunun görüşlerini hem Ehl-i beyt imamlarının görüşlerini belirtmektedir. Bu yönüyle âyetler arasında tekdüze bir yaklaşım bulunmamaktadır. Örneğin abdest konusunda yıkanacak ve meshedilecek uzuvlarla ilgili açıklama yaparken hem Hz. Peygamber’in rivayetine hem de sahabeden Abdullah b. Abbas’ın ve tâbiûndan İkrime’nin görüşüne yer vermektedir. Bununla birlikte Hz. Ali’den nakledilen rivayete de işaret etmektedir.⁴⁰¹

Tûsî ahkâm âyetlerini ele alırken sadece Şîa ve kendi görüşlerini belirtmekle yetinmemiş, diğer mezhep imamlarının ve farklı âlimlerin görüşlerine de dikkat çekmiştir. Bunun yanı sıra “أهل المدينة” ve “أهل العراق” olarak bahsettiği Medine Ekolü ve Irak Ekolü’nün görüşlerine yer vermektedir. Kadının velisiz evlenmesi konusunda olduğu gibi bazı konular da diğer görüşlere değinmeden sadece kendi görüşünü açıklamaktadır.⁴⁰²

³⁹⁹ el-Mâide 5/6.

⁴⁰⁰ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/302, 308.

⁴⁰¹ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/303-304.

⁴⁰² Tûsî, *et-Tibyân*, 2/212.

Tûsî mezhep imamlarından Ebû Hanife ve öğrencileri İmam Muhammed, Ebû Yusuf ve Züfer'in görüşlerine yer vermektedir. Bununla birlikte İmam Şâfiî ve İmam Mâlik'in görüşlerini de belirtmektedir. Ancak her konuda her birinin görüşünü zikretmemektedir. Misalen abdest konusunda başın ne kadarının meshedimesi gerektiği hükmünü açıklarken Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in görüşlerini açıklamaktadır.⁴⁰³ Teyemmümün yapılmasına dair görüşleri zikrederken de İmam Zührî'nin görüşüne yer vermektedir.⁴⁰⁴ İmam Şâfiî ve İmam Mâlik'in görüşüne ise iddet süresini bekleyen kadının hükmü konusunda işaret etmektedir.⁴⁰⁵ Bu şekilde bazen sadece bir mezhebe ait görüşlere yer verirken bazen birden fazla mezhebin görüşüne değinmektedir.

Tûsî Hanefî, Şafiî, Mâlikî mezheplerinin yanı sıra Evzâiyye'nin de görüşlerine değinmektedir. Bu minvalde Evzâî'nin el kesmeyi gerektiren malın değeri konusunda Şîa ile aynı görüşü benimsediğini belirtmektedir. Aynı konu çerçevesinde farklı bir mezhep olan Zâhirî mezhebinin görüşünü de dile getirmektedir. Zâhirîlere göre malın değerine bakılmaksızın herhangi bir mal çalan kimsenin eli kesilmelidir.⁴⁰⁶ Verilecek zekât payı konusunu ele alırken bir kelâm mezhebi olan Mu'tezile'ye mensup Cübbâî'nin görüşüne değinmektedir. Ona göre adil bir imamın olması şartıyla zekât verme hükmü her zaman geçerlidir.⁴⁰⁷

Tûsî'nin diğer farklı fikhî görüşleri teyit ettiği gibi eleştirel tutum sergilediği de görülmektedir. Görüşlerini ise bazı konularda açıkça belli ederken bazen de söylediği görüşü Şîa'ya nispet ederek bu görüşü destekler mahiyette açıklama yapmaktadır. Mesh konusunda meshetti denecek kadar meshetmenin yeterli olacağı görüşünü mezhebinin görüşü olarak belirtmektedir.⁴⁰⁸ Daha sonra bu konuya dair farklı bir görüş beyan etmemesi kendisinin de bu kanaati taşıdığı izlenimini uyandırmaktadır. Kendi mezhebine mensup fakihlerin görüşlerine katılmadığı da müşahade edilmektedir. Nitekim mehir konusunun ele alındığı “... فَأَتَوْهُنَّ أُجُورَهُنَّ قَرِيبَةً...”

⁴⁰³ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/302.

⁴⁰⁴ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/99.

⁴⁰⁵ Tûsî, *et-Tibyân*, 10/31.

⁴⁰⁶ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/354-355.

⁴⁰⁷ Tûsî, *et-Tibyân*, 5/146.

⁴⁰⁸ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/302.

و فى أصحابنا من “.../...mehirlerini Allah'ın bir emri olarak veriniz...”⁴⁰⁹ âyetiyle ilgili

“قال” diyerek Şîa'ya mensup âlimlerin “أُجُورَ” kelimesine dair yaptıkları açıklamayı eleştirmektedir.⁴¹⁰ Tûsî benimsediği görüşün doğruluğunu teyit etmek amacıyla Kur'an veya Sünnet'ten istifade etmektedir. Karşıt görüşleri destekleyen rivayetleri ise bazen âhâd haber olarak yorumlamaktadır. Örneğin boşamadan bahseden “... اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ /Boşamadan iki defa geri dönülebilir...”⁴¹¹ âyetiyle neyin kastedildiğine dair görüşünü liân âyetinden⁴¹² yola çıkarak açıkladığı görülmektedir.⁴¹³

2.2.3.2. Usûl-i fıkıh açısından tefsir

Tûsî fıkıh metodolojisinde hocası Şerîf Murtazâ'nın aksine akli ve nakli bir araya getirmiştir. İctihat, kıyas ve re'yin imamlar tarafından reddedildiğini belirten Tûsî de bunları kabul etmeyen bir tavır sergilemiştir. Şerîf Murtazâ'nın kıyas olarak değerlendirip reddettiği içtihadı kendisi re'y olarak değerlendirip reddetmiştir.⁴¹⁴ İctihat ve kıyas olmadan birçok fikhî meseleye vâkıf olunamayacağı söylemini, Şîa mezhebinin usûlünü bilmemekle suçlamıştır. Bununla birlikte araştırma ve sorgulama olmadan yapılan taklide karşı çıkmaktadır.⁴¹⁵

Tûsî, Şîa'nın kıyas hakkındaki düşüncelerini belirtirken hocası Şerîf Murtazâ'nın kitabındaki görüşüne yer vermektedir. Buna göre kıyasın şerîatta delil olarak kullanılması sakıncalıdır.⁴¹⁶ Kıyasın aklen caiz olabilmesi için şer'î kullanımda sem'î delillere ihtiyaç vardır. Tûsî'ye göre ise Kur'ân'da, sünnette, icmâda kıyasın hücciyetine işaret eden bir delil yoktur. Karşıt görüşü benimseyen kimselerin kıyasın

⁴⁰⁹ en-Nisâ 4/24.

⁴¹⁰ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/63-64.

⁴¹¹ el-Bakara 2/229.

⁴¹² Nûr 24/6.

⁴¹³ Tûsî, *et-Tibyân*, 2/211.

⁴¹⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ali et-Tûsî, *el-Udde fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Rızâ el-Ensârî el-Kummî (Kum: Şebketü'l-Fikr, 1417), 2/665-669, 723-727.

⁴¹⁵ Uyar, *Şiî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, 46-47.

⁴¹⁶ Ebû'l-Kasım Alemülhüda Ali b. Hüseyin Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zerîa ila usûli's-şeri'a*, thk. Ali Rıza el-Mededî (Müessesetü't-Tab' ve'n-Neşr, 1441), 2/281-282.

hücciyetine dair getirdikleri deliller ise buna delâlet etmemektedir. Aksine şerîat kıyasla amelden menetmektedir. Tûsî, imamlarının icmânın hüccet olduğunu, kıyasın delil olarak kullanılamayacağına yönelik de icmânın bulunduğunu belirtmektedir.⁴¹⁷

Sonuç olarak genelde İmâmiyye Şîa'sı özelde Tûsî Kur'ân ve Sünnet'ten sonra delil olarak icmâ ve aklı kabul etmiştir. Ehl-i sünnetten farklı olarak Şîa kıyas delilini reddetmiş, Tûsî de bu yönde görüş beyan etmiştir. Bu minvalde Tûsî'nin usûl anlayışına dayanak oluşturan delilleri ve bunlara tefsirinde nasıl yer verdiğini şu şekilde incelemek mümkündür:

2.2.3.2.1. İcmâ

Şîa mezhebinde icmâ anlayışı, Tûsî ile ortaya çıkmış ve onunla istidlâlde bulunulmuştur. Tûsî, ümmetin hata üzere icmâ etmeyeceğini ve ümmetin icmânın delil niteliğinde olduğunu belirtmektedir. Ona göre her dönemde şeriatı muhafaza eden sözleri hüccet olan masum imamlar bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in sözlerine başvurulduğu gibi bu imamların sözlerine ve görüşlerine başvurulmalıdır. Sonuç olarak ümmetin icmâi sabit olduğuna göre ve her dönemde de masum imam bulunduğuna göre icmâ sabit bir delildir. Buna göre sünnî icmâ anlayışından farklı bir icmâ anlayışına sahip Tûsî'nin, imamın toplum içinde olduğu ve Şîi ulemayı yanlış icmâda bulunmaktan koruyacağı düşüncesiyle icmâi kabul ettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca O, ulemanın icmâ ettiği bir konuda o dönemdeki imamın hem fikir olmaması durumunda icmân oluşmayacağını vurgulamaktadır. Çünkü icmâ bütün âlimlerin ittifak etmesini gerektirmektedir. Dolayısıyla bir kişi dahi farklı görüş beyan etse icmâ tahakkuk etmez.⁴¹⁸

Tûsî'ye göre bir âyetin tefsirinde âyetin zâhirî manasından kastedilen maksat açıkça belirtilmemişse bu tefsire itimat etmek doğru değildir. Aynı şekilde tefsir yapan müfessire de itibar edilmez. Ancak yapılan tefsir ve teville dair icmâ varsa o takdirde

⁴¹⁷ Tûsî, *el-Udde fî usûli'l-fikh*, 2/647-669.

⁴¹⁸ Tûsî, *el-Udde fî usûli'l-fikh*, 2/601-628.

tefsir dikkate alınmalıdır. Tefsirde taklitten uzak durarak, hakkında icmâ veya mütevatir bilgi bulunan sahih aklî veya şer'î delillere başvurmak gerekmektedir.⁴¹⁹

Tûsî kendisinin ve mezhebinin icmâ anlayışı dışındaki bir anlayışı reddetmektedir. Âyetleri tefsir ederken bu yaklaşımını açıkça ifade etmektedir. Örneğin Cübbâi (ö. 303/916), Belhî (ö. 319/931), Rummânî (ö. 384/994) gibi âlimlerin Bakara sûresinin “...وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا...” *Böylece siz bütün insanlara şahit olasınız, Peygamber de size şahit olsun diye sizi ölçülü ve dengeli bir ümmet yaptık...*⁴²⁰ âyetini icmân hücciyetine delil getirdiklerini belirtmektedir. Bu düşüncelerini, Allah Teâlâ'nın müminleri âdil olarak vasıflandırmasından dolayı onların şahitliklerinin reddedilmemesi gerektiğine dayandırmaktadırlar. Tûsî ise bu âyette icmân hüccet olmasına bir delil olmadığını iddia etmektedir. Çünkü Âllah'ın müminleri âdil, şahit olarak nitelendirmesi onların her birinin bu vasıfları taşımasını gerekli kılmaktadır. Oysaki ümmetteki her bir kimse bu sıfatları taşımamaktadır. Fasıklığına, kâfirliğine hükmedilen pek çok kişi bulunmaktadır. Dolayısıyla bu şekilde müminler hakkında genel bir hükme varmak doğru değildir. Tûsî, bu vasıfların müminlerin âdil olanları hakkında tahsis içerdiği söylemine de karşı çıkmaktadır. Bu takdirde kendilerinin de tahsis yapacaklarını ve bu vasıfları masum imamlara has kılacaklarını ifade etmektedir.⁴²¹

Tûsî benzer tutumu, mütekellim ve fukahadan, Nisâ sûresinin “وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ...”

Doğru yol kendisine

*besbelli olduktan sonra Peygamber'e karşı çıkan ve müminlerin yolundan başka bir yol tutan kimseyi bu kötü tercihiyle baş başa bırakır ve onu Cehennem'e sokarız...*⁴²² âyetini icmâa delil getirenleri eleştirerek göstermektedir. Bu kimselere göre Allah Teâlâ, Hz. Peygamber'e muhalefet edenleri Cehennem ile tehdit ettiği gibi müminlerin yolundan başka bir yol tutan kimseleri de tehdit etmiştir. Tûsî'ye göre ise bu âyet, mürted olup müşriklere katılan kimseler hakkında nâzil olmuştur.

⁴¹⁹ Tûsî, *et-Tibyân*, 1/86.

⁴²⁰ el-Bakara 2/143.

⁴²¹ Tûsî, *et-Tibyân*, 2/9.

⁴²² en-Nisâ 4/115.

Dolayısıyla söz konusu tehdidin mürtedleri ve din muhaliflerinin yolundan gidenleri kapsaması gerekmektedir. Bu minvalde âyetin başında yer alan “مَنْ” edatının istiğrak ifade etmediğini belirterek âyete genel ve kapsayıcı bir mana vermeyi uygun görmemektedir.⁴²³

Tûsî ahkâm âyetlerinde de kendi mezhep imamlarının icmâını dikkate almakta, bu düşüncesini tefsirine yansıtmaktadır. Nitekim Nisâ sûresinin “وَإِذَا صَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ...”

فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا/ Yolculuğa çıktığınız zaman,

kâfirlerin size saldıracağından korkarsanız, namazlarınızı kısaltmanızda size bir günah yoktur...”⁴²⁴ âyeti bağlamında ele aldığı yolculuk namazı konusunda yaptığı açıklamalarda bunun bir örneğini görmekteyiz. Tûsî, mukim kimse ile yolcu kimsenin namazlarının farklı olduğunu, aslında bir kısaltma olmadan yolcu namazının iki rekat olduğunu belirtmektedir. Bu fikir üzerine mezhebinin icmâ ettiğine işaret etmektedir.⁴²⁵

2.2.3.2.2. Haber-i vâhid

Tûsî *el-Udde* eserinde haber-i vâhid ile ilgili ihtilaflara yer vermiştir. Onun bilgi gerektirip gerektirmediği konusunda farklı görüşleri ele almıştır. Bu bağlamda Nazzâm (ö. 231/845) ve Zâhirîlerin haber-i vâhidin bilgi gerektirdiği diğer âlimlerin ise bilgi gerektirmediği görüşünde olduklarını belirtmektedir. Haber-i vâhidin bilgi gerektirmediği görüşünde olan âlimlerin, amel gerektirip gerektirmediği hususunda da ihtilafa düştüklerini ifade eden Tûsî, bu âlimlerden bir kısmının haber-i vâhid ile âmel etmeyi caiz görürken bir kısmının câiz görmediğine işaret etmektedir. Tûsî’ye göre ise aken ve şer’an haber-i vahid ile amel etmek caiz olsa bile haber-i vâhid bilgi gerektirmez. Yanı sıra Tûsî, mutlak manada haber-i vâhid ile amel etmeyi caiz

⁴²³ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/200-201. Tûsî konunun detaylı açıklaması için usûl kitabına bakılmasını belirtmektedir. Ayrıca bkz. Tûsî, *el-Udde fî usûli’l-fıkıh*, 2/605-613.

⁴²⁴ en-Nisâ 4/101.

⁴²⁵ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/182.

görmemekle birlikte sadece, rivayetlerin âdil imamlar tarafından nakledilmesi durumunda amel edilebileceği kaydını koymaktadır.⁴²⁶

Tûsî *et-Tibyân* tefsirinde ahkâm âyetlerini ele alırken sıkça haber-i vâhid hakkındaki görüşlerine yer vermektedir. Tûsî'ye göre tefsirde bilhassa gayba taalluk eden konularda haber-i vâhide güvenilmez. Tefsir yaparken bir ilimden istifade edilecekse o ilimde meşhur ve yaygın olan bilgi kullanılmalıdır. Tek bir yolla gelen, mütevatir olmayan rivayetlere ve nadir kullanımlara dayanarak kat'î bir dille tefsir yapmak doğru değildir. Bunlarla Allah'ın kitabına delil getirmek de caiz değildir. Sadece "Allah'ın muradı budur" demeden konu hakkında ihtimaller serdedilebilir.⁴²⁷

Tûsî'nin haber-i vâhid hakkındaki görüşleri doğrultusunda âyetlerde yer alan hükümlere dair açıklamalarda bulunduğu tespit edilmektedir. O, Mâide sûresinin "...وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلُكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ..." *başlarınızı meshedin ve bileklere kadar ayaklarınızı yıkayın...*⁴²⁸ âyeti bağlamında mest üzerine mesh konusuna değinmektedir. Mest üzerine meshe cevaz veren muhalifin dayanak olarak sunduğu rivayetleri âhâd haber olarak yorumlayarak, bu rivayetlere göre Kur'ân'ın zâhirî manasının terkedilmesini caiz görmemektedir.⁴²⁹

Tûsî âyetlerden delil getirerek haber-i vâhid ile amel etmeyi vacip gören kimseleri eleştirmektedir. Mesela Tevbe sûresinin "...وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ

مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ

*Bununla birlikte müminlerin hep birden savaşa gitmesi doğru değildir. Her topluluktan bir kısmı savaşa gitmeli; bir kısmı da ilimde derinleşip savaşa gidenler geri döndüğünde onlara Allah'ın emir ve yasaklarını bildirmelidir...*⁴³⁰ âyetinde bunun bir örneği görülmektedir. Tûsî bu âyeti haber-i vâhid ile amelin vacip olduğuna delil getirenlere karşı çıkmaktadır. Bu kimselere göre âyette savaşa giden grubun ilimde derinleşen gruptan bilgi alması vacip kılınmasaydı, ilimde derinleşen grubun savaşa giden grubu uyarmaları ve

⁴²⁶ Tûsî, *el-Udde fî usûli'l-fikh*, 1/97-100.

⁴²⁷ Tûsî, *et-Tibyân*, 1/86.

⁴²⁸ el-Mâide 5/6.

⁴²⁹ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/308.

⁴³⁰ et-Tevbe 9/122.

korkutmaları gerekli görülmezdi. Ayrıca bu kimseler taifeyi; haberleri bilgi gerektirmeyen, bir kişiden bile oluşabilecek topluluk olarak tanımlamaktadır. Tûsî bu görüşlerin doğru olmadığını açıklamaktadır. Çünkü âyetin zahiri manası, bir grubun savaşa çıkmasını, bir grubun ilimle meşgul olmasını, ilimle meşgul olan grubun da savaştan geri dönen grubu uyarmasını gerektirmektedir. Burada kastedilen “taife”, haberleri bilgi gerektirecek bir gruptur. Bu taifenin bir kişiyi veya az kişiden oluşan bir grubu kapsayabileceğini söylemek, âyetteki inzar ve korkutmanın vücûbiyetini manasızlaştırmaktadır. Çünkü korkutma hemen kabul etmeyi değil bu konuda araştırma yapmayı gerektirir.⁴³¹ Aynı şekilde Tûsî, İsrâ sûresinin “وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ *Hakkında kesin bilgi sahibi olmadığın şeyin ardına düşme! Çünkü kulak, göz ve kalp bunların hepsi yaptıklarından sorumludur.*”⁴³² âyetinin kıyas ve haber-i vâhid ile amelin caiz olmadığına delalet ettiğini belirtmektedir. Çünkü bunlar bilgi gerektirmez. Allah Teâlâ ise bu âyette de görüldüğü üzere insanın bilmediği bir şeye uymamasını emretmektedir.⁴³³

Sonuç olarak Tûsî haber-i vâhidin bilgi gerektirmediği görüşündedir. Onunla âmel etmeyi de haber-i vâhidin imamlar tarafından nakledilmesi veya teyit edilmesi şartlarıyla meşru görmektedir. Ayrıca tefsirinde, âyetlerin zâhirî manalarının haber-i vâhid sebebiyle terkedilmemesi gerektiğine yönelik açıklamalarda bulunmaktadır.

2.2.3.2.3. Akıl

İmâmiyye Şîa’sı, akıllı öncelemekte ve hüccet olarak kabul etmektedir. Onlara göre akıl, yaratan ve yaratılış hakkında düşünmeyi gerekli kılmaktadır. Kur’ân-ı Kerîm’de düşünme, bilme ve öğrenmeye teşvik eden âyetler akıllardaki bu fitrî özgürlüğü teyit etmektedir. Aynı zamanda bu âyetler nefsin yaratılışında var olan düşünme ve öğrenme istitaatına dikkat çekmektedir. İmâmiyye’nin iddiasına göre akâid esaslarını araştırmak ve öğrenmek vaciptir. Bu konuda başkasını taklit caiz değildir. Taklitten uzak durmak şer’an caiz olduğu gibi aklen de vaciptir. İmâmiyye, akıllı önceleyerek akılî bir delilin dînî naslardan çıkarılamayacağını ancak akılla bulunabileceğini

⁴³¹ Tûsî, *et-Tibyân*, 5/210.

⁴³² el-İsrâ 17/36.

⁴³³ Tûsî, *et-Tibyân*, 6/321.

belirtmektedir. Bununla birlikte dinî nasslar aklın delâlet ettiği şeyi teyit edebilir.⁴³⁴ Tûsî de İmâmiyye gibi akli önceleyerek, Kur'ân âyetlerinin tefsirinde aklın önemine ve hüccet oluşuna vurgu yapmaktadır. Bunun bir örneğini “ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ

عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا / Onlar Kur'ân'ı okuyup düşünmüyorlar mı? Eğer Kur'ân Allah'tan başkasının sözü olsaydı, onda pek çok çelişki bulurlardı.”⁴³⁵ âyetinde görmekteyiz. Tûsî bu âyetin fıkıh usûlünde taklitten kaçınarak istidlâlde bulunmaya delâlet ettiğini belirtmektedir. Çünkü Allah Teâlâ âyette düşünmeye teşvik etmektedir.⁴³⁶ Aynı şekilde Muhammed sûresinin “ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ

أَفْقَالُهَا / Onlar Kur'ân'ı iyice düşünmüyorlar mı? Yoksa kalplerinin üstünde kilitler mi var?”⁴³⁷ âyetinin de akla ve düşünmeye önem verdiğini ifade etmektedir. Tûsî'ye göre bu âyet, âyetlerin sadece haber ve rivayetlerle tefsir edileceğini savunanların görüşünün doğru olmadığına işaret etmektedir. Tûsî'nin bu söylemi, kendisinin sahih rivayetlerin yanı sıra akli delillerle tefsir yaptığını göstermektedir.⁴³⁸

Tûsî'nin Nîsa sûresinin “ رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ... / Biz peygamberleri müjdeleyici ve uyarıcı elçiler olarak gönderdik ki, peygamberler geldikten sonra artık insanların Allah'a karşı ileri sürecekleri bir bahaneleri kalmasın...”⁴³⁹ âyetinde yaptığı açıklamalar da akli delile önem verdiğini göstermektedir. Buna göre bir kişi peygamberin gelişindeki hikmeti bilmesede dahi akıl ve aklın Allah'ın tevhidinde, sıfatlarına ve adaletine delâletinden dolayı bu kişi sorumludur. Bu minvalde Tûsî'nin düşüncesine göre insanın sorumlu tutulmasında peygamber gönderilmiş olması tek başına yeterli değildir. Yanı sıra akıl da buna delâlet etmektedir. Çünkü Allah'ın tevhidi ve adaleti akledilmeden peygamberin gönderiliş hikmeti anlaşılamaz. Ayrıca akli göz ardı ederek sadece peygamberin

⁴³⁴ Muhammed Rıza Muzaffer, *Akaidü'l-imamiyye* (Necf: Mektebetü'l-Emin, 1388/1968), 33-34.

⁴³⁵ en-Nisâ 4/82.

⁴³⁶ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/151.

⁴³⁷ Muhammed 47/24.

⁴³⁸ Tûsî, *et-Tibyân*, 9/227.

⁴³⁹ en-Nisâ 4/165.

gelişini yeterli görmek peygamberin doğruluğunu teyit eden başka bir peygamberin gelmesini gerekli kılar. Aynı şekilde onun doğruluğunu teyit eden başka bir peygamberin gelmesi gerekir. Kaldı ki bu durum sonu olmayan bir çıkmaza götürür. Dolayısıyla bu fasit bir tutumdur.⁴⁴⁰



⁴⁴⁰ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/254.

3. CESSÂS VE TÛSÎ'NİN İBADETLERE DAİR FIKHÎ YORUMLARI VE DEĞERLENDİRMELERİ

3.1. Temizlik/Tahâret

Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde sıkça bahsi geçen temizlik, İslâm dininde büyük öneme sahiptir. Bilhassa ibadetlerin kabulü için şart koşulan temizliğin fıkıh kitaplarında abdest, teyemmüm, hayız vb. konular ekseninde ele alındığı görülmektedir. Konumuz itibariyle Cessâs (ö. 370/981) ve Tûsî'nin (ö. 460/1067) tefsirlerinde temizlik konusuyla ilgili ahkâm âyetlerinin hükümlerinin nasıl işlendiğine yer verilecektir:

3.1.1. Abdest

Namaz ibâdetinin yerine getirilebilmesi için beden, elbise ve çevre temizliği gibi hükmi kirlilerden (hades) temizlenmek yani abdest almak gerekmektedir. Abdestin ittifak edilen farzları ve bu farzların ayrıntılarıyla ilgili mezhepler arasında bazı farklılıkların olduğu görülmektedir. Bu minvalde Hanefîlere göre yüzü yıkamak, kolları dirseklerle birlikte yıkamak, başı mesh etmek, ayakları topuklarla birlikte yıkamak farzken⁴⁴¹ Şâfiîlere göre bu şartlara ilaveten, niyet ve tertip de farzdır.⁴⁴² Hanbelîler, tertibi ve organların art arda yıkanmasını,⁴⁴³ Mâlikîler ise bunlara ilaveten, organların ovulmasını abdestin farzlarından sayarlar.⁴⁴⁴ Bu başlık çerçevesinde abdestin farziyetine delil olan “... يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا...”

وَجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ

*/Ey iman edenler! Namaz kılacağınız zaman yüzünüzü, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın, başlarınızı meshedin ve bileklere kadar ayaklarınızı yıkayın...*⁴⁴⁵ âyeti bağlamında her namaz için yeni

⁴⁴¹ Abdullah b. Mahmud Mevsîlî, *el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-Muhtâr*, thk. Mahmûd Ebû Dakîk (Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1356/1937), 1/7.

⁴⁴² Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc* (Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994), 1/167-180.

⁴⁴³ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Muğni*, thk. Tâhâ ez-Zeynî vd. (Mektebetü'l-Kahire, 1388/1968), 1/100-101.

⁴⁴⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Ali el-Haraşî, *Şerhu Muhtasar Halîl* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1317), 1/120.

⁴⁴⁵ el-Mâide 5/6.

bir abdestin gerekli olup olmadığı, abdestte niyet, abdestte tertip, kolları yıkama, başı meshetme, ayakları yıkama ve mestler üzerine mesh konuları her iki ekole göre ele alınacaktır:

3.1.1.1. Her namaz için abdest

Dinî bir temizlik olarak abdestin her namaz için yeniden alınmasının gerekli olup olmadığı konusu ihtilaflıdır. Nitekim Mekke fethi günü Hz. Peygamber'in (s.a.v.) davranışının yanı sıra sahabeden nakledilen rivayetler sebebiyle Sünnî mezhep âlimleri, Mâide 5/6. âyetinde geçen “...إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ.../...namaza kalktığınızda...”

ifadesini “*abdestsiz olduğunuz halde namaza kalktığınızda*” şeklinde yorumlayarak her namaz için yeniden abdest almanın gerekli olmadığını belirtmiştir. Öte yandan Zâhirîler ve Şîîler âyetin zâhiri mânasını esas alarak, her namaz için ayrı abdest alınması gerektiği görüşünü benimsemiştir.⁴⁴⁶

Her namaz için yeniden abdest alınması konusu tefsirlerde de ele alınmaktadır. Bu minvalde Mâide 5/6. âyetin içerdiği zahirî mana değerlendirildikten sonra ilim ehlinin ihtilâfına değinilmektedir.⁴⁴⁷ Buna göre her namaz için yeniden abdest alınması gerektiğini savunan âlimler olduğu gibi sadece abdestin olmadığı durumlarda namaz kılmak için abdest alınması gerektiğini savunan âlimler de olmuştur. Bu konuda âlimlerin görüşlerine yer veren tefsirler her iki görüşün dayanaklarına işaret etmektedir. Bu minvalde her namaz için yeniden abdest alınması gerektiğini savunan görüş, Hz. Ali'nin (ö. 40/661) her namaz için yeniden abdest aldığını belirten rivayetleri delil göstermektedir. Aksi görüş ise Sa'd b. Ebî Vakkas (ö. 55/675) başta olmak üzere sahabeden namazlarını aynı abdestle kılanların olduğunu nakleden rivayetlere yer vermektedir. Ayrıca bu görüşü benimseyip âyette yer alan her namaz için abdest alınması gerektiği hükmünün neshedildiğini söyleyenler de mevcuttur. Bu görüşe göre Hz. Peygamber'in (s.a.v.) aynı abdestle

⁴⁴⁶ Muhammed b. Ahmed Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 1/5.

⁴⁴⁷ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *Ahkâmü'l-Kur'an li's-Şâfi'*, thk. Abdülganî Abdülhâlik (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1414/1994), 56; Ebü'l-Hasen Şemsülsislâm İmâdüddîn Ali b. Muhammed b. Ali Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Musa Muhammed Ali (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983), 3/31.

birden fazla namaz kıldığını nakleden rivayetler, âyetin her namaz için abdest alma hükmünü neshetmiştir.⁴⁴⁸

Cessâs, temizliğin yapılması için namaza kalkmanın şart koşulması sebebiyle Mâide 5/6. âyetin zâhirinden, her namazdan önce abdest almanın gerekli olduğunun anlaşıldığını dile getirmektedir. Bununla birlikte selef ve halef ulemâsı arasında namaza kalkmanın abdestin farz olmasının bir sebebi olmadığı konusundaki ittifaktan da bahsetmektedir. Cessâs’a göre zâhirî mânasıyla bir delil olarak kullanılamayacak ve açıklanmaya ihtiyacı olan bu mücmel âyette abdestin farz olmasının hükmü açıkça zikredilmeyen gizli ve mukadder bir kelimeye bağlanmaktadır. Bu da namaza kalkmak değil, abdestsizliğin meydana gelmesi ve abdestsizlikten kurtulma halidir. Ayrıca Cessâs, konuyu hadislerle açıklamadan önce Arap lugatında “لَا” edatının tekrar gerektirmediğini, bu sebeple de âyetin her namaza kalkma durumunda yeniden abdest almaya dair genel bir hüküm içermeyeceği vurgusuyla lugat açısından bir açıklama yapmaktadır. Cessâs’ın tefsirinde ele aldığı hadisler incelendiğinde Hz. Peygamber’in (s.a.v) Mekke fethine kadar her namaz için yeni bir abdest aldığı halde Mekke fethi günü birkaç vakit namazı aynı abdestle kıldığını içeren rivayet,⁴⁴⁹ bozulmadığı müddetçe bir abdestle birden çok namazın kılınabileceğini göstermektedir. Cessâs bu rivayetlere yer verdikten sonra her namaz için yeni bir abdest almanın farz kılınmadığını belirterek, bu konuda fakihler arasında ihtilâf olmadığını dile getirmektedir. Bununla birlikte ona göre abdest yenilemenin faziletine dair Hz. Peygamber’den (s.a.v.) nakledilen rivayetler,⁴⁵⁰ abdesti bozulmayan kişinin her namaz için yeniden abdest almasının mendub (müstehab) olduğuna delâlet etmektedir.⁴⁵¹

⁴⁴⁸ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, ts., 10/7-23; Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, thk. Sadettin Ünal (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1416/1995), 1/68-73; Ebü’l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *Tefsîrü’l-Mâverdî/en-Nüket ve’l-‘uyûn*, thk. İbn Abdilmaksud (Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.), 2/18; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1427/2006), 7/323-324.

⁴⁴⁹ İbn Mâce, “Tahâret”, 72 (No. 510); Tirmizî, “Tahâret”, 451 (No. 61); Nesâî, “Tahâret”, 101 (No. 133). Zikri geçen hadis şu şekildedir: Mekke fethi günü Allah Rasûlü (s.a.v.) beş vakit namazı bir abdestle kılıp mestlerinin üzerine meshedince Hz. Ömer (r.a.) kendisine daha önce hiç yapmadığı bir şeyi bugün yaptığını söylemiştir. Bunun üzerine Allah Rasûlü (s.a.v.) bunu bilerek yaptığını ifade etmiştir.

⁴⁵⁰ İbn Mâce, “Tahâret”, 47 (No. 420).

⁴⁵¹ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/414-415.

et-Tibyân tefsirinde de Mâide 5/6. âyeti bağlamında, her namaz için yeniden abdest almanın gerekli olup olmadığı konusunda ulema ihtilâfına yer verilmiştir. Nitekim Cübbâi (ö. 303/916), Taberî (ö. 310/923), Zeccâc (ö. 311/923) ve Belhî'nin (ö. 319/931) tercih ettiği görüşe göre abdesti olmayan kimsenin namaz kılmadan önce abdest alması gerekmektedir. Süddî (ö. 127/745) ve Zeyd b. Eslem'in (ö. 136/754) görüşüne göre ise uykudan uyanan kimse namaz kılmak için abdest almalıdır.⁴⁵² Öte yandan İkrime (ö. 105/723), kişinin her namaza kalktığında abdest yenilemesi gerektiği yönünde görüş beyan edip, Hz. Ali'nin (r.a.) her namaz için abdest aldığını ve bu âyeti okuduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda her namaz için abdest almanın önceden farz olduğunu daha sonra bu hükmün hafifletilerek neshedildiğini vurgulayanlar da mevcuttur. İlâveten Tûsî'nin bu konuda farklı bir görüşe yer verdiği görülmektedir. Bu görüşe göre, Allah Teâlâ ilgili âyetle Hz. Peygamber'e (s.a.v.) namaz kılma dışında diğer işlerini abdestsiz olarak yapabileceğini bildirmektedir. Çünkü rivayet edilen hadislere göre Allah Rasûlü'nün (s.a.v.) bu âyet nâzil olana değin abdestsizken abdest alana kadar başka işlerden imtina ettiği, verilen selâmı dahi almadığı anlaşılmaktadır.⁴⁵³ Bu minvalde Tûsî'nin zikredilen görüşler arasında birinci görüşü doğru bulduğu anlaşılmaktadır. Ona göre Hz. Ali'nin (r.a.) her namaz için abdest aldığını bildiren rivayetler, her namaz için abdest almanın mendup olduğuna hamledilmelidir. Tûsî'nin bu görüşü destekleyici olarak İbn Ömer'den (r.a.) nakledilen Hz. Peygamber'in (s.a.v.) önceden her namaz için abdest almakla emrolunduğunu, bu durum kendisine zor gelince misvaklanmakla emrolunup, abdestsiz olduğu durumlar haricinde yeniden abdest almanın kendisinden kaldırıldığını ifade eden rivayete⁴⁵⁴ yer verdiği görülmektedir. Bununla birlikte Tûsî, Allah Rasûlü'nün (s.a.v.) Mekke fethi gününde beş vakit namazı bir abdestle kıldığının rivayet edildiği hadisi⁴⁵⁵ de delil olarak sunmaktadır.⁴⁵⁶

⁴⁵² Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Âdil Ahmed vd. (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994), 2/159; Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdulkâdir Ata (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 2/48.

⁴⁵³ İbn Mâce, "Tahâret", 27 (No. 351).

⁴⁵⁴ Süleyman b. el-Eş'as b. İshak es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.), "Tahâret", 25 (No. 48).

⁴⁵⁵ Hadisin kaynakları, Cessâs'ın konuyla ilgili açıklamalarının ele alındığı bir önceki paragrafta verilmiştir.

Sonuç olarak Cessâs ve Tûsî rivayet edilen hadisler ışığında, abdestsiz kimsenin namaz kılacağı zaman abdest almasının farz olduğu görüşünü en kuvvetli görüş olarak benimsemektedir. Ayrıca her iki müfessire göre, her namaz için abdest yenileme konusunda Hz. Peygamber (s.a.v) ve sahabeden nakledilen rivayetler, abdestliyen yeniden abdest almanın müstehab olduğuna hamledilmelidir.

3.1.1.2. Abdestte niyet

Sözlük anlamı itibariyle niyet kelimesi, bir yerden başka bir yere dönme, bir şeye kastetme, bir işi yapmaya azmetme, ciddiyet, niyet etmek, kararlılık gibi mânalara gelmektedir.⁴⁵⁷ Terim olarak kişinin yapacağı bir vazife ile Allah Teâlâ'ya taatte bulunarak ona manen kurbiyete azmetmesi ve kalbiyle buna yönelmesidir.⁴⁵⁸ Bu konuyla ilgili olarak fakihler tarafından amellerde niyete ihtiyaç duyulup duyulmaması meselesi ele alınmaktadır. Hanefilere göre başlı başına ibadet olan amellerle bir başka ibadet için gerekli olan ameller, bu konuda farklı değerlendirilmiştir. Bu minvalde namaz ve oruç gibi ibadetlerin sıhhati için niyet şartı aranırken, bir başka ibadet için şart olan abdest ve ezan gibi amellerin sahih olması için niyet şartının aranmadığı görülmektedir.⁴⁵⁹

Genel itibariyle Mâide 5/6. âyeti bağlamında, abdestte niyetin gerekli olup olmadığı konusuna değinen tefsirler, konuyla ilgili farklı görüşlere yer vermektedir. Bu hususta bazı âlimlerin abdest alırken niyeti şart koştukları bazılarının ise gerekli görmedikleri belirtilmektedir. Nitekim İmâm Mâlik ve İmâm Şafîî abdest alırken niyet etmenin vacip olduğunu benimsemektedir. Ebû Hanife ve Evzâî ise vacip olmadığı görüşündedir. Konuyla ilgili olarak tefsirlerde, müfessirlerin mensup oldukları mezhebin görüşünü destekler mahiyette abdestin gerekli olup olmadığına dair açıklama yaptıkları görülmektedir.⁴⁶⁰

⁴⁵⁶ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/299-300.

⁴⁵⁷ İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemü'l-vasît* (Kahire: Dârü'd-Da've, 1392/1972), "nvy", 2/1020. Ayrıca bkz. Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/34.

⁴⁵⁸ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2010), "Niyet", 458.

⁴⁵⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/10; Burhânüddin Ali b. Ebî Bekr el-Merginânî, *el-Hidâye fî şerhi bidâyeti'l-mübtedî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/16.

⁴⁶⁰ Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/32; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/48.

Cessâs *Ahkâmü'l-Kur'ân* tefsirinde abdestte niyetin farz olup olmaması konusunda fakihlerin görüşüne yer vermektedir. Nitekim Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Ebû Yusuf (ö. 182/798) ve İmam Muhammed (ö. 189/805) suyla yapılan her temizliğin niyetsiz caiz olduğunu, ancak teyemmümün niyetsiz yapılmasının caiz olmadığını belirtmiştir. İmam Mâlik (ö. 179/795) ve İmam Şâfiî (ö. 204/820) ise abdest ve guslün niyetsiz geçerli olmayacağı benzer şekilde teyemmümün de aynı hükmü taşıdığı görüşündedir.⁴⁶¹ Cessâs ilgili âyette⁴⁶² niyet etmekten bahsedilmediğini, niyeti şart koşarak hüküm çıkarmanın nassa ziyade yapmak olacağını dolayısıyla da niyet etmeden abdest almanın caiz olduğunu belirtmektedir. Ona göre hem abdest hem gusül yerine geçmesi sebebiyle ikisinin hükmünü birbirinden ayırmak adına teyemmümde niyet şartı aranmalıdır. Ayrıca Cessâs, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) niyeti şart koşmadan abdest aldığını nakleden hadisleri⁴⁶³ delil göstererek abdestte niyetin gerekli olmadığı hükmünü desteklemektedir.⁴⁶⁴

Tûsî'ye göre Mâide 5/6. âyetinde abdest alırken niyet etmenin vacip olduğuna delâlet vardır. Çünkü her ne kadar “...إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا.../...*Namaza kalktığınızda abdest alın...*” âyetinde niyet kelimesi lafzen bulunmasa da takdiren bulunmaktadır. Âyette “فَاغْسِلُوا” kelimesinden sonra “لِلصَّلَاةِ” kelimesi bulunmamasına rağmen bu kelime takdir edilerek âyet, “namaz için abdest alın” şeklinde anlaşılmaktadır. Tûsî'ye göre “لِلصَّلَاةِ” kelimesinin âyete takdir edilmesi gibi niyet kelimesinin de takdir edilmesi gerekmektedir. Tûsî örnek vererek konuyu açıklamaya çalışmaktadır. Mesela bir kişi “düşmanla karşılaşmak istediğin zaman silahını yanına al” dediği zaman bu, “düşmanla karşılaştığın için silahını al” anlamına gelmektedir. Her ne kadar “düşmanla karşılaştığın için” söylenmemişse de ifade zımnen bu manayı

⁴⁶¹ Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/167.

⁴⁶² Bkz. el-Mâide 5/6.

⁴⁶³ Müslim, “Hayız”, 330; İbn Mâce, “Tahâret”, 603; Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 95 (No. 248); Tirmizî, “Tahâret”, 77 (No. 105).

⁴⁶⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/420-423.

içermektedir. Tûsî'ye göre bu örnekte olduğu abdest âyetinde de “niyet” kelimesi takdiren ve lüzûmen bulunmaktadır.⁴⁶⁵

Sonuç olarak Cessâs ve Tûsî, abdest alırken niyet etmenin gerekli olup olmadığı konusunda farklı düşünmektedir. Cessâs âyetle herhangi bir niyet kaydı konulmadığı için niyetsiz abdestin geçerli olacağı görüşündedir. Tûsî ise âyetteli “*abdest alın/قَاغْسِلُوا*” kelimesinden sonra namaz kelimesini takdir ederek ifadenin zımnen namaz için abdest almanın gerekliliğine işaret ettiğini dolayısıyla niyetsiz abdestin geçerli olmayacağı görüşündedir.

3.1.1.3. Abdestte tertip

İslâm hukukçuları, abdest âyetinde⁴⁶⁶ olduğu gibi âyetlerdeki fiiller arasında tertip ifade etmeyen bağlaçlar kullanılsa bile bu fiiller arasında tertibin olabileceğini belirtmiştir. Nitekim abdest âyetinde yüzün yıkanması, ellerin dirseklere kadar yıkanması, başın meshedilmesi, ayakların topuklara kadar yıkanması şeklinde sıralanan emirler arasında tertip ifade etmeyen “vav” bağlacının kullanılmasına rağmen Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu sırayı gözeterek abdest aldığı aktarılmaktadır. Hanefiler, tertip anlamı taşımayan bu bağlacın kullanılmasını ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) uygulamasını göz önünde bulundurarak buradaki tertibi sünnet olarak değerlendirmektedir.⁴⁶⁷ Şâfiîler ise Hz. Peygamber'in (s.a.v.) daima sıraya riayet etmesini delil addederek tertibin hükmünü farz kabul etmektedirler.⁴⁶⁸

Tefsir kaynaklarında abdestte tertip konusu ele alınmaktadır. Mâide 5/6. âyetin lafızlarının abdestte tertibi gerekli kıldığı ancak bu konuda ihtilafın olduğu zikredilmektedir. Bu ihtilaf bağlamında “vav” bağlacının tertip gerektirmediğini savunanlar olduğu gibi konuyla ilgili rivayetlere dayanarak abdestte tertibin gerekliliğini düşünenlerin de olduğu ifade edilmektedir.⁴⁶⁹

⁴⁶⁵ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/308.

⁴⁶⁶ Bkz. el-Mâide 5/6.

⁴⁶⁷ Mevslî, *el-İhtiyâr*, 1/9.

⁴⁶⁸ Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/192.

⁴⁶⁹ Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/43-44; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/355. Abdestin tertibiyle ilgili baktığımız Tahâvî'nin ve İbnü'l-Arabî'nin *Ahkâmü'l-Kur'ân* eserlerinde konuya dair bir açıklama bulamadık.

Cessâs, mensubu bulunduğu mezhebin müctehitlerinin ve de İmam Mâlik'in abdestte tertibin farz olmadığı görüşünü benimsediklerini belirtmektedir. Fakat İmam Şafî, kolların yüzden önce, ayakların da kollardan önce yıkanması durumunda alınan abdestin geçerli olmayacağını vurgulayarak abdestte tertibi şart koşturmaktadır. Cessâs'a göre “...إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ...” *Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi yıkayın...*” âyeti abdestte tertibin farz olmadığına delâlet etmektedir. Çünkü el, baş ve ayakların başındaki vav (و) harfi lügat âlimlerine göre tertip gerektirmemektedir.⁴⁷⁰ Buna göre Mâide 5/6. âyetinde yer alan kelimelerin sıralanışa göre tertibin zorunlu olduğunu belirtmenin doğru olmayacağı görülmektedir. Son olarak Cessâs âyetin devamında Allah Teâlâ'nın güçlük çıkarmak istemediğini belirttiğini vurgulamaktadır. Buna göre abdestte tertibi zorunlu tutmak darlık ve sıkıntı ortaya çıkarmakta, dinin öngördüğü kolaylık ilkesini ortadan kaldırmaktadır.⁴⁷¹

Tûsî'ye göre Mâide 5/6. âyeti abdestte tertibin vacip olduğuna iki açıdan delâlet etmektedir. İlk olarak âyette yıkanması gerekli organlar arasındaki vav (و) harfi Ferrâ (ö. 207/822), Ebû Ubeyde (ö. 209/824) gibi lügat âlimlerine göre lügaten, birçok fakihin görüşüne göre ise “Allah'ın başladığı şey ile başlayın”⁴⁷² sözüne binaen şer'an tertibi gerekli kılmaktadır.⁴⁷³ İkinci olarak Allah Teâlâ “إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ” buyurarak namaza kalkan kimsenin temiz değilse yüzünü yıkamakla

⁴⁷⁰ Atıf harf olan vav harfi mutlak cem' ifade etmektedir. Bu sebeple öncelik sonralık şartı aranmaksızın kelime veya cümleleri birbirine bağlama görevi görmektedir. Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdullah el-Ensârî İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'ârib*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1431/2010), 1/391.

⁴⁷¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/451-452.

⁴⁷² Hadis şu şekilde geçmektedir: “Cabir'den (r.a) rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v) Kâbe'yi yedi şavtla tavaf etmiş, bu şavtların ilk üçünde remel yapmış, kalan dördünü ise normal tamamlamıştır. Sonra Makam-ı İbrahim'de iki rekat namaz kılarak Bakara 125. âyetini okumuştur. Namazdan sonra Hacerülesved'i selamlayıp Safa tepesine doğru yürümüş ve Allah'ın başladığı gibi başlayın buyurmuştur.” Nesâî, “Menâsikü'l-hac”, 163 (No. 2961).

⁴⁷³ “Allah'ın başladığı şey ile başlayın” sözünün Safa ve Merve ile ilgili hadislerde yer aldığı görülmektedir. Tûsî bu sözü genel bir kaide kabul edip emrin Hac farızasında geçerli olduğu gibi namaz farızasında da geçerli olduğu görüşündedir. Tûsî, *et-Tibyân*, 3/307.

başlayarak temizlenmesini zorunlu tutmaktadır. Çünkü âyetteki “فَاغْسِلُوا” kelimesinin başında yer alan fe (ف) harfinin ta’kîp ve tertib⁴⁷⁴ ifade ettiğine dair bir ihtilâf yoktur.⁴⁷⁵ Tûsî’ye göre abdestte yüzü yıkayarak başlamanın vacip olduğu sabit olduğuna göre diğer uzuvları da zikredilen sıraya göre yıkamanın zorunlu tutulduğu sabit olmaktadır. Hz. Peygamber’in fiili de bu görüşü destekler mahiyettedir. Nitekim Allah Rasûlü (s.a.v.) “Bu benim abdestim. Bu şekilde abdest almayanın namazı sahih olmaz.”⁴⁷⁶ buyurmaktadır. Bu rivâyete göre Hz. Peygamber’in abdestte tertibe riayet edip etmediğine dair iki ihtimal ortaya çıkmaktadır. Tûsî’ye göre eğer Hz. Peygamber tertibe riayet ederek abdest aldıysa tertipsiz namaz kabul olmamaktadır. Eğer tertibe riayet etmediyse tertibe riayet eden kimsenin namazının caiz olmayacağı mânası ortaya çıkmaktadır. Bu durumda tertibe riayet etmenin gerekliliği konusunda icmâ olduğunu kabul ederek hüküm vermek yerinde olacaktır.⁴⁷⁷

Cessâs ve Tûsî abdestte tertip konusunda farklı düşünmektedir. Buna göre Cessâs ilgili âyette yer alan vav (و) harfinin tertip gerektirmediğini ve dinde kolaylık ilkesine ters düştüğü için tertibin farz olmadığını vurgularken Tûsî hem lügaten hem literatür açısından abdestte tertibin gerekli olduğunu ileri sürmektedir.

3.1.1.4. Dirsekleri yıkama

Mâide 5/6. âyetinde yer alan “وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ...”/...*dirseklere kadar ellerinizi...*”

ibaresi bağlamında, dirseklerin ellerle birlikte yıkanıp yıkanmayacağı meselesi fakihlerin ihtilâf ettiği konulardandır. Bu minvalde elleri yıkamanın abdestin farzlarından olduğu konusunda ittifak mevcutken, dirsekleri yıkamanın farz olup

⁴⁷⁴ İbn Hişam’a göre “fe” edatı tertîb ifade etmektedir. Buna göre “fe” edatından sonra gelen durum, herhangi bir mühlet söz konusu olmadan hemen vuku bulmaktadır. Ta’kîb ise ma’tuf ile ma’tufun aleyhi hem öncelik-sonralık hem de zaman açısından art arda bir sıralamaya tabi tutmaktır. Yusuf Böyük, “‘Fe’ Edatının Arap Dilindeki Fonksiyonu”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (Aralık 2015), 255, 257.

⁴⁷⁵ Âyette yer alan fe harfi ف den sonra şartın cevabı olarak gelen harftir. Burada Tûsî’nin dediği gibi ta’kîb ve tertib anlamındaki fe harfi kastedilmemektedir. Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/452.

⁴⁷⁶ Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 1/130 (No. 380).

⁴⁷⁷ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/307.

olmadığının ihtilâflı olduğu görülmektedir. Mevcut ihtilâf “إِلَى” ve “يَد” lafızlarının mânalarından kaynaklanmaktadır. Buna göre “إِلَى” edatıyla gâyenin mugayyâyâ dahil olup olmaması, “يَد” kelimesinden anlaşılabilecek mânayı şekillendirmektedir. Cumhurun görüşüne göre gâye ile mugayyâ aynı cinsten olduğu zaman “إِلَى” edatı, eylemi mecrur kıldığı kelimeye taşıdığı için âyetteki “يَد” lafzı da kolu kapsayan bir organ olarak kabul edilmektedir. Bu görüş doğrultusunda âyetten, kolun kapsamına dahil olan dirseklerin yıkanması gerektiği sonucu çıkarılmıştır. Aksi görüş, dirsekleri “يَد” kelimesinin cinsinden kabul etmediği için dirseklerin yıkanmasını abdestin farzlarından saymamaktadır.⁴⁷⁸ Tefsir eserlerinde de dirseklerin ellerle yıkanıp yıkanmayacağı meselesi ele alınmaktadır. Bu konuda “إِلَى” edatının ifade ettiği anlam doğrultusunda âlimlerin ihtilaf ettikleri belirtilmektedir.⁴⁷⁹

Cessâs “إِلَى الْمَرَافِقِ” ifadesinin mücmel bir ibare olduğunu belirterek dirseklerin elin yıkanacak kısmına dahil olabileceği gibi yıkanacak kısmın dışında kalabileceğini de zikretmektedir. Nitekim O, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) teyemmüm ederken meshi omuzlarına kadar götürdüğünün rivayet edildiği hadisi⁴⁸⁰ delil göstererek “يَد” kelimesinin omzu da kapsadığı, “فَاغْسِلُوا/ yıkayın” fiilinin açıklama sadedinde olup vücup ifade ettiği görüşündedir. Ne var ki abdest âyetinde dirseklerin sınır olarak belirtilmesi, dirseklerden sonraki kısmı kapsam dışına bırakmaktadır. Bu açıklama sonucunda dirseklerin ellerin yıkanacak kısmına dahil edilmesi gerektiği

⁴⁷⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/6-7. Ayrıca bkz. Muhammed Fatih Ergen, “Fakihlerin Abdestin Farzlarını Arap Dili ile İstidlâlleri: Mâide 5/6 Özelinde”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (Haziran 2021), 27-28.

⁴⁷⁹ Bkz. Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/37; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/58-59; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/332-334.

⁴⁸⁰ İbn Mâce, “Tahâret”, 90 (No. 566); Nesâî, “Tahâret”, 197 (No. 315).

görülmektedir. Bu konuda Cessâs, Züfer dışında mezhebinin fakihlerinin de bu görüşte olduğunu vurgulamaktadır.⁴⁸¹

Tûsî ise “وَأَيِّدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ.../...dirseklere kadar ellerinizi...” ifadesindeki “أَيِّدِيكُمْ” kelimesinin yıkanması vacip olan “وُجُوهَكُمْ” kelimesine matuf olduğu için dirseklerin yıkanması gerekli uzuvlardan olduğunu ifade etmektedir. Ona göre elleri; dirseklerden başlayarak parmak uçlarına doğru yıkamak vaciptir. Parmaklardan dirseklere doğru yıkamak ise caiz değildir. Dolayısıyla elleri yıkamaya dirsekten başlamayıp; dirseği son nokta kabul etmek dirseklerin yıkamaya dahil olup olmadığına dair ihtilâfa sebebiyet vermektedir. Tûsî, Şîa mezhebinin dirsekleri yıkamayı şart koşmalarını, ümmetin icmâna dayandırdıklarını ileri sürmektedir. Tûsî bu görüşünü aktardıktan sonra konu ile ilgili farklı görüşlere yer vermektedir. Buna göre İmam Mâlik ve Züfer elleri dirseklere kadar yıkamak gerektiğini, dirsekleri yıkamanın ise gerekli olmadığını belirtmektedir. İmam Şâfiî, dirseklerin yıkanmasının vacip olduğunu, bu konuda bir ihtilâf bulunmadığını ifade etmektedir. Taberî ise dirsekleri ve daha üst tarafı yıkamanın mendup olduğu görüşünü taşımaktadır.⁴⁸²

Cessâs ve Tûsî’nin abdest alırken dirseklerin yıkanması konusunda aynı görüşte olduğu görülmektedir. Cessâs sünnetten delil getirerek konuyu açıklığa kavuştururken Tûsî, bu konudaki görüşünün icmâa dayandığını vurgulamaktadır. Netice olarak her iki âlim de abdest alırken dirseklerin yıkanması gereken bir uzuv olduğu görüşünü benimsemiş olmaktadır.

3.1.1.5. Başî meshetme

Hız. Peygamber’den rivayet edilen çeşitli uygulamalar nedeniyle abdest alırken başın ne kadarının meshedilmesi gerektiği hususunda fakihler farklı görüşler ortaya koymuştur. Hanefî ve Şâfiîlerin “بِرُؤُوسِكُمْ.../...başlarınızı...” kelimesindeki “ب” harfinin ba’ziyet (bir kısım) ifade ettiğini belirterek Hız. Peygamber’in (s.a.v.) başının bir kısmını meshettiğini içeren rivayetlerle görüşlerini delillendirdikleri

⁴⁸¹ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/428.

⁴⁸² Tûsî, *et-Tibyân*, 3/302.

anlaşılmaktadır.⁴⁸³ Mâlikî ve Hanbelîler ise “...بِرؤسِكُمْ.../...başlarınızı...”

kelimesindeki “ب” harfinin tekit ifade ettiğini belirterek Hz. Peygamber’in (s.a.v.) başın tamamını meshettiği ile ilgili rivayetlerle görüşlerini desteklemektedir.⁴⁸⁴ Konuyla ilgili olarak tefsir kaynaklarında da “ب” harfinin ifade ettiği mana bakımından başın ne kadarının meshedileceği konusundaki ihtilaf yer almaktadır. Bu minvalde âlimlerin hangi görüşleri benimsedikleri ve bu görüşlerinin dayanakları ele alınmaktadır.⁴⁸⁵

Cessâs “...وَامْسَحُوا بِرؤسِكُمْ.../...Başlarınızı meshedin...” emri ile gerek Kur’ân gerek sünnetin zâhirinden başın sadece bir kısmını meshetmenin farz olduğunun anlaşıldığını belirtmektedir. “Başın bir kısmı” ifadesi ise mücmel olup, bu konuda bir açıklamaya ihtiyaç duymaktadır. Bu durumda Hz. Peygamber’in (s.a.v.) uygulaması Allah’ın muradını açıklamaktadır. Cessâs, fakihlerin Hz. Peygamber’in (s.a.v.) abdest alırken perçemini (ön tarafını) meshettiğini ifade eden rivayetten⁴⁸⁶ yola çıkarak başın bir kısmının meshedilmesinin yeterli olduğu görüşünü benimsediklerini nakletmektedir. Başın tamamının meshedilmesi gerektiği görüşünde olanlar ise Hz. Peygamber’in (s.a.v.) başının ön ve arka kısmını meshettiğine dair rivayeti⁴⁸⁷ delil olarak ileri sürmektedir. Cessâs bu görüş sahiplerine abdest alırken başın bir kısmının meshedilmesinin farz olmasının, tamamının meshedilmesinin sünnet olmasına engel olmayacağını ileri sürerek karşı çıkmaktadır. Ayrıca abdest organlarının bir defa yıkanmasının farz, üç defa yıkanmasının ise sünnet olması örneğini vererek, sünnet sınırları içinde olmak kaydıyla farzdan daha fazla sayıda yıkamanın haddi aşmak sayılmayacağını vurgulamaktadır.⁴⁸⁸

et-Tibyân tefsirinde Mâide 5/6 âyetinde yer alan meshetmenin mahiyeti konusunda ulemânın ihtilâfına yer verilmektedir. Tûsî, mezhebinin görüşüne göre kişinin

⁴⁸³ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/7-8; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/7.

⁴⁸⁴ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/175-176.

⁴⁸⁵ İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/59-60; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 7/336-337; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Revâi’u’l-Beyân tefsîru Ayâti’l-Ahkâmi mine’l-Kur’ân* (Lübnan: el-Mektebetü’l-Asriyye, 1438/2017), 1/506-507.

⁴⁸⁶ Müslim, “Tahâret”, 247.

⁴⁸⁷ Bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/284 (No. 989).

⁴⁸⁸ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/428-431.

“meshetti” denilecek kadar elini değdirmesinin bir meshin yeterli olduğunu ileri sürmektedir. Buna göre mesh için üçte bir, dörtte bir şartı koşulmamaktadır. Ayrıca burada Tûsî’nin konuyla ilgili farklı görüşlere yer verdiği de görülmektedir. Buna göre İmam Mâlik, başın tamamının meshedilmesi gerektiği görüşündedir. Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed ise üç parçadan daha az bir miktarda başın meshedilmesinin caiz olmayacağını belirtmektedir. Tûsî, İbn Ömer (ö. 73/693) ve Kasım b. Muhammed’den (ö. 107/725) rivayet edilen görüşe göre ön tarafı hariç başı meshetmenin caiz olmayacağını, kendisiyle birlikte Taberî’nin (ö. 310/923) de aynı görüşte olduğunu açıklamaktadır. Ancak fakihlerden hiç kimse onun bu görüşüne itibar etmemiş ve başın herhangi bir yerini meshetmenin yeterli olacağını zikretmişlerdir. Ayrıca Tûsî “وَأَمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ” ifadesindeki “بِ” harf-i cerinin ba‘ziyet anlamını içermesi sebebiyle başın bir kısmının meshedilmesinin yeterli olduğu görüşündedir. Tûsî’ye göre harf-i cer kullanılmadan da aynı anlama gelebilecek bu cümlelerin harf-i cerli kullanımı, cümleye ba‘ziyet anlamı katmak içindir. Aksi takdirde harf-i cerin gereksiz yere kelimenin başında kullanılmış olması gündeme gelir ki, Kur’ân bundan münezzehtir. Buna göre Tûsî “بِ” harf-i cerinin nahiv açısından cümlede zâit olduğunu ancak mâna açısından böyle bir zâitliğin söz konusu olmayacağını vurgulamaktadır.⁴⁸⁹

Sonuç olarak abdestin sıhhati şartı olarak başın bir kısmının meshedilmesi gerektiği konusunda Cessâs ve Tûsî’nin hemfikir olduğu görülmektedir. Buna göre Cessâs Hz. Peygamber’den (s.a.v) vârid olan rivâyetlerle görüşünü teyit ederken, Tûsî de âyetteki “بِ” harf-i cerinin dilsel anlam ve değerinden yola çıkarak görüşünü temellendirmektedir.

3.1.1.6. Ayakları yıkama

Dört mezhep, Hâricîler ve Zeydiyye’ye göre Mâide 5/6. âyetinde geçen “وَأَرْجُلُكُمْ...” ifadesiyle ayakların yıkanması

⁴⁸⁹ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/302-303.

emredilmektedir. İmâmiyye Şîası'na göre ise burada kastedilen ayakların yıkanması değil çıplak olarak meshedilmesidir. Aslında buradaki ihtilâf âyetin okunuşu ile ilgili iki kıraat farklılığından kaynaklanmaktadır. İlk kıraate göre “وَأَرْجُلُكُمْ” kelimesi mecrur okunduğunda meshedilmesi gereken “بِرُؤُسِكُمْ” kelimesine atfedilmiş olmakta ve bu veche göre ayakların da meshedilmesi gerektiği mânası ortaya çıkmaktadır. Diğer kıraate göre “بِرُؤُسِكُمْ” kelimesi yıkanacak organlara atfedilip mansup olarak okunduğunda ayakların yıkanması gerektiği anlamına gelmiş olmaktadır.⁴⁹⁰ Ayakların yıkanması ile ilgili “وَأَرْجُلُكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ” ifadesinin okunuşu ve bu konudaki ihtilaf tefsir kaynaklarında da yer almaktadır. Bu konuda ilk olarak “وَأَرْجُلُكُمْ” kelimesinin okunuş farklılıklarına işaret dirmiştir.⁴⁹¹

Cessâs'a göre âyetin her iki şekilde okunuşu da nüzûlüne uygundur. Buna göre âyetten üç mânâ ortaya çıkmaktadır: Âyette bu çok anlamlılığa yol açan kıraat sonucu ortaya çıkan birinci mânaya göre ayakların hem yıkanması hem meshedilmesi gerekmektedir. İkinci mânaya göre ise kişinin tercihinine göre ayaklar ya yıkanmalı ya da meshedilmelidir. Üçüncü mânaya göre de kişinin tercihinine bakılmaksızın ayaklar ya yıkanmalı ya da meshedilmelidir. Burada Cessâs hem yıkama hem meshetmenin caiz olmayacağı konusunda fakihlerin ittifak ettiklerini belirtmektedir. Ayrıca bu konuda abdest alan kişinin tercihinine bırakılıp ayakların yıkanmasının veya meshedilmesinin kastedildiğini söylemek de doğru değildir. Çünkü âyette bir tercihten bahsedilmemektedir. Dolayısıyla âyette yıkama veya meshetmekten sadece biri kastedilmektedir. Cessâs meshetmenin değil de yıkamanın kastedildiğinin delili olarak “kişinin ayaklarını yıkaması durumunda onları meshetmediğinden dolayı kınanmayacağına” dair fakihlerin görüş birliği içinde olmasını göstermektedir. Onlara göre her iki mânaya da delâlet eden bu âyet mücmel bir âyet olup, delile ihtiyaç duymaktadır. Buradaki delil ise Allah Rasûlü'nün (s.a.v.)

⁴⁹⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/8.

⁴⁹¹ Bkz. Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/81-86; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/40-42; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 7/70-71; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/342-343.

ayaklarını yıkadığını ifade eden meşhur ve mütevatir rivayetlerdir.⁴⁹² O'nun (s.a.v.) abdest alırken ayaklarından kuru kalan topuklarını görünce “Topukların ateşten vay haline! Abdesti tam alın.” buyurması abdest alırken ayakların tamamının yıkanması gerektiğine işaret etmektedir. Ayrıca O'nun abdestte ayaklarını yıkarken “Bu olmadan Allah namazı kabul etmez.” buyurması da ayakların tamamının yıkanmasını farz kılmaktadır.⁴⁹³

et-Tibyân tefsirinde Mâide 5/6 âyetindeki “وَأَرْجُلُكُمْ” kelimesini “رُؤُوسُ” kelimesine atfedip mecrur okuyan kimselerin görüşüne göre ayakları meshetmenin, başı meshetmek gibi vacip olduğu belirtilmektedir. Tûsî'ye göre “وَأَرْجُلُكُمْ” kelimesinin mansup halde okunması, mansup halde iken yıkama hükmünü savunan görüşün aksine “وَأَرْجُلُكُمْ” ibaresini yıkanması emredilen uzuvlara değil, “رُؤُوسُ” kelimesine atfetmeyi gerekli kılmaktadır. Bu görüşe göre de “وَأَرْجُلُكُمْ” kelimesi “رُؤُوسُ” kelimesinin mahalline matuf olmaktadır. Cümledeki konumuna göre mahallen mansup halde olan bu kelime başına “بِ” harf-i cerinin gelmesi ile zahiren mecrurdur. Tûsî her iki okuyuşun da meshetme mânası içerdiğini belirtmektedir. Ona göre ayakların her tarafı parmak uçlarından topuklara kadar meshedilir. Nitekim Abdullah b. Abbas (ö.68/687), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916), Muhammed b. Cerîr et-Taberî de mesh anlamını tercih eden âlimlerdir. Tûsî'nin de bu konudaki rivayetlere yer vererek görüşü delillendirdiği görülmektedir. Bu minvâlde İkrime (ö. 105/723), Abdullah b. Abbas'tan aktardığı rivayete göre, abdestte iki gasl ve iki mesh olduğunu belirtmektedir.⁴⁹⁴ Enes b. Mâlik'in de savunduğu bu görüşte iki gasilden maksat yüz ve ellerin yıkanması, iki meshten maksat ise ayak ve başın meshedilmesidir. Keza Allah Rasûlü'nün (s.a.v.) abdest alıp, ayaklarını meshedip daha sonra kalkıp namaz kıldığı rivayet edilmiştir. Başka

⁴⁹² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/433-436.

⁴⁹³ Bkz. Müslim, “Tahâret”, 240; İbn Mâce, “Tahâret”, 55 (No. 450); Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 44 (No. 97); Tirmizî, “Tahâret”, 31 (No. 41).

⁴⁹⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/343. Hanefilerde ise üç gasl (el, yüz ve ayakların yıkanması), bir mesh (başın meshedilmesi) vardır. İstisnâî durumlarda mest giyilip ayaklar meshedilebilir.

bir rivayette Huzeyfe (ö. 36/656), Allah Rasûlü'nün (s.a.v.) bir kavmin çöplüğüne bevledip su getirttiğini, bu su ile abdest alıp kendi pabucunu da meshettiğini nakletmektedir.⁴⁹⁵ Aynı şekilde Abdullah b. Abbas, Allah Rasûlü'nün (s.a.v.) abdest alışını anlatırken onun ayaklarını meshettiğini nakletmiştir. Bununla birlikte Hz. Ali'nin Kur'ân'da bu âyette emredilenin mesh olduğunu naklettiği de rivayet edilmiştir. Bu rivayetlerin akabinde Tûsî'nin kendi görüşüne yer verdikten sonra farklı görüşleri naklettiği de görülmektedir. Buna göre âyetin hem meshetme hem yıkama mânasını içerdiğini savunanlar mevcuttur. Taberî'nin de tercih ettiği bu görüşe göre mesh Kur'ân'la, ayakların yıkanması ise sünnetle sabit olan bir hükümdür. Bu görüş sahipleri ayakların her tarafını meshetmeyi ve yıkamayı gerekli görmektedirler.⁴⁹⁶

Sonuç olarak ayakların yıkanmasına dair Cessâs ve Tûsî'nin farklı görüştedir. Buna göre Cessâs, âyetin kıraat farklılığının yol açtığı her iki okunuşa da uygun olduğunu belirttikten sonra mütevatir rivâyetlerden yola çıkarak “ayakların yıkanması” hükmüne varmaktadır. Tûsî ise her iki farklı okuyuşun meshetme hükmüne delâlet ettiğini kabul ederek, ayakların meshedilmesi gerektiği görüşünü rivâyetlerle delillendirmektedir.

3.1.1.7. Mest üzerine meshetme

İslâm dininin yolculuk ve ikamet hallerinde sağladığı kolaylıklardan biri olan mest üzerine mesh, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) aktarılan rivayetlerle sabit olan bir hükümdür.⁴⁹⁷ Ehl-i sünnet bu rivayetler ışığında mest üzerine meshi önemli bir iman unsuru olarak görürken Şiâ ve Hâricîler bu uygulamayı kabul etmemektedir. Şiâ ve Ehl-i sünnet arasındaki bu görüş ayrılığı zamanla derinleşmiş, Ehl-i sünnet bu hükmü reddedenleri ehl-i bid'at olarak değerlendirmiştir.⁴⁹⁸ Mest üzerine meshin caiz olduğu konusunda ittifak eden Ehl-i sünnet fukahasının çorap üzerine meshin caizliği konusunda ihtilâf ettikleri görülmektedir. Bazı fakihler bunu caiz görürken bazıları

⁴⁹⁵ Buhârî, “Mezâlim ve'l-Gasb”, 27 (No. 2471); Müslim, “Tahâret”, 273; İbn Mâce, “Tahâret”, 13 (No. 305); Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 12 (No. 23); Tirmizî, “Tahâret”, 9 (No. 13); Nesâî, “Tahâret”, 17 (No. 18).

⁴⁹⁶ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/303-304.

⁴⁹⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/97.

⁴⁹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/97-101; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/359-361; Merginânî, *el-Hidâye*, 1/31-32; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/23-26; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/195-199.

da böyle bir uygulamanın caiz olmadığını savunmuştur. Nitekim İmam Mâlik, İmam Şâfiî ve Ebû Hanîfe çorap üstüne meshin caiz olmadığını, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed ise çorap üzerine meshin caiz olduğunu belirtmektedir. Bu ihtilâf Hz. Peygamber'in (s.a.v.) çorap üzerine meshettiğine dair rivâyetlerin sahih olup olmaması ve başka cisimlerin meste kıyas yapıp yapılmayacağından kaynaklanmaktadır. Konuyla ilgili rivayet edilen hadisleri sahih kabul eden âlimler çorap üzerine meshi caiz görürken, rivayetleri sahih kabul etmeyenler ise bunu caiz görememişlerdir. Çorap üzerine meshi caiz görmeyenler mest üzerine meshe dair gelen rivayetlerin sadece meshi kapsadığını dolayısıyla çorabın meste kıyas yapıp hüküm çıkarmanın yerinde olmayacağını düşünmektedirler.⁴⁹⁹ Sarık üzerine mesh hususunda ise Hz. Peygamber'in (s.a.v.) başında sarık varken meshettiğine dair nakledilen rivayetler,⁵⁰⁰ farklı görüşlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Buna göre Hanefîler sarık üzerine meshi caiz görmezken, Şâfiîler alınlı sarık üzerine meshedilebileceğini belirtmiştir. Hanbeliler bazı şartlar çerçevesinde sarık üzerine meshi caiz görürken, Mâlikî ulemâ ise zarar görme korkusu nedeni ile çıkarılmayan sarık üzerine meshi caiz görmektedir.⁵⁰¹

Tefsir kaynaklarında mesh konusu mest üzerine mesh hükmünün Mâide sûresiyle neshedildiği görüşü bağlamında ele alınmaktadır. Ancak sahâbeden mesh üzerine meshin caiz olduğuna delâlet eden pek çok rivayetin bulunması sebebiyle bu görüş reddedilmiştir. Ayrıca Mâide 5/6. âyetinin mesh üzerine mesh hükmüne delâlet ettiğine işaret edilmektedir. Hükmü sabit olan mest üzerine meshin dinde bir asıl olduğu, Ehl-i sünnet ve bu hükme dair gelen rivayetleri reddeden diğer ehl-i bid'at fırkalar arasını ayırt eden bir hüküm olduğu vurgulanmaktadır.⁵⁰²

Mest üzerine meshe dair farklı görüşlere sahip Ehl-i sünnet ve Şîa arasındaki bu konu hakkında Cessâs tavrını şöyle sergilemektedir: Ona göre mest üzerine mesh, meşhur

⁴⁹⁹ Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1425), 1/26.

⁵⁰⁰ Müslim, "Tahâret", 81; İbn Mâce, "Tahâret", 89 (No. 562); Tirmizî, "Tahâret", 75 (No. 100); Nesâî, "Tahâret", 87 (No. 108).

⁵⁰¹ Çorap ve sarık üzerine mesh için bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1/101-106.

⁵⁰² İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/73; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/345, 358. Ayrıca bkz. Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/42-43.

ve mütevatir rivayetlerle sabit olmuş bir uygulamadır.⁵⁰³ Ancak mest üzerine meshin süresi ile ilgili farklı görüşler bulunmaktadır. Bu bağlamda kendi mensubu bulunduğu mezhebin fakihleri ve İmam Şâfiî'ye göre mest üzerine meshetme süresi mukim için bir gün, seferî kimse için üç gündür. Mest üzerine meshi vakit ile sınırlamayan, İmam Mâlik'ten rivayet edilen görüşe göre ise kişi ayakları temizken mestlerini giydikten sonra dilediği sürece mestlerinin üzerine meshedebilir. Ayrıca İmam Mâlik bu hükümde mukim ile seferî kimse arasında fark bulunmadığı görüşündedir. Cessâs ilgili rivayetler doğrultusunda Hz. Peygamber'in (s.a.v.) mest üzerine meshettiği, meshi süreli kılıp, mukim kimse için bir gün, seferî kimse üç gün süre tanıdığı yönündeki görüşün isabetli olduğu kanaatindedir.⁵⁰⁴ Cessâs'ın *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ında çorap üzerine meshetme konusunda farklı görüşlere yer verilmektedir. Buna göre Ebû Hanîfe ve İmam Şâfiî deriyle kaplı olan çorap üzerine meshi caiz görürken, Ebû Yusuf ve İmâm Muhammed deriyle kaplı olmasa bile kalın çorap üzerine meshedilebileceğini belirtmektedir. Ancak Cessâs mest üzerine mesh edilebileceğine dair mütevatir rivayetlere dayanarak çorap üzerine meshin de caiz olduğunu iddia edenlerin görüşünü reddetmektedir. Ona göre mest üzerine meshe dair kuvvetli rivayetler, çorap üzerine mesh ile ilgili değildir. Dolayısıyla mest üzerine meshin caiz olmasını delil göstererek çorap üstüne meshi de caiz görmek yanlış bir tutumdur. Cessâs'ın çorap üstüne meshetmenin aklen de caiz olmadığını açıkladığı görülmektedir. Buna göre fakihlerin tamamı ayaklara çorap gibi sarılan bir bez üzerine meshi caiz görmemişlerdir. Kendisiyle yürünemeyen bez ile mesh caiz olmadığına göre çorap da bu mesabededir. Ancak deriyle kaplı çorap, mest ve potin mesabesinde olduğu için onun üzerine meshetmenin caiz olduğu hususunda görüş birliği mevcuttur.⁵⁰⁵ Cessâs sarık üzerine mesh konusuna da yer vermektedir. O, mensubu bulunduğu mezhebin fakihlerine ayrıca İmam Mâlik ve İmam Şâfiî'ye göre sarığın ve başörtüsünün üzerine meshetmenin caiz olmadığını vurgulamaktadır. Aynı görüşü benimseyen Cessâs'a göre âyetteki “...وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ...” *Başlarınıza meshedin...*” emri gereğince suyun başa temas ettirilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla

⁵⁰³ Buhârî, “Vudû”, 84 (No. 202); Müslim, “Tahâret”, 272; İbn Mâce, “Tahâret”, 84 (No. 543); Tirmizî, “Tahâret”, 70 (No. 93); Nesâî, “Tahâret”, 96 (No. 118).

⁵⁰⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/437-438.

⁵⁰⁵ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/440.

sarığa mesheden kimse gerçek mânada başını meshetmiş olmayacağı için bu şekilde aldığı abdestle kıldığı namaz da geçerli olmaz. Öte yandan Cessâs, bu konuda başın meshedilmesine dair gelen mütevatir rivayetler gibi rivayetlerin olmaması sebebiyle sarık üzerine meshin caiz olmayacağını belirterek görüşünü ifade etmektedir.⁵⁰⁶

Tûsî ise Mâide 5/6 âyetindeki kıraat farklılığı ile ortaya çıktığı ileri sürülen ve mest üzerine meshi gerekli kıldığına inanılan görüşün batıl olduğunu iddia etmektedir. Ona göre ne lügat açısından ne de literatür açısından mest, ayak olarak isimlendirilmektedir. Nitekim Allah Teâlâ âyette yer alan “وَأَرْجُلُكُمْ” kelimesini hakiki

anlamda ayak olarak isimlendirerek farzın yerine getirilmesini emretmektedir.⁵⁰⁷ Bu görüşün akabinde yolculuk ve ikamet hallerinde mest üzerine meshin caiz olmadığını da zikreden Tûsî, konu ile ilgili dört rivayetten bahsetmektedir: Birinci rivayete göre bir vakit belirlemeksizin mest üzerine mesh caiz değildir. Nitekim bu İmam Şafî'nin de benimsediği görüştür. İkinci rivayete göre yolculuk halinde değil de ikamet halinde mest üzerine meshedilir. Üçüncü rivayete göre ikamet halinde değil de yolculuk halinde meshedilir. Dördüncü görüşe göre mukim kimse bir gün, seferî kimse üç gün müddetince mest üzerine meshedebilir. Ebû Hanîfe ve diğer fukahânın benimsediği, İmam Şafî'nin de sonradan tercih ettiği görüş bu şekildedir. Ancak mest üzerine meshe dair rivayetleri âhâd haber olarak kabul eden Tûsî'ye göre, bu rivayetler sebebiyle Kur'ân'ın zâhiri terkedilemez. Ona göre mest üzerine mesh edip namaz kılan kişi bunu kesin bir bilgiye ve delile dayanarak yapmış olmaz. Ancak mesti çıkarıp ayaklarını meshettiğinde bunu yakînî bir bilgiyle uygulamış olur ki bu hususta icmâ vardır.⁵⁰⁸ Tûsî'ye göre ilgili âyette⁵⁰⁹ sarık ve mest/çorap üzerine meshin abdest yerine geçmeyeceğinde de açık bir şekilde delâlet vardır. Çünkü sarık baş, mest de ayak olarak isimlendirilmez ve bunlar birbirlerinin yerine kullanılamazlar. Bundan dolayı meshetmek için sarığa veya meste gerek yoktur. Ayak ve baş olarak isimlendirilen bizatihi organlar meshedilmelidir.⁵¹⁰

⁵⁰⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/440-441.

⁵⁰⁷ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/306.

⁵⁰⁸ Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ali et-Tûsî, *Kitâbu'l-Hilâf* (Şeriketü Dâri'l-Me'ârifî'l-İslâmiyye, ts.), 1/54-55.

⁵⁰⁹ Bkz. el-Mâide 5/6.

⁵¹⁰ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/307-308.

Sonuç olarak mest üzerine meshetme konusunda Cessâs konuya dair mütevatir rivayetleri delil getirerek bu uygulamanın caiz olduğu görüşündedir. Tûsî ise meshin caiz olmadığına dair rivayetlere ve mest ile ayak kelimelerinin ifade ettiği mana farklılığına dayanarak mest üzerine meshi caiz görmemektedir. Cessâs mütevatir rivayetler sebebiyle mest üzerine meshi caiz görürken, bu rivayetlere dayanarak çorap üzerine meshi caiz görmemektedir. Tûsî de bu konuda farklı açıklama yaparak çorap üzerine meshi caiz görmemektedir. Sarık üzerine mesh konusunda ise her iki müfessir de aynı açıklamayı yaparak sarık üzerine meshetmenin baş üzerine meshetme yerine geçemeyeceği görüşündedir.

3.1.2. Teyemmüm

Terim olarak teyemmüm, suyun olmadığı veya suyu kullanma imkanının bulunmadığı durumlarda abdest veya guslün yerine; iki eli, toprak veya toprak cinsi bir maddeye sürmek suretiyle yüzün ve kolların meshedildiği bir temizlik olarak ifade edilmektedir.⁵¹¹ Teyemmümün Kur’ân’daki dayanağını “ ... وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ

سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ

*...Eğer hasta ya da yolcu iseniz veya sizden biriniz abdestini bozmuşsa veyahut kadınlarınızla cinsel ilişkide bulunmuşsanız; bu durumlarda abdest alacak veya yıkanacak su da bulamazsanız, o zaman temiz bir toprakla teyemmüm edin: yüzünüzü ve kollarınızı onunla meshedin...*⁵¹² âyeti oluşturmaktadır. Cessâs ve Tûsî bu âyet bağlamında suyun kullanılmasının sağlık açısından tehlike oluşturması durumunda teyemmüm yapılması meselesini ele almaktadır.

Cessâs âyetin zahirine göre, hasta olan her kişinin teyemmüm etmesinin caiz olduğunu belirtmektedir. Ancak İbn Abbas’tan aktarılan rivayet doğrultusunda âyet-i kerîmede suyu kullandığı takdirde zarar görecektir hastaların kastedildiği anlaşılmaktadır. Bu konuda Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed, su soğuk olduğu için guslettiğinde zarar görmekten korkan kimsenin de teyemmüm etmesini caiz

⁵¹¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/106; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/20; Şîrbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 1/244.

⁵¹² el-Mâide 5/6.

görmüşlerdir.⁵¹³ Öte yandan fakihler arasında, suyu kullanmaktan zarar görmeyecek olan hastanın, su varken teyemmüm etmesinin mübah olmayacağı hususunda arasında ihtilaf yoktur. Ayrıca Cessâs, âyetle suyun bulunmama şartı aranmaksızın hasta kimsenin teyemmüm etmesinin mübah kılındığını, teyemmüm edebilmek için suyun yokluğunun hasta kimse için değil seferi kimse için şart olduğunu belirtmektedir.⁵¹⁴

et-Tibyân tefsirinde ilgili âyetle⁵¹⁵ teyemmüm yapmayı caiz kılan hastalıklardan maksadın yara, kırık ve kabuk bağlamış şekilde suyun değmesinden korkulan hastalıklar olduğu belirtilmektedir. Tûsî konuyla ilgili farklı görüşlere yer vermektedir. Bu minvalde Dahhâk (ö. 64/684), Abdullah b. Abbas (ö. 68/687), Mücahid (ö. 103/721), Katâde (ö. 117/735) ve Süddî (ö. 127/745) suyla temas ettirildiğinde nüksedeceğinden korkulan hastalıkların kastedildiği görüşündedir. İbn Cübeyr (ö. 94/713) ve Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) suyu alamayacak ve kendisine suyu getirecek kimsenin de olmadığı hastaların hastalıklarının kastedildiğini belirtmiştir. Ebû Ca'fer (ö. 114/773) ve Ebû Abdillâh'tan (ö. 148/765) rivayet edilen görüşe göre bu durumların hepsinde teyemmüm yapmak caizdir. Ancak Hasan-ı Basrî'nin yaralı kimseye teyemmüm ruhsatı vermediği görülmektedir.⁵¹⁶

Sonuç olarak Cessâs ve Tûsî'nin suya temas etmekle zarar görecekt hastalıkları ve rahatsızlıkları olan kimselerin suyun bulunup bulunmama durumuna bakılmaksızın teyemmüm etmelerinin caiz olduğu görüşüne sahip oldukları müşahade edilmektedir.

3.1.2.1. Teyemmümün yapılışı

Teyemmümün yapılışı ile ilgili fakihler farklı görüşlere sahiptir. Cessâs, mensubu bulunduğu mezhebin fakihlerinin teyemmümün elleri toprağa iki defa vurarak yapıldığı görüşünde olduklarını nakletmektedir.⁵¹⁷ Buna göre toprağa vurulan ilk vuruş yüze, ikincisi ise dirseklere kadar kollara sürmek şeklinde yapılır. Şöyle ki

⁵¹³ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/23. Hanbelîler de su değdiğinde zarar görecekt hastalık veya yara durumlarında teyemmümün caiz olduğunu görüşündedir. Bkz. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/334.

⁵¹⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/461-462.

⁵¹⁵ Bkz. *el-Mâide* 5/6.

⁵¹⁶ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/98.

⁵¹⁷ Hanefî mezhebine göre teyemmümün yapılışına dair bilgi için ayrıca bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1/106-107; Merginânî, *el-Hidâye*, 1/27-28; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/21.

teyemmümde eller önce temiz toprağa vurulur, toprakta ileri geri hareket ettirildikten sonra silkelenip yüze sürülür. İkincisinde iki elin iç kısmı tekrar toprağa vurulduktan sonra ileri geri hareket ettirilip, kaldırılır. Eller silkelendikten sonra her elin iç kısmı ile diğer kolun içi ve dışı dirseğe kadar mesh edilir. Nitekim İmam Mâlik ve İmam Şâfiî de teyemmümün bu şekilde yapılması gerektiği kanaatindedir. Ancak Mâlikî mezhebine göre ikinci vuruş farz değil, sünnettir. Buna göre elleri bir defa toprağa vurmak yeterli görülmektedir.⁵¹⁸ Ayrıca Hanbeliler gibi Mâlikîlere göre de ellerin bileklere kadar meshi farz, dirseklere kadar meshi sünnettir. Teyemmümün yapılışı ile ilgili Ammâr b. Yâsir'den (ö. 37/657) gelen rivayetler farklılık arz etmektedir. Bu minvalde teyemmümün iki vuruşla yapıldığını nakleden rivayetler olduğu gibi,⁵¹⁹ teyemmümün bir vuruşla, yüz ve ellerin meshedilerek yapıldığını içeren rivayetler de mevcuttur.⁵²⁰ Cessâs bu konuda mensubu bulunduğu mezhebin fakihlerinin Hz. Peygamber'in (s.a.v.) teyemmümün iki vuruş olduğunu ifade eden rivayetlerini delil olarak kullandıklarını belirtmektedir. Nitekim Cessâs'a göre de teyemmümün iki vuruşla yapıldığını ifade eden rivayetler kabule şayandır. Çünkü fazlalık bildiren rivayetler kabule daha layıktır. Cessâs bu durumu abdestte bir su ile iki organın yıkanmadığını, teyemmümün de abdestte olduğu gibi yüzün ve ellerin ayrı topraklarda meshedilmesi gerektiğini ifade ederek açıklamaktadır.⁵²¹

Tûsî teyemmümün yapılış şekli ile ilgili üç görüş nakletmektedir. İbn Ömer (ö. 73/693), Şa'bî (ö. 104/722), Hasan-ı Basrî, Cübbâî (ö. 303/916), ulemânın ekserisi ve bazı Şîî gruplarının benimsediği görüşe göre teyemmümde eller, birincisinde yüze, ikincisinde dirseklere kadar kollara sürmek üzere iki kere toprağa vurulur. Ammâr b. Yâsir ve Taberî'nin tercih ettiği ikinci görüşe göre birinci vuruş yüze sürmek, ikinci vuruş bileklere kadar ellere sürmek içindir. Tûsî mensubu bulunduğu mezhebin, cünüplük sebebiyle teyemmüm yapılacaksa elleri toprağa iki kere vurmayı kabul

⁵¹⁸ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/320.

⁵¹⁹ Bkz. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1/146 (No. 1681); Ebû'l-Kasım Müsnidü'd-Dünya Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdî Abdülmecîd Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 12/367 (No. 13366); Dârekutnî, *es-Sünen*, 1/332 (No. 685); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 1/318 (No. 997).

⁵²⁰ Bkz. İbn Mâce, "Teyemmüm", 91 (No. 569); Ebû Dâvûd, "Tahâret" (No. 327); Beyhakî, "Teyemmüm", 1/323 (No. 1010).

⁵²¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/485. Teyemmümün yapılışı ile ihtilaf için ayrıca bkz. İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/79-80.

ettiğini belirtmektedir. Onlara göre abdest için teyemmüm yapılacaksa bir vuruş yeterlidir. Bu durumda kişi hem yüzüne hem bileklere kadar ellerini sürmek üzere tek bir vuruşla ellerini toprağa sürer. Üçüncü görüşü benimseyen Zührî'ye göre kolların koltuk altına kadar meshedilmesi gerekmektedir. Ayrıca Tûsî kişinin teyemmüm ederken elini toprağa vurduğunda elinde topraktan bir şey kalmasa da o halde yüzünü meshetmesinin yeterli olduğu kanaatindedir.⁵²²

Sonuç olarak Cessâs'ın iki vuruşla teyemmümün yapıldığını ifade eden rivâyetleri esas alarak teyemmümün iki vuruşla olduğu hükmüne vardığı görülmektedir. Tûsî ise bu konuda gusûl ve abdest durumlarına göre bir sonuca giderek gusûl gerektiren bir durum için iki vuruşla, abdest halleri için tek vuruşla teyemmüm alınmasının yeterli olduğunu düşünmektedir.

3.1.2.2. Teyemmümde namaz vakti

Âyet⁵²³ ve sünnetle⁵²⁴ hükmü sabit olan teyemmümde, Hanefî mezhebi dışındaki diğer mezhepler vakit şartı aramaktadır. Buna göre cumhur ulema âyette geçen “... إِذَا رَأَيْتُمُ السَّيْلَ الْفُتُتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ.../...namaz kılmaya kalktığınız zaman...” ibaresinin teyemmümde vakit şartını sınırladığını, dolayısıyla âyetin, teyemmüm edebilmek için namaz vaktinin girmiş olmasına delil olduğunu belirtmektedir. Hanefî ulemâ ise “... فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً.../...su bulamadığınız takdirde, temiz bir toprakla teyemmüm ederek...” kaydının teyemmümde vakit şartının olmadığına, namaz vakti girmeden de teyemmüm alınabileceğine delalet ettiğini vurgulamaktadır.⁵²⁵ Aynı şekilde tefsir kaynaklarında teyemmümde asıl maksadın namaz vaktini korumak olduğuna, aksi

⁵²² Tûsî, *et-Tibyân*, 3/99-100.

⁵²³ Bkz. en-Nisâ 4/43, el-Mâide 5/6.

⁵²⁴ Teyemmümle ilgili vârid olan hadisler: “Yeryüzü bana mescid ve temizleyici kılındı.” Buhârî, “Salât”, 56 (No. 438); İbn Mâce, “Tahâret”, 90 (No. 567); Ebû Dâvûd, “Salât”, 24 (No. 489).

⁵²⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/106; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/21. Ayrıca bkz. İsmail Böyük, *Fıkıh Mezheplerinin Teyemmüm ve Cebire Meselelerine Dair Görüşleri* (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 27.

durumda su buluncaya kadar namazın geciktirilmesinin caiz olacağına değinilmektedir.⁵²⁶

Cessâs mensubu olduğu mezhebin fakihlerinin su bulamayan kimsenin namaz vaktinden önce teyemmüm etmesinin caiz olduğunu, namaz vakti girdikten sonra da önceden aldığı bu teyemmümle namaz kılabilceği görüşünü benimsediklerini belirtmektedir. Cessâs'ın da açıklamalarına baktığımızda aynı görüşü desteklediğini görmekteyiz. Buna göre âyette namaz vaktinden önce veya sonra şeklinde bir ayrıma gidilmeden suyun yokluğunda teyemmüm yapılacağı emredilmektedir. İlâveten suyun bulunmadığı zamanlarda, toprağın temizleyiciliğinden bahseden rivayetlerden⁵²⁷ namaz vakti öncesi alınan teyemmümle namaz sonrası alınan teyemmüm arasında bir farkın gözetilmediği de anlaşılmaktadır.⁵²⁸

Tûsî, namaz vaktinin sıkışıklığı veya namazı kaçırma korkusu dışında teyemmüm yapmanın caiz olmayacağı görüşünü benimsemektedir. Bu konudaki farklı görüşleri serdeden Tûsî, İmam Şâfiî'nin vaktin girmesinden sonra teyemmümün caiz olacağı görüşüne yer vermektedir.⁵²⁹ Öte yandan Ebû Hanîfe ise namaz vakti girmemiş dahi olsa kişinin abdestte olduğu gibi istediği vakitte teyemmüm edebileceğini belirtmektedir.⁵³⁰

Teyemmümde vakit konusuyla ilgili Cessâs ve Tûsî farklı görüşlere sahiptir. Buna göre Cessâs, âyet ve hadislerin namaz vaktinden önce de teyemmümün caiz olduğuna delâlet ettiğini ifade ederek teyemmümde vakit kaydı aranmayacağı görüşünde olduğunu vurgulamaktadır. Tûsî ise sadece namaz vakti sıkışıklığında ve namazı kaçırma korkusunda teyemmümü caiz görmektedir.

3.1.2.3. Bir teyemmümle kılınacak namaz sayısı

Kişi, bozulmadığı sürece aldığı bir abdestle her ibadeti yapabilmekle beraber birden fazla farzı da eda edebilmektedir. Farz ibadetlerin hangilerinin teyemmümle

⁵²⁶ Bkz. Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/55-56; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/357.

⁵²⁷ İlgili rivâyet şu şekilde geçmektedir: "Toprak, suyu bulamadığı sürece Müslümanın temizleyici nesnesidir." Ebû Dâvûd, "Tahâret", 120 (No. 333); Tirmizî, "Tahâret", 92 (No. 124).

⁵²⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/478.

⁵²⁹ İmam Şâfiî'nin görüşü için bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1/109.

⁵³⁰ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/100.

yapılabileceği konusunda ise farklı görüşler mevcuttur. Bu farklılıklardan biri farz namazlara dair serdedilen ihtilaftır.⁵³¹

Cessâs mensubu olduğu mezhebin fakihlerinin, kişinin abdesti bozulmadığı veya suyu bulamadığı sürece bir teyemmümle dilediği kadar namazı kılabilceği görüşünde olduklarını belirtmektedir.⁵³² Buna göre abdestle yapılan her ibadet teyemmümle de yapılabildiği gibi kılınacak namazların sayısında da bir sınırlamaya gidilemez. Teyemmümü zarureten dolayı bir bedel olarak kabul edenlerin, vakit girmeden teyemmüm alınamayacağını vurguladıkları, alınan teyemmümle de yapılabilecek ibadetlerde sınırlama getirdikleri görülmektedir. Buna göre İmam Mâlik, bir teyemmümle sadece bir farz namazın kılınabileceğini, nafîle namaz kılma niyetiyle alınan teyemmümle farz namazın kılınamayacağını ancak farz namaz kılmak için alınan teyemmümle nafîle namaz kılınabileceğini ileri sürmektedir. İmam Şâfiî, her farz namaz için yeniden teyemmüm alınması gerektiğini belirtirken bir teyemmümle hem farz hem nafîle hem de cenaze namazı kılınabileceğini düşünmektedir. Cessâs, su bulunmadığında toprağın temizleyiciliğinden bahseden rivayetlerden yola çıkarak rivayetlerin, toprağın temizleyiciliğini suyu bulamamaya bağladığını ve namaz kılmakla vakitlendirmedeğini zikrederek birinci görüşün sahih olduğunu dile getirmektedir.⁵³³

Tûsî, kişinin abdesti bozulmadığı veya suyu kullanma imkânı olmadığı takdirde bir teyemmüm ile istediği kadar namaz kılabilceği görüşündedir. Bu konudaki hükmün abdestle aynı olduğunu savunan Tûsî, Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin de bu görüşte olduklarını belirtmektedir. Öte yandan İbn Ömer, Şa‘bî, Katâde (ö. 117/735) ve İmam Şâfiî’nin her bir namaz için ayrı ayrı teyemmüm almanın vacip olduğu yönündeki görüşlerine yer vermektedir. Bu görüşü Hz. Ali’den rivayet ettiklerini ifade eden Tûsî’ye göre her namaz vaktinde ayrı teyemmüm alınması müstehaptır.⁵³⁴

Teyemmüm almayı vakitle sınırlandırmayan Cessâs bu düşüncesinin bir sonucu olarak, alınan teyemmümle kılınacak namazlarda da bir kısıtlama yapılamayacağını belirtmektedir. Tûsî’nin de teyemmüme vakit sınırı getirdiği halde bozulmadığı

⁵³¹ Büyük, *Fıkıh Mezheplerinin Teyemmüm ve Cebire Meselelerine Dair Görüşleri*, 44.

⁵³² Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1/110.

⁵³³ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/479.

⁵³⁴ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/100.

müddetçe aynı teyemmümle kılınacak namazlarda bir sınır olmadığını vurgulayarak bu konuda Cessâs'la aynı görüşü paylaştığını müşahade etmekteyiz.

3.1.3. Hayız

Bazı ibadetlerin yerine getirilmesine engel teşkil eden kadından gelen âdet kanı manasında kullanılan⁵³⁵ hayzın Kur'an'daki dayanağını “وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ... ”

.../Sana

*kadınların âdet görmesini de soruyorlar. Onlara şöyle de: “O rahatsızlık veren bir hâldir. Onun için âdet gördüklerinde kadınlardan uzak durun ve onlar temizleninceye kadar kendileriyle cinsel ilişkide bulunmayın. Temizlendikleri zaman Allah'ın izin verdiği yerden onlara yaklaşın...”*⁵³⁶ âyeti oluşturmaktadır. Âyetin sebep-i nüzûlü olarak belirtilen hadislerde de hayız konusunun yer aldığı görülmektedir.⁵³⁷ Konuyla ilgili olarak tefsir kaynaklarında hayzın süresi konusunun ele alındığı tespit edilmektedir. Bu minvalde hayzın müddeti hakkında ulema ihtilafına yer verilmektedir. Ayrıca zikri geçen âyette bulunan “تَطْهَرْنَ” kelimesinin okunuşu bağlamında hayızlı kadınla cinsî münasebete dair ihtilaf konu edinilmiştir.⁵³⁸ Bu bağlamda hayız süresi ve hayız halindeki kadınla cinsî münasebet ile ilgili farklı görüşlere Cessâs ve Tûsî tefsirlerinde ele alındığı şekilde yer verilecektir:

3.1.3.1. Hayız süresi

Hayzın süresi konusunda farklı görüşlere yer veren Cessâs, Hanefî müçtehitlere göre, hayzın asgari süresinin üç, âzami süresinin ise on gün olduğunu nakletmektedir. Hayzın az ya da çok bir vakitle sınırlandırılmayacağını düşünen İmam Mâlik'e göre

⁵³⁵ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/221; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 3/475; Mevslî, *el-İhtiyâr*, 1/26.

⁵³⁶ el-Bakara 2/222.

⁵³⁷ Bkz. Buhârî, “Tefsir”, 65 (No. 4528); Müslim, “Nikâh”, 1435.

⁵³⁸ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/118-127; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/136-140; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 3/478-479, 486.

bu konuda kadının bünyesi ve âdeti esas alınmalıdır. İmam Şâfiî'ye göre ise hayzın asgari süresi bir, âzami süresi on beş gündür.⁵³⁹

Cessâs, hayzın en azının üç, en çoğunun on gün olduğunu ifade eden rivayetin⁵⁴⁰ sahâbe tarafından zikredildiğini, meşhur olarak yayıldığını ve buna muhalefet eden kimsenin bulunmadığını belirterek bahsi geçen rivayetin sonraki nesiller için icmâ ve hüccet olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca ona göre Allah'ın hukuku ve ibadetlerine dair miktar ve ölçüler ancak nass ve icmâ yoluyla tespit edilebilmektedir. Sahâbeden bu tür konularda miktar ve ölçü belirlemeye dair vârid olan rivayetler nass niteliğindedir. Dolayısıyla bu konularda ölçü ve miktar belirlemeyi kıyas yoluyla yapmak doğru değildir.⁵⁴¹

Tûsî hayzın müddeti ile ilgili görüşlere *et-Tibyân* tefsirinde yer vermektedir. Ona göre hayız süresinin en azı üç, en çoğu on gündür. İmam Şâfiî ve Medine ekolünün ekseri görüşüne göre hayzın en azı bir gün bir gece, en çoğu on beş gündür. Tûsî, hayzın belirli bir vaktinin olmadığını, kadının kanı gördüğü müddetçe sürenin devam ettiğini savunan görüşü de belirtmektedir.⁵⁴²

Sonuç olarak hayız süresi konusunda Cessâs ve Tûsî hemfikirdir. Asgari üç, azamî on gün olarak zikrettikleri bu süreyi Cessâs rivayetlere dayanarak elde ettiğini ifade ederken Tûsî'nin bu yönde bir açıklaması bulunmamaktadır.

3.1.3.2. Kadının özel günlerinde cinsî münasebet

Hayız halindeki kadınla cinsî münasebet konusuyla ilgili fakihler arasındaki ihtilaf “... وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ ...” Onun için âdet gördüklerinde kadınlardan uzak durun ve onlar temizleninceye kadar kendileriyle cinsel ilişkide bulunmayın. Temizlendikleri zaman Allah'ın izin verdiği yerden onlara yaklaşın...” âyetinde⁵⁴³ yer alan “tahâret” kelimesinden maksadın ne olduğu

⁵³⁹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/388-389; Merginânî, *el-Hidâye*, 1/32; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/26; Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, 1/277-279.

⁵⁴⁰ Dârekutnî, *es-Sünen*, 1/406.

⁵⁴¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/410-411.

⁵⁴² Tûsî, *et-Tibyân*, 2/187.

⁵⁴³ Bkz. el-Bakara 2/222.

hakkındadır. Temizlenme mânasındaki “tahâret” kelimesi âyette ilk olarak “يَطْهَرُونَ” şeklinde şeddesiz, daha sonra ise “نُطَهَّرُونَ” şeklinde şeddeli gelmektedir. Bu bağlamda kelime “يُطْهَرُونَ” halde müdahale olmadan kanın durması ve temizlenmenin yapılması mânasına gelirken “نُطَهَّرُونَ” şeklinde müdahale ile yapılan temizliğe yani gusletmeye delâlet etmektedir.⁵⁴⁴

Cessâs, zikri geçen ihtilafa dair serdedilen görüşlere *Ahkâmü'l-Kur'ân*'da yer vermektedir. Ebû Hanîfe'ye göre “tahâret” ibaresinden murad edilen kanın durmasıdır. Buna göre hayzın âzami süresi olan on günü tamamlayan ve gusletmeyen kadınla cinsî münasebette bulunmak helâldir. Eğer kadının on günü tamamlanmadan kanaması kesilmişse ve gusletmemişse kendisiyle cinsî münasebette bulunmak haramdır.⁵⁴⁵ İmâm Mâlik ve İmâm Şâfiî'ye göre ise ilgili âyette “tahâret” sözünden maksat kadının cünüplükten gusül abdesti alarak temizlenmesidir. Bu durumda asgarî veya âzami hayız süresini tamamlamış olmasına bakılmaksızın âdet kanı kesilen kadınla gusül abdesti almadığı müddetçe cinsî münasebette bulunmak helâl değildir.⁵⁴⁶

Cessâs, kanaması kesilmiş, hayız günleri son bulmuş ancak gusletmemiş kadınla münasebeti helâl görenlerin, âyetin “... وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ...” *kadınlardan uzak durun ve onlar temizleninceye kadar kendileriyle cinsel ilişkide bulunmayın...*” kısmını delil gösterdiklerini belirtmektedir. Nitekim “حَتَّى” edatı sınır ifade etmekte ve kendisinden sonraki hükmün önceki hükme muhalif olmasını gerektirmektedir. Buna göre mâna, kanamanın kesilmesinden sonra kadınla cinsel ilişkide bulunabileceğine dair genel hükmü ifade etmektedir. Ayrıca Cessâs, hayzı sona ermiş ve gusletmemiş kadınla cinsel ilişkiyi haram gören fakihlerin “... فَإِذَا نُطَهَّرْنَ...”

⁵⁴⁴ Sâbûnî, *Revâi'ul-Beyân*, 1/281-282.

⁵⁴⁵ Merginânî, *el-Hidâye*, 1/33-34; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/28.

⁵⁴⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/422; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/419-420.

فَأَتَوْهُنَّ.../...Temizlendikleri zaman onlara yaklaşın...” kısmını delil olarak ileri sürdüklerini vurgulamaktadır. Buna göre cinsel ilişkinin mübah olabilmesi için kanamanın kesilmesi ve gusletme şart koşulmaktadır. Cessâs bu konuda “حَتَّى يَطْهُرْنَ” ifadesinin şeddesiz olarak okunduğunda kanamanın kesilmesi şeklinde anlaşılıp gusletme mânasına gelmeyeceğini, aynı fiil şeddeli okunduğunda da kanamanın kesilmesi ya da gusletme mânasına geleceğini ifade etmektedir. Buna göre aynı kelimenin şeddesiz olarak okunmasının muhkem, şeddeli olarak okunmasının ise müteşabih olacağını, müteşabihin ise muhkem olan esas alınarak mânalandırılması gerektiğini savunmaktadır. Sonuç olarak Cessâs, fiili her iki şekilde de okumanın mânasını aynı noktada birleştirmiş olmakta, her iki okuyuşun zâhirî mânasını hayız döneminin sona ermesini sağlayan kanamanın kesilmesiyle, kadınla cinsi münasebetin mübah olması şeklinde açıklamaktadır.⁵⁴⁷

Aynı şekilde Tûsî’de *et-Tibyân* tefsirinde “حَتَّى يَطْهُرْنَ” fiilinin şeddesiz haliyle kanın kesilmesi mânasında, şeddeli geldiğinde ise gusletme mânasında olduğu belirtmektedir. O, bu konudaki ihtilafa şu şekilde değinmektedir: Buna göre “يَتَطَهَّرْنَ” şeklinde şeddeli kıraati hüccet edinenlere göre ancak kandan temizlenince ve gusledince cinsel ilişki caiz olur. Çünkü şeddeli halde fiil gusletme mânasını içermektedir. Şeddesiz “يَطْهُرْنَ” kıraatini hüccet sayanlara göre ise fiil gusletme mânası içermemekte dolayısıyla kandan temizlenmiş olmak kâfi gelmektedir. Tûsî’ye göre doğru olan bu görüştür. O, hayız kanı kesilmiş kadınla avret yerini yıkadığı takdirde gusletmese de cinsi münasebetin caiz olduğunu belirtmektedir. İbn Tâvûs (ö. 664/1266) ve diğerlerinden rivayet edilen bir görüşe göre şeddeli kıraatte abdest almanın yeterli olduğu mânasını içeren bir yorum da bulunmaktadır. Tûsî’ye göre şeddeli kıraati hüccet edinen kimse şeddesiz kıraati hafzetmeye veya “وَيَتَطَهَّرْنَ”

⁵⁴⁷ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/422-425.

”حَتَّى يَطْهَرُنْ” şeklinde mahzuf bir takdirde bulunmaya ihtiyaç duyar. Ancak böyle bir hazfe gerek yoktur.⁵⁴⁸

Sonuç olarak Cessâs ve Tûsî'nin hayız kanı kesilmiş, ancak gusletmemiş kadınla ilişkinin caiz olacağı konusunda aynı görüşte oldukları görülmektedir. Bu minvalde Cessâs ihtilafa sebebiyet veren kıraatlerde şeddeli okuyuşun anlamını şeddesiz okuyuşa hamlederek ikisinin de aynı mana içerdiğini belirtmektedir. Öte yandan Tûsî'nin şeddesiz kıraatin bu anlamı ifade ettiğini ifade ederek düşüncesini serdettiği görülmektedir.

3.2. Namaz

İslâm'ın beş şartından biri olarak addedilen namazın farz olduğuna dair ulema görüş birliği içindedir. Kur'ân-ı Kerîm'de namaz emrine pek çok yerde atıf yapılmasıyla birlikte namazın nasıl kılınacağına dair ayrıntılı bilgi verilmemektedir. Namazdan, kulun kıyamet günü ilk hesaba çekileceği farz olarak⁵⁴⁹ bahseden Allah Rasûlü (s.a.v.), kendisinden görüldüğü gibi kılınmasını buyurarak⁵⁵⁰ namazın kılınışını uygulamalı olarak göstermiştir. İslâm dininde namaz ibadetinin önemine binaen yolculuk, hastalık ve korku gibi durumlar namazın ifasında kolaylaştırma sebebi sayılmış, buna yönelik hükümler ortaya konmuştur.⁵⁵¹ Bu noktada namazın yerine getirilmesinde önemi haiz kible meselesi ele alındıktan sonra namaz vakitlerine, yolculuk ve korku halinde kılınacak namazlara dair hükümler iki ekolün bakış açısıyla ele alınacaktır:

3.2.1. İstikbâl-i kible

Fukaha arasında “... قَدْ تَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلْتُوَلِّينَا قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ ...”

الْحَرَامُ / *Yüzünü sık sık göğe doğru çevirip durduğunu görüyoruz. Biz seni mutlaka*

⁵⁴⁸ Tûsî, *et-Tibyân*, 2/188.

⁵⁴⁹ Bkz. İbn Mâce, “İkâmetü's-salât”, 202 (No. 1425); Tirmizî, “Salât”, 305 (No. 413); Nesâî, “Salât”, 9 (No. 465).

⁵⁵⁰ Bkz. Buhârî, “Ezan”, 18 (No. 631); Dârekutnî, *es-Sünen*, 2/9 (No. 1068).

⁵⁵¹ M. Kâmil Yaşaroğlu, “Namaz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/351.

hoşnut olacağın bir kibleye döndüreceğiz. Haydi yüzünü Mescid-i Harâm'a doğru çevir!..."⁵⁵² âyetine dayanarak kıblenin farz olduğu hususunda ihtilaf yoktur. Ancak Kâbe'nin kendisine mi yoksa bulunduğu tarafı mı yönelmek gerektiği konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Buna göre Kâbe'yi gören kimsenin namaz kılacağı zaman bizzat ona yönelmesi gerektiği noktasında ulemâ ittifak etmiştir. Ancak Kâbe'yi görmeyen kimsenin ne tarafa yöneleceği konusunda farklı görüşler mevcuttur. Hanefî ve Mâlikîlere göre Kâbe'yi görmeden namaz kılacak kişinin Kâbe'nin bulunduğu tarafa yönelmesi farzdır. Şâfiî ve Hanbelîlere göre ise Kâbe'yi görmeyen kimsenin yönünü Kâbe'ye isabet ettirmeye kastetmesi farzdır.⁵⁵³

Tefsir kaynaklarında da istikbâl-i kible konusuna yer verilmektedir. Bu minvalde Bakara 2/144 âyetinde yer alan "...قَوْلٍ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ.../...Haydi yüzünü Mescid-i Harâm'a doğru çevir!..." ibaresinin ifade ettiği manalara dair farklı görüşlere değinilmektedir. Konuyla ilgili Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetler değerlendirilmektir. Nakledilen görüşler ve rivayetler çerçevesinde Kâbe'ye yönelmeden maksadın ne olduğu açıklanmaktadır.⁵⁵⁴

Ahkâmü'l-Kur'an tefsirinde âyetin Kâbe'yi görebilen kimselerle, uzakta olduğu için göremeyen kimseleri muhatap aldığı ifade edilmektedir. Cessâs'a göre Kâbe'nin yanında olan kimsenin tam olarak ona yönelmesi gerekirken, Kâbe'nin uzağında bulunan kimsenin ise galip zanla Kâbe tarafına doğru yönelmesi gerekmektedir. Çünkü uzakta olan kimsenin tam olarak Kâbe'ye yönelmesi mümkün değildir. Cessâs, Mekke civarında oturan kimselerin bile tam manasıyla Kâbe'ye yönelmesi zor iken, Mekke'nin uzağında yaşayan kimseleri bununla sorumlu tutmanın Allah Teâlâ'nın "...لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا..."⁵⁵⁵ âyetine ters düşeceğini ifade etmektedir. Bununla birlikte Cessâs, âyette Kâbe yönünün değil de Mescid-i Haram yönünün zikredilerek Mescid-

⁵⁵² el-Bakara 2/144.

⁵⁵³ Merginânî, *el-Hidâye*, 1/93-94; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/90; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/100-102; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/330-333.

⁵⁵⁴ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/157-160; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/64-65; Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'an*, 2/441-443; Sâbûnî, *Revâi'ul-Beyân*, 1/116-120.

⁵⁵⁵ el-Bakara 2/286.

i Harâm tarafına yönelmenin emredildiğini belirtmektedir. Âyetten çıkarılan bu zahirî manaya göre Mescid-i Harâm tarafına yönelen kimsenin Kâbe'ye denk getirse de getirmese de kibleye dönme farzını yerine getirmiş olacağı sonucuna ulaşılmaktadır. Öte yandan Cessâs, Kâbe'nin herhangi bir tarafına yönelerek namaz kılan kimsenin namazının geçerli olacağı yönündeki görüş birliğine işaret etmektedir. Buna göre kişinin namaz için Kâbe'nin bir köşesine yönelmesi durumunda namazı geçerli olur. Çünkü bu kişi Kâbe yönüne ve tarafına yönelmiştir.⁵⁵⁶

et-Tibyân tefsirinde de kibleye yönelme konusu ele alınmaktadır. Bu bağlamda farklı görüşlere yer veren Tûsî, Abdullah İbn Abbas'ın Kâbe'nin her tarafının kible olduğu şeklindeki görüşünü aktarmaktadır. Çoğu müfessirin benimsediği bu görüşe göre kişi Kâbe'nin hangi tarafına yönelirse yönelsin kibleye dönmüş olmaktadır. Tûsî, bu âyete dayanarak insanların kible olarak Kâbe'deki Altınoluk tarafına yönelmelerinin vacip olduğunu söyleyen kimselerin görüşünü bâtil bulmaktadır.⁵⁵⁷ Ona göre bu görüş âyetin zahirine ters düşmektedir. Bazı hadisçilerden, dış taraftan Beytullah'ın her yerinin, iç tarafta da kapısının kible olduğu görüşünün rivayet edildiğini zikreden Tûsî'ye göre bu görüş caizdir. Bununla birlikte insanları Kâbe'nin belli bir yerine yönelerek namaz kılmaya zorlamanın icmâa ters düşeceğini de vurgulamaktadır. Tûsî, Atâ'nın, “قَوْلٌ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ/Haydi yüzünü Mescid-i Harâm'a doğru çevir!” âyetine dayanarak Harem'in her tarafının mescid olduğunu zikrettiği görüşünü, kendi mezhebinden kimselerin görüşüne benzetmektedir. Bu görüş sahiplerine göre Harem kibledir. Harem bölgesinden uzakta olan kimseler ise Harem'i ölçü alarak kibleye dönmüş olurlar.⁵⁵⁸

⁵⁵⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/109-110.

⁵⁵⁷ Abdullah b. Ömer'in Kâbe'deki Altınoluk'un karşısında oturup “Ey Muhammed! Merak etme elbette seni hoşnut olacağın kibleye çevireceğiz.” âyetini okuduğu ve “Kible işte budur.” dediği rivayet edilmiştir. Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990), 2/295 (No. 3065). Bunun üzerine insanlar kiblenin altın oluk olduğunu zannettiler. Cessâs'a göre bu görüş doğru değildir. Cessâs, Abdullah b. Ömer'in kiblenin altın oluk olduğunu söylemek için değil, Kâbe'nin bütününe işaret etmek için böyle yaptığını zikretmektedir. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/110-111.

⁵⁵⁸ Tûsî, *et-Tibyân*, 2/16-17.

Sonuç olarak Cessâs ve Tûsî Kâbe'nin belli bir noktasına yönelmenin gerekli olmaması hususunda hem fikirdir. Cessâs bu görüşe dair âlimlerin ittifak halinde olduklarına değinirken Tûsî de aksi görüşün icmâa ters olduğunu vurgulamaktadır.

3.2.2. Namaz vakitleri

Kur'ân'ı Kerîm'de namaz belli vakitlerde kılınacak bir ibadet olarak tanımlanmaktadır.⁵⁵⁹ Fukaha bazı âyetlerde yer alan kelime ve ibarelerin de dolaylı veya doğrudan namaz vakitlerine delalet ettiği yönünde görüş beyan etmiştir.⁵⁶⁰ Bununla birlikte konuyla ilgili nakledilen rivayetlerle namaz vakitleri açıklık kazanmıştır.⁵⁶¹

Cessâs'ın namaz vakitlerine dair detaylı açıklamalarda bulunduğu âyetlerden biri, İsrâ sûresinin “اقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنِ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا”⁵⁶² âyetidir. Cessâs, selef ulemasından, âyette yer alan “دُلُوكِ الشَّمْسِ” ibaresinin hem güneşin zevâle doğru meyletmesi hem batmaya doğru meyletmesi manalarının nakledilmesi sebebiyle ibarenin her iki manaya da muhtemil olabileceğini belirtmektedir. Buna göre güneşin meyli vaktin evveline tekâbül etmektedir. Gecenin karanlığının belirmeye başlamasını ifade eden “غَسَقِ اللَّيْلِ” ifadesi ise vaktin sonudur.

Her iki anlamı da değerlendiren Cessâs, “دُلُوكِ” kelimesinin batma manasında olmasını daha kuvvetli bir görüş olarak nitelendirmektedir. Bu görüşe göre akşam namazının vakti kastedilmiş olmakta ve akşam namazı, âyette sonradan gelen gecenin karanlığını ifade eden “غَسَقِ اللَّيْلِ” kelimesine uygunluk göstermiş olmaktadır.

Zira akşam namazının vakti gecenin karanlık vaktine bitişmektedir. Bu surette âyette “دُلُوكِ الشَّمْسِ” ifadesiyle akşam namazı vakti, “قُرْآنِ الْفَجْرِ” ifadesiyle de sabah namazı

⁵⁵⁹ Bkz. en-Nisâ 4/103.

⁵⁶⁰ Bkz. el-Bakara 2/238; Hûd 11/114; el-İsrâ 17/78; Tâhâ 20/130; Nûr 24/36; er-Rûm 30/17-18; el-İnsân 76/25.

⁵⁶¹ Bkz. Buhârî, “Mevâkîtü's-salât”, 9 (No. 579); İbn Ebî Şeybe, 1/281 (No. 3222); Nesâî, “Mevâkî”, 6 (543).

⁵⁶² el-İsrâ 17/78.

vakti bildirilmiş olmaktadır. Aksi takdirde “ذُلُوكِ” kelimesine zevâl manasının verilmesi, kelimenin öğle namazının vaktine işaret ettiği manasına gelir ki onun vakti gecenin karanlığa yakın bir vakit değildir. Cessâs bu mana kabul edildiğinde; güneşin zevâlinden gecenin karanlığına kadarki sürecin ortaya çıktığını ve âyette öğle, ikindi, akşam namazlarının vakitlerinin kastedildiğinin anlaşılacağını belirtmektedir. Hatta “غَسَقَ اللَّيْلِ” ibaresinin başında yer alan “إِلَى” harf-i cerinin gaye/sınır ifade ederek hükme dâhil olacağını bu sebeple âyette yatsı namazının da kastedilmiş olabileceğini dolayısıyla âyette beş vakit namazın vaktinin yer aldığını açıklamaktadır.⁵⁶³

Tûsî İsrâ 17/78. âyetinde yer alan “ذُلُوكِ” kelimesinin manasına dair nakledilen görüşlere yer vermektedir. Buna göre kelime, “güneşin batması” manasında ise güneşin batmasından sonraki vakte delalet etmekte ve bununla akşam namazı kastedilmektedir. Diğer bir görüşe göre kelime, “zevâl vakti” manasında ise bununla öğle vakti kastedilmektedir. “ذُلُوكِ” kelimesinin zevâl manasına gelip hem öğle hem ikindi vaktinin kastedildiği görüşü de bulunmaktadır. Tûsî, “غَسَقَ اللَّيْلِ” kelimesinin de “gecenin zifiri karanlığı” manasına geldiği ve bununla yatsı namazının kastedildiği görüşünü nakletmektedir. Başka bir görüşe göre de bu kelimeyle hem akşam hem yatsı namazları kastedilmektedir. Ayrıca “قُرْآنَ الْفَجْرِ” kelimesiyle kastedilenin ikindi namazı olduğu söylenmiştir. Âyetteki “ذُلُوكِ” kelimesinin öğle ve ikindi namazlarına, “غَسَقَ اللَّيْلِ” kelimesinin de akşam ve yatsı namazlarına delalet ettiğini savunan görüş, “قُرْآنَ الْفَجْرِ” kelimesinin de sabah namazına delalet ettiğini ve böylece âyette beş vakit namazın haber verildiğini ifade etmektedir.⁵⁶⁴

⁵⁶³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/332-334. Cessâs zikri geçen âyette olduğu gibi namaz vakitleriyle ilgili diğer âyetlerde farklı görüşleri nakletmektedir. Bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/334-345.

⁵⁶⁴ Tûsî, *et-Tibyân*, 6/347-348.

Tûsî genel manada namaz vakitleriyle ilgili âyetlerde, İsrâ 17/78. âyetinde de görüldüğü üzere kelimelerin hangi namaz vaktine işaret ettiğine dair görüşlere değinmekle yetinmektedir.⁵⁶⁵ Ancak Hûd sûresinin “...وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفَيْ النَّهَارِ وَزُلْفًا مِّنَ اللَّيْلِ...”

/Gündüzün iki ucunda, gecenin de gündüze yakın saatlerinde namaz kıl...”⁵⁶⁶

âyetinde kendi görüşünü yansıtacak ibarelere yer vermektedir. Tûsî âyette yer alan “طَرَفَيْ النَّهَارِ” ifadesiyle sabah ile akşam ya da öğle ile ikindi namazlarının vakitlerinin

kastedildiğine dair görüşleri zikretmektedir. Akabinde kendisi, bu ifadeyle sabah ve ikindi namazlarının vakitlerinin kastedilmesinin daha muhtemel olduğunu, akşam namazı vaktinin gündüz vaktine dâhil olamayacağını iddia etmektedir. Öğle namazının vaktinin de sabah ve ikindi namazlarının vakitlerine mündemiç olduğunu dolayısıyla ayrıca zikredilmesine gerek olmadığını vurgulamaktadır.⁵⁶⁷

Sonuç olarak her iki müfessir namaz vakitleriyle ilgili âyetlerde yer alan kelimelerin ifade ettiği mana doğrultusunda serdedilen farklı görüşlere yer vermektedir. Cessâs çoğu yerde ifade edilen farklı manaların kabul edilebileceğini belirtmektedir. Tûsî de bu konuda farklı olarak Hûd sûresinde yaptığı açıklamayla, âyette üç vakit namazın anlaşılabilirliğini iddia etmiştir.

3.2.3. Seferîlik halinde namaz

Âlimler arasında “وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ...”

Yeryüzünde sefere çıktığınız vakit kâfirlerin size saldırmasından

korkarsanız, namazı kısaltmanızdan dolayı size bir günah yoktur...”⁵⁶⁸ âyeti

gereğince seferîlik hükmünün varlığına dair ittifak bulunmakla birlikte mahiyetine dair hükümler fıkıh kitaplarında tartışmalı bir şekilde ele alınmaktadır. Bu minvalde namazların kısaltılmasından maksadın ne olduğuna ve ne kadarlık bir yolculuk mesafesinin seferî sayılabilmek için yeterli olduğuna dair iki müfessirin görüşlerine yer verilecektir:

⁵⁶⁵ Bkz. Tûsî, *et-Tibyân*, 7/172; 8/170.

⁵⁶⁶ Hûd 11/114.

⁵⁶⁷ Tûsî, *et-Tibyân*, 5/410.

⁵⁶⁸ en-Nisâ 4/101.

3.2.3.1. Namazların kısaltılması⁵⁶⁹

Yolcunun namazını kısaltması âlimler nezdinde meşru kabul edilirken bu durumda seferde namazı kısaltmanın azimet mi ruhsat mı olduğu konusunda ihtilaf vardır. İmam Ebû Hanife'ye göre yolculukta namazın kısaltılması azîmettir. İmâm Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'e göre seferde namazı kısaltmak ruhsat olup, kişi dilerse namazını kısaltarak, dilerse tam kılabilir.⁵⁷⁰

Tefsir kaynaklarında yolculukta namazın kısaltılması hakkında ulemânın ihtilaf ettiği belirtilmektedir. Bu manada ilgili rivayetlere yer vermek suretiyle nakledilen görüşler serdedilmektedir. Ayrıca yolculukta namazı kısaltmanın mı yoksa tam kılmanın mı evlâ olduğu mevzusu da ele alınmaktadır. Yolculukta namazı kısaltmanın evla olduğu görüşünde olanların delillerine yer verilmektedir. Öte yandan yolculukta namazı tam kılmanın evla olduğu görüşünün dayanakları da işaret edilmektedir.⁵⁷¹

Cessâs âyetinde namazı kısaltmaktan maksadın ne olduğunu rivayetlerle açıklamaktadır. Bu bağlamda İbn Abbas'ın "Allah, Peygamberimiz'in dilinden hazar namazını dört, sefer namazını iki, korku namazını ise birer rekat farz kıldı" dediği rivayet edilmektedir.⁵⁷² Konuyla ilgili olarak Hz. Ömer'in yolculuk namazı, Ramazan ve Kurban bayramı namazlarının Allah Rasûlü'nün ifadesiyle kısaltma olmaksızın tam iki rekat olduğunu zikrettiği hadise yer verilmektedir.⁵⁷³ Bu durumda dört rekatlık namazın iki rekat şeklinde kısaltılması kastedilmeksizin, yolcunun kılması gereken namazın aslında iki rekat olduğu anlaşılmaktadır. Korku ve savaş anında binek üzerinde ya da yaya haldeyken namazın kısaltılacağını ifade eden rivayetle⁵⁷⁴ korku namazının kısaltılmasıyla namazın şeklinde bir kısaltmanın

⁵⁶⁹ Cessâs ve Tûsî'nin ilgili başlık altında hem yolculuk hem de korku hallerinde namazın kısaltılmasından maksadın ne olduğuna değinmeleri sebebiyle başlığa "sefer halinde" kaydını eklememeyi uygun gördük.

⁵⁷⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/103-105; Merginânî, *el-Hidâye*, 1/80-81; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/104; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/515-516.

⁵⁷¹ Bkz. Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/189-198; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/609-611; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/72-74; Sâbûnî, *Revâi'u'l-Beyân*, 1/483-484.

⁵⁷² İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/215 (No. 8282).

⁵⁷³ İbn Mâce, "Salât", 5 (No. 1063).

⁵⁷⁴ Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîburrahman el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmî, 1403), 2/512 (No. 4255).

kastedildiği vurgulanmaktadır. Cessâs, İbn Abbas'ın konuyla ilgili başka bir rivayetinden bahsetmektedir. Bu rivayete göre İbn Abbas namazı kısaltmaktan maksadın hududunu kısaltmak olduğunu, kişinin tekbir alıp, başını eğip, ima ederek namazını kılacağını belirtmektedir. İlgili rivayetler doğrultusunda Cessâs, korku halinde rükû, secde ve kıyamı terk etmek suretiyle îma ve binek üzerinde namaz kılmanın, namazın kılınış şekliyle alakalı bir kısaltma olduğu sonucuna varmaktadır.⁵⁷⁵

Tûsî âyetinde yer alan “.../...*kâfirlerin size saldırmasından korkarsanız...*” ifadesiyle Allah Teâlâ'nın korku halindeki yolcu kimseye dört rekatlık namazı iki rekat kılmasına müsaade ettiğini ileri sürmektedir. Ancak namazı kısaltmak için korku şartının olmadığına, başlı başına yolculuk halinin namazı kısaltmaya sebep olduğuna değinmektedir. Âyetin zâhiri manâsına göre namazı kısaltmanın yanında tam kılmanın da caiz olduğunu söyleyen Tûsî,⁵⁷⁶ mensubu olduğu mezhebine ve çoğu fukahaya göre yolcunun namazı ile mukim kimsenin namazının rekat sayısı açısından farklı olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda Tûsî, Allah Rasûlü'nün (s.a.v.) yolcu namazının kısaltma olmaksızın iki rekat olduğunu ifade eden rivayetlerinden yola çıkarak yolcunun namazında aslen bir kasrın olmadığına değinmektedir. Bu görüşünde mezhebinin icmâ ettiğini söyleyen Tûsî, namazın kısaltılması konusundaki görüşlere yer vermektedir. Ya'lâ b. Ümeyye (ö. 60/679) ve Ömer b. Hattab'a (ö. 73/693) göre seferi olmayan kimsenin dört rekatlık namazı kısaltmasına izin verilmiştir. Bunun gerekçesi olarak Allah Rasûlü'nün (s.a.v.) namazı kısaltmanın Allah'ın bir sadakası olduğunu ve bu sadakayı almayı emretmesi gösterilmektedir.⁵⁷⁷ Hz. Âişe ve Sa'd b. Ebî Vakkâs'tan

⁵⁷⁵ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/315-316.

⁵⁷⁶ Seferî kimsenin farz namazlarını kısaltarak ya da tam kılmakta serbest olduğunu savunanlar Hz. Âişe'nin Allah Râsûlü'nün (s.a.v.) seferdeyken namazını hem kasredip hem tam kıldığını zikrettiği hadisi delil olarak ileri sürmektedir. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Meâni'l-âsâr*, thk. Muhammed Seyyid Cadelhak, Muhammed Zührî en-Neccâr (Medine: Alemü'l-Kütüb, 1414/1994), 1/415 (No. 2389).

⁵⁷⁷ Konuyla ilgili Ya'lâ b. Ümeyye'nin Ömer b. Hattab'a güven ortamında oldukları halde namazı nasıl kısalttığını sorduğu rivayet edilmiştir. Oysa Yüce Allah “*Kâfirlerin size saldırmasından korkarsanız namazı kısaltmanızdan dolayı size bir günah yoktur*” buyurmaktadır. Ömer b. Hattab kendisine, bu duruma kendisinin de şaşırdığını ve bunu Hz. Peygamber'e sorduğunu zikretmiştir. Hz. Peygamber ise bunun Allah'ın vermiş olduğu bir sadaka olduğunu, onun sadakasını kabul etmeleri gerektiğini söylemiştir. Müslim, “*Salâtü'l-Müsafirîn*”, 6 (No. 686).

rivayet edildiğine göre ise korku namazı dışında namazı kısaltmak caiz değildir. Bu manada Mücahit ve onunla aynı görüşte olanlar âyette, savaş dışında doğal afet vb. durumlarda ortaya çıkan korku hallerinde namazın kısaltılmasının kastedildiğini belirtmiştir. Âyette çok şiddetli olmayan korku durumlarında da namazın kısaltılmasının kastedildiğini belirtenler de vardır. Ka‘b (ö. 25/646), İbn Ömer (ö. 73/693), Câbir b. Abdullah (ö. 78/697), Said b. Cübeyr (ö. 94/713) ve Süddî’ye (ö. 127/745) göre yolculukta namazın iki rekat kılınması eksiltme olmaksızın tam olarak kılınmış anlamına gelmektedir. Abdullah b. Abbas’tan rivayet edilen başka bir hadiste âyette kastedilenin şiddetli korku zamanlarında kılınan namaz olduğu nakledilmiştir. Bu namazda, rükû ve secde bırakılıp îmâ ile kılınarak korku namazının kılınış şeklinde bir kısaltma yapılmış olur. Tûsî bu görüşün kendi mezhebinin görüşü olduğunu belirtmektedir.⁵⁷⁸ Bu konudaki ihtilafa değinen Tûsî, Abdullah b. Abbas’dan gelen bir rivayete göre korku halindeki kişinin namazının yolculuk halinde olan kimsenin namazından daha kısa ve korku namazının bir rekat olduğunu⁵⁷⁹ vurgulamaktadır.⁵⁸⁰

Sonuç olarak namazların kısaltılmasının mahiyeti hakkında Cessâs ve Tûsî’nin aynı görüştedir. Buna göre sefer halinde kılınacak namazın iki rekatlık bir namaz olduğu, korku namazının kısaltılmasından maksadın ise kılınış şekliyle ilgili olduğu sonucuna varmaktadırlar.

3.2.3.2. Seferîlik mesafesi

Sefer mesafesine dair hükümle ilgili üç farklı görüşten bahsedilebilir. Buna göre Hanefîler namazı kısaltacak asgarî ölçüyü üç gün üç gece sürecek yolculuk mesafesi olarak belirlemişlerdir.⁵⁸¹ Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelîler’de yolculukta namazı

⁵⁷⁸ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/182-183.

⁵⁷⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/215 (No. 8281). Cessâs “Korku namazının bir rekat olduğunu” ifade eden rivayetin imamla kılınan kısmın bir rekat olduğu şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtmektedir. Nitekim bu namazda imam cemaati iki gruba ayırır. İlk grup kendisiyle birlikte bir rekat kıldıktan sonra namazdan ayrılıp düşman karşısına geçer. İkinci grup gelip imamla bir rekat namaz kılar. Böylece her iki grup imamla birer rekat kılınmış olur. Sonrasında her grup ikinci rekatını kendi başına tamamlar. Bu namazda toplam bir rekatla yetinilmez. Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/316.

⁵⁸⁰ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/182.

⁵⁸¹ Merginânî, *el-Hidâye*, 1/80.

kısaltmayı mübah kılan mesafe ağırlıklı görüşe göre iki günlük yolculuktur.⁵⁸² Zâhirîler ise âyette sefer mesafesine dair herhangi bir sınıra işaret edecek delil olmadığı görüşündedir. Onlara göre buna dair bir sınır belirlemek nassa ilave yapmak anlamına gelir. Dolayısıyla onlara göre mesafe fark etmeksizin her yolculukta namazlar kısaltılmalıdır.⁵⁸³

Cessâs *Ahkâmü'l-Kur'ân*'da mensubu bulunduğu mezhebin müçtehitlerinin seferî sayılabilmek için üç gün üç gecelik yürüyüş mesafesindeki bir yolculuğu şart koştuklarını belirtmektedir. Bu durumda yol uzunluğu 24 fersaktır.⁵⁸⁴ İmam Mâlik seferîlik için 48 millik bir mesafe belirlenmesi gerektiği kanaatindedir.⁵⁸⁵ İmam Şâfiî'ye göre ise bu mesafe 46 hâşimî mile tekabül etmektedir. Ancak Cessâs'a göre sefer müddet ve mesafeleri kıyas yoluyla değil, nass ve icmâ ile bilinebilir. Bu manada üç günlük yürüme mesafesinin namazı kısaltmayı gerektiren bir sefer olduğu konusunda selef ulemâsının ittifakından bahseden Cessâs, daha az süreli bir mesafenin sefer için yeterli olup olmayacağının ihtilaflı olduğunu belirtmektedir.⁵⁸⁶

el-Hilâf isimli eserinde konuyu detaylı olarak ele aldığını söyleyen Tûsî, tefsirinde de bu konuya yer vermektedir. Ona göre namazı kısaltmayı gerekli kılan seferin uzaklığı 8 fersaktır. Tûsî'nin bu konuya dair mezheplerin farklı görüşlerini naklettiği de görülmektedir. Buna göre Ebû Hanîfe üç günlük yürüme mesafesinin namazı kısaltmayı gerektiren mesafe olduğu görüşündedir. İmam Şâfiî'ye göre bu mesafe 16 fersaktır. Bu da 48 mile tekabül etmektedir. Öte yandan yolculuğun azında da çoğunda da namazı kısaltmanın gerekli olduğunu belirtenler vardır.⁵⁸⁷

Seferîlik hükümlerinin oluşabilmesi için yol mesafesinin ne kadar olması gerektiği konusunda Cessâs ve Tûsî farklı görüştedir. Buna göre Cessâs üç gün üç gecelik 24

⁵⁸² İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/105-106. Üç gün üç gece yolculuk mesafesi 24 fersaha, iki günlük yolculuk 16 fersaha tekâbül etmektedir. Bkz. Sâbûnî, *Revâi'ul-Beyân*, 1/486-487.

⁵⁸³ Halil İbrahim Acar, "Seferilikte Mesafe ve Zaman Kriteri ile İlgili Değerlendirmeler", *Turkish Studies* 12/20 (Eylül 2017), 42-43.

⁵⁸⁴ Eskiden mesafe ölçüsü olarak kullanılan fersah, orta yürüyüşle bir saatlik yol mesabesindedir. Erdoğan, "Fersah", 141.

⁵⁸⁵ Uzunluk ölçüsü olarak mîl orta yürüyüşle yirmi dakikalık yola tekabül etmektedir. Erdoğan, "Mîl", 376.

⁵⁸⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/321-322.

⁵⁸⁷ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/183.

fersaha tekâbül eden ölçüyü esas alırken Tûsî, bu mesafenin 8 fersah olması gerektiğini düşünmektedir.

3.2.4. Korku namazı

Korku namazı düşman saldırısı ya da doğal âfet gibi korku ve tehlike anlarında kişilerin iki gruba ayrılarak tek imam arkasında nöbetleşe kıldıkları namaz olarak tanımlanmaktadır.⁵⁸⁸ Kur'ân'ı Kerîm'de "... وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلَتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ

مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ وَرَائِكُمْ وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَى لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا

حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ (Ey Muhammed!) Cephede sen de onların (mü'minlerin) arasında

bulunup da onlara namaz kıldırдың vakit, içlerinden bir kısmı seninle namaza dursun. Silâhlarını da yanlarına alsınlar. Bunlar secdeye vardıklarında (bir rekât kıldıklarında) arkanıza (düşman karşısına) geçsinler. Sonra o namaz kılmamış olan diğer kısım gelsin, seninle kılsınlar ve ihtiyatlı bulunsunlar, silâhlarını yanlarına alsınlar..."⁵⁸⁹ âyetiyle bu namazın mâhiyeti tarif edilmektedir. Âyette tasvir edilen bu namaz, beş vakit namazın olağanüstü hallerde farklı bir şekilde kılınmasıdır. Âyette anahatlarıyla anlatılan "korku namazının" farklı uygulamalarla hadislerde de yer aldığı görülmektedir. Korku namazının kılınışına dair birçok farklı rivayetin bulunuşu bu namazın mâhiyeti ve keyfiyetine dair yaklaşım farklılıklarına sebebiyet vermektedir.⁵⁹⁰ Nitekim tefsir kaynaklarında da korku namazının kılınışıyla ilgili rivayetler ele alınarak, farklı görüşlere değinilmiştir.⁵⁹¹ Bu minvalde iki ekolün korku namazının hangi kılınış şeklini benimsediklerine yer verilecektir.

Cessâs korku namazına dair Allah Râsülü'nden (s.a.v.) farklı rivayetlerin nakledildiğini belirtmektedir. Buna binaen fakihlerin bu konuda farklı görüşler ortaya koydukları görülmektedir. Nitekim İbn Ömer yoluyla gelen rivâyeti esas alan Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'in görüşüne göre korku namazının keyfiyeti

⁵⁸⁸ Merginânî, *el-Hidâye*, 1/87-88; Erdoğan, "Salât-ı Havf", 493.

⁵⁸⁹ en-Nisâ 4/102.

⁵⁹⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/45-49; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/296-298; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/574-581. Ayrıca bkz. Taha Çelik, "Korku Namazı ile İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 38 (Ekim 2021), 211-230.

⁵⁹¹ Bkz. Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/199-211; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/618-626; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/94-110.

şöyledir: Cemaat iki fırkaya ayrılır. Birinci fırka imamla birlikte namaza başlarken ikinci fırka düşman karşısında durur. İmamın arkasında duranlar bir rekâtı kıldıktan sonra selam vermeden imamdı ayrılıp cepheadekilerin yerine geçer. Cepheadeki ikinci fırka gelip imama tâbi olur, secdelerden sonra tahiyyâta oturmıdan imamla bir rekât namaz kılıp cepheye gider ve oradakilerle yer değıştirir. İmam tek başına tahiyyâta oturup selâm verir. Cepheadekiler gelip ikinci rekâtı kendi başlarına kıraatsız olarak kırlarlar. Çünkü birinci fırka lâhik hükmündedir. Sonra cepheye gidip, düşman karşısına geçerler. Cepheadeki ikinci fırka gelip, kendi başına kıraatli olarak bir rekât namazı kırlarlar. Çünkü ikinci fırka mesbûk hükmündedir. Cessâs’a göre, görüşler içinde âyetin zahirine muvafık olan bu görüştür. Cessâs, Allah Rasûlü’nün (s.a.v.) imamın kendisine uyulan kimse olduğunu zikrettiği,⁵⁹² rûkûya, secdeye kendisinden önce varılmamasını emrettiği hadislerinden⁵⁹³ hareketle görüşünün sünnet ve usûle de uygun olduğunu söyleyerek aksi görüşleri eleştirmiştir.⁵⁹⁴ Âyette yer alan “bir kısmı” ifadesinin cemaatin tamamının imamla birlikte namaza başlamadığına delâlet ettiğini zikreden Cessâs muhaliflerine bu açıdan karşı çıkmaktadır.⁵⁹⁵

Tûsî’ye ait *et-Tibyân* tefsirinde ise korku namazı şu şekilde anlatılmaktadır: Bir grup namaza dururken diğır grup düşman karşısına geçer. Namaz kılan birinci grup namazını tamamladığında düşman karşısına geçer. Ancak imam ikinci rekatta ayakta durur ve diğır grubu bekler. İkinci grup gelir ve namaza başlar. İmam ikinci rekâtı ikinci grupla kılar. İmam, ikinci grup kılmaması gereken birinci rekâtı kılıp yetiştirsin diye teşehhût miktarını uzun kılar. Sonrasında imam onlarla selâm verir. Korku halindeki kimsenin namazının tek rekât olduğı görüşünü savunanlar ilk grubun bir rekât imamla kıldıktan sonra dağılıp namazlarını imamsız tamamladıklarını ikinci

⁵⁹² Buhârî, “Salât”, 18 (No. 378); İbn Mâce, “İkâmetü’s-Salât”, 13 (No. 846).

⁵⁹³ İbn Ebî Şeybe, 2/116 (No. 7150); Nesâî, “Sehv”, 102 (No. 1363).

⁵⁹⁴ Cessâs’ın eleştirdiğı görüş İmam Mâlik’in tercih ettiğı görüştür. İmam Mâlik’e göre korku namazının kılınışı şu şekildedir: İki gruba ayrılan cemaatten birinci grup imamla namaza durur, diğır grup düşman karşısına geçer. İmam birinci gruba bir rek’ati ve iki secdeyi yaptırdıktan sonra ikinci rek’ate kalkıp bekler. Arkasındaki grup ikinci rek’ati kendi başına tamamlar, teşehhûde oturup selâm verir. İkinci grubun yerine düşman karşısına geçer. İkinci grup gelerek imama tâbi olur. İmam ikinci gruba bir rek’at ve iki secdeyi kıldırır ve selâm verir. Onlar ikinci rek’ati kendi başlarına kılar. Cessâs birinci grubun namazını kendi başına tamamlayıp imamdı önce selam vererek namazdan ayrılmasını, zikrettiğimiz hadisler gereğince sünnete ve usûle aykırı görmektedir. Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/324.

⁵⁹⁵ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/322-324.

grubun da aynı şekilde diğer rekâtı imamsız kıldığını belirtmektedir. Tûsî ancak çok şiddetli korku anında bu şekilde namaz kılmanın caiz olduğu görüşündedir.⁵⁹⁶

Cessâs ve Tûsî'nin korku namazının kılınıp şekliyle ilgili farklı rivayetleri esas aldıkları görülmektedir. Cessâs'ın anlatımında her iki grup namazın birer rekâtını imamla, kılamadıkları diğer rekâtları ise imam namazdan ayrıldığında tek başına kılmaktadır. Bu şekilde namaz kılmakla imkân dahilinde imama uyulmakta, sünnete ters bir davranış görülmemektedir. Tûsî'nin anlatımında ise birinci grup namazın ikinci rekâtını, ikinci grup ise namazın birinci rekâtını imam namazdayken ona uymadan tek başına kılınmış olmaktadır. Ayrıca birinci grup tek başına namazını tamamlarken ikinci grup imamın kendisini beklemesiyle imamla namazını tamamlamaktadır. Bu ise usûle de sünnete de uygun düşmemektedir.

3.3. Oruç

İslâm'ın beş şartından biri olan orucun farz olduğu Kur'ân, sünnet ve icmâ ile sabittir. Kur'ân-ı Kerîm'de “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ

لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ/Ey iman edenler! Oruç, sizden öncekilere farz kılındığı gibi, (Allah'a karşı

gelmekten) korunasınız diye size de farz kılındı”⁵⁹⁷, “

أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ

عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَن تَصُومُوا خَيْرٌ

لَّكُم إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ/Oruç günleri sayılıdır. Ancak hasta olan veya yolculuğa çıkıp da

oruç tutamayanlarınız, tutamadığı oruçları diğer günlerde tutar. Oruca dayanamayanlar ise (her oruç için) bir fakiri doyuracak kadar fidye verir. Kim gönlünden koparak fazla fazla verirse, kendisi için daha hayırlı olur. Ama oruç tutmanız, bir bilerseniz, sizin için daha hayırlıdır”⁵⁹⁸, “

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى

لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ

⁵⁹⁶ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/184.

⁵⁹⁷ el-Bakara 2/183.

⁵⁹⁸ el-Bakara 2/184.

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَيْكُم وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

/Ramazan, hidâyetin ve hak-bâtıl ayırımının apaçık delilleri ve insanlara rehber olmak üzere Kur'ân'ın indirildiği aydır. İşte bu sebeple içinizden ramazan ayına erişen orucunu tutsun. Ancak hasta veya yolcu olup oruç tutamayan kimse, (tutamadığı oruçları) başka günlerde tutsun. Allah sizin için kolaylık diler, zorluk dilemez; ama O, sayılı günleri oruçlu geçirmenizi, size doğru yolu gösterdiği için de Allah'ın yüceliğini tanımanızı ve kendisine şükretmenizi ister.”⁵⁹⁹ âyetlerinde oruç ve oruca dair hükümler yer almaktadır. Allah Râsülü'nün (s.a.v.) İslâm'ın beş şey üzerine kurulduğunu buyurduğu hadisinde orucu zikretmesi,⁶⁰⁰ Ramazan hilâlinin görüldüğünde oruç tutulmasını emretmesi⁶⁰¹ orucun farz bir ibadet olduğuna delil olarak gösterilmektedir. Bununla birlikte Kur'ân ve Sünnet'le hükmü sabit olan bu ibadete dair uygun davranıp İslâm ümmeti ittifak etmiştir.

3.3.1. Orucun edasına yönelik ahkâm

Kur'ân-ı Kerîm'de zikri geçtiği üzere Allah Teâlâ'nın insanlara gücünün yetmeyeceği bir yükü yüklemeyeceği⁶⁰² ve İslâm dininin kolaylık ilkesini benimsemesi çerçevesinde oruç farziyetine dair bazı kolaylaştırıcı hükümlere gidildiği görülmektedir. Bu minvalde hasta, seferî, yaşlı kimselerle, hamile ve emziren kadınlara dair zikredilen hükümlerin Cessâs ve Tûsî'nin tefsirlerinde nasıl ele alındığı açıklanmaya çalışılacaktır. Bununla birlikte her iki tefsirde bahse konu olan ramazan orucunun kazasına, cünüp, deli ve baygın kimselerin, Ramazan ayı içerisinde ergenliğe giren çocuk ile İslâm'a giren kâfirin orucuna dair hükümlere yer verilecektir:

3.3.1.1. Hastanın orucu

Bakara 2/184. âyette yer alan “.../...hasta olup, oruç tutamayan kimse...” ibaresindeki hastalığın mâhiyeti hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür.

⁵⁹⁹ el-Bakara 2/185.

⁶⁰⁰ Buhârî, “İmân”, 2 (No. 8); Müslim, “İmân”, 5 (No. 19); Tirmizî, “İmân”, 3 (No. 2609).

⁶⁰¹ Buhârî, “Savm”, 11 (No. 1909); Müslim, “Sıyâm”, 18; Tirmizî, “Savm”, 2 (No. 684).

⁶⁰² el-Bakara 2/286.

Buna göre Zâhirîler âyette hiçbir sınırlamanın olmadığını iddia ederek hangi hastalık olursa olsun oruç tutmamanın mübah olduğunu savunurlar. Cumhur ise bu hususta kolaylık sağlamak amacıyla oruç tutmama ruhsatının verildiğini ifade ederek insana zorluk vermeyen bir rahatsızlık sebebiyle oruç tutmamayı mübah görmemektedir.⁶⁰³

Tefsir kaynaklarında hastanın orucu hakkında âyette yer alan “مَرِيضًا” kelimesinin iki farklı durumdaki kimseyi kapsadığı vurgulanmaktadır. Birinci durumdaki kimse gerçek manada oruç tutmaya güç yetiremeyen kimsedir. İkinci durumdaki kimse ise oruç tutmaya gücü yeten ancak tutması halinde zarar görecektir kimsedir. Ayrıca tefsir kaynaklarında hasta kimse kapsamında ele alınabilecek kimseler zikredilip bu kimseler hakkında ilgili görüşlere yer verilerek açıklama yapılmaktadır.⁶⁰⁴

Cessâs, âyetin zâhirine göre hasta kimsenin kendisine zarar verse de vermese de oruç tutmaması veya tuttuğu orucu bozması gerektiğini belirtmektedir. Ancak oruç tutmakla zarar görmeyen hastaya oruç tutmama veya orucu bozma ruhsatının verilmediği hususunda fakihlerin ittifakına değinen Cessâs, bu ruhsatın oruç tuttuğu takdirde zarar görecektir hastalar için olduğu sonucuna varmaktadır. Bu konuda görüşlere yer veren Cessâs, Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed’in göz ağrısı, sıtma veya ateşinin artmasından korkan hastanın oruç tutmaması ve tuttuğu orucu bozması gerektiği görüşünde olduklarına yer vermektedir. İmam Mâlik’e göre orucun bitkin düşürdüğü kimse oruç tutmayabilir ve tuttuğu orucu bozabilir. Bu durumdaki kişinin daha sonra orucunu kaza etmesi gerekmektedir. Ancak kefâret vermesine gerek yoktur. İmam Şâfiî, oruç tutması sebebiyle hastalığı şiddetlenen kimsenin orucunu bozabileceği görüşündedir. Ancak hastalık tahammül edilecek derecede artıyorsa orucu bozmak caiz değildir. Zikredilen görüşlere binaen fakihlerin ittifakına göre, hasta kimsenin oruç tutmama veya orucu bozma ruhsatının, oruç tutma sebebiyle hastalığın artmasına bağlı olduğu sabit olmaktadır. Bu durumda kişi oruç tutma sebebiyle zarar görmekten korkmuyorsa oruç tutması gerekmektedir.⁶⁰⁵

⁶⁰³ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/89-90; Merginânî, *el-Hidâye*, 1/123-124; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/403-406.

⁶⁰⁴ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/398; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/62; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/110-111; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/127-128; Sâbûnî, *Revâi'u'l-Beyân*, 1/187.

⁶⁰⁵ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/212-213.

Tûsî, âyetin hasta kimselerin oruç tutmamalarının vacip olduğuna delâlet ettiğini belirtmektedir. Çünkü Allah Teâlâ hasta kimseye mutlak sûrette orucu kaza etmeyi zorunlu kılmıştır. Tûsî'ye göre, Allah Teâlâ'nın hastalık sebebi ile orucu kaza etmeyi vacip kılması hastayken oruç tutmamayı gerekli kılmaktadır. Bundan dolayı âyete takdirde bulunarak, kaza etmenin vacip, oruç tutmamanın ise tercihe bağlı olduğunu söyleyip oruç tutmamak âyetin hilafına bir hükümdür.⁶⁰⁶

Oruç tutmama veya tuttuğu orucu bozabilme ruhsatı ile ilgili Cessâs ve Tûsî'nin farklı bakış açılarına sahip olduğu görülmektedir. Buna göre Cessâs, verilen ruhsatın kullanılabilmesi için oruç tutmanın zarar vermesi şartını koşarken Tûsî, âyetteki emri mutlak olarak yorumlayıp hasta kimsenin hiçbir surette oruç tutmaması gerektiği görüşünü benimsemektedir.

3.3.1.2. Yolcunun orucu

Yolcunun oruç tutması konusunda iki farklı görüşten bahsedilebilir. Buna göre yolculunun oruç tutabileceğini savunan Sünnî fıkıh mezhepleri ittifak halindedir. Öte yandan yolculukta oruç tutmayı yasaklayan rivâyetlerden yola çıkarak yolcunun oruç tutmaması gerektiğini zikreden münferit görüşler de mevcuttur. İlgili rivâyetlerin sebeb-i vürûdları incelendiğinde yolculukta oruç tutmanın bazı geçici özel durumlar için yasaklandığı, dolayısıyla bu yasaklamanın genel bir hükme medar olamayacağı anlaşılmaktadır.⁶⁰⁷

Tefsir kaynaklarında Bakara 2/184. âyet bağlamında, ilk olarak sefer kelimesinin mahiyetine dair açıklama yapılmaktadır. Akabinde sefer müddeti hakkında nakledilen farklı görüşlere yer verilmektedir. Bu manada ilgili rivayetleri nakletmek suretiyle yolcunun orucuyla ilgili hükümler hakkında görüş ve açıklamalara işaret edilmektedir.⁶⁰⁸

Cessâs âyetin, yolculukta oruç tutmamanın, Allah tarafından sunulan bir ruhsat olduğuna delâlet ettiğini belirtmektedir. Seferde oruç tutmanın ruhsat olduğu

⁶⁰⁶ Tûsî, *et-Tibyân*, 2/101; Serahsî, *el-Mebsût*, 3/76-77.

⁶⁰⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/91-92; Merginânî, *el-Hidâye*, 1/124; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/406-407. Ayrıca bkz. Hasan Kayapınar, "Naslara Zâhirî Yaklaşımın Fürû-i Fıkha Etkisi: Yolculukta Oruç Tutmanın Hükümü", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (Aralık 2021), 537-538.

⁶⁰⁸ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/398-399; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/62; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/111-112; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/129-130.

konusunda ittifak eden ulemânın, oruç tutmanın mı yoksa tutmamanın mı evla olduğu konusunda ihtilaf ettiği görülmektedir. Mensubu bulunduğu mezhebinin müctehitlerine göre, yolculukta oruç tutmanın, tutmaktan daha faziletli olduğunu vurgulayan Cessâs, İmam Mâlik'in oruca gücü yetenlerin yolculukta oruç tutmasının daha evla olduğu görüşüne yer vermektedir. İmam Şâfiî ise, yolculukta oruç tutan kişinin orucunun geçerli olacağı görüşündedir. İmam Ahmed b. Hanbel ruhsat emri gereğince yolculukta oruç tutmamanın daha faziletli olduğunu savunmaktadır. Bu minvalde Cumhur ulemânın rahatlıkla tutabilen kimseler için yolculukta oruç tutmanın daha faziletli olduğu görüşüne sahip oldukları anlaşılmaktadır.⁶⁰⁹

Tûsî'nin, hasta kimse için zikrettiği hükmü yolcu kimse için de zikrettiği görülmektedir. Buna göre yolcu kimsenin oruç tutmaması gerekmektedir. Konuyla ilgili olarak Tûsî, yolculukta oruç tutmamayı gerekli kılan rivayetlere yer vermektedir. Buna göre İbn Abbas'tan yolculukta oruç tutmamanın ruhsat olduğu rivayet edilmiştir.⁶¹⁰ Yusuf b. Hakem'in rivayet ettiği bir hadiste, İbn Ömer'e yolculukta oruç tutmayı sorduğunda, kendisine bir adama tasaddukta bulunsan da o bunu kabul etmese öfkelenmez miydin dediğini, yolculukta oruç tutmamanın da Allah Teâlâ'nın kullarına tasadduku olduğunu belirtmektedir. Ebû Ca'fer babasının yolculukta oruç tutmadığını ve bundan nehyedildiğini nakletmektedir. Hz. Ömer'den rivayet edildiğine göre o, yolculukta oruç tutan bir adama orucunu tekrar tutmasını emretmiştir. Atâ (ö. 136/753), Muharriz b. Ebî Hüreyre'nin Ramazan ayında babasıyla yolculuktayken oruç tuttuğunda babasının mukim halde orucunu tekrar tutması gerektiğini söylediğini rivayet etmiştir. Zührî'nin (ö. 124/742) rivayetine göre Allah Rasûlü (s.a.v.) yolculukta oruç tutan kimsenin mukim halde oruç tutmayan kimseye benzediğini belirtmiştir.⁶¹¹ Tûsî, Rasûlullah'ın (s.a.v.) Medine'ye teşrif ettikleri zaman aşure günü ile her aydan üç gün oruç tuttuğunu, sonra bu hükmün “*Ey iman edenler! oruç, sizden öncekilere farz kılındığı gibi, size de farz kılındı.*” âyetiyle neshedildiğini içeren rivayete yer vermektedir.⁶¹²

⁶⁰⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/261.

⁶¹⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr, *el-Bahrü'z-zehhâr*, thk. Adil b. Sa'd vd. (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988/2009), 11/416 (No. 5266).

⁶¹¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/279.

⁶¹² Tûsî, *et-Tibyân*, 2/101-102.

Tûsî'nin aynı konuya Bakara 2/185. âyette de yer verdiği görülmektedir. Ona göre Allah Teâlâ'nın bizatihi yolculuk ve hastalık sebebiyle orucu kaza etmeyi vacip kılması yolculukta oruç tutmamanın vacip olduğuna delâlet etmektedir. Bundan dolayı ilgili âyetin “.../.../... *yolculuğa çıkıp da oruç* *أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ...*” kısmına “*أَوْ عَلَى سَفَرٍ* *tutamayanlarınız, tutamadığı oruçları diğer günlerde tutar...*” kısmına “*أَوْ عَلَى سَفَرٍ*” şeklinde kişinin yolculuğa çıkıp orucunu bozması durumunda başka günlerde

tutması gerektiği manasına gelecek bir takdirde bulunmak âyetin zahirinde olmayan bir şeyi âyete eklemek anlamına gelmektedir. Çünkü kişi yolculuğa çıkmasıyla oruç tutmama emrine muhatap olmuştur. Dolayısıyla oruç tutup bozmasına gerek kalmamaktadır. Zikri geçen âyetteki “فَأُفْطِرُ” takdirini kabul etmeyen Tûsî, “... فَمَنْ كَانَ...”

*.../.../...İçinizden her kim hastalanır veya başından rahatsız olur (da tıraş olmak zorunda kalır)sa fidye olarak ya oruç tutması, (gerekir)...*⁶¹³ âyetindeki “فَأُفْطِرُ/traş eder” şeklindeki takdiri kabul etmektedir. İcmâ

sebebiyle bu manalandırmayı tasdik eden Tûsî, Bakara 2/185. âyetindeki bahsettiği takdiri icmâ olmaması sebebiyle reddettiğini söylemektedir. Bu şekilde örneklendirme yaparak görüşünü zikreden Tûsî, zâhir mânâyı bırakıp, âyette olmayan bir şeyi âyete eklemenin doğru olmayacağını vurgulamaktadır.⁶¹⁴

Yolculuk halinde oruç tutmak hakkında Cessâs ve Tûsî'nin farklı görüşlere sahip olduğu görülmektedir. Cessâs yolculukta oruç tutmamanın bir ruhsat olduğunu, tutabilecek güçte olan kimsenin orucunu tutmasının evla olduğu görüşünü benimsemektedir. Tûsî ise âyetin zâhirî manasına ve konuya dair rivâyetlere işaret ederek yolculukta oruç tutmamanın vacip olduğunu savunmaktadır.

3.3.1.3. Yaşlı kimsenin orucu

Aralarında Muâz b. Cebel ve Seleme b. Ekva'nın da bulunduğu bir grup sahâbî'den rivayet edildiği üzere “*Ey iman edenler! oruç, sizden öncekilere farz kılındığı gibi,*

⁶¹³ el-Bakara 2/196.

⁶¹⁴ Tûsî, *et-Tibyân*, 2/106-107.

size de farz kılındı.” ve “...Oruca gücü yetmeyenler ise bir yoksul doyumu fidye verir...” âyetlerinin nüzûlünden sonra dileyenin oruç tuttuğu, dileyenin de oruç tutmayıp bir yoksulu doyuracak şekilde fidye verdiği belirtilmektedir. Daha sonra “...Öyleyse içinizden kim o aya yetişirse orucunu tutsun...” âyetiyle mukim ve sağlıklı kişilerin oruç tutmalarının emredildiği, oruca güç yetiremeyen kimse için ise fidye hükmünün bâki kaldığı rivayet edilmiştir.⁶¹⁵ Âyet ve sünnet ışığında âlimlerin ortak kanaatine göre şeyh-i fânî (ölene kadar her gün gücü azalan kişi) diye tanımlanan kimselerle iyileşme ümidi kalmamış hastaların tutamadıkları her bir gün sayısınca fidye ödemesi gerekmektedir.⁶¹⁶

Tefsir kaynaklarında serdedilen görüşlerin çoğuna göre Bakara 2/184. âyetinde geçen “...وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ .../Oruca güç yetiremeyenleriniz...” ifadesindeki “يُطِيقُونَهُ” kelimesiyle yaşlılıktan dolayı aciz kalan kimselerin kastedildiği belirtilmektedir. Ayrıca yaşlı kimselerin tutamadıkları oruçları için vermekle yükümlü oldukları fidye miktarıyla ilgili görüşlere değinilmektedir.⁶¹⁷

Cessâs bu âyette ifade edilen yaşlı kimsenin orucuna dair mezhep imamlarının farklı görüşlerine yer vermektedir. Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf, İmam Muhammed ve Züfer oruç tutmaya güç yetiremeyen yaşlı kimselerin oruç tutmamalarını, tutmadıkları her gün için yarım ölçek buğday vermekle yükümlü olduklarını belirtmektedir. İmam Mâlik, bu durumdaki kimsenin yiyecek vermekle yükümlü olmadığı ancak verirse güzel olacağı görüşündedir. İmam Şâfiî, tutulmayan her bir günün orucu için bir müd⁶¹⁸ (yaklaşık 600 g) buğday verilmesi gerektiği kanaatindedir. Cessâs âyette yer alan “oruca gücü yetmeyenler” ifadesinden yaşlı kimselerin kastedildiğini vurgulamaktadır. Üzerinde oruç borcu varken ölen kimse adına her günün yerine bir yoksulun doyurulması gerektiğine yönelik rivayetlerden⁶¹⁹ yola çıkarak yaşlı kimse hakkında da böyle bir hükmün geçerli olduğunu ifade

⁶¹⁵ Müslim, “Oruç”, 1145; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsneid*, 36/438.

⁶¹⁶ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/395-396.

⁶¹⁷ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/417-418; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/63-64; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/113-114; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 3/143-149.

⁶¹⁸ Müd, eskiden genellikle kuru besinlerin ölçümünde faydanılan ölçü birimidir. Cengiz Kallek, “Müd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/455.

⁶¹⁹ İbn Mâce, “Sıyâm”, 50 (No. 1757); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 4/424 (No. 8215); Begavî, *Şerhu's-sünne*, 6/327 (No. 1773).

etmektedir. Çünkü her iki kimse de oruç tutma gücünden yoksundur. Ayrıca Cessâs'ın, üzerinde oruç borcu olduğu halde ölen kimse adına yarım ölçek buğday verilmesi gerektiğini ifade eden hadise⁶²⁰ kıyasla yaşlı kimsenin fidye olarak vermesi gereken miktarın yarım ölçek buğday olduğunu ifade etmektedir.⁶²¹

Tûsî, çoğu müfessire göre “güç yetiremeyenler” ile ilgili hükmün emziren kadınlar, hamileler ve yaşlı kimseler hakkında olduğunu, daha sonra emziren ve hamile kadınlar için hükmün neshedilip, sadece yaşlı kimseler için devam ettiğini belirtmektedir. Süddî âyette neshedilme olmadığı, âyetin “güç yetiremeyen” kimseleri kapsadığı görüşünü benimsemektedir.⁶²² Oruç tutamayan yaşlı kimselerin buna mukabil vermesi gereken fidye miktarı konusunda farklı görüşler serdedilmiştir. Buna göre Ebû Abdillâh, yaşlı kimselerin tutamadığı her bir gün için bir yoksul doyurması gerektiği kanaatindedir. Irak ekolüne göre her bir gün için yarım sâ⁶²³ fidye verilmesi gerekmektedir. İmam Şâfiî ise yaşlı kimsenin tutamadığı her bir gün için bir müd vermesi gerektiğini söylemektedir. İmam Mâlik'e göre oruç tutmaya gücü yetmeyen kimsenin oruç tutmasına da sadaka vermesine de gerek yoktur. Tûsî'ye göre kişinin gücü yetiyorsa her bir gün için iki müd, gücü yetmiyorsa bir müd fidye vermesi yeterlidir.⁶²⁴

Cessâs âyette güç yetiremeyen kimselerden yaşlı kimselerin kastedildiğini, bu kimselerin tutamadıkları her bir gün için yarım ölçek buğday vermesi gerektiğini belirtmektedir. Tûsî ise konuyla ilgili olarak bir yerde yaşlı kimsenin her bir gün için yarım sâ' vermesi gerektiğini vurgularken başka bir yerde vermeye güç yetirebiliyorsa iki müd güç yetiremiyorsa bir müd vermesi gerektiğini ifade etmektedir.

⁶²⁰ Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme İbn Huzeyme, *Sahîh-i İbn Huzeyme*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1400/1980), 3/273 (No. 2057).

⁶²¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/217-218.

⁶²² Tûsî, *et-Tibyân*, 2/103.

⁶²³ Sâ', dört müde tekâbül eden ölçü birimidir. Erdoğan, Sâ', 487.

⁶²⁴ Tûsî kitabın başka bir yerinde Irak Ekolünün görüşünün kendi görüşleri olduğunu zikretmektedir. Tûsî, *et-Tibyân*, 2/110.

3.3.1.4. Hamile ve emziren kadının orucu

Hamile ve emziren kadınların oruç tutmasının hükmü hakkında farklı görüşler ortaya konmuştur. Buna göre Hanefî mezhebinde hamile ve emzikli kadının oruç tutmaması ve tuttuğu orucu bozması ruhsat sayılmış, çocuğunun zarar görmesinden korkması durumunda oruç tutmaması, tutmadığı orucunu daha sonra kaza etmesi hükmüne varılmıştır. Şâfiî ve Hanbelîler bu durumdaki kadınların hasta ve yaşlı kimselerden farklı olduklarını zikrederek kadının tehlikeye düşmesiyle çocuğunun tehlikeye düşmesinin hükmünü birbirinde ayırmaktadır. Şayet kadın oruç tutmakla kendisinin zarara uğramasından endişe ederse sadece tutamadığı oruçlarını kaza eder. Ancak güç yetirebildiği halde oruç tutunca çocuğunun zarar görmesinden korkarsa oruçlarını kaza etmekle birlikte fidye ödemekle de yükümlüdür.⁶²⁵

Tefsir kaynaklarında Bakara 2/185. âyeti bağlamında “...وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ.../Oruca güç yetiremeyenleriniz...” ifadesinin yaşlı kimselerin yanı sıra hamile ve emziren kadınlarla ilgili hüküm içerdiği belirtilmektedir. Bu minvalde oruca güç yetiremeyen hamile ve emziren kadınların sorumlu tutulduğu borca dair görüşlere yer verilmektedir.⁶²⁶

Cessâs, Allah Teâlâ’nın seferî kimseden namazın yarısını ve orucu, hamile kadın ve emziren kadından ise orucu kaldırdığını ifade eden hadisi⁶²⁷ ele alarak konuyu açıklamaktadır. Hadiste hamile ve emziren kadın seferî kimseye atfedilmektedir. Oruç, seferî kimsenin üzerinden kaldırıldığı gibi, hamile ve emziren kadın üzerinden de kaldırılmış olmaktadır. Buna göre seferî kimsenin oruç tutmaması halinde fidye vermeksizin oruçlarını kaza etmesinin vacip olması hamile ve emziren kadın için geçerli olan bir hükümdür.⁶²⁸

Tûsî’nin hamile ve emziren kadınlarla ilgili yorumu Bakara 2/185. âyetinde yer almaktadır. Ona göre hamile ve emziren kadınların çocuklarına bir zarar gelmesinden korktukları zaman oruç tutmayıp, kefâret vermeleri ve bu özür hali ortadan kalktığı

⁶²⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/99-100; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/393-394.

⁶²⁶ Tahâvî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/418-419; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/63-64; İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/113; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 3/146-147.

⁶²⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 33/436 (No. 20326); Nesâî, “Sıyâm”, 51 (No. 2274); Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebîr*, 1/263.

⁶²⁸ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/221.

zaman kazalarını tutmaları gerekmektedir.⁶²⁹ Ayrıca *et-Tibyân*'da konu ile ilgili farklı görüşlere de yer verilmektedir. Irak ekolü hamile ve emziren kadınların çocuklarına bir zarar gelmesinden korktukları zaman oruç tutmamalarını ve tutmadıkları günlerin yerine kaza etmelerini belirtmektedir. Bu görüşe göre sadaka vermek ve kefâret ödemek gerekmemektedir. Tûsî bu görüşün Şîa'dan bir grubun da görüşü olduğuna değinmektedir. İmam Mâlik'e göre hamile kadın kaza eder ancak yoksul doyurmaz, emziren kadın ise kaza eder ve her bir gün için bir müd sadaka verir. Talebesi Müzenî'den (ö. 264/878) rivayet edildiğine göre İmam Şafîî hamile ve emziren kadınların tutamadıkları oruçları kaza etmeleri ve her bir gün için bir müd sadaka vermeleri gerektiği görüşündedir.⁶³⁰

Cessâs ve Tûsî hamile ve emziren kadınların kişisel olarak zarar görmekten korkmaları halinde oruç tutmamaları ve tutmadıkları oruçları daha sonra kaza etmeleri gerektiği konusunda hemfikirdir. Ancak ilave olarak Tûsî, kefâret vermekle de yükümlü olduklarını zikrederken Cessâs böyle bir şart ileri sürmemektedir.

3.3.1.5. Cünüp kimsenin orucu

Cünüp halde sabahlayan kimsenin orucunun geçerli olup olmadığı konusunda farklı görüşler mevcuttur. Fakihlerin büyük çoğunluğuna göre cünüp kimsenin tuttuğu oruç geçerli ve tam bir oruç olup, kaza edilmesine gerek yoktur.⁶³¹

Cessâs, bu konuda Allah Teâlâ'nın “كُلُّكُمْ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ” /...*Sonra da akşama kadar orucu tam tutun.*”⁶³² buyurmasının cünüplüğün oruca engel teşkil etmeyeceğine işaret ettiğini belirtmektedir. Buna göre fecrin doğuşunda cünüp olarak sabahlayan kimsenin orucunun geçerli olduğu ifade edilip akşama kadar orucunu tamamlaması gerektiği emredilmektedir. Bununla birlikte kusma, ihtilam olma ve hacamat

⁶²⁹ Tûsî, *et-Tibyân*, 2/106.

⁶³⁰ Tûsî, *et-Tibyân*, 2/110.

⁶³¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/79; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/378-380. Tahâvî'nin, Kiyâ el-Herrâsî'nin, İbnü'l-Arabî'nin ve Kurtubî'nin *Ahkâmü'l-Kur'ân* tefsirlerinde cünüp kimsenin orucuyla ilgili bir bilgi tespit edemedik.

⁶³² el-Bakara 2/187.

yaptırmanın oruçlunun orucunu bozmayacağını ifade eden hadis⁶³³ de bu hükme delâlet etmektedir.⁶³⁴

Tûsî'ye göre zaruri bir durum olmadıkça bilerek cünüp halde sabahlayan kimsenin hem orucunu kaza etmesi hem de kefâret vermesi gerekmektedir. İbn Hay'a göre (Hasan b. Sâlih) (ö. 168/784-85) kişinin orucunu kaza etmesi müstehaptır. Cumhur ulemâ orucun kaza edilmesine gerek olmadığı görüşündedir.⁶³⁵

Sonuç olarak cünüp kimsenin orucuyla ilgili Cessâs ve Tûsî farklı görüştedir. Cessâs'a göre kişi cünüp halde oruca niyet edip, orucunu tamamlayabilirken Tûsî'ye göre ise zorunlu bir hal dışında cünüp halde sabahlayan kimsenin hem kaza hem kefâret yükümlülüğü bulunmaktadır.

3.3.1.6. Ergenliğe giren çocuk ile İslâm'a yeni giren kimsenin orucu

Fukaha Ramazan ayı içinde ergenliğe giren çocuk ile İslâm'a giren kâfirin durumları ile ilgili farklı görüşler serdetmiştir. Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Muhammed, Züfer, İmam Mâlik ve İmam Şâfiî konu ile ilgili olarak çocuğun ergenliğe, kâfirin de İslâm'a girdiği gün itibariyle o günün ve geçmiş günlerin oruçlarının kazalarından sorumlu olmayacaklarını belirtmektedir. Ancak Evzâî çocuk ve kâfir arasında bir ayrıma giderek çocuğun geçen günlerin oruçlarını kaza etmekle sorumlu olduğunu kâfirin ise böyle bir sorumluluğunun olmadığını belirtmektedir.⁶³⁶

Cessâs “ اَمَّنْ شَهِدَ مِنْكُمْ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ / İçinizden ramazan ayına erişen orucunu tutsun.”

âyetine göre kişinin mükellef olarak Ramazan ayına ulaşmasının oruç tutmanın şartlarından biri olduğunu belirtmektedir. Buna göre çocuk ergenlikten önce mükellef olmadığından tutmadığı oruçlarını kaza etme sorumluluğu bulunmamaktadır. Cessâs'a göre İslâm'a giren kâfir de aynı mesabededir. Buna göre kâfir kimse, önceden tutmadığı oruçlarının kazasından sorumlu tutulmamaktadır.

⁶³³ Tirmizî, “Savm”, 6 (No. 719); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 4/372 (No. 8033).

⁶³⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/237.

⁶³⁵ Tûsî, *et-Tibyân*, 2/109.

⁶³⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/227; Serahsî, *el-Mebsût*, 3/80; Merginânî, *el-Hidâye*, 1/125; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/414-415. Tahâvî'nin, Kiyâ el-Herrâsî'nin, İbnü'l-Arabî'nin ve Kurtubî'nin *Ahkâmü'l-Kur'ân* tefsirlerinde ergenliğe giren çocuk ile İslâm'a giren kâfirin orucuna dair bilgi tespit edemedik.

Cessâs, kâfir kimse hakkında verilen bu hükme, inkâr eden kimselerin inkârlarından ve düşmanlıklarından vazgeçtiklerinde geçmiş günahlarının bağışlanacağını müjdelendiği âyet⁶³⁷ ile İslâm'ın kendisinden önce işlenen günahları sileceğinin rivayet edildiği hadis⁶³⁸ delâlet ettiğini vurgulamaktadır.⁶³⁹

Tûsî de, *et-Tibyan*'da Ramazan ayında ihtilam olan çocuğun orucuna dair hükümler hakkında serdedilen görüşlere yer vermektedir. Irak ekolü ile aynı görüşe sahip olan Tûsî'ye göre Ramazan ayında gün ortasında ihtilam olan çocuk orucunu edeben tamamlar. Ancak orucunu bozsa da kaza etmesine gerek yoktur. İhtilam olmadan önceki zamanlarda tutmadığı oruçlarını kaza etmesine gerek yoktur. İmam Mâlik, vacip olmasa da çocuğun ihtilam olduğu günün orucunu kaza etmesinin daha iyi olacağı kanaatindedir. Evzâî, çocuğun ihtilam olduğu gün orucunu tamamlaması, önceden tutmadığı oruçlarını da kaza etmesi gerektiği görüşünü benimsemektedir. Tûsî, Müslüman olan kâfirin durumunun yukarıda zikredilen çocuğun durumu ile aynı olduğunu belirtmektedir. Buna göre Ramazan'ın hangi kısmında Müslüman olduysa o zamandan itibaren oruç tutar. Ancak geçmiş günler için oruçlarını kaza etme sorumluluğu yoktur.⁶⁴⁰

Cessâs ve Tûsî âyette zikredilen Ramazan ayına ulaşma şartından dolayı bu ay içerisinde ergenliğe girmiş ve Müslüman olmuş kimselerin daha önceki oruçlarından sorumlu olmayacakları konusunda ortak kanaat belirtmektedir.

3.3.1.7. Deli ve baygın kimsenin orucu

Âlimlerin deli ve baygın kimselerin hükmüne dair Ramazan ayı itibariyle bu hal üzere olup olmamalarına göre fikir beyân ettikleri görülmektedir. Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Muhammed, Züfer ve Sevrî Ramazan ayının tümünü cinnet halinde geçiren kimsenin kendine geldiğinde orucunu kaza etmesine gerek olmadığını, Ramazan ayı devam ederken kendine gelirse tutamadığı oruçların kazasından sorumlu olacağını belirtmiştir. Ancak Mâlik b. Enes, akıl hastasıyken ergenlik çağına giren kimsenin seneler sonra kendine gelirse hastayken tutamadığı oruçların tamamını kaza

⁶³⁷ el-Enfâl 8/38.

⁶³⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 29/315 (No. 17778); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 9/206 (No. 18290).

⁶³⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/227-228.

⁶⁴⁰ Tûsî, *et-Tibyan*, 2/110.

etmesinin gerektiği görüşündedir. İmam Şâfiî Ramazan'da cinnet geçiren kimsenin oruçlarını kaza etmesinin gerekmediğini ifade etmektedir. Ona göre kişi Ramazan'da bir gün güneşin batmasından önce dahi kendine gelse kaza etmesine gerek yoktur.⁶⁴¹

Cessâs'a göre “ اَلْفَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ / İçinizden ramazan ayına erişen orucunu tutsun.” âyeti Ramazan ayını kendinde olmayarak geçiren akıl hastasının orucunu kaza etmekle sorumlu tutulmasına engel teşkil etmektedir. Bu aya ulaşmış kabul edilmek için mükellef olma şartı arandığından bu haldeki kimse Ramazan ayına ulaşmış sayılmamaktadır. Akıl hastası kimsenin mükellef olmadığına “Kalem üç kişinin üzerinden kaldırılmıştır: Uyanıncaya kadar uykudaki kimseden, ergenliğe varıncaya kadar çocuktan ve akıllanıncaya kadar deliden...” hadisi⁶⁴² delâlet etmektedir. Buna göre fizikî anlamda bir hastalıkla tanımlanamayan akıl hastası kimse bu halde tutamadığı oruçtan sorumlu tutulmamaktadır. Ancak Ramazan ayı içinde kendine gelirse âyetin gereğince oruçlarını kaza etmesi gerekmektedir. Nitekim âyette bu ayın tamamına veya bir kısmına yetişmek şart olarak emredilmektedir. Cessâs baygın kimsenin bu hal üzereyken oruçtan sorumlu tutulmasa da hasta kavramının kendisi için geçerli olması sebebiyle kendine geldiği zaman tutamadığı oruçların kazasından sorumlu olduğunu söylemektedir.⁶⁴³

Tûsî Ramazan ayını deli ve baygın olarak geçiren kimselerin oruçlarını kaza etmelerine gerek olmadığını belirtmektedir. Bakara 2/185. âyetin “ اَلْفَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ / Öyle ise içinizden kim bu aya ulaşırsa, onu oruçla geçirsin. Kim de hasta veya yolcu olursa, tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutsun.” kısmının bu hükme delâlet ettiğini belirten Tûsî, Ramazan ayına erişen kimsenin âyetin muhatâbı olduğunu vurgulamaktadır. Buna göre mecnun ve baygın kişiler bu hitaba muhatâp olacak akla sahip değildir. Tûsî'ye göre âyette kastedilen hasta kimse, oruç tutmakta zorlanacak akli başında olan hastadır. Bu

⁶⁴¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/70-72, 88-89; Merginânî, *el-Hidâye*, 1/125-126; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/343-345. Tahâvî'nin, Kiyâ el-Herrâsî'nin, İbnü'l-Arabî'nin ve Kurtubî'nin *Ahkâmü'l-Kur'ân* tefsirlerinde deli ve baygın kimsenin orucuna dair bilgi tespit edemedik.

⁶⁴² İbn Mâce, “Talâk”, 15 (No. 2041); Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 37 (No. 4398); Tirmizî, “Hudûd”, 15 (No. 1423); Nesâî, “Talâk”, 27 (No. 3432).

⁶⁴³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/225-226.

kimsenin ise deli ve baygın kimseden farklı olarak tutamadığı günler sayısınca başka günlerde oruçlarını tutması gerekmektedir. Tûsî konu ile ilgili farklı görüşlere yer vermektedir. Buna göre Irak ekolü kişinin Ramazan ayı boyunca delilik hali sürerse oruçlarını kaza etmesinin gerekmediği kanaatindedir. Ancak kişi bu süre içinde kendine gelirse tüm ayı kaza etmesi gerekmektedir. Baygın kimse ise hasta mesabesinde olduğundan Ramazan ayı boyunca baygın halde olsa dahi oruçlarını kaza etmelidir. Hasan b. Salih ve Mâlik'e göre mecnun ve baygın kimse aynı hükme tâbidir. Bu kimseler tüm Ramazan ayını deli veya baygın halde geçirirse bütün ayı kaza etmeleri gerekmektedir. Evzâî de mecnun ve baygın kişiler için hükmün aynı olduğu görüşündedir. Ancak Ramazan ayında deli ve baygın olarak geçirilen günlerin kaza edilmelerine gerek yoktur. Bunun haricindeki günler kaza edilir. Ramazan ayı geçtikten sonra kendilerine gelirlerse kaza etmeleri gerekmez. Tûsî bu görüşün kendi görüşüne benzediğini söylemektedir. İmam Şâfiî baygın kimsenin oruçlarını daha sonra kaza etmekle sorumlu olduğunu, mecnun kimsenin ise kaza etmesine gerek olmadığını söyleyerek baygın ve mecnun kimsenin hükümlerini birbirinden farklı görmektedir.⁶⁴⁴

Deli ve baygın kimselerin Ramazan ayında oruç tutmaları ile ilgili olarak Cessâs ve Tûsî farklı görüşlere sahiptir. Cessâs deli ve baygın kimseleri farklı hükümlere tâbi tutmaktadır. Buna göre deli kimseyi bu aya erişmediği için oruçlarını kaza etmekle sorumlu görmezken baygın kimseyi hasta kabul edip onu, kendine geldiği zaman oruçlarını kaza etmekle yükümlü olduğunu düşünmektedir. Tûsî ise ikisi arasında herhangi bir fark gözetmeksizin Ramazan ayını bu halde geçirmeleri sonucunda oruçlarını kaza etme sorumluluklarının olmadığını savunmaktadır.

3.3.2. Orucun kazasına yönelik ahkâm

Kazaya kalan oruçların nasıl tutulması gerektiği hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bazı âlimlere göre bu oruçların peş peşe tutulması gerekirken çoğu âlim bunu müstehap görerek peş peşe tutmayı zorunlu görmemiştir. Bu minvalde Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in Ramazan orucunu kaza eden kişinin oruçlarını dilerse peş peşe, dilerse farklı günlerde tutabileceğini zikrettikleri görülmektedir. İmam Mâlik'in ise Ramazan orucunun kazasının peş peşe

⁶⁴⁴ Tûsî, *et-Tibyân*, 2/110.

tutulmasının daha güzel olacağını ancak farklı günlerde tutulmasının da yeterli olacağı kanaatinde olduğu bilinmektedir.⁶⁴⁵

Tefsir kaynaklarında kaza oruçlarının nasıl tutulacağına dair bilgilere “... فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ”⁶⁴⁶ âyetinde yer verilmektedir. Buna göre ilgili rivayetler ve farklı görüşler doğrultusunda kaza orucunun müteferrik günlerde tutulabileceği görüşü vurgulanmaktadır.⁶⁴⁷

Cessâs’a göre Bakara 2/185. âyeti, ramazan orucunu müteferrik günlerde kaza etmenin caiz olduğuna üç cihetten işaret etmektedir. Buna göre âyetteki “... فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ” ifadesi belirli olmayan herhangi bazı günler anlamına gelmektedir. Bu da kişinin orucunun kazasını peş peşe veya farklı günlerde ifâ edebileceği manasındadır. Öte yandan âyette kolaylaştırma ilkesinden bahsedildiği halde Ramazan orucunun kazasının peş peşe tutulmasını zorunlu kılmak, kolaylığı ortadan kaldırmak anlamına gelmektedir. Ayrıca âyetteki “وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ” /Bu da sayıyı tamamlamanız içindir” ifadesi nasıl tutulacağı kaydı olmadan Ramazan’da oruç tutulmayan günler sayısınca diğer günlerde orucu kaza etmek gerektiğini göstermektedir. Sonuç olarak Cessâs, İslâm fakihlerinin icmâına göre kaza oruçlarının müteferrik günlerde tutulmasının caiz olmasıyla birlikte âyetin de bu anlama delâlet ettiğini belirtmektedir. Aksi takdirde âyetin zahirinde olmayan bir manayı şart koşarak hükme ekleme yapmak bâtil bir tutumdur.⁶⁴⁸

et-Tibyân’da ifade ettiğine göre Tûsî, Ramazan ayının kazasını ard arda veya aralıklı olarak tutmak caiz olmakla beraber, peş peşe tutmanın daha faziletli olduğunu vurgulamaktadır. İmam Mâlik ve İmam Şâfiî’in de aynı görüşte olduğunu ifade eden

⁶⁴⁵ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/253; Serahsî, *el-Mebsût*, 3/75; Merginânî, *el-Hidâye*, 1/124; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/408-409.

⁶⁴⁶ el-Bakara 2/184-185.

⁶⁴⁷ Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/66-67; İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/112-113; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 3/137-138.

⁶⁴⁸ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/253.

Tûsî, Irak ekolünün, kişinin bu konuda muhayyer olduğu görüşüne yer vermektedir.⁶⁴⁹

Cessâs âyetin ifade ettiği anlamdan yola çıkarak Ramazan ayında tutulamayan oruçların diğer günlerde aralıklı olarak tutulabileceğini söylerken Tûsî de bu konuda kişinin muhayyer olduğu görüşünü benimsemektedir. Bununla birlikte Tûsî'ye göre peş peşe tutmak daha evladır.

3.3.3. İ'tikâf

Terim anlamı itibariyle mescid veya mescid hükmünde bir yerde ibadet niyetiyle kalma manasına gelen i'tikâfın⁶⁵⁰ hükmü Kur'an ve Sünnet ile sabittir. Nitekim Kur'an'ı Kerîm'de "...وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ..."⁶⁵¹ Mescitte i'tikâftayken eşlerinize yaklaşmayın...⁶⁵¹ buyrulmaktadır. Hz. Aişe'nin Allah Rasûlü'nün (s.a.v.) Ramazan ayının son on gününde i'tikâfa girdiğini zikrettiği rivayetin i'tikâfın meşruiyetine delâlet ettiği kabul edilmektedir.⁶⁵² Bu başlık altında konuyla ilgili *Ahkâmü'l-Kur'an* ve *Tibyân* tefsirlerinde ortak ele alınan i'tikâf için oruç tutmanın gerekli olup olmadığı, i'tikâfa girilecek mescidin mahiyeti ve kadınların i'tikâfının nasıl olması gerektiği meselelerine yer verilecektir.

3.3.3.1. İ'tikâf için oruç tutmak

Vâcip, sünnet ve mendup olmak üzere üç çeşit olan i'tikâfın sahih olması için orucun gerekli olup olmadığı konusunda farklı görüşler mevcuttur. Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Muhammed, Züfer ve İmam Mâlik oruçsuz i'tikâfa girilemeyeceği görüşündedir. Ancak Hanefîler sadece vacip i'tikâfta orucu şart koşarken Mâlikî ve Câferîler müstehap olan i'tikâfta da orucu şart koşturmaktadır. Öte yandan İmam Şâfiî oruç tutmadan i'tikâfa girmenin caiz olacağını zikrederek i'tikâfın hiçbir çeşidinde oruç şartı aramamaktadır.⁶⁵³

⁶⁴⁹ Tûsî, *et-Tibyân*, 2/109.

⁶⁵⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 3/215-216; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/188.

⁶⁵¹ el-Bakara 2/187.

⁶⁵² Müslim, "İ'tikâf", 1171; İbn Mâce, "Sıyâm", 58 (No. 1770).

⁶⁵³ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/115-116; Merginânî, *el-Hidâye*, 1/129; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 4/459-461; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/188-189.

Cessâs i'tikâf kelimesinin açıklanmaya muhtaç bir kavram olduğunu, bu konuda Hz. Peygamber'in i'tikâftayken yaptıklarının açıklama sadedinde olacağını belirtmektedir. Buna dair sünnetten gelen deliller Hz. Peygamber'in oruçsuz i'tikâfa girmediği yönünde olduğundan oruçlu olmak i'tikâfın geçerlilik şartlarından biridir. Hz. Ömer'in i'tikâfa girme adağında bulunduğu zaman Hz. Peygamber'in kendisine oruçlu olarak i'tikâfa girmesi gerektiğini ifade ettiği rivâyet⁶⁵⁴ bu konudaki delillerden biri olarak nakledilmektedir.⁶⁵⁵

Tûsî *et-Tibyân*'da i'tikâfın ancak oruçla caiz olacağını belirtmektedir. Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik'in bu yönde görüş beyân ettiklerini nakletmektedir. İmam Şafî ise oruçsuz i'tikâfın geçerli olacağı yönündeki görüş beyan etmektedir.⁶⁵⁶

Cessâs ve Tûsî i'tikâf için orucun gerekli olup olmadığı konusunda hemfikirdir. Buna göre i'tikâfın oruç tutmakla geçerli olacağı yönünde görüş beyan etmektedirler.

3.3.3.2. İ'tikâfa girilecek mescid

Selef ulemâsı Mescid-i Haram, Mescid-i Aksa ve Mescid-i Nebî'den başka bir mescidde i'tikâfa girmenin caiz olmadığını ifade eden rivayetler⁶⁵⁷ sebebiyle i'tikâfın mescitte yapılmasının gerektiği konusunda ittifak ettikleri halde hangi mescidde yapılması gerektiği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bununla birlikte fakihler cemaatle namaz kılınmayan camide i'tikâfın yapılamayacağını nakleden rivayetleri⁶⁵⁸ esas alarak cemaatle namaz kılınan her camide i'tikâfa girilebileceği konusunda görüş birliğine varmışlardır. Farklı olarak İmam Mâlik'in i'tikâfın sadece büyük camide ve onun namaz kılınan bölümünde yapılabileceğini söylediği nakledilmektedir.⁶⁵⁹

Tefsir kaynaklarında ilim ehlinin i'tikâfa girilecek mescid konusundaki ihtilafı ettiği belirtilmektedir. Bu manada Mescid-i Haram, Mescid-i Aksa ve Mescid-i Nebî'nin i'tikâfa girilecek mescitlerden olduğu yönündeki rivayetlere yer verilmektedir. Ayrıca herhangi bir mescitle sınırlamanın doğru olmadığı dolayısıyla içinde namaz

⁶⁵⁴ Ebû Dâvûd, "Savm", 80 (No. 2475).

⁶⁵⁵ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/297-298.

⁶⁵⁶ Tûsî, *et-Tibyân*, 2/118.

⁶⁵⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/337 (No. 9669); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 4/519 (No. 8574).

⁶⁵⁸ San'ânî, *el-Musannef*, 4/346 (No. 8009); İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/337 (No. 9673).

⁶⁵⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/294.

kılınan her mesciddde i'tikâfa girilebileceği yönündeki görüşlere de değinilmektedir.⁶⁶⁰

Cessâs'a göre ayette yer alan “...وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ...”/...Sizler mescitlerde i'tikâftayken...” ibaresi her mescitte i'tikâfa girilebileceği manasını barındırmaktadır. Konuyla ilgili nakledilen rivayetlerde zikri geçen mescitlerden özel olarak bahsedilmesi bu mescitlerin diğer mescitlere olan üstünlüğüne delalet etmektedir. Ancak bahsi geçen bu mescitler haricinde ibadet edilemeyeceği veya i'tikâfa girilemeyeceği manasına gelmemektedir. Dolayısıyla genel bir anlam ifade eden bu âyetin anlamını herhangi bir delil olmadan tahsise giderek i'tikâfın sadece belirli mescitlerde olabileceği yönündeki görüşler nazarı itibara alınmamalıdır.⁶⁶¹

Tûsî, konu ile ilgili Irak ekolü ve İmam Mâlik'in görüşlerine yer vermektedir. Buna göre Irak ekolü cemaatle namaz kılınan her mescidde i'tikâfın caiz olacağı görüşündedir. İmam Mâlik ise i'tikâfın sadece şehrin Cuma namazı kılınan camisinde olacağını zikretmektedir.⁶⁶²

Sonuç olarak Cessâs, âyetin mutlak ifadesinden yola çıkarak her mescidde i'tikâfa girilebileceğini vurgulamaktadır. Tûsî ise bu konudaki görüşünü açıkça zikretmemektedir. Ancak daha önceki mevzularda Irak Ekolü'nün görüşlerini benimsediği nazarı dikkate alınırsa bu konuda cemaatle namaz kılınan mescitlerde i'tikâfa girilebileceği kanaatinde olduğu söylenebilir.

3.3.3.3. Kadınların i'tikâfı

Kadınların nerede i'tikâfa girebileceği konusunda farklı görüşler nakledilmektedir. Buna göre Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Muhammed ve Züfer kadının evinde mescid olarak belirlediği yerde i'tikâfa girebileceğini, cemaatle namaz kılınan mescitte i'tikâfa giremeyeceğini belirtmiştir. Ancak İmam Mâlik, kadının cemaatle namaz kılınan mescitte i'tikâfa girebileceği görüşündedir. İmam Şâfiî ise köle, kadın ve

⁶⁶⁰ Bkz. Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/461-463; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/216. Kiyâ el-Herrâsî ve İbnü'l-Arâbî'nin *Ahkâmü'l-Kur'ân* tefsirlerinde i'tikâfa girilecek mescide dair bilgi tespit edemedik.

⁶⁶¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/295.

⁶⁶² Tûsî, *et-Tibyân*, 2/118.

yolcunun istedikleri yerde i'tikafa girebileceği görüşündedir.⁶⁶³ Tefsir kaynaklarında ise kadınların erkeklerin kıldığı mescitlerde i'tikâfa girebileceği görüşüyle kadınların evlerinde i'tikâfa girmesinin gerektiği yönündeki görüş değerlendirilmektedir.⁶⁶⁴

Cessâs, Allah Teâlâ'nın kadın kullarının mescide girmekten menedilmemesini bununla birlikte evlerinin kendileri için daha hayırlı olacağını bildiren rivayeti⁶⁶⁵ esas alarak kadının i'tikafa olması ile namazda olması arasında bir fark gözetilmediğine işaret etmektedir. Ona göre kadınlar için evlerinin daha hayırlı olduğunu belirten bu rivayet kadınların evlerinde i'tikafa girmelerinin daha faziletli olacağına delâlet etmektedir. Ayrıca Cessâs'a göre Allah Rasûlü'nün (s.a.v.) i'tikafa gireceği zaman kendisi için çadır kurulmasını emrettiği, eşlerinin de bunu üzerine kendileri için çadır kurulmasını istediğini, Allah Rasûlü'nün (s.a.v.) bu çadırları görünce “Siz sevap mı kazanmak istiyorsunuz!” diyerek tepki gösterdiğini ifade eden hadis⁶⁶⁶ kadınların mescitlerde i'tikâfa girmelerinin mekruh olduğuna işaret etmektedir.⁶⁶⁷

Tûsî'nin *et-Tibyân* tefsirinde konu ile ilgili farklı görüşlere yer verilmektedir. Buna göre Irak ekolü kadının evinde mescid olarak belirlediği yerde i'tikâfa girmesi gerektiği görüşündedir. Ancak İmam Mâlik'e göre kadınlar cemaatle namaz kılınan camide i'tikâfa girebilir. İmam Şâfiî ise kadın, köle ve yolcunun istedikleri yerde i'tikâfa girecekleri yönde görüş beyan etmiştir. Tûsî'nin bu konuda kadın ile erkek arasında bir fark gözetmediği, erkeklerin i'tikâfa girdikleri yerde kadınların da i'tikâfa girebileceklerini savunduğu görülmektedir.⁶⁶⁸

Cessâs ilgili rivâyetler doğrultusunda kadının evinde i'tikâfa girmesinin daha faziletli olduğu kanaatindedir. Tûsî ise bu konuda kadını erkek mesabesinde görerek ikisi arasında herhangi bir ayrıma gitmemiştir. Dolayısıyla Cessâs ve Tûsî'nin kadınların nerede i'tikâfa girecekleri hususunda farklı görüşlere sahiptir.

⁶⁶³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/295.

⁶⁶⁴ Bkz. Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/463-467. Kiyâ el-Herrâsî, İbnü'l-Arâbî ve Kurtûbî'nin *Ahkâmü'l-Kur'ân* tefsirlerinde kadınların nerede i'tikâfa girmesi gerektiği konusunda bir bilgi tespit edemedik.

⁶⁶⁵ İbn Mâce, “Sünnet”, 2 (No. 16); İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/156 (No. 7609); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 12/363 (No. 13350).

⁶⁶⁶ Ebû Dâvûd, “Savm”, 77 (No. 2464).

⁶⁶⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/295-296.

⁶⁶⁸ Tûsî, *et-Tibyân*, 2/118.

3.4. Hac ve Umre

Cessâs ve Tûsî'nin hac ve umreye dair hükümleri Bakara 2/158, 196, 197, 203 ve Âl-i İmrân 3/97. âyetleri çerçevesinde ele aldıkları görülmektedir. Buna göre Bakara 2/158. âyette yer alan sa'y ibadetine, 196. âyetle ilgili temettü' haccına, umre ve hac-umreye dair ihsâr konusuna, 197. âyetteki hac aylarının mahiyetine, 203. âyetteki mina mevzuuna, Âl-i İmrân 97. âyetindeki Kâbe'de cinayet işleme hükmüne ve haccı farz kılan “سَبِيل/yol” kelimesinden maksadın ne olduğuna yer verilecektir. Konular âyet sıralamasına göre değil, evvelen hac daha sonra umre son olarak da hem hac hem umreyle ilgili hükümler şeklinde ele alınacaktır.

3.4.1. Hac ibadeti

İslâm'ın şartlarından biri olan Hac ibadeti, diğer namaz, oruç ve zekât ibadetlerine nazaran Kur'ân-ı Kerîm'de ayrıntılı bir şekilde yer almaktadır. Bu manada tefsirlerde Kur'ân'da bulunan hükümleri açıklar mahiyette haccın ifâsı ve hikmetine dair bilgiler bulunmaktadır. Cessâs ve Tûsî'nin tefsirlerinde de hac ayları, Kâbe'de cinayet işleme, haccı farz kılan “سَبِيل/yol” kelimesinden ne kastedildiği ve temettü' haccı konuları açıklanmaktadır.

3.4.1.1. Hac ayları

Âlimler “الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ.../ *Hac (ayları), bilinen aylardır...*”⁶⁶⁹ âyetinde yer alan hac aylarıyla hangi ayların kastedildiği konusunda ihtilaf etmiştir. Bu ayların Şevval, Zilkade, Zilhicce aylarının tamamı olduğunu söyleyenlerin yanı sıra Şevval, Zilkade aylarıyla, Zilhicce ayının ilk on günü olduğunu savunanlar da vardır.⁶⁷⁰ Nitekim tefsir kaynaklarında da hac aylarından maksadın ne olduğuna dair ulema ihtilafına yer verilmektedir. Bu konuda selef ulemadan nakledilen görüşlere değinilmiştir. İlgili rivayetler doğrultusunda serdedilen görüşler değerlendirilmektedir.⁶⁷¹

⁶⁶⁹ el-Bakara 2/197.

⁶⁷⁰ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 5/110-112.

⁶⁷¹ Beyhakî, *Ahkâmü'l-Kur'ân li's-Şâfiî*, 1/114-115; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/108-109; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/186; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/320; Sâbûnî, *Revâi'ul-Beyân*, 1/236.

Cessâs'ın bu konuda selef ulemâsının görüşlerine yer verdiği müşahade edilmektedir. Buna göre İbn Abbas ve İbn Ömer'den hac aylarının Şevval, Zilkade ile Zilhiccenin ilk on günü olduğu rivayet edilmiştir. Abdullah b. Mes'ud ise hac aylarının Şevval, Zilkade ve Zilhicce olduğunu nakletmiştir. Cessâs bazılarına göre bu konudaki görüşlerin birbirine muhalif olmadığına değinmektedir. Zira Zilhicce ayının tamamını hac ayı olarak zikreden kimse ondan belli günlerin kastedildiği görüşünde olmaktadır. Çünkü hac menasiki bu ay boyunca yapılmayıp, belli günlerinde yerine getirilmektedir. Sonuç olarak yapılacak iş söylenen vaktin tamamını kapsamıyorsa söylenen vaktin bir kısmı kastedilmiştir.⁶⁷²

Tûsî'ye göre hac ayları Şevval, Zilkade ve Zilhiccenin on günüdür. Bu görüşün Ebû Ca'fer'den rivayet edildiği, İbn Abbas, İbn Ömer, İbrahim, Şa'bî, Mücâhid, Hasan-ı Basrî ve Cübbâî'nin de aynı görüşte olduğu söylenmektedir. Atâ, Rebî', İbn Şihâb ve Tavus hac aylarının Şevval, Zilkade ve Zilhicce olduğu görüşündedir. Tûsî, Zilhicce ayının zikredilip, ayın belirli günlerinin hac için uygun olmasının kastedilmesini doğru bulmaktadır. Ona göre fiilin bir vakte izafe edilmesi, fiilin o vaktin belirli bir kısmında meydana gelmesi manasındadır.⁶⁷³

Cessâs ve Tûsî Şevval, Zilkade ayı ile Zilhicce ayının ilk on gününün hac ayları olduğu konusunda hem fikirdir. Bununla birlikte Zilhicce ayının tamamını zikreden görüşünde aslında o ayın belirli günlerini kastettiğini ifade etmektedirler.

3.4.1.2. Kâbe'de cinayet işleme

Âl-i İmrân sûresinin “... فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا / *Orada apaçık deliller ve İbrâhim'in makamı vardır. Oraya giren güven içinde olur...*”⁶⁷⁴ âyetinde Harem bölgesi kastedilmekte, buraya girmeden önce veya girdikten sonra suç işleyen kimsenin canının güvende olması gerektiği beyan edilmektedir. Bununla birlikte fakihler Harem'de öldürme veya yaralama suçu işleyen kimsenin bundan sorumlu tutulması gerektiği yönünde ittifak halindedir. Ancak Harem'de cinayet işleyen

⁶⁷² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/362.

⁶⁷³ Tûsî, *et-Tibyân*, 2/139.

⁶⁷⁴ Âl-i İmrân 3/97.

kimse ile Harem dışında cinayet işleyip, Harem'e sığınan kimsenin hükmü arasında farklılık bulunduğ u da bilinmektedir.⁶⁷⁵

Fâkihlerin Kâbe'de cinayet işleyen kimsenin kisasının Kabe'de uygulanması konusunda ittifak ettikleri ancak Kâbe dışında cinayet işleyip daha sonra Kâbe'ye sığınan kimsenin kisasının Kâbe'de yapılıp yapılmayacağı hususunda ihtilaf ettikleri anlaşılmaktadır. Nitekim Ebû Hanife, Ebu Yusuf, Muhammed ve Züfer harem dışında cinayet işleyen kimsenin Harem'e girdiği zaman orada kaldığı müddetçe kendisine kisas uygulanmayacağı, ancak Harem'den çıkınca kisas uygulanacağı görüşündedir. Onlara göre Harem'de cinayet işleyen kimse Harem'de öldürülür. Ancak İmam Mâlik ve İmam Şâfi'ye göre bütün bu durumlarda caniye Harem'de kisas uygulanır. Cessâs İbn Abbas'dan, Harem dışında bir kimseyi öldürüp, Harem'e sığınan kimsenin öldürülmeyeceğinin rivayet edildiğini belirtmektedir. Bu kişiye bir arada oturulmayarak, alışveriş yapılmayarak, bir yerde barındırmayarak baskı uygulanır ve Harem'den çıkma mecburiyetinde bırakılır. Harem'den çıkınca da öldürülür.⁶⁷⁶

Tûsî bu konuda iki görüşten bahsetmektedir. Şöyle ki Hasan-ı Basrî ve Katâde'nin tercih ettiğ i birinci görüşe göre Harem bölgesinde zina, hırsızlık vs. suçları işleyen kimseye o bölgede had uygulanır. Ancak adam öldürme suçunda, Harem bölgesinden çıkartıldıktan sonra katile had uygulanması gerekmektedir. Tûsî bu konudaki görüşlerinin Harem'de adam öldüren kimseye Harem'de had uygulanması yönünde olduğunu belirtmektedir. Abdullah b. Abbas ve İbn Ömer'in benimsediğ i ikinci görüşe göre ise suç işleyip Harem'e sığınan kimseyle oturup kalkılmaz, alışveriş yapılmaz. Bu suretle Harem'den çıkması beklenip Harem'den çıktığında kendisine had uygulanır. Tûsî herhangi bir yerde cinayet işleyip Harem'e sığınan kimseye Harem'de had uygulanmayacağı konusunda sahabenin icmâi olduğunu vurgulamaktadır. Aynı şekilde Harem bölgesinde haddi gerektiren bir suç işleyen kimseye had uygulanması gerektiğ i yönünde de sahabe icmaina değ inmektedir.

⁶⁷⁵ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/27.

⁶⁷⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/27-28.

Ancak haddin Harem bölgesinde mi yoksa Harem bölgesinden çıkartılıp mı uygulanacağı konusunda ihtilaf mevcuttur.⁶⁷⁷

Harem’de cinayet işleyen veya Harem dışı cinayet işleyip Harem’e sığınan kimseye dair mevcut iki farklı hükmün her ikisinde de Cessâs ve Tûsî’nin görüş birliği içindedir. Şöyle ki Cessâs ve Tûsî Harem’de cinayet işleyen kimseye Harem’de had uygulanması, Harem dışında cinayet işleyip Harem’e sığınan kimseye de Harem’den çıkıncaya kadar had uygulanmaması konusunda hemfikirdirler.

3.4.1.3. Haccı farz kılan yol kelimesi

Âl-i İmrân sûresinin 97. âyetinde yer alan “سَبِيل/yol” kelimesinin haccın farz oluşuna dair önemli bir yeri vardır. Nitekim bu kelime Arap dili açısından “yol” manasını taşısa da tefsir ilmi açısından ulaşım imkânı, azık gibi anlamlara gelmektedir. Nitekim tefsir kaynaklarında ilgili kelimenin ifade ettiği mana hakkında nakledilen rivayetlere yer vermek suretiyle açıklama yapılmaktadır.⁶⁷⁸

Cessâs “...وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا...” *Hacca gitmeye gücü yeten insanlara Beytullah’ı haccetmek Allah’ın bir emridir...*⁶⁷⁹ âyetinin ulaşım imkânının bulunması şartıyla haccın farz olduğunu bildirdiğini vurgulamaktadır. Buna göre hac ibadetinin yapılacağı yerlere ulaşım imkânı bulan ve yolculuğa güç yetirebilen kimsenin haccetmesi gerekmektedir. Nakledilen rivayetler doğrultusunda azık ve bineğin mevcut olmasının hac yolculuğuna güç yetirebilme noktasında şart koşulduğu görülmektedir. Kendisini Beytullah’a ulaştırarak binek ve azığa sahip olduğu halde haccetmeyen bir kimsenin Yahudi veya Hristiyan olarak ölmesi arasında bir fark olmadığının belirtildiği rivayet,⁶⁸⁰ İbn Ömer’in Allah Rasûlü’ne bu

⁶⁷⁷ Tûsî, *et-Tibyân*, 2/444.

⁶⁷⁸ Mâverî, *Tefsîrû'l-Mâverî/en-Nüket ve'l-'uyûn*, 1/411; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/294; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/377-378; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/222-223.

⁶⁷⁹ Âl-i İmrân 3/97.

⁶⁸⁰ Tirmizî, “Hac”, 3 (No. 812); Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Şuabü'l-İmân*, thk. Abdülali Abdülhamid Hâmid (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003), 5/443 (No. 3692).

âyetin açıklaması sorulduğunda hacca götüren yolun azık ve binek olduğunu naklettiği rivayet⁶⁸¹ bu konuda delil teşkil etmektedir.⁶⁸²

Abdullah b. Abbas ve İbn Ömer'e göre hacca gerekli kılan yoldan maksat azık ve binektir. İbn Zübeyr ve Hasan-ı Basrî kişiyi hacca ulaştıracak her şeyin yol olduğunu söylemiştir. Bu konuda fukaha arasında ihtilaf vardır. Tûsî'ye göre kişinin azık ve bineği olmasıyla birlikte geride bırakacağı kişilere kendisi dönene kadar yetecek mal bırakması gerekmektedir. Ayrıca hac yapmaya engel olmayacak sağlık ve sefer imkanının da bulunması gerekmektedir.⁶⁸³

Cessâs hadisler çerçevesinde âyette yer alan yoldan maksadın azık ve binek olduğunu belirtmektedir. Tûsî ise bunun yanı sıra kişinin kendisi hacdan dönene kadar ailesine yetecek kadar mal bırakmasını gerekli görmektedir.

Ayrıca bu konunun şu açıdan da önemli bir sonucu vardır. Şöyle ki Cessâs ve Tûsî bu âyetin Cebriyye mezhebinin görüşlerinin batıl olduğuna delâlet ettiğine de işaret etmektedir. Bu bağlamda ifade edilmelidir ki Allah Teâlâ azık ve binek bulan kişiyi hac yoluna güç yetirebilir duruma getirmiş, istitâat⁶⁸⁴ sahibi kılmış olmaktadır. Üstelik bu durumda istitaat sahibi olmayan kimsenin hac farizasından sorumlu tutulmayacağı Kur'an nassı ve icmâ ile sabit olunca insana ait ihtiyârî fiillerin ilâhî kudretin zorlayıcı etkisiyle meydana geldiğini savunan Cebriyye'nin görüşlerinin batıl oluşu apaçık ortaya çıkmış olmaktadır.⁶⁸⁵

3.4.1.4. Temettu' haccı

Temettu' haccı, hac mevsiminde ilk önce umre için ihrama girip umre yaptıktan sonra tekrar ihrama girerek yapılan haccı ifade etmektedir.⁶⁸⁶ Nitekim “... فَإِذَا أَمِنْتُمْ

⁶⁸¹ Dârekutnî, *es-Sünen*, 3/217 (No. 242); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 4/535 (No. 8623).

⁶⁸² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/30-31.

⁶⁸³ Tûsî, *et-Tibyân*, 2/444.

⁶⁸⁴ İstiâat kelimesinin terim anlamı için bkz. Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. el-Hadır b. Muhammed İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye fî nakzi kelâmi's-Şîa ve'l-Kaderiyye*, thk. Muhammed Reşad Sâlim (Câmi'atü'l-İmam Muhammed b. Suûdi'l-İslâmiyye, 1406/1986), 1/407-408.

⁶⁸⁵ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/31; Tûsî, *et-Tibyân*, 2/444.

⁶⁸⁶ Beyhakî, *Ahkâmü'l-Kur'an li's-Şâfiî*, 1/116.

فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ

.../...Güvene kavuştuğunuzda içinizden

kim hac zamanına kadar umre yaparsa, maddi durumuna uygun bir kurban kesmesi icab eder. Kurban kesemeyenler üçü hac mevsiminde, yedisi memleketine döndükten sonra olmak üzere tam on gün oruç tutarlar. Bu hüküm Mescid-i Harâm civarında yaşayanlar içindir...”⁶⁸⁷ âyetinde temettu‘ haccı ile ilgili hükümler yer almaktadır. Buna göre temettu‘ haccı yapan kimse bir kurban kesmelidir. Ancak kurban edilecek hayvan bulamayan ya da kurban kesmeye güç yetiremeyen kimse hacda üç gün, döndükten sonra yedi gün olmak üzere toplamda on gün oruç tutmakla yükümlüdür.⁶⁸⁸ Tefsir kaynaklarında temettu‘ haccı yapan kimsenin kurban kesmesi gerektiği, kurban kesemeyen kimselerin ise tutması gereken oruca dair ilgili rivayetlere yer verilmektedir.⁶⁸⁹

Cessâs da temettu‘ haccı yapıp kurban kesemeyen kimsenin tutması gereken oruçla ilgili farklı rivayetlere yer vermektedir. Buna göre Hz. Ali’den bu orucun terviye gününden⁶⁹⁰ bir gün önce, terviye günü ve Arefe gün olmak üzere üç gün tutulacağı rivayet edilmiştir. Bununla birlikte Hz. Aişe ve İbn Ömer’den bu üç günlük orucun hac ihramına girdikten sonra arefe gününe kadar tutulacağı nakledilmiştir. Öte yandan Atâ ve Tavus bu üç günlük orucun istenirse ihramsız olarak Zilhicce’nin ilk on günü içinde tutulabileceğini belirtmektedir. Hanefî müçtehitler üç günlük orucun umre ihramına girdikten sonra tutulduğu takdirde geçerli olacağı görüşündedir. Bu görüşü destekleyen Cessâs’a göre umre ihramına girmek temettu‘un sebebi olduğu için bu üç günlük orucun vücup vakti de o zaman vuku bulmaktadır. Dolayısıyla umre ihramından önce tutulması caiz değildir.⁶⁹¹

⁶⁸⁷ el-Bakara 2/196.

⁶⁸⁸ Merginânî, *el-Hidâye*, 1/153-156; Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 2/290-291.

⁶⁸⁹ Bkz. Beyhakî, *Ahkâmü’l-Kur’ân li’ş-Şâfi’i*, 1/116; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/101-102; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 3/311-313.

⁶⁹⁰ Hac menâsikinin ifâsına başlanılan ilk gün olarak tanımlanan terviye günü Zilhicce’nin sekizinci günüdür. Salim Öğüt, “Terviye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/520.

⁶⁹¹ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/355.

Tûsî Bakara 2/196. âyetle ilgili olarak temettu‘ yapan kimsenin kurban kesmesinin vacip olduğunu belirttikten sonra kurban kesemeyen kimsenin hacda üç gün oruç tutması gerektiğini belirtmektedir. Ona göre bu üç gün terviye gününden bir gün önce, terviye günü ve Arefe günüdür. Bu konuda Tûsî farklı görüşlere yer vermektedir. Buna göre kişi terviye günü ve Arefe günü oruç tutarsa kalan diğer günü teşrik günlerinden sonra kaza edebilir. Eğer terviye günü oruç tutmadıysa teşrik gününde kaza orucu bittikten sonra üç gün peş peşe oruç tutar. Abdullah b. Abbas ve İbn Ömer bu üç günlük orucun hac aylarında ihrama girmeden itibaren Arefe gününe kadar tutulabileceği görüşündedir. Bununla birlikte terviye gününden önce, terviye ve arefe günleri oruç tutmayı müstehap görmüşlerdir.⁶⁹²

Âyette emredilen üç günlük orucun vakti ile ilgili Cessâs umre ihramına girmeyi şart koştaktadır. Tûsî ise orucun terviye gününden bir gün önce, terviye günü ve arefe günü tutulması gerektiği kanaatindedir.

3.4.2. Umre ibadeti

Hacc-ı asgar/küçük hac olarak adlandırılan umre ibadeti Kâbe’yi tavaf etmek ve Safâ ile Merve tepelerini sa’y etmekten müteşekkil bir ibadettir.⁶⁹³ Bakara sûresinin “...

وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ / Haccı ve umreyi Allah için tamamlayın...”⁶⁹⁴ âyetindeki emir

sigasının vucubiyet ifade edip etmemesi hususunda farklı görüşler mevcuttur. Şâfiî ve Hanbeliler bu âyeti delil göstererek umrenin farz olduğunu belirtmiştir. Hânefi ve Mâlikîler ise ilgili âyeti başlanan hac ve umre ibadetinin tamamlanması gerektiği şeklinde yorumlamış, umre yapmanın sünnet olduğunu savunmuşlardır. Bu görüşlerini Allah Rasûlü’nün (s.a.v.) kendisine umre yapmanın vacip olup olmadığı sorulduğunda vacip olmadığını ancak umre yapmanın daha faziletli olduğunu söylediği rivâyetiyle⁶⁹⁵ delillendirdikleri görülmektedir.⁶⁹⁶ Tefsir kaynaklarında Bakara 2/196. âyeti bağlamında umrenin vacip olup olmadığı konusunda âlimler

⁶⁹² Tûsî, *et-Tibyân*, 2/137.

⁶⁹³ İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/169.

⁶⁹⁴ el-Bakara 2/196.

⁶⁹⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 3/223 (No. 13646); Tirmizî, “Hac”, 88 (No. 931).

⁶⁹⁶ Merginânî, *el-Hidâye*, 1/134; Mehmet Boynukalın, “Umre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/151.

arasındaki ihtilafa değinilmiştir. İlgili rivayetler doğrultusunda zikredilen görüşler ele alınmaktadır.⁶⁹⁷

Cessâs'ın umrenin hükmüyle ilgili Selef fukahasının ihtilafına yer verdiği görülmektedir. Buna göre Abdullah b. Mesud, İbrahim en-Nehâî ve Şa'bî umrenin sünnet olduğu görüşündedir. Hz. Aişe, İbn Abbas, İbn Ömer, Hasan-ı Basrî ve İbn Sirîn ise umrenin farz olduğunu söylemişlerdir. Umrenin farz olduğu görüşünde olanlar âyetin zâhirî manasını esas alarak “*Haccı da umreyi de Allah için tamamlayın.*” emrinin hac ve umrenin tamamlanması manasına gelebileceği gibi her iki ibadeti yerine getirme manasını da barındırabileceğini zikretmişlerdir. Cessâs bu görüşü eleştirerek, âyette umrenin farz olduğuna dair bir delilin bulunmadığını belirtmektedir. Ona göre âyetteki “*tamamlayın*” emri başlanan hac ve umrenin eksik bırakılmadan tamamlanması gerektiği manasındadır. Dolayısıyla bu emri umre ve haccın farz olması şeklinde yorumlamak doğru değildir. Nitekim bir işe başlamanın farz olması ile başlanan işi bitirmenin farz olması birbirine zıt iki mana içermektedir. Cessâs umrenin küçük hac olduğunu ifade eden rivayeti⁶⁹⁸ de bu minvalde delil göstermektedir. Haccın cihad, umrenin nafîle olduğunu,⁶⁹⁹ umrenin kıyamet gününe kadar hacca dahil olduğunu ifade eden rivayetler de⁷⁰⁰ umrenin farz olmadığına delâlet eden rivayetlerdir.⁷⁰¹

Tûsî *et-Tibyân*'da, umrenin farz olup olmadığına dair görüşlere yer vermektedir. Nitekim İbrahim en-Nehâî, Şa'bî, Sa'd b. Cübeyr ve Irak Ekolüne göre umre yapmak sünnettir. Öten yandan Tûsî mensubu bulunduğu mezhebe ve İmam Şâfiî'ye göre umrenin vacip olduğunu ifade etmektedir. Umrenin vacip olmadığı görüşünde olanlara göre Allah Teâlâ hac ve umreyi tamamlamayı emretmektedir. Çünkü tamamlamanın vacip kılınması o işe başlamanın vacip olmasını gerektirmemektedir. Mesela nafîle hacca başladıktan sonra onu tamamlamak gerekir ancak nafîle hac

⁶⁹⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 3/267-269; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/168-169.

⁶⁹⁸ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 9/44 (No. 8336).

⁶⁹⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 3/223 (No. 13647); İbn Mâce, “Menâsik”, 44 (No. 2989); Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü's-sagîr*, thk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî (Pakistan: Câmiatü'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye, 1410/1989), 2/143 (No. 1494).

⁷⁰⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 3/440 (No. 15784); İbn Mâce, “Menâsik”, 43 (No. 2986); Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 22 (No. 1790); Tirmizî, “Hac”, 89 (No. 932); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 2/137 (No. 1581).

⁷⁰¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/320-322.

yapmak vacip değildir. Tûsî “ *وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ* ” *Yolculuğuna gücü yetenlerin hacetmesi, Allah’ın insanlar üzerinde bir hakkıdır.*”⁷⁰² âyetini sebep göstererek haccın vacip olduğunu söyleyenlerin görüşünü doğru bulmamaktadır. Bunun sebebi olarak da “*Hac ve umreyi tamamlayın.*” emrinin hac ve umreye başlanıldıkları zaman bitirilmeleri manasında olduğunu göstermektedir.⁷⁰³

Tûsî bize göre diyerek umrenin vacip olduğunu söylemesine rağmen umrenin vacip olmadığı görüşünü benimseyenlerin bu görüşü neden benimsediklerini de açıklamaktadır. Bu bağlamda Âl-i İmrân sûresinin 97. âyetini delillendirerek haccın vacip olduğu görüşünü benimseyenleri “*Hac ve umreyi tamamlayın.*” emrinin hac ve umreye başlanıldığı zaman tamamlanmasının emredilmesi manasına geldiğini söyleyerek eleştirmesi, kendisinin de hac ve umrenin vacip olmadığı görüşüne sahip olduğu intibahı uyandırmaktadır. Oysaki konunun başında umrenin vacip olduğuna dair görüşünü ifade etmişti. Dolayısıyla Tûsî’nin çelişkiye düştüğünü görmekte, hangi görüşü benimsediğini tespit edememekteyiz.

3.4.3. Hac ve umreye dair hükümler

3.4.3.1. Sa’y

Safâ ile Merve tepeleri arasında dördü gidiş, üçü dönüş olmak üzere toplamda yedi defa gidip gelmeyi ifade eden sa’y,⁷⁰⁴ gerek hac gerek umre ibadetinde yerine getirilmektedir. Bakara sûresinin “... *إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا*

إِنَّا لَنُفَصِّلُ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا / *Safâ ile Merve Allah’ın nişanelerindendir. Onun için her kim*

hac ve umre niyetiyle Kâbe’yi ziyaret eder ve onları da tavaf ederse bunda bir günah yoktur...”⁷⁰⁵ âyeti sa’y ibadetinin Kur’ân’daki meşruiyetine delâlet eden âyettir.

Âyetin nüzûl sebebi olarak serdedilen rivayetler göz önünde bulundurulduğunda sa’y’ın terkedilemeyecek bir ibadet olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre ilgili rivayetlerde Menat isimli putun anılarak Safa ile Merve arasında sa’y yapılmasının

⁷⁰² Âl-i İmrân 3/97.

⁷⁰³ Tûsî, *et-Tibyân*, 2/132-133.

⁷⁰⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/50.

⁷⁰⁵ el-Bakara 2/158.

Cahiliye dönemi âdetlerinden olması sebebiyle İslam dininin kabul edilmesinden sonra bu alışkanlığın terkedilmesi konusunda Allah Rasûlü'ne soru sorulunca kendisinin sa'yın terkedilemeyeceğini belirttiği nakledilmektedir.⁷⁰⁶ Ayrıca Allah Rasûlü'nün (s.a.v.) hac ibadetini ifa ederken sa'y yaptığını ifade eden rivâyetler⁷⁰⁷ sa'y ibadetinin hükmüne dair sünnetten delillerdir. Kur'ân ve Sünnet'le sabit olan sa'y ibadeti ümmetin icmasıyla desteklenmektedir.⁷⁰⁸ Tefsir kaynaklarında Bakara 2/158 âyeti bağlamında sa'y ibadetinin hükmü ele alınmaktadır. Konuyla ilgili rivayetlere yer verilmek üzere sa'yın hükmü açıklanmaktadır.⁷⁰⁹

Cessâs sa'yın hükmüne dair serdedilen farklı görüşlere *Ahkâmü'l-Kur'ân* isimli tefsirinde yer vermektedir. Buna göre Hanefî âlimler, İmâm Sevri ve İmâm Mâlik sa'y yapmanın haccın vaciplerinden olduğu, terkedilmesi durumunda kurban kesilerek telafi edilebileceği görüşündedir. İmâm Şâfiî ise sa'yın haccın rükünlerinden olduğunu, yapılmadığı takdirde kurban kesmenin sa'yın yerine geçmeyeceğini ve haccın bâtil olacağını zikretmektedir. Cessâs'a göre sa'y, haccın farzlarından olmayıp, haccın farz olan ibadetlerine bağlı olan vacip bir menâsiktir. Buna göre sa'y menâsikini yapmadan dönen kimsenin dönüp sa'y yapmasına gerek olmaksızın kurban kesmesi yeterli olmaktadır. Cessâs bu görüşünü "Bizimle şu mekânda (Müzdelife) şu namazı (sabah) kılan ve vakfe yerinde vakfe yapıp imam ayrılincaya kadar bekleyen, daha önce de Arafat'ta gece veya gündüz hazır bulunmuş kimse haccını tamamlamış olur ve ihramdan çıkarak kirlerini giderir."⁷¹⁰ rivayetiyle desteklemektedir. Ona göre ilgili rivâyette Allah Rasûlü'nün (s.a.v.) Safâ ile Merve arasında sa'y yapmaktan söz etmeksizin haccın tamamlandığını zikretmesi bu konuda delil teşkil etmektedir. Öte yandan Cessâs konuyla ilgili sa'y yapmanın farz kılındığını ifade eden rivayeti⁷¹¹ senet ve râvi açısından sıkıntılı bulmaktadır.⁷¹²

⁷⁰⁶ Buhârî, "Hac", 25 (No. 1643); İbn Mâce, "Menâsik", 43 (No. 2986); Ebû Dâvûd, "Menâsik", 11 (No. 1901).

⁷⁰⁷ Buhârî, "Hac", 80 (No. 1647); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/437 (No. 2707); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 10/268 (No. 10628).

⁷⁰⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/50-51.

⁷⁰⁹ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/93-98; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/70-71; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/469-473.

⁷¹⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 3/226 (No. 13682); Beyhakî, *es-Sünenü's-sagîr*, 2/206 (No. 1752).

⁷¹¹ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 24/225 (No. 572).

Tûsî ise umre ve hacda sa'y yapmanın farz olduğu görüşünü benimsemektedir. Hz. Aîşe, İmam Şâfiî ve ona tabi olanların da bu görüşte olduklarını belirtmektedir. Tûsî'ye göre sa'yı bilerek terk eden kimsenin, geri dönüp sa'yını tamamlamadıkça haccı geçerli olmaz. Öte yandan Abdullah İbn Abbas'tan sa'yın nafile bir ibadet olduğuna dair rivayetin varlığından bahseden Tûsî, Ebû Hanîfe ile ona tabi olanların ve Cübbâî'nin bu görüşte olduğunu belirtmektedir. Bu doğrultuda Ebû Hanîfe ve onunla aynı görüşe sahip kimseler kişinin geri dönerek sa'yını yapmasının güzel olacağını, yapmazsa da kurban kesmekle yükümlü olduğunu ifade etmişlerdir.⁷¹³

Sonuç olarak sa'y ibadetinin hükmüyle ilgili Cessâs ve Tûsî farklı görüştedir. Cessâs sa'y ibadetini farz olmadığını belirtirken Tûsî, sa'y ibadetini farz kabul etmektedir.

3.4.3.2. Hac ve umrede ihsâr

Bakara sûresinin “... فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ.../ *Eğer bir engel çıkar da hac ve umreyi tamamlayamazsanız, o zaman maddî durumunuza uygun bir kurban gönderin...*”⁷¹⁴ âyeti, fıkıh literatüründe hac ve umre ibadetlerinin tamamlanmasına imkân vermeyen herhangi bir engelin ortaya çıkması manasında kullanılan ihsâr teriminin⁷¹⁵ dayanağını oluşturmaktadır. Bu bağlamda ihsârın kapsamına dair mezhep imamlarının farklı tanımlara yer verdiği görülmektedir. Hanefî âlimler ihsârı umrede tavaf etmekten hacda ise ihrama girdikten sonra vakfe yapmaktan ve tavaf etmekten alıkonma şeklinde tanımlarken Şâfiî âlimler, hac ve umrenin ifasından engellenme şeklinde tanımlamaktadır.⁷¹⁶ Bu başlık çerçevesinde Cessâs ve Tûsî'nin ortak ele aldığını müşahade ettiğimiz ihsârın sebepleri, ihsâr sebebiyle hangi cins hayvanın kurban edilmesi gerektiği, hedy kurbanının nerede kesileceği, başından rahatsızlanan ve hastalanan kimsenin vermesi gereken fidye konularına değinilecektir.

⁷¹² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/116-117.

⁷¹³ Tûsî, *et-Tibyân*, 2/40.

⁷¹⁴ el-Bakara 2/196.

⁷¹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/106; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/89; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/272.

⁷¹⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/175; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/313.

3.4.3.2.1. İhsâr sebepleri

Hac ve umre ibadetlerinin tamamlanmasına imkân vermeyen düşman engelinin ihsâr sebebi kabul edildiğini söyleyenler olduğu gibi, düşmanla birlikte hastalık, baskın, bineğin kaybolması vs. gibi sebeplerinde de ihsâra neden olacağı yönünde görüş beyan edenler vardır. İhsâr kavramının kelime manasından yola çıkarak sadece düşman engellemesi durumunda söz konusu olabileceği görüşünde olanlar dil bilginlerinin çıkarımlarına göre fikir beyan etmişlerdir. Buna göre dil âlimleri tarafından ihsâr hastalığa, hasr ise düşman engeline mahsus kelimeler olarak ifade edilmektedir.⁷¹⁷ Bu bağlamda Hanefî âlimlerine göre düşman gibi hastalık da ihsâr sebeplerindendir. Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelilere göre Bakara 2/196. âyetindeki “... فَادِّيًا

...أَمِنْكُمْ” ibaresinden anlaşılan hastalığın değil düşmanın insana engel olmasıdır. Bu görüşte olanlar hastalığın ihsâr sebeplerinden olması durumunda âyette “iyileştığınız vakit” buyrulmasının gerektiğini ifade etmektedir.⁷¹⁸

Tefsir kaynaklarında, âlimlerin hastalık ya da düşmanın ihsâra sebep olabileceğine dair görüşlerine yer verilmektedir. Bu minvalde selef ulemadan nakledilen görüşlere değinilmektedir. Akabinde ilgili rivayetler ve farklı görüşler doğrultusunda açıklamalar ve değerlendirmeler yapılmaktadır.⁷¹⁹

Cessâs’a göre ihsâr kelimesini hem hastalık anlamında hem düşman engellemesi anlamında kullanmak mümkündür. Nitekim Cessâs bu görüşünü ilgili rivayetlerle desteklemektedir. Buna göre müfessirimiz, bir yeri kırılan veya hastalanan ya da topal olan kimsenin ihramdan çıkmasının caiz olduğunu ifade eden rivayete⁷²⁰ yer vererek hastalanmanın ihsâr sebebi olduğuna sünnetten delil getirmektedir. Allah Rasûlü’nün (s.a.v.) Hudeybiye’de düşman tarafından umre yapmaktan engellenince

⁷¹⁷ Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/90; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 3/274; Ebû’t-Tâhir Mecdüddin Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-muhît* (Beyrut-Lübnan: Dârü’l-Ma’rife, 1430/2009), “hsr”, 264.

⁷¹⁸ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/325; Merginânî, *el-Hidâye*, 1/175; Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 2/313.

⁷¹⁹ Mâverdî, *Tefsîrü’l-Mâverdî/en-Nüket ve’l-’uyûn*, 1/254-255; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/90-91; İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/170-171; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 3/273-276; Sâbûnî, *Revâi’ul-Beyân*, 1/230-232.

⁷²⁰ İbn Mâce, “Menâsik”, 85 (No. 3078).

ihramdan çıktığı ve ashabına ihramdan çıkmasını emrettiği rivayet ise düşman engellemesinin ihsâr sebebi olabileceğine işaret etmektedir. Sonuç olarak ihsâr kavramı kelime manası itibariyle hastalıktan engellenme anlamına gelse de âyetin nüzûl sebebiyle düşmandan engellenme manasına geldiği de ifade edilmektedir.⁷²¹

Tûsî *et-Tibyân*'da ihsâr konusundaki farklı görüşlere yer vermektedir. Buna göre bazıları korku, düşman, hastalık ve herhangi bir sebeple ölmeyi alıkonma sebepleri arasında sayarken, bazıları sadece karşı konulması mümkün olmayan bir engeli ihsâr sebebi saymıştır. Mücahid, Katâde ve Atâ, İbn Abbas'tan rivayet olunan birinci görüşü kabul etmektedir. Mâlik b. Enes de ikinci görüşü tercih etmektedir. Tûsî kendi kaynaklarında birinci görüşün rivayet edildiğini zikretmektedir. Ona göre rivayet edilen kaynaklar bağlamında birinci görüş daha güçlü bir görüştür.⁷²²

Sonuç olarak Cessâs hastalık ve düşman engellemesini ihsâr sebebi saymaktadır. Tûsî ise yanı sıra korku ve ölümü de ihsâr sebebi kabul etmektedir.

3.4.3.2.2. İhsâr sebebiyle kesilecek kurban

Hac ve umresini engel sebebiyle tamamlayamayan kimselerin kurban etmeleri gereken hayvanın mahiyeti hakkında selef ulemâsından farklı görüşler nakledilmiştir. Buna göre Hz. Aişe ve İbn Ömer'den ihsâr sebebiyle deve ve sığırdan başka bir hayvanın kurban edilemeyeceği rivayet edilmiştir. İbn Abbas'tan nakledilen görüşe göre ise kurban edilecek hayvan koyun olmalıdır. Öte yandan Ebû Hanife, Ebû Yusûf, Muhammed, Züfer, Mâlik ve İmam Şâfiî de ihsâr sebebiyle deve, sığır ve koyun olmak üzere üç çeşit hayvanın da kurban edilebileceği görüşündedir.⁷²³

Tefsir kaynaklarında Bakara 2/196. âyeti bağlamında ihsâr sebebiyle kurban edilecek hayvanın ne olduğu konusundaki farklı görüşlere yer verilmektedir. Bu minvalde selef ulemadan nakledilen rivayetlere değinilmektedir. Akabinde halef ulemanın görüşlerine işaret edilmektedir.⁷²⁴

⁷²¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/326.

⁷²² Tûsî, *et-Tibyân*, 2/133.

⁷²³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/329.

⁷²⁴ Mâverî, *Tefsîrü'l-Mâverî/en-Nüket ve'l-'uyûn*, 1/255; Beyhakî, *Ahkâmü'l-Kur'ân li'ş-Şâfiî*, 1/116; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/171; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/282; Sâbûnî, *Revâi'ul-Beyân*, 1/232.

Cessâs âyetin zâhirine göre deve ve sığırın yanı sıra koyunun da kurban edilecek hayvanlardan olduğunu ifade etmektedir. Allah Rasûlü'nün (s.a.v.) hedy kurbanı olarak koyun kestğini içeren rivayetler⁷²⁵ bu görüşü desteklemektedir. Öte yandan Cessâs “...فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ...” *Size kolay gelen Kurbanı gönderin...* âyetiyle deve, sığır ve koyundan başka bir hayvanın hedy olamayacağı konusunda fakihlerin ittifak ettiklerini zikretmektedir.⁷²⁶

Tûsî'de bu konudaki ihtilafa değinmektedir. Buna göre Hz. Ali, İbn Abbas, Hasan ve Katâde'den koyunun kurban edilmesi gerektiği görüşünün rivayet edildiğini zikretmektedir. İbn Ömer ve Hz. Aişe'den deve ve sığırdan başka hayvanın kurban edilemeyeceğinin rivayet edildiğini söylemektedir. Tûsî birinci görüşe göre amel ettiklerini dile getirmektedir.⁷²⁷

Sonuç olarak Cessâs deve, sığır ve koyunu ihsâr sebebiyle kurban edilecek hayvanlardan kabul etmektedir. Tûsî ise sadece koyunun kurban edileceği görüşündedir.

3.4.3.2.3. Hedyin kesileceği yer

Bakara sûresinin “...وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ...” *Kurban kesileceği yere varıncaya kadar başlarınızı tıraş etmeyin...*⁷²⁸ âyetinde yer alan hedyin varacağı yerden kastedilenin ne olduğu konusunda selef alimlerinden farklı görüşler aktarılmıştır. Abdullah b. Mes'ud, İbn Abbas, Atâ, Hasan-ı Basrî ve İbn Sirin hedyin kesim yerinin Mekke Harem'i olduğunu söylemiştir. Hanefî müctehitler ve Sevrî de bu görüştedir. İmam Mâlik ve İmam Şâfiî ise kişinin muhsar olduğu yerde hedyini kesip, ihramdan çıkması gerektiği görüşündedir. Bu durumda hedyin kesileceği yerin Harem veya ihsârın meydana geldiği yer olduğuna dair iki farklı görüşün serdedildiği görülmektedir.

⁷²⁵ Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 14 (No. 1755).

⁷²⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/329-330.

⁷²⁷ Tûsî, *et-Tibyân*, 2/134.

⁷²⁸ el-Bakara 2/196.

Tefsir kaynaklarında Bakara 2/196. âyeti bağlamında ihsâr sebebiyle kesilecek hedyin nerede kesilmesi gerektiği hususu ele alınmaktadır. Bu minvalde âlimlerin görüşlerine yer vermek suretiyle değerlendirme yapılmaktadır.⁷²⁹

Cessâs âyetinde geçen “مَحَلٌّ” kelimesinin hem zaman hem mekân anlamında olabileceğini söylemiştir. Fakihlere göre hedyin kesim zamanı ile ilgili herhangi bir sınırlandırma mevcut olmaması sebebiyle âyetdeki kelimeyle, hedyin kesim yerinin bahse konu olduğu anlaşılmaktadır. Cessâs hedyin kesileceği yerden kastedilenin Harem olduğu görüşündedir. Ona göre kişinin engellendiği yerde kurbanını kesmesinin gerektiğini söylemek âyetinde yer alan “حَتَّى” harfinin manasını boşa çıkarmaktadır. Çünkü bu durumda kişi ihsârın gerçekleşmesiyle başka bir mekâna ulaşmadan hedyini yerine getirmiş olacaktır. Bu da âdetâ âyetinde gaye bildiren “حَتَّى” edatını geçersiz kılarak âyetdeki kullanımı anlamsız hale getirmiş olmaktadır. Bu açıklamayla Cessâs hedyin kesilmesi gereken yerin Harem olması gerektiği görüşünü desteklemektedir.⁷³⁰

Tûsî hedyin nerede kesileceği hakkında iki farklı görüşün olduğunu belirtmektedir. İbn Abbas, İbn Mes‘ud, Hasan ve Atâ’nın sahip olduğu birinci görüşe göre hedy Harem bölgesinde (Mekke civarı) kesilmelidir. İmam Mâlik’in belirttiği ikinci görüşe göre ise kişi engellendiği, kesimin helal olduğu yerde kurbanı keser. Bu bağlamda Tûsî hastalıkla engellenenler ile düşman sebebiyle engellenen kimselerin kurbanlıklarını kesecekleri yerlerin farklı olduğunu ifade etmektedir. Eğer kişi hacda engellenirse kurbanını Mina’da, umrede engellenirse Mekke’de kesmesi gerekmektedir.⁷³¹

Özetle Cessâs, hedyin kesileceği yerin Harem olması gerektiği görüşündedir. Tûsî ise hacda engellenen kimseyle umrede engellenen kimsenin kurbanlarını kesecekleri yerlerin farklı olduğu görüşündedir.

⁷²⁹ Mâverî, *Tefsîrü’l-Mâverî/en-Nüket ve’l-’uyûn*, 1/255; Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 3/283-284; Sâbûnî, *Revâi‘ul-Beyân*, 1/232-233.

⁷³⁰ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/330-331.

⁷³¹ Tûsî, *et-Tibyân*, 2/135.

3.4.3.2.4. İhramlı kimsenin hastalanması veya başından rahatsızlanması

Kâ'b b. Ucre'nin (ö. 52/672) kendisi hakkında nâzil olduğunu söylediği Bakara sûresinin ".../...*Aranızdan* *hastalanan veya başında bir rahatsızlığı bulunduğu için tıraş olanların ise fidye olarak oruç tutması veya sadaka vermesi yahut kurban kesmesi gerekir...*"⁷³² âyeti başından rahatsızlanan veya hastalanan kimsenin vermesi gereken fidye hükmünü barındırmaktadır. Birbirini destekleyen rivayetlerde anlatıldığı üzere Kâ'b b. Ucre, Hudeybiye senesinde başının bitlendiğini, Allah Rasûlü'nün (s.a.v.) de kendisine tıraş olmasını buna karşılık daha sonra üç gün oruç tutmasını veya altı fakiri doyurmasını yahut bir koyun kesmesini emrettiğini belirtmektedir.⁷³³ Her ne kadar sebep olarak gösterilen bu rivayette bit rahatsızlığından bahsedilse de âyette rahatsızlık verici hastalıklar arasında bir ayırım söz konusu değildir. Buna göre âyet hastalık ve rahatsızlıklar için genel bir hüküm içermektedir.⁷³⁴

Tefsir kaynaklarında Bakara 2/196. âyeti bağlamında ihramlıyken hastalanan veya başından rahatsızlanan kimsenin fidye vermesi gerektiğine yer verilmektedir. Bu minvalde ne kadar fidye vermesi gerektiği hususundaki farklı görüşlere değinilmektedir.⁷³⁵

Cessâs fidye olarak üç gün oruç tutulmasının Allah Rasûlü'nün (s.a.v.) Kâ'b b. Ucre'ye emriyle sabit olduğunu belirtmektedir. Sadaka verme fidyesine dair rivayetleri değerlendirmeye tâbi tutan Cessâs bu konuda Kâ'b b. Ucre tarikiyle birbirinden farklı rivayetlerin geldiğini ifade etmektedir. Buna göre bir rivayette üç ölçek hurmanın altı yoksula, başka bir rivayette altı ölçek yiyeceğin altı yoksula verilmesi emredilmektedir. Miktar olarak altı ölçeğin fazla olması nedeniyle bu rivayeti kabule şayan bulan Cessâs, kendilerine yiyecek verilecek yoksulların sayısının altı olduğu konusunda bir ihtilafın olmadığını belirtmektedir. Kurban kesme fidyesine dair nakledilen rivayetlerin bazılarında Allah Rasûlü'nün (s.a.v.)

⁷³² el-Bakara 2/196.

⁷³³ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 19/108 (No. 216).

⁷³⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/341; Tûsî, *et-Tibyân*, 2/135.

⁷³⁵ Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/98; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/176-177; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/291-292.

Kâ'b b. Ucre'ye bir kurban kesmesini, bazılarında ise koyun kesmesini emrettiği görülmektedir. Bu minvalde fakihler arasında kurbanın en düşüğünün koyun olduğu, kişinin dilerse deve veya sığır da kesebileceği konusunda ihtilaf yoktur. Bunun yanı sıra kişi oruç tutma, sadaka verme ve kurban kesme seçeneklerinden dilediğini tercih etme konusunda da muhayyedir.⁷³⁶

Tûsî, kendi mezhebine göre rahatsızlığından dolayı ihramdan çıkan kimsenin üç gün oruç tutması, fidye olarak altı yoksulu -on yoksul görüşünde olanlar da vardır- doyurması, kurban olarak da koyun kesmesi gerektiğini ifade etmektedir. *et-Tibyân*'da bu konuda serdedilen farklı görüşlere yer verdiği görülmektedir. Buna göre Kâ'b b. Ucre, Mücahid, Alkame, İbrahim en-Nehâî, Rebi' ve Cübbâî de üç gün oruç tutulması, altı yoksulun doyurulması gerektiği yönünde görüş beyan etmiştir. Hasan-ı Basrî ve İkrime on gün oruç tutmanın, her bir yoksula yarım sa' olacak şekilde on yoksul doyurmanın gerektiğini belirtmişlerdir.⁷³⁷

Sonuç olarak rahatsızlığı sebebiyle ihramdan çıkan kimsenin yapması gerekenler hususunda Cessâs ve Tûsî aynı görüştedir. Buna göre kişinin ya üç gün oruç tutmasının ya altı yoksulu doyurmasının ya da kurban kesmesinin gerektiğini belirtmektedirler.

⁷³⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/341-342.

⁷³⁷ Tûsî, *et-Tibyân*, 2/136.

4. CESSÂS VE TÛSÎ'NİN MUÂMELÂT VE UKÛBATA DAİR FIKHÎ YORUMLARI VE DEĞERLENDİRMELERİ

4.1. Evlenme ve Boşanma

4.1.1. Velâyet

İslâm dininde, kişiler bulûğ çağına erdiklerinde tasarruflarından sorumlu tutulmaktadır. Bu ilkeden hareketle Hanefî âlimler evlenme akdinde kadın ve erkeğin taraf olabileceği görüşünü benimserken Cumhur ulemânın erkeğe bu hakkı verip, kadına vermediği görülmektedir: “...وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ...”

وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ /Kadınları boşadığınız zaman, onlar da iddetlerini tamamlayınca meşru bir şekilde anlaştıkları takdirde onların yeniden evlenmelerine karşı çıkmayın.”⁷³⁸ âyeti çerçevesinde kadının evliliğinde velinin yetkisi tartışılmış bu bağlamda velisiz kendi nikahını akdetmesi konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Buna göre Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve Züfer (ö. 158/775) dengi ile olduktan ve mehrini tam aldıktan sonra kadının velisiz evlenebileceği, velinin de bu evliliğe itiraz edemeyeceği görüşünü benimsemektedir. Ebû Yusuf (ö. 182/798) ve İmam Muhammed (ö. 189/805) velisiz kıyılan nikahın geçerli olmayacağı görüşünden vazgeçip Ebû Hanîfe’nin görüşünü kabul etmişlerdir. İmam Mâlik (ö. 179/795) ise gerek yoksul ve toplumda önemli bir yeri olmayan kadının gerekse servet ve itibar sahibi bir kadının evliliğinde bir erkeği yetkilendirmesi sonucu nikah akdinin geçerli olacağı görüşündedir. İmam Şâfiî (ö. 204/819) de velisiz nikahın olmayacağı yönünde görüş beyan etmiştir.⁷³⁹

⁷³⁸ el-Bakara 2/232.

⁷³⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/11-12; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/345-346; Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 4/239-240. Ayrıca bkz. Hasan Ali Görgülü, “Kur’an’ın Kadının Evlenmesine Bakışı ve İslam Hukukçularının Konu Hakkındaki Görüşleri”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/30 (Temmuz 2010), 46-47.

Tefsir kaynaklarında, Bakara 2/232. âyetinin velisiz nikahın caiz olmayacağına delalet ettiği belirtilmektedir. Bu minvalde ilgili rivayetler serdedilmek üzere konu açıklanmaktadır.⁷⁴⁰

Cessâs, kadının velisiz akdettiği nikahının geçerli olduğu yönünde Kur'ân'da yer alan delillerin Ebû Hanife'nin görüşünü desteklediğini belirtmektedir. Ayrıca Cessâs'ın velinin nikah akdinde söz sahibi olmadığına,⁷⁴¹ dul kadının kendisi hakkında karar vermede velisinden daha yetkili olduğuna delâlet eden hadisleri⁷⁴²sünnetten delil olarak sunduğu görülmektedir. Cessâs'a göre malında tasarrufta bulunma yetkinliği olan erkeğin akdettiği nikâhın geçerli olması gibi kadının da kendi malında tasarrufta bulunmasının caiz ve kendi nikahını da akdetmesinin geçerli olması aklen delil teşkil etmektedir.⁷⁴³

Tûsî'nin kadının velisiz olarak evlenmesi konusundaki görüşünü “ فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى ”
...كُتِبَ زَوْجًا غَيْرَهُ.../ ...Koca eşini üçüncü defa boşarsa kadın başka erkekle evlenip boşanmadıkça o kocaya helâl olmaz.”⁷⁴⁴ âyetinde belirttiği görülmektedir. Ona göre bu âyet kadının velisiz olarak evlenmesinin caiz olduğuna delâlet etmektedir. Çünkü ayette evlenme işi veli şartına bağlanmamıştır.⁷⁴⁵

Sonuç olarak Cessâs konu ile ilgili Kur'ân ve Sünnet'ten delil getirerek kadının nikah akdinin velisiz geçerli olduğunu belirtmektedir. Tûsî de aynı görüşü destekleyerek âyetin zâhiri manasının bu hükmü içerdiğini savunmaktadır.

⁷⁴⁰ Mâverî, *Tefsîrû'l-Mâverî/en-Nüket ve'l-'uyûn*, 1/298; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/184-185; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/271; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 4/104-105.

⁷⁴¹ San'ânî, *el-Musannef*, 6/145 (No. 10299); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 5/206 (No. 3087); Nesâî, “Nikâh”, 31 (No. 3263); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7/191 (No. 13680).

⁷⁴² Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1406/1985), “Nikâh”, 4; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 3/458 (No. 15968); Nesâî, “Nikâh”, 32 (No. 3264).

⁷⁴³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/485-486.

⁷⁴⁴ el-Bakara 2/230.

⁷⁴⁵ Tûsî, *et-Tibyân*, 2/212.

4.1.2. Evliliğin sonuçları

Evlenme akdi sonucunda kadın ve erkek bazı vazifelerle yükümlü olmakta bununla birlikte birtakım haklara sahip olmaktadır. Nitekim mâlî ve hukukî bir sonuç olan mehir, erkek için bir yükümlülükken, kadın için bir hak olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu başlık altında Cessâs ve Tûsî'nin tefsirlerinde yer verdikleri mehrin hükmü, mehir miktarı, müt'a ve müt'a nikahı konularına değinilecektir.

4.1.2.1. Mehir

Mehir, nikah akdinin bir sonucu olarak erkeğin kadına ödemesi gereken bedel anlamında kullanılmaktadır.⁷⁴⁶ Kur'ân'ı Kerîm'de “...فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَأَتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ...”

*...Evlenip de birlikteliğinden yararlandığınız hanımlara mehirlerini Allah'ın bir emri olarak veriniz...*⁷⁴⁷ âyetinde⁷⁴⁸ olduğu gibi kadınlara mehirlerinin verilmesi emredilmiş, hadislerde bu konunun fikhî detayları ele alınmıştır. Genel kabule göre mehrin, nikahın şartlarından değil de sonuçlarından olması sebebiyle nikah akdinde mehir konuşulmasa veya verilmeyeceği söylene bile nikah geçerli olmakta, kadın mehre hak kazanmaktadır.⁷⁴⁹

Mehrin evlilikte kadına nikah akdinin bir sonucu olarak verilmesi gerektiği konusunda ittifak varken, mehrin miktarı konusunda ihtilaf mevcuttur. Mehrin üst sınırı için bir tahdidin olmadığına dair mezhepler ittifak etmiştir. Ayrıca Câferîler, Şâfiîler ve Hanbelîler'e göre mehrin alt sınırı da yoktur. Öte yandan Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf, İmam Muhammed ve Züfer nakledilen rivayetleri dikkate alarak⁷⁵⁰ mehrin en az on dirhem olması gerektiği görüşünü benimsemektedir. Burada belirlenen mehir miktarı, hırsızlık suçunda had cezasını gerektiren, en az miktar olan ve on dirheme karşılık gelen bir dinar paraya kıyas edilmiştir.⁷⁵¹

⁷⁴⁶ Merginânî, *el-Hidâye*, 1/198; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/366.

⁷⁴⁷ en-Nisâ 4/24.

⁷⁴⁸ Mehri emreden diğer âyetler için bkz. el-Bakara 2/236-237; en-Nisâ 4/4, 20, 25; el-Mâide 5/5.

⁷⁴⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/63-64.

⁷⁵⁰ Bkz. Dârekutnî, *es-Sünen*, 4/360 (No. 3606); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7/393 (No. 14388).

⁷⁵¹ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10/121-122; Merginânî, *el-Hidâye*, 1/198-199; Talip Türcan vd., *İslâm Hukuku El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 319.

Tefsir kaynaklarında Nisâ 4/24. âyetinin manası hakkında âlimlerin ihtilaf ettiği belirtilmektedir. Buna göre kadınla bir kez bile birlikte olursa âyette yer alan “...فَأَتَوْهُنَّ أَجُورَهُنَّ...” emrinden dolayı kadına mehir vermenin vacip olduğu vurgulanmaktadır. Bu hükümde mehrin belirlenmiş, belirlenmemiş veyahut mehr-i misil olmasının farketmeyeceği ifade edilmektedir. Öte yandan menfaatlerin mehir olup olmayacağı meselesi ele alınıp, bu hususta âlimlerin ihtilaf ettiğine değinilmektedir.⁷⁵²

Cessâs, Nisâ 4/24. âyetinde yer alan “...وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ .../...*Bunların dışındakiler mallarınızla mehirlerini ödemek şartıyla size helâl kılındı...*” ifadesinin mal sayılmayan şeyin mehir olamayacağına delâlet ettiğini belirtmektedir. Ona göre bir-iki dirhemlik para mal varlığına delalet etmez. Dolayısıyla âyetin zahirine göre bir-iki dirhem mehir olması doğru değildir. On dirhem mehir sayılabilmeksinin nass ve icma ile sabit olduğunu söyleyen Cessâs, âyetin genel hükmünü icmâ ile tahsis etmeyi caiz görerek bu görüşü benimsemektedir.⁷⁵³

Tûsî Nisâ 4/24. âyetinde yer alan “...فَأَتَوْهُنَّ أَجُورَهُنَّ...” ibaresinde ecirden maksadın çoğu müfessire göre mehir olduğunu belirtmektedir. Tûsî'ye göre sadece müt'a nikahında⁷⁵⁴ mehrin tamamını vermek vaciptir. Müt'a nikahında akit belli bir miktar ve süre üzerine gerçekleştirildiği için kişinin bir daha ecir haricinde mehir vermesine gerek yoktur. Tûsî mensubu bulunduğu mezhebin fakihlerinden “أَجُورَهُنَّ” kelimesinin müt'a nikahına delâlet ettiğini söyleyenlerin olduğunu zikretmektedir. Bu görüşe göre âyette nikah akdi kastedilseydi “نحلة، صدقة” kelimeleri kullanılırdı. Ayrıca mehir için “اجر” kelimesi kullanılmazdı. Sonuç olarak ecir kelimesinin kullanılması İslâm

⁷⁵² Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/412; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/214. İbnü'l-Arabî'nin *Ahkâmü'l-Kur'ân* eserinde mehir konusu, Nisâ 4/4. âyetinde yer alan “نَحْلَةً” kelimesi bağlamında ele alınmaktadır. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/413-414.

⁷⁵³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/176-177.

⁷⁵⁴ Şîa tarafından caiz görülen müt'a, belirli bir mehir karşılığında geçici bir süreliğine nikahlanmayı ifade etmektedir. Müt'a belirli vakte kadar sınırlandırılmış bir nikah olduğu için baştan mehrin hepsini vermek vaciptir. Erdoğan, “Müt'atü'n-Nikâh”, 436.

hukukundaki nikahın değil de müt'a nikahının kastedildiğinin göstergesidir. Tûsî bu görüşü zayıf bir görüş olarak değerlendirmektedir. Çünkü “... فَأَنْكِحُوهُنَّ بِأَدْنِ أَهْلِهِنَّ وَأَثْوَهُنَّ ...”

.../...Sahiplerinin izniyle onları nikahlayın ve mehirlerini

geciktirmeden verin...”⁷⁵⁵, “... وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ ...”⁷⁵⁶

âyetlerinde olduğu gibi mehir “اجر” olarak isimlendirilmektedir. Dolayısıyla Tûsî’ye göre genellemeye giderek her ecir kelimesinin kullanıldığı yeri müt’aya hamletmek yani bu âyetlerde kastedilenin müt’a olduğunu söylemek hakikate uygun düşmemektedir.⁷⁵⁷

Sonuç olarak Cessâs, âyette emredildiği üzere mehir vermenin gerekli olduğunu belirtirken Tûsî, mehrin müt’a nikahında verilmesinin zorunlu olduğunu vurgulamaktadır. Mehir miktarını ise Cessâs on dirhem olarak belirlerken Tûsî ise miktara dair bir bilgi vermemektedir.

4.1.2.2. Kadının müt’aya ve mehrin yarısına hak kazandığı durumlar

Müt’a, terim olarak mehir belirlenmeksizin kıyılan nikahtan sonra, zıfâf ve halvet gerçekleşmeden boşanan kadına, boşayan tarafından verilmesi gereken giyim eşyası, mal ya da bunların karşılığıdır.⁷⁵⁸ Kur’ân-ı Kerîm’de “... لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا

لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتَرِ قَدَرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ

de henüz cinsel ilişkide bulunmadığınız veya mehirlerini belirlemediğiniz sürece kadınları boşamanızın size bir günahı yoktur. Bu durumda onlara zengin olanlar kendi güçlerine, fakir olanlar kendi imkanlarına göre gönüllerini alacak ve örfe uygun düşecek şekilde maddi bir karşılık versin...”⁷⁵⁹ âyeti gereğince müt’a hükmünün ele alındığı görülmektedir. Bu minvalde tefsir kaynaklarında müt’anın

⁷⁵⁵ en-Nisâ 4/25.

⁷⁵⁶ el-Mâide 5/5.

⁷⁵⁷ Tûsî, bu âyette ecirden kastın müt’a nikahında verilen maddi karşılık olduğunu kabul etmektedir. Ancak ecir kelimesinin geçtiği her yere bu manayı vermenin doğru olmadığını savunmaktadır. Tûsî, *et-Tibyân*, 3/63-64.

⁷⁵⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/62; Erdoğan, “Müt’a”, 435.

⁷⁵⁹ el-Bakara 2/236.

mahiyetine dair bilgiler verilmekte, konuyla ilgili rivayetler ver farklı görüşler değerlendirilmektedir.⁷⁶⁰

Boşanan kadına müt'a vermenin gerekli olup olmadığı konusunda gerek Selef ulemâsı gerekse sonraki dönemlerdeki fakihler tarafından farklı görüşler serdedilmiştir. Bu konudaki farklı görüşlere değinen Cessâs; Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf, İmam Muhammed ve Züfer'in zifaf gerçekleşikten sonra boşanan kadına mecbur olmamakla birlikte müt'a verilebileceği yönünde görüş beyan ettiklerini belirtmektedir.⁷⁶¹ İmam Mâlik, zorlama olmaksızın müt'a vermenin uygun bir şey olduğu görüşündedir. İmam Şâfiî, boşanma sebebinin koca kaynaklı olması durumunda kadına müt'a vermenin vacip olduğunu, ancak mehri belirlenmiş ve zifaf gerçekleşmeden boşanan kadına müt'a vermenin vacip olmadığını ifade etmektedir.⁷⁶² Cessâs, Kur'an-ı Kerîm'de müt'a vermenin emredildiğini, bunun iyilik sahibi kimseler üzerine bir borç olduğunu,⁷⁶³ boşanan kadına ait bir hak olduğunu⁷⁶⁴ ifade eden âyetlerin müt'a vermenin vacip olduğuna delâlet ettiği görüşündedir. Buna göre zifafın gerçekleşmediği ve mehrin belirlenmediği durumlarda kadının ve erkeğin durumu göz önünde bulundurularak kadına nikah akdinin karşılığının ödenmesi gerekmektedir. Cessâs'a göre bu karşılık nikah akdi ile kadına verilmesi gereken misil mehrin⁷⁶⁵ yarısı olan müt'adır.⁷⁶⁶

Tûsî'ye göre "mehr-in belirlenmesi" zikredilmese bile âyetin takdiri "mehirlerini belirlesiniz veya belirlemesiniz..." şeklindedir. Çünkü âyette yer alan "و" edatı bu iki ihtimali barındırmaktadır. Bunun yerine "و" edatı kullanılsaydı âyet "mehirlerini belirlemediğiniz..." şeklinde sadece bir mânaya muhtemil olurdu. Bu durumda âyette zikredilen farz, belirlense de belirlenmese de mehir vermektir. Çünkü mehir kadını nikahlamak için ve nikahın vacipliği için de farzdır. Şayet müt'a nikahında

⁷⁶⁰ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/290-291; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 4/162-165.

⁷⁶¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/61; Merginânî, *el-Hidâye*, 1/199.

⁷⁶² Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/398-400.

⁷⁶³ el-Bakara 2/236; el-Ahzâb 33/49.

⁷⁶⁴ el-Bakara 2/241.

⁷⁶⁵ Mehr-i misil, nikah akdinde mehrin belirtilmemesi durumunda, yaş, güzellik vs. gibi özelliklerde aynı şartlara ve konuma sahip kadınlara verilen mehirdir. Serahsî, *el-Mebsût*, 5/62; Erdoğan, "Mehr-i Misil", 356.

⁷⁶⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/519-520.

zifaf gerçekleşmemiş ve mehir belirlenmemişse birbirlerinden faydalanmaları sebebiyle kadın ve erkeğin maddi konumuna göre kadına mehir verilir. Ebû Ca'fer ve Ebû Abdillâh tarafından rivayet edilen görüşe göre mehir hizmetçi, kıyafet, rızık vs. cinsinden olabilmektedir. Mehir ve müt'anın verilmesine dair Tûsî'nin farklı görüşlere yer verdiği müşahede edilmektedir. Çünkü boşanan her kadına müt'a verilmesinin gerekli olup olmadığı konusu ihtilaflıdır. Nitekim Ebû Hanîfe'nin görüşüne göre nikahlanmış kadına mehrin yarısı kadar müt'a verilmelidir. Hasan-ı Basrî ve Ebû Âliye hul' ve lian şeklinde boşanan kadınlar haricinde her kadına müt'a verilmesi gerektiği görüşündedir. Saîd b. Müseyyeb'e göre özellikle mehri belirlenmemiş kadına müt'a verilmelidir. Boşanmış her kadına müt'a verilmesinin müstehap olduğunu aktaranlar da olmuştur. Irak ekolüne göre zifaf gerçekleşmediği ve mehrin belirlenmediği durumlarda koca sultan tarafından kadına müt'a vermeye zorlanır. Medine Ekolü, kocanın müt'a vermeye zorlanamayacağı sadece müt'a vermenin emredilebileceği görüşündedir.⁷⁶⁷

Cessâs “... وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوا

عُقْدَةُ النِّكَاحِ/الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ

*bulunmadan onları boşarsanız, kararlaştırdığınız mehrin yarısını onlara vermeniz gerekir. Ancak kadınlar alacakları mehirden vazgeçebilir veya nikahı elinde bulunduran erkekler mehrin tamamını bağışlayabilirler...*⁷⁶⁸ âyetinde nikah akdi sırasında mehri belirlenen ve zifaf gerçekleşmeden boşanan kadına belirlenen mehrinin yarısının verilmesinin emredildiğini belirtmektedir. Mehrin nikah akdinden sonra belirlenmesi durumunda ise kadına ne verileceği hakkında farklı görüşler mevcuttur. Nitekim Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed mehr-i misil verilmesi gerektiği kanaatindedir.⁷⁶⁹ Öte yandan İmam Mâlik ve İmam Şâfiî bu durumdaki kadına belirlenmiş mehrin yarısının verilmesi gerektiğini söylemiştir.⁷⁷⁰ Cessâs böyle bir durumda mehr-i misil verilmesi gerektiği görüşündedir. Ona göre mehrin belirlenmediği durumlarda zifaf gerçekleşmeden boşamanın meydana gelmesi, misil

⁷⁶⁷ Tûsî, *et-Tibyân*, 2/227-228.

⁷⁶⁸ el-Bakara 2/237.

⁷⁶⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/65.

⁷⁷⁰ Şirbînî, *Muğni 'l-muhtâc*, 4/384-385.

mehri düşürüp müt'a vermeyi gerektirdiği gibi nikah akdinden sonra belirlenen mehri de düşürmektedir.⁷⁷¹

Tûsî Bakara 2/237. âyetle ilgili olarak Saîd b. Müseyyeb'in bu âyetin bir önceki âyette geçen müt'a hükmünü neshettiği görüşüne değinmektedir. Bu görüşü eleştiren Belhî (ö. 319/931), her iki âyetteki hükmün birbirinden farklı olduğunu belirtmektedir. Buna göre ilk âyet zıfâf gerçekleşmemiş ve mehri belirlenmemiş halde boşanan kadınlara dair hüküm içermektedir. Bu âyet ise zıfâf gerçekleşmeden boşanan kadına mehrin farz olduğu hükmünü içermektedir. Saîd b. Müseyyeb'in görüşünün mehri belirlenen her bir kadın hakkında söz konusu olacağını söyleyen Tûsî, bir önceki âyette yer alan “وَمَتَّعُوهُنَّ/ müt'a verin” emrinin umumi mânasıyla ele

alınması durumunda mehri belirlenmiş her boşanan kadına müt'a verilmesi gerekeceğini ileri sürmektedir. Tûsî'ye göre mehri belirlenen kadına müt'a verilmeyeceği görüşü, âyetin mensûh olduğu sonucuna götürmektedir. Şayet bu âyet ile müt'a âyeti birlikte nâzil olduysa tahsisten de söz edilebilir. Çoğu müfessire göre koca zıfâf gerçekleşmeden mehri belirlenmiş kadını boşarsa ona mehrin yarısını ödemek zorundadır. Kadın bütün mehri aldıysa yarısını kocasına geri verir.⁷⁷²

Sonuç olarak Cessâs zıfâf gerçekleşmemiş halde boşanan mehri belirlenmemiş kadının müt'aya; mehri belirlenmiş kadının ise mehrin yarısına hak sahibi olduğu görüşündedir. Tûsî, âyetin manasının genel anlamıyla mehri belirlenmiş her boşanan kadına müt'a verilmesini ifade ettiği görüşündedir.

4.1.2.3. Müt'a nikahı

Müt'a nikahı, erkek tarafından kadına verilecek bedel karşılığında geçici bir süreliğine evlenmeyi ifade etmektedir. Bu minvalde Nisâ sûresinin 4/24. âyeti, Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetler, Hz. Ömer'in konuya ilişkin ifadeleri doğrultusunda müt'anın meşruiyeti hakkında tartışmalar ortaya çıkmıştır. Nitekim müt'a, Şîa hariç mezhepler tarafından İslâm'ın yasakladığı bir nikah olarak

⁷⁷¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/529-530.

⁷⁷² Tûsî, *et-Tibyân*, 2/230.

değerlendirilirken, Şîa'nın Ca'feriyye kolunda mübah sayılıp, mezhebin temel hükümleri arasında görülmektedir.⁷⁷³

Tefsir kaynaklarında Nisâ 4/24. âyetinin müt'a nikahı hakkında geldiğini zannedenlerin olduğu belirtilmektedir. İlgili âyetin müt'a nikahının caiz olduğuna delalet ettiğini söylemenin doğru olmayacağı ifade edilmektedir. Cumhurun görüşüne göre İslâmiyetin başında kastedilenin müt'a nikahı olduğu ancak daha sonra Allah Rasûlü'nün müt'a nikahından nehyettiği vurgulanmaktadır. Ayrıca konuyla ilgili selef ve halef ulemanın görüşlerine yer verilmektedir.⁷⁷⁴

Cessâs “...فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ.../...birlikteliğinden faydalandığınız hanımlar...”⁷⁷⁵

âyetinin müt'a nikahının caiz olduğuna delalet ettiğine dair İbn Abbas'tan rivayet aktarıldığını belirtmektedir. Başka bir rivayete göre İbn Abbas'ın bu âyetin “...يَا أَيُّهَا

النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ

iddetlerini gözeterek boşayın...”⁷⁷⁶ âyetiyle neshedildiğini naklettiği görülmektedir.

Cessâs'a göre bu rivayet İbn Abbas'ın müt'a hakkındaki görüşünden vazgeçtiğine delalet etmektedir. Cessâs âyette müt'anın değil de normal nikahın kastedildiğini açıklamaya çalışmaktadır. Yaptığı açıklamalara göre âyette yer alan ilgili cümle bir önceki “...Bunların dışında kalanlar ise size helal kılındı...” cümlesine atfedilmektedir. Bu yönüyle kendileriyle evlenilmesi haram olan kadınlar dışındaki kadınların nikahlanmasına işaret edilmektedir. Ayrıca âyetteki “مُحْصِنِينَ” kelimesi

sahih nikaha dayalı cinsel ilişkide bulunmaya delalet etmektedir. Müt'a nikahıyla cinsel ilişkide bulunan kimse muhsan olarak nitelendirilmez. Bununla birlikte Cessâs, eş ve cariyelerle ilişkinin mübah kabul edildiği, bunun ötesine geçmek isteyenlerin haddi aşacağını bildirildiği âyetin⁷⁷⁷ müt'anın haramlığına delil olduğunu belirtmektedir. Çünkü müt'a eş ve cariyelerle ilişkinin dışında kalmaktadır.

⁷⁷³ İbrahim Kâfi Dönmez, “Müt'a”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/175.

⁷⁷⁴ Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/412; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/214-215.

⁷⁷⁵ en-Nisâ 4/24.

⁷⁷⁶ et-Talâk 65/1.

⁷⁷⁷ el-Mü'minûn 23/5-7.

Cessâs'ın konu hakkındaki görüşünü aklî açıklamada bulunarak da desteklemektedir. Bu açıklamada nikâhı alışveriş akitlerine benzeterek mülk edinmek üzere yapılan akdin süreli olmasının geçerli olmaması gibi nikâh akdinin de süre sınırlamasıyla geçerli olmaması gerektiğini vurgulamaktadır.⁷⁷⁸ Sonuç olarak Cessâs'ın âyette yer alan müt'a ifadesiyle daimi nikâhtan ve bunun sonucu olan mehirden bahsedildiği görüşünü benimsediğini anlamaktayız.

Tûsî, İbn Abbas'tan aktarılan görüşe dayanarak ilgili âyetle müt'a nikahının kastedildiğini belirtmektedir. Çünkü “اِسْتِمَاعَ” lafzının mutlak olarak kullanımı şeriatte müeccel akdi (belli bir vakitle sınırlandırılmış akid) ifade etmektedir. Tûsî, Cessâs'ın aksine Mü'minûn sûresinde iffetli kimselerin kendi eşleri ve sahip oldukları cariyelerle yetindiklerini ifade eden âyetin⁷⁷⁹ müt'anın caiz olduğu görüşüne ters düşmediğini ileri sürmektedir. Bu yönüyle iki âyetin hükmünü birleştirmek doğrudur. O vakit âyetin manasının “*iffetli kişiler kendi eşleri, sahip olduğu cariyeler ve müt'a nikahıyla birlikte olduğu eşlerle yetinirler...*” şeklinde olması caizdir. Çünkü müt'a ile nikahlanan kadın da eş olmaktadır. Ancak normal nikahla evlenen kadının sahip olduğu miras, talâk, îlâ ve zihâr gibi haklara sahip değildir. Tûsî'ye göre her kadının statüsü birbirinden farklı olduğu için mü'ta ile nikahlanan kadının bu haklara sahip olması gerekli değildir. Tûsî, Hz. Peygamber'in müt'a nikahını nehyettiğini bildiren hadisleri haber-i vâhid olarak değerlendirip bu hadislere dayanarak Kur'ân'ın zâhiri manasının bırakılamayacağını belirtmektedir. Konuyla ilgili hadislerin bazısında müt'anın Hayber yılında bazısında Fetih yılında yasaklandığı belirtilmektedir. Tûsî, bu yönüyle rivayetlerin ihtilaflı olduğuna değinmektedir. Ayrıca ona göre hadislerin tariklerine dair tenkitler de mevcuttur. Bununla birlikte Tûsî, Hz. Ömer'in sözünü, müt'anın caiz olmadığı görüşünün zayıf bir görüş olmasına delil göstermektedir. Nitekim Hz. Ömer, Hz. Peygamber zamanında müt'a olduğunu ancak kendisinin bunu nehyettiğini söylemektedir. Tûsî'ye göre bu rivayet müt'anın Hz. Ömer tarafından yasaklandığına işaret etmektedir. Bu yönüyle rivayetin Hz. Peygamber'in yasaklamasından sonra Hz. Ömer'in de yasaklandığı manasına geldiğini söyleyen kimseleri eleştirmektedir.

⁷⁷⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/184-187, 191-192.

⁷⁷⁹ Bkz. el-Mü'minûn 23/6.

Şayet iddia edildiği gibi bir mananın olabilmesi için lafzen rivayette bunu yansıtacak kelimelerin olması gerekmektedir.⁷⁸⁰

Genelde Ehl-i sünnet ve Şîa özelde Cessâs ve Tûsî'nin müt'a nikahı hakkında farklı görüşleri benimsemektedir. Bu minvalde Cessâs gerek konuyla ilgili âyetten gerek başka âyetten ve kendi açıklamalarından yola çıkarak müt'anın caiz olmadığını belirtmektedir. Tûsî ise bilhassa konu ile ilgili rivayetleri tenkit etmek suretiyle müt'anın caizliğini delillendirmeye çalışmaktadır.

4.1.3. Evliliğin sona ermesi

İslâm hukukunda evliliği bazı işlemler sona erdirmektedir. Bu bağlamda Cessâs ve Tûsî'nin ortak olarak ele aldıklarını tespit ettiğimiz talâk, muhâle'a, îlâ, zihâr meselelerine yer vermeyi uygun görüyoruz.

4.1.3.1. Talâk

İslâm öncesi Câhiliyye toplumunda evlenme ve boşanmayla ilgili herhangi bir kuralın olmaması kötüye kullanılmaktaydı. Şöyle ki koca karısını boşadıktan sonra iddet süresinin bitmesine yakın dönüp, tekrar boşayıp, evlilik hayatı yaşatmayarak ve başka birisiyle evlenmesine engel olarak eşini mağdur etmekteydi. İslâm dini kadınların bu mağduriyetini gidererek, haklarını gözetecek şekilde kurallar getirmiştir. Nitekim boşanmayla ilgili âyetler nâzil olmuştur. Bu minvâlde “...الطَّلَاقُ

مَرَّتَانٍ فَاِمْسَاكِ بِمَعْرُوفٍ اَوْ تَسْرِيحٍ بِاِحْسَانٍ/Boşamadan iki defa geri dönülebilir. Ondan sonra erkeğin vazifesi ya güzelce geçinmek veya tatlılıkla ayrılmasıdır...”⁷⁸¹ âyetinin boşamanın üçle sınırlandırıldığını ifade etmektedir. Bu bağlamda talâkın nasıl olması gerektiği fakihler tarafından ele alınmaktadır.⁷⁸²

Tefsir kaynaklarında Bakara 2/229. âyeti bağlamında sünnete uygun boşamanın nasıl olması gerektiği meselesi ele alınmaktadır. Konuyla ilgili rivayetler doğrultusunda

⁷⁸⁰ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/63-64.

⁷⁸¹ el-Bakara 2/229.

⁷⁸² Serahsî, *el-Mebsût*, 6/3-4; Merginânî, *el-Hidâye*, 1/221-222; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/325-328; Şîrbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, 4/496-498. Ayrıca bkz. Türcan vd., *İslâm Hukuku El Kitabı*, 335-340.

âlimlerin icmâna yer verilmektedir.⁷⁸³ Bu minvalde Cessâs ve Tûsî'nin ortak olarak değindikleri talâkın adedi ve sünnî boşama konularına değinilecektir.

Cessâs'a göre Bakara 2/229. âyeti sünnete uygun boşama sayısının hükmüne delâlet etmektedir. Bu durumda sünnete uygun boşamanın iki şarta bağlanmış olduğu görülmektedir. Bunlardan biri kadını temizlik döneminde boşamanın bir talâktan fazla olmamasına delâlet eden boşama, diğeri ise kadının kendisiyle cinsel ilişkide bulunulmadığı bir temizlik döneminde veya hamilelik döneminde boşamadır. Bu konuda serdedilen görüşlere değinen Cessâs, Hanefî müçtehitlerine göre sünnete uygun boşama şeklinin, kadını kendisiyle cinsel ilişkiye girilmediği bir temizlik döneminde boşamak ve iddetini tamamlayıncaya kadar kendisiyle cinsel ilişkide bulunmamak olduğunu belirtmektedir. Nitekim İmam Mâlik, kadını cinsel ilişkide bulunmadan temizlik dönemindeyken bir talâkla boşamanın sünnete uygun boşama olduğu görüşündedir. İmam Şâfiî ise kocanın, temizlik döneminde bulunan ve cinsel ilişkide bulunulmadığı karısını üç talâkla boşamasının kendisine haram olmayacağını, bu şekilde üç talâkla boşanmış olacağını ifade etmektedir. Ancak Cessâs, bu konuda İmam Şâfiî'yi eleştirmiş, bu görüşün âyetin zâhirine ters düştüğünü söylemiştir. Çünkü âyet, boşamayı her defasında birer talâk olmak üzere iki defada gerçekleştirme emrini içermektedir. Bu durumda karısını bir defada iki kere boşayan kimse, âyetin hükmüne muhalefet etmiş olmaktadır. Cessâs'a göre “ لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا ”

أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ / Allah'ın size helâl kıldığı iyi ve temiz nimetleri (kendinize) haram

etmeyin.”⁷⁸⁴ âyeti üç talâkla boşamanın haram oluşunu ifade etmektedir. Sonuç itibariyle Cessâs, bir defada iki veya üç talâkla boşamanın caiz olmadığını Kur'ân ve Sünnet'le⁷⁸⁵ delillendirmekte ve bu konuda selef ulemâsının icmâna işaret etmektedir.⁷⁸⁶

⁷⁸³ Mâverdî, *Tefsîrü'l-Mâverdî/en-Nüket ve'l-'uyûn*, 1/293-296; Beyhakî, *Ahkâmü'l-Kur'ân li'ş-Şâfiî*, 1/223; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/164-165; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/258-260; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 4/55-57.

⁷⁸⁴ el-Mâide 5/87.

⁷⁸⁵ Cessâs konuyla ilgili rivâyetten yola çıkarak dönüşe müsait olacak şekilde boşamayı caiz görmektedir. Bu rivâyete göre Hz. Ömer, oğlu Ömer eşini hayızlıyken boşadığında durumu Allah Râsûlüne sormuştu. Bunun üzerine Allah Râsûlü karısına dönmesi gerektiğini, temizleninceye kadar sonra hayız olup tekrar temizleninceye kadar karısını yanında tutmasını daha sonra dilerse karısını

Tûsî âyetinde yer alan, boşamanın iki defa olmasıyla ilgili hükme dair iki görüş zikretmektedir. Abdullah b. Abbas ve Mücahid'in benimsediği birinci görüşe göre âyet sünnete uygun boşamanın tafsilatını açıklamaktadır. Buna göre koca, eşini boşamak istediği zaman cima etmediği temizlik döneminde boşamalıdır. Böylece birinci talak gerçekleşmiş olur. Daha sonra koca, karısının iddet süresi bitene kadar veya hayız olup temizleninceye kadar kendisinden uzak durursa ikinci talak da gerçekleşmiş olur. Urve ve Katâde'nin tercih ettiği ikinci görüşe göre ise âyet eşler arasında ayrılığı gerektiren talâkın sayısını açıklamaktadır. Buna göre âyetinde iki talâk gerçekleştikten sonra bâin talâkın gerçekleştiği belirtilmektedir.⁷⁸⁷ Tûsî, bu âyeti aynı anda üç boşamayla talâkın gerçekleşmeyeceğine delil getirmektedir. Zira âyetinde talâkın iki değil, iki defa olduğu buyrulmaktadır. Buna göre kişi bir lafızla iki kere boşun, üç kere boşun dese de iki veya üç kere boşanmış sayılmaz. Bir lafızla sadece bir talak meydana gelmektedir. Tûsî, Kur'an'da liân için dört kere ayrı ayrı şahitlik etmenin istenmesini aynı şekilde şeytan taşlamanın birden değil de ayrı ayrı dokuz kere olmasının gerektiğini delil getirerek görüşünü desteklemektedir. Buna göre bir lafızla liânın gerçekleşmeyeceği ve aynı anda dokuz taşla şeytan taşlamanın olmayacağı gibi aynı anda iki üç lafızla birden fazla talâk gerçekleşmemektedir.⁷⁸⁸

Sonuç olarak Cessâs talâkla ilgili, kadını cinsel ilişkisinin olmadığı temizlik döneminde ve her defasında birer kez olmak üzere iki defa boşamanın sünnete uygun boşama olduğu görüşündedir. Tûsî ise aynı anda üç boşamanın geçersiz olduğu görüşündedir.

4.1.3.2. Muhâle'a/Hul'

Fıkıh literatüründe muhâle'a, Kur'an, Sünnet ve icmâ ile desteklenen bir boşanma çeşidi olarak ifade edilmektedir. Terim olarak kadının bedel ödeyerek kocasından

nikâhında tutabileceğini dilerse de cinsel ilişkide bulunmadan karısını boşayabileceğini buyurmuştu. Buhârî, "Talâk", 1 (No. 5251); Müslim, "Talâk", 1471; İbn Mâce, "Talâk", 2 (No. 2019).

⁷⁸⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/459-461.

⁷⁸⁷ Bâin talâk, eşler arasında nikâhın sona ermesiyle ayrılmayı gerektiren ve yeni bir nikâh olmadan birbirlerine dönme imkanları olmayan boşamayı ifade etmektedir. Beynûnet-i suğrâ ve beynûnet-i kübrâ olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Beynûnet-i suğrâ, bir veya ikinci boşamadan sonra meydana gelen ve yeni bir akitle evliliği yenilemenin mümkün olduğu boşamadır. Beynûnet-i kübrâ ise üç talâk ile meydana gelen ve kadının başka biriyle evlenmeden kocasına geri dönemeyeceği boşamayı ifade etmektedir. Erdoğan, "Beynûnet", 55. Ayrıca bkz. Türkan vd., *İslâm Hukuku El Kitabı*, 337-338.

⁷⁸⁸ Tûsî, *et-Tibyân*, 2/206, 211.

ayrılması anlamında kullanılan muhâle‘anın⁷⁸⁹ dayanağını “...فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ...”

...فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ...Karı kocanın Allah'ın koyduğu ölçülere bağlı kalamayacaklarından endişe ederseniz, bu durumda kadının, kocasından aldığı bir kısmını boşanmak için ona vermesinde, erkeğin de bunu almasında ikisine de bir günah yoktur...”⁷⁹⁰ âyeti oluşturmaktadır. Sünnetten delili ise Sâbit b. Kays b. Şemmâs'ın karısı, kocasının çirkinliğinden -başka bir rivâyete göre kendisine şiddet uygulamasından- şikayetle Allah Rasûlünden kocasından ayrılmayı talep etmesi üzerine Hz. Peygamber'in de ona mehir olarak aldığı bahçeyi geri vermesini, kocasına da bunu kabul edip karısını bırakmasını söylediği rivayettir.⁷⁹¹

Tefsir kaynaklarında Bakara 2/229. âyeti bağlamında hul'un, İmam Şâfiî'nin görüşünün aksine bir boşanma türü olduğu belirtilmektedir.⁷⁹² Akabinde hul'un mahiyetine ve hükmüne dair bilgilere yer verilmektedir.⁷⁹³ Bu minvalde Cessâs ve Tûsî'nin hangi durumlarda muhâle‘a yapılabileceğine dair serdedilen görüşlere değindikleri görülmektedir.

Cessâs muhâle‘a bedeli hakkında fakihlerin farklı görüşlerine yer vermektedir. Buna göre Ebû Hanîfe, Züfer, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'e göre geçimsizliğin kadından kaynaklanması durumunda kocanın evlenirken vermiş olduğu bedelden fazla bir bedelle muhâle‘a yapması caiz değildir. Şayet geçimsizlik kocadan kaynaklanıyorsa, kadından bir bedel alması helâl olmaz. Aksine İmam Mâlik, kocanın evlenirken kadına verdiği kadar daha fazlasını hul' bedeli olarak almasının caiz ve helâl olduğu görüşündedir. Buna göre geçimsizliğin kocadan kaynaklanması durumunda kadının razı olması ve erkeğin de kadına zarar vermiş olmaması şartı ile kocanın evlenirken verdiği kadar bir malı hul' bedeli olarak alması caiz olur. İmam Şâfiî ise kadının kocasına karşı görevlerini yerine getiremediği durumlarda kocanın

⁷⁸⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/171; Merginânî, *el-Hidâye*, 2/261.

⁷⁹⁰ el-Bakara 2/229.

⁷⁹¹ Buhârî, “Talâk”, 12 (No.5257); İbn Mâce, “Talâk”, 22 (No. 2057).

⁷⁹² İmam Şâfiî âyette boşanma bahsinden sonra hul'un zikredilmesinden dolayı hul'u talâka dahil etmemektedir. Ona göre hul' talâk değil, feshtir. İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/264.

⁷⁹³ Mâverdî, *Tefsîrü'l-Mâverdî/en-Nüket ve'l-'uyûn*, 1/295-296; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/265-267. Muhâle‘a hakkında Kiyâ el-Herrâsî ve Kurtubî'nin *Ahkâmü'l-Kur'ân*'larında bir bilgi tespit edemedik.

hul‘ fidyasını almasının caiz olacağı görüşündedir. Cessâs “وَأِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ ...

لِزَوْجٍ وَأَتَيْتُمْ إِحْدِيَهُنَّ قِنْطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا

Eğer bir eşin yerine başka bir eş almak isterseniz, öbürüne (mehir olarak) yüklerle mal vermiş olsanız dahi ondan hiçbir şeyi geri almayın...”⁷⁹⁴ âyetinin geçimsizliğin kocadan kaynaklanması durumunda kocanın kadından hul‘ bedeli almasının yasaklandığına delâlet ettiğini belirtmektedir. Cessâs’a göre Kur’ân’ı Kerîm’de emredildiği üzere geçimsizlik kadından kaynaklanıyorsa⁷⁹⁵ veya eşlerin karşılıklı olarak Allah’ın belirlediği ölçüleri koruyamama⁷⁹⁶ endişeleri oluştuysa kocanın evlenirken karısına verdiği bedel miktarınca bedel alarak hul‘ yapılması caizdir. Cessâs, İbn Abbas’tan rivayet edilen bir hadise göre kocanın karısına verdiği mehirden fazlasını hul‘ bedeli olarak almasının caiz olmadığını ifade etmektedir. Bu hadise göre Allah Rasûlü, karısından şikayetçi olan bir adamın karısına, kocasına mehri geri verip veremeyeceğini sormuş, kadının fazlasıyla verebileceğini söylemesi üzerine Allah Rasûlü, mehirden fazla bir miktarı vermemesini söylemiştir.⁷⁹⁷ Bu minvalde Cessâs Bakara 2/229. âyetle ilgili selef ulemâsının birden çok te’vilinin bulunması sebebiyle, âyetin genel hükmünün haber-i vahidle tahsis edilmesini uygun bulmaktadır.⁷⁹⁸

et-Tibyân tefsirinde Bakara 2/229. âyetinde yer alan “...أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ...Allah’ın belirlediği ölçüleri koruyamama...” ibaresiyle neyin kastedildiğine dair farklı görüşlere yer verilmiştir. Bu minvalde İbn Abbas, Urve (ö. 9/630) ve Dahhâk’a (ö. 11/632) göre kastedilen kadının kocasından nefret ederek baş kaldırmasıdır. Şa‘bi’ye göre ise bu ifadeyle kastedilen hem kadının hem kocanın birbirlerine ve evliliğe baş kaldırmalarıdır. Akabinde hangi durumlarda muhâle‘a yapılabileceğine işaret edilmiştir. Şöyle ki Ebû Abdillâh ve Hasan-ı Basrî’den rivayet edildiğine göre kocanın, karısının günaha düşme, kocalık haklarını ihlâl etme ve itaat etmesi gereken durumlarda itaat etmeme suretiyle Allah’a karşı gelmesinden korktuğunda karısına

⁷⁹⁴ en-Nisâ 4/20.

⁷⁹⁵ en-Nisâ 4/19.

⁷⁹⁶ el-Bakara 2/229

⁷⁹⁷ Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 7/514 (No. 14847).

⁷⁹⁸ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/475-477.

hul‘ yapması helâl olmaktadır. Böyle durumlarda hul‘ hakkı erkeğe verilmektedir. Aynı şekilde kadın da kendi haklarının ihlal edilmesinden dolayı hul‘ talebinde bulunabilir. Daha sonra Tûsî, muhâle‘a ve bedeli hakkında değerlendirmelerde bulunmaktadır. Tûsî’ye göre kocanın, karısının yaşlı ve çirkin olmasını sebep göstererek zarar vermek suretiyle fidye olarak hul‘ yapması helâl değildir. Bu görüşe “... *Eğer bir eşin yerine*

*başka bir eş almak isterseniz, öbürüne (mehir olarak) yüklerle mal vermiş olsanız dahi ondan hiçbir şeyi geri almayın.”*⁷⁹⁹ âyeti delâlet etmektedir. Son olarak Tûsî,

hul‘ yapmanın caiz olduğu durumlara değinmektedir. Buna göre karısını zina yaparken gören kocanın hul‘ yapma suretiyle fidye olarak karısını zor durumda bırakma hakkı vardır. Tûsî “*لَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْنَهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ*”

*Açık bir hayâsızlık yapmış olmaları dışında, kendilerine verdiklerinizin bir kısmını onlardan geri almak için onları sıkıştırmayın.”*⁸⁰⁰ âyetinden böyle bir hükme varmaktadır. Ayrıca ona göre zulüm olmaksızın kötü ahlak ve kocanın gelirinin az olması gibi durumlardan dolayı tarafların birbirlerine fidye vermek üzere hul‘ yapması caizdir.⁸⁰¹ Tûsî, muhâle‘a bedel ile ilgili olarak evlilikte kadının kocasından nefret etmesi ve hoşlanmaması, kocanın da bu sebeple karısının Allah’a ve kocasına karşı asi davranmasından korkması durumunda kocanın kadına önceden verdiği mehri veya daha fazlasını geri alma hakkının olduğu görüşündedir. Bu görüşünü Hz. Ali’den nakledilen rivayete dayandığını belirterek karşılıklı olarak karı-kocanın birbirlerinden nefret edip, birbirleri ile yaşayamayacaklarını söylemeleri durumunda da mehir verilmeyeceğini vurgulamaktadır.

Özetle Cessâs kadından kaynaklı geçimsizlikte kocanın evlenirken verdiği bedeli almak suretiyle hul‘ yapabileceğini söylerken kocadan kaynaklı geçimsizlikte bir bedel olarak hul‘ yapmanın caiz olmadığı görüşündedir. Tûsî ise bu konuda farklı olarak kadından kaynaklı bir geçimsizlik sebebiyle kocanın, verdiği mehrin yanı sıra mehirden daha fazlasını da alabileceği görüşündedir. Öte yandan Tûsî, karşılıklı bir

⁷⁹⁹ en-Nisâ 4/20.

⁸⁰⁰ en-Nisâ 4/19.

⁸⁰¹ Tûsî, *et-Tibyân*, 2/209-211.

geçimsizliğin mehirsiz sonuçlanacağını belirtirken kocadan kaynaklı bir anlaşmazlıkta hükmün ne olacağına dair görüşünü belirtmemektedir.

4.1.3.3. İlâ

İlâ, kocanın karısıyla belirli bir süre cinsel ilişkide bulunmamaya yemin etmesi ve belirlediği sürenin sona ermesiyle talâkın meydana gelmesi anlamında kullanılan bir kavramdır.⁸⁰² Kur'ân ve Sünnet'le hükmü sabit olan ilânın, Kur'ân'daki dayanağı

“لَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ”/Hanımlarıyla ilişkide bulunmayacaklarına dair yemin edenlere dört ay bekleme süresi vardır. Şâyet bu süre içinde yeminlerinden cayıp eşlerine geri dönerlerse, elbette Allah çok bağışlayıcı, engin merhamet sahibidir.”⁸⁰³ ve “وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ”/Şayet boşanmaya karar verirlerse şüphe yok ki her şeyi duyan, her şeyi gerçek mahiyeti ile bilen Allah'tır.”⁸⁰⁴ âyetleridir. Allah Rasûlü'nün eşlerine ilâ yaptığını nakleden rivayetler ise ilânın meşruiyetine sünnetten delil olarak gösterilmektedir.⁸⁰⁵

Tefsir kaynaklarında ilâ konusu Bakara 2/227. âyeti bağlamında ele alınmaktadır. Bu minvalde ilânın gerçekleşmesi için kocanın karısına ne kadar bir süre yaklaşmamaya yemin etmesi gerektiği konusunda âlimlerin ihtilafına değinilmektedir. Bu minvalde selef ve halef ulemanın görüşlerine yer vermek suretiyle mesele açıklanmaktadır.⁸⁰⁶

Selef fukahası ile onlardan sonra gelen fakihler, ilâ sayılması için kocanın karısıyla ne kadar bir süre cinsel ilişkide bulunmamaya yemin etmiş olması gerektiği hususunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Cessâs mensubu bulunduğu mezhebin müctehitlerinin, İmam Mâlik ve İmam Şâfiî'in, kişinin dört aydan az bir süre için karısıyla cinsel ilişkide bulunmamaya yemin etmesi ve onu dört ay süreyle cinsel ilişkide bulunmaksızın terketmesi durumunda ilâ yapmış olmayacağı görüşünde

⁸⁰² Serahsî, *el-Mebsût*, 7/19-20; Merginânî, *el-Hidâye*, 2/259; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 5/15-16.

⁸⁰³ el-Bakara 2/226.

⁸⁰⁴ el-Bakara 2/227.

⁸⁰⁵ İbn Mâce, “Talâk”, 24 (No. 2059); Tirmizî, “Talâk”, 61 (No. 1201).

⁸⁰⁶ Beyhakî, *Ahkâmü'l-Kur'ân li's-Şâfiî*, 1/231-233; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/150-152; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/245; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 4/25-26.

olduklarını ifade etmektedir.⁸⁰⁷ Ayrıca Cessâs'a göre yemin etmeksizin karısıyla cinsel ilişkiyi terk eden kimse îlâ yapmış olmaz. Bununla birlikte kişinin dört aydan kısa bir süre ilişkide bulunmamaya yemin etmiş olması, bu sürenin sonunda eşlerin birbirlerinden ayrılmaları hükmünü de meydana getirmemektedir. Çünkü Allah Teâlâ kocaya dört ay bekleme süresi tanımıştır. Bunun harici bir sürede eşlerin birbirlerinden ayrılmalarını gerektirecek bir durum bulunmamaktadır.⁸⁰⁸

Tûsî âyette yer alan îlâ kelimesini, kocanın karısından uzaklaşacağına ve ona zarar vermek suretiyle cinsî münasebette bulunmayacağına dair Allah'a yemin etmesi olarak açıklamaktadır. Bununla birlikte Tûsî'ye göre yemin, sadece Allah adına değil, boş söz içermeyecek, başka mânaya çekilecek bir üslupta olmayacak şekilde Allah'ın sıfatları vb. adına da edilebilmektedir. Îlânın keyfiyetine yer veren Tûsî, bu konudaki farklı görüşlere de değinmektedir. Buna göre Abdullah b. Abbas'tan rivayet edilen görüşe göre yemin, kızma ve zarar verme suretiyle kocanın eşiyle birlikte olmaktan geri durması şeklinde meydana gelmektedir. Şa'bî (ö. 104/722) ve İbn Sîrîn'e (ö. 110/729) göre ise yemin, kızma sonucu meydana gelmektedir. Tûsî'ye göre eşine îlâ yapan kişinin îlâdan dönebilmesi için eşiyle birlikte olması gerekmektedir. Böyle bir durumda kocanın eşine kendisine geri döndüğünü dile getirmesine ihtiyaç kalmamaktadır. Hasan, İbrahim ve Alkame, karısıyla birlikte olma imkânı bulunmayan özür halindeki bir kişinin, karısına yakınlaşmasının yeminin ortadan kalkması için yeterli olduğu görüşündedir. Ancak bu kişinin karısına rağbeti olduğuna dair şahit getirmesi gerekmektedir.⁸⁰⁹ Îlâdan dönen kişiye ceza gerekip gerekmediği konusunda farklı görüşler mevcuttur. Tûsî'ye göre îlâdan geri dönen kişinin keffaret vermesi gerekmektedir. Ancak Ebû Cafer, Ebû Abdillâh, Hasan-ı Basrî ve İbrahim en-Nehâî'den rivayet edildiğine göre bu durumdaki bir kimsenin hiçbir ceza ve keffaret sorumluluğu yoktur. Bu görüşü benimseyenler âyette yer alan “فَإِنْ قَاؤُ فَإِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ” Şâyet bu süre içinde yeminlerinden cayıp

⁸⁰⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 7/22-23; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 5/23-25.

⁸⁰⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/432.

⁸⁰⁹ Bu düşünce, Şîa'da talakın gerçekleşmesi için şahit tutmanın şart koşulduğunun bir göstergesidir.

eşlerine geri dönerlerse, elbette Allah çok bağışlayıcı, engin merhamet sahibidir.” ifadesini delil getirmektedir.⁸¹⁰

Tûsî'nin “*وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ*” *Şayet boşanmaya karar verirlerse şüphe yok ki her şeyi duyan, her şeyi gerçek mahiyeti ile bilen Allah'tır.*”⁸¹¹ âyetinin akabinde îlâ konusu ile ilgili açıklama yaptığı görülmektedir. Burada Tûsî eşini boşamaya karar verip ancak talak lafzını zikretmeyen kimsenin hükmüne değinmektedir. Bu durumdaki bir kişi dört ay geçmesine rağmen talakı telaffuz etmemeye devam ederse⁸¹² talakın gerçekleşme şartı sağlanmadığı için kişi karısıyla boşanmış sayılmaz. Kadın bu durumdan şikayetçi olur⁸¹³ ve dava açarsa hâkim, kocaya dört ay mühlet verir. Dört ay beklendikten sonra kocaya ‘geri dönüyor musun yoksa boşuyor musun?’ şeklinde sorulur. Koca yine sözlü beyânda bulunmazsa boşanana kadar hapsedilir. Bu konuda benzer görüşe sahip olan Medine ekolü farklı olarak kocanın boşanmaktan veya dönmekten geri durması durumunda hâkimin hapsedmesine gerek kalmadan ric’i talakla boşanmanın gerçekleşeceğini söylemektedir. Irak ekolüne göre îlâ, dört ay ve daha fazla süre kişinin karısıyla cinsi münasebette bulunmamasına yemin etmesidir. Koca yemin edip, dört ay geçtikten sonra karısına yaklaşmazsa bâin talak (beynûne-i suğra) gerçekleşir. Bu durumda kocanın, karısının izni olmadan geri dönme hakkı yoktur. Ancak kadının izni olursa üç hayız müddeti bitmeden mehir vermek suretiyle karısına geri dönebilir. Koca yemin ettikten sonra dört aylık süre dolmadan geri dönüp karısıyla münasebette bulunursa sadece yemin kefâreti öder. Hasan-ı Basrî, Katâde, İbn Mesud, İbrahim en-Nehâî ve İbn Abbas’a göre bir özür olmaksızın dönmekten önce dört ay geçmesidir.⁸¹⁴

Sonuç olarak Cessâs îlânın gerçekleşebilmesi için âyette emredilen dört aylık sürenin tamamlanmasını şart koşmakta, daha az bir süre için cinsel ilişkide bulunmamaya yemin etmeyi îlâ'nın gerçekleşmesi için yeterli bulmamaktadır. Tûsî ise îlâda talâk

⁸¹⁰ Tûsî, *et-Tibyân*, 2/197-198.

⁸¹¹ el-Bakara 2/227.

⁸¹² Hanefîlerde talâka azmetmek de boşama demektir. Talâka azmetmek talâkı telaffuz etmek anlamına gelmektedir. Şîa mezhebinde kişinin ayrıca talâkı telaffuz etmesi gerekmektedir. Merginânî, *el-Hidâye*, 1/225-228.

⁸¹³ Kadın “beni boşamaya azmetti ama telaffuz etmedi, beni sürüncemede bıraktı” şeklinde şikâyet eder.

⁸¹⁴ Tûsî, *et-Tibyân*, 2/200.

lafzının zikredilmesini şart koşmakta, aksi takdirde cinsel ilişkide bulunmadan dört aylık süre geçmesiyle ilânın meydana gelebileceğini ileri sürmektedir.

4.1.3.4. Zihâr

Zihâr terim olarak fıkhîta kocanın karısını, annesi veya evlenmesi haram olan bir kadına benzetmesi manasında kullanılmaktadır.⁸¹⁵ Böyle bir tutum evliliğin devam etmesi için bazı sonuçlar ve sorumluluklar ortaya çıkarmaktadır. Bu minvalde tefsir kaynaklarında zihâr konusu Mücadele 58/3. âyeti bağlamında ele alınmaktadır. Konuyla ilgili olarak zihârın mahiyeti ve kefaretiyle ilgili meselelere yer verilmektedir.⁸¹⁶

Zihâr ile ilgili fakihler arasında farklı görüşlere sebebiyet veren bir husus “وَالَّذِينَ

وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا sonra da zihârdan vazgeçenler hanımlarıyla birleşmeden önce bir köle âzat etsinler...”⁸¹⁷ âyetinde yer alan “zihârdan vazgeçmekten” maksadın ne olduğudur. Cessâs’ın mensubu bulunduğu mezhebin müctehitlerine göre zihârdan vazgeçme; erkeğin eşiyle cinsel ilişkide bulunmasıdır. Burada Cessâs “zihârdan vazgeçmenin” iki manaya muhtemel olduğunu belirtmektedir. Birinci manaya göre Cahiliye döneminde yaygın olan zihar yapmaya tekrar dönülmesi kastedilmektedir. Çünkü zihâr kadınla kocanın birlikteliğini haram kılmakta, nikahı geçersiz hale getirmemektedir. İkinci manaya göre “zihârdan vazgeçme” zihârın haram kıldığı birlikteliği mübahlığa dönüştürmeyi ifade etmektedir. Cessâs’ın tercih ettiği manaya göre “zihârdan vazgeçme” zihârla haram kılınan ilişkinin kefaret vermek suretiyle mübaha dönmesini içermektedir. Çünkü Bizâtihi zihâr yapmak kefaret vermeyi gerektirmemektedir. Ancak zihâr yapmanın bir sonucu olarak meydana gelen ilişkinin haramlığı, kefaretle ortadan kalkmaktadır. Dolayısıyla zihâr yapan erkek eşiyle birlikte olmak istemezse kefaretle yükümlü değildir. Ancak kefaret vermeden ilişkide bulunması haramdır. Kefâret vermeden kocanın karısına yakınlaşmasının

⁸¹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/222-223; Merginânî, *el-Hidâye*, 2/265. Ayrıca bkz. Ahmet Yaman, “Zihâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 31 Ekim 2022).

⁸¹⁶ Mâverî, *Tefsîrü'l-Mâverî/en-Nüket ve'l-'uyûn*, 5/488-489; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/404; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 20/293-297.

⁸¹⁷ el-Mücadele 58/3.

sınırına dair fakihler farklı görüşler serdetmiştir. Hanefî âlimler kocanın karısına; ilişkinin yanı sıra öpme, dokunma, bakma gibi hiçbir temasta bulunmaması gerektiği kanaatindedir. İmam Şâfiî'den de benzer görüş nakledilmiştir. Sevrî ve Evzâî ise üreme organı dışında kocanın karısından faydalanabileceği görüşündedir. Cessâs âyetin genel bir hüküm bildirdiğini söyleyerek her türlü teması yasakladığını belirtmektedir.⁸¹⁸

Konuyla ilgili bir diğer tartışma konusu ise âyette yer alan “köle âzad etme” kefâreti hakkındadır. Bu minvalde Cessâs kâfir bir kölenin âzad edilmesinin yeterli olup olmadığı konusundaki farklı görüşlere yer vermektedir. Hanefî âlimler kefâret için kâfir bir kölenin azâd edilmesini yeterli bulurken İmam Mâlik ve İmam Şâfiî sadece mümin kölenin âzad edilmesinin geçerli olacağı görüşündedir. Nitekim Cessâs'a göre âyetin gereğince kâfir kölenin âzad edilmesi yeterlidir. Çünkü Hz. Peygamber de zihâr yapan kişiye köle âzad etmesini emretmiş,⁸¹⁹ kölenin mümin olma şartını koşmamıştır. Ayrıca zihâr kefâreti olarak verilecek yiyeceğin miktarına dair ulemâ ihtilaf etmiştir. Hanefî müçtehitler her yoksula yarım ölçek buğday ya da bir ölçek hurma/arpa verilmesi gerektiği görüşündedir. Farklı olarak İmam Mâlik kefâret için her yoksula 1-1/3 müd⁸²⁰ (yaklaşık 600 gr) verilmesi gerektiğini söylemektedir. Öte yandan İmam Şâfiî'ye göre her yoksula, toplumunda tüketilen buğday, arpa, pirinç vb. cinsinden yiyecek, Hz. Peygamber'in müddüne uygun bir müdle verilmelidir. Cessâs Hz. Peygamber'in zihâr yapan bir adama köle ve oruç imkânı olmamasından dolayı bir vesk⁸²¹ hurmayı (yaklaşık 130 kg) vermesini emrettiği rivayete yer vermektedir.⁸²² Ona göre konuyla ilgili bu rivayet kabule daha uygundur.⁸²³

Tûsî “zihârdan vazgeçenler” ifadesine dair farklı görüşlere yer vermektedir. Bu bağlamda Katâde'nin görüşüne göre maksat kocanın eşiyle birlikte olmaya azmetmesidir. İmam Şâfiî'nin görüşüne göre ise mana, kocanın talâk olmaksızın

⁸¹⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/559-560, 562, 566.

⁸¹⁹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7/644 (No. 15288).

⁸²⁰ Müd ölçüsünün tanımı “Yolcunun Orucu” başlığı altında verilmiştir.

⁸²¹ Vesk, Hz. Peygamber zamanında kullanılan ölçü birimini ifade etmektedir. 1 vesk=60 sa‘=120 müde tekâbülm etmektedir. Cengiz Kallek, “Vesk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/70.

⁸²² Begavî, *Şerhu's-sünne*, 6/97.

⁸²³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/568-570.

eşini akitle elde tutmasıdır. Tûsî'ye göre geri dönme ile kastedilen, kocanın eşiyle birlikte olmaya dönmesi ya da söylediği sözden dönmesidir. Ancak ister eşiyle birlikte olma ister sözünden dönme niyetinde olsun kefâret ödemedi bunlar caiz olmaz. Tûsî âyet gereğince kocanın eşiyle birlikte olmadan önce kefâret ödemesi gerektiğini belirtmektedir. Bu konuda Hasan-ı Basrî'den gelen iki rivayete de yer vermektedir. Birinci rivayete göre kişi kefâret vermeden birlikte olmamak koşuluyla eşinden faydalanabilir. İkinci rivayete göre ise öpmek suretiyle bile eşinden faydalanması bile mekruhtur. Tûsî'ye göre âyetin zâhiri kişinin birlikte olma niyetiyle hiçbir suretle eşine yaklaşmamasını gerektirmektedir. Ayrıca Tûsî köle âzad etme kefâretine dair görüşlere değinmektedir. Ona göre âzad edilecek kölenin kadın veya erkek, küçük veya büyük olmasına bakılmaksızın mümin olması şartı aranmalıdır. Ancak çoğu fakihe göre bu köle kâfir olsa da kefâret için yeterlidir. Tûsî köle âzad edemeyen kimselerin ne yapması gerektiğini bildiren "... فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ ..."

شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَاِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا / Köle âzad etmek için imkân bulamayanlar art arda iki ay oruç tutsun. Buna gücü yetmeyen de altmış yoksulu doyursun..."⁸²⁴ âyetiyle ilgili olarak tutulacak orucun mahiyetine dair görüşler belirtmektedir. Çoğu âlim âyette emredilen iki ay orucun peş peşe tutulması gerektiği görüşündedir. Nitekim bazıları bir buçuk ay ara vermeden oruç tutan kişinin, mazeret olmaksızın ara verdiğinde bile orucuna baştan başlaması gerektiğini savunmaktadır. Şayet hastalık gibi bir sebeple orucunu bozarsa bunun hükmüne dair ihtilaf mevcuttur. İbrahim en-Nehâî böyle bir durumda mazeret bulunup bulunmadığına bakılmaksızın kişinin oruca yeniden başlaması gerektiği kanaatindedir. Saîd b. Müseyyeb, Hasan, Atâ, Şa'bî ise kişinin kaldığı yerden orucuna devam edebileceği görüşündedir. Müfessirimiz Tûsî'ye göre ise kişi bir ay oruç tutmuşsa diğer aydan bir gün bile tutsa mazereti olmasa dahi kaldığı yerden orucunu tamamlayabilir. Ancak bir ayı tamamlamadan orucunu bozmuşsa orucuna baştan başlamalıdır. Eğer orucuna başladıktan sonra âzad edecek köle bulursa zorunluluğu olmamakla birlikte köleyi âzad etmesi evlâdır. Bu durumda köle âzad etmesi gerektiğini söyleyenler de bulunmaktadır. Tûsî oruca güç yetiremeyenlerin altmış yoksulu doyurma emrine göre her bir yoksula yarım sa' verilmesi gerektiğini söylemektedir. Eğer kişinin buna

⁸²⁴ el-Mücâdele 58/4.

da gücü yetmiyorsa bir müd vermelidir. Tûsî burada, ayrıca Hz. Peygamber'in zihâr yapan kişiye yarım vesk (30 sa') ile yoksul doyurmasını emrettiği rivayete yer vermektedir. Ama Tûsî'ye göre yine de altmış sayısının gözetilmesi gerekmektedir. Kişi altmış kişi bulamazsa aynı kişilere tekrar vermek suretiyle sayıyı tamamlamalıdır.⁸²⁵

Sonuç olarak zihârdan geri dönmenin ifade ettiği mana konusunda Cessâs ve Tûsî farklı görüş beyan etmektedir. Cessâs maksadın kocanın eşiyle birlikte olmaya kastetmesi olduğunu belirtirken Tûsî, bunun yanı sıra kocanın zihâra neden olan sözünden cayması manasını da vurgulamaktadır. Her iki müfessirin de kişinin kefâret ödemediği eşiyle birlikte olamayacağı ve hiçbir surette eşine yaklaşmaması gerektiği konusunda hemfikir oldukları görülmektedir. Ayrıca köle âzad etme kefâretinde Tûsî kölenin Müslüman olma şartını koşarken Cessâs âyetin genel hüküm bildirdiğini söyleyerek kâfir kölenin de kabul edileceği görüşündedir. Tûsî'nin iki ay oruç tutma kefâretinde bir aydan sonra peş peşe olma şartını aramadığı görülmektedir. Cessâs da ise buna dair bir açıklama bulamadık. Yoksul doyurma kefâretinde ise Cessâs bir vesk hurmanın verilmesi gerektiğini ifade eden rivayeti öncelemektedir. Tûsî ise her yoksula yarım sa' verilmesi gerektiğini söylemektedir.

4.1.4. Evliliğin sona ermesinin sonuçları

4.1.4.1. İddet

İddet; İslam hukukunda talâk, fesih veya ölüm sebebiyle evliliğin sona ermesinden sonra kadının beklemesi gereken süreyi ifade etmektedir.⁸²⁶ Kadının bulunduğu duruma göre hükümleri farklılık gösteren iddetin ayrıntıları Kur'ân-ı Kerîm'de aşağıdaki şekillerde ele alınmaktadır:

4.1.4.1.1. Hayız gören kadının iddeti (kurû' bahsi)

Kur'ân-ı Kerîm'de bazı kelimeler iki veya daha fazla farklı anlama gelebilmektedir. Bazen birbirine zıt anlamları ifade eden bu müşterek lafızlar, müfessirlerin âyetle ilgili farklı yorumlarda bulunmalarına sebebiyet vermektedir. Müşterek lafızlardan

⁸²⁵ Tûsî, *et-Tibyân*, 9/410-412.

⁸²⁶ Merginânî, *el-Hidâye*, 2/274.

biri olan, “...وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ...”⁸²⁷ âyetindeki kurû’ kelimesi “hayız” anlamına gelebildiği gibi “tuhûr”, yani temizlik manasına da gelebilmektedir. Kelimenin âdet dönemi anlamına geldiğini söyleyen görüşe göre boşama temizlik döneminde gerçekleşmişse üçüncü hayzın bitmesiyle iddet süresi sona ermektedir. Boşamanın hayız döneminde olması durumunda iddet dördüncü hayzın bitiminde tamamlanmaktadır. Kurû’ lafzını tuhr manasında kabul edenlere göre temizlik döneminde yapılan boşama üçüncü hayza girmekle sona ermektedir.⁸²⁸

Tefsir kaynaklarında Bakara 2/228. âyetinde yer alan “قُرُوءٍ /kurû’” kelimesinin manası hakkında selef ulemasından farklı görüşlere yer verilmektedir. Konuyla ilgili rivayet edilen görüşlere yer vermek suretiyle kelimenin ifade ettiği manaya dair açıklama yapılmaktadır.⁸²⁹

Cessâs kurû’ kelimesinin manası ile ilgili görüşlere yer vermektedir. Buna göre Hanefî müctehitlerinin tamamı, kurû’ kelimesinin hayız müddeti olduğu görüşündedir. Bu görüşe göre kadının üçüncü hayız hali bitip temizlenmedikçe iddet süresi sona ermemektedir. Bu konuda İmam Mâlik ve İmam Şâfiî ise kurû’ kelimesiyle temizlik dönemlerinin kastedildiğini söylemiştir. Buna göre iddet beklemekte olan kadın üçüncü hayız dönemine girince eşinden ayrılmış olmaktadır. Nitekim Cessâs, kurû’ kelimesiyle ilgili farklı manalandırmaların bu kelimenin hem hayız hem temizlik dönemi anlamına gelebileceğinden kaynaklandığını vurgulamaktadır. Çünkü kurû’ kelimesi lugatta hakiki anlamda hayız süresi, mecaz anlamıyla ise temizlik süresi olarak kullanılmaktadır. Cessâs bu kullanımı göz önünde bulundurarak kelimenin her iki manaya da muhtemil olduğunu ancak hayız süresine delâlet etmesinin daha uygun olacağını vurgulamaktadır. Ayrıca Cessâs,

⁸²⁷ el-Bakara 2/228.

⁸²⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/13; Merginânî, *el-Hidâye*, 2/274. Ayrıca bkz. Haşim Özdaş, “Tefsirde İhtilaf Sebebi Olarak Müşterek Lafızlar: Kur’ Örneği”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (Haziran 2020), 54-55.

⁸²⁹ Mâverî, *Tefsîrü’l-Mâverî/en-Nüket ve’l-’uyûn*, 2/290-291; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/152-153; İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/252-253; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 4/37-42; Sâbûnî, *Revâi’ul-Beyân*, 1/306-309.

kadının hayız günlerinde namazını bırakması gerektiğine dair görüşünü⁸³⁰ cariye'nin iddetinin iki hayız olduğunu bildiren rivayetlerde⁸³¹ yer alan kurû' kelimesinin kullanımına işaret ederek delillendirmektedir.⁸³²

Tûsî de kurû' kelimesinden kastedilen anlam ile ilgili ihtilafa değinmektedir. Kendisinin de kabul ettiği, Zeyd b. Sabit, Hz. Aişe ve Ehl-i Hicaz'dan rivayet edilen görüşe göre kurû' kelimesi ile temizlik süresi kastedilmektedir. Ayrıca Abdullah b. Abbas, İbn Mesud, Hasan ve Irak Ekolü ise kur' kelimesinden hayız süresinin kastedildiği görüşündedir. Irak ekolü'nün ise kurû'dan maksadın hayız süresi olduğunu güçlendirecek deliller öne sürdüğü görülmektedir. Bu minvalde Hz. Ali'nin kendisine soru soran istihazeli kadına kurû' günlerinde namazı bırak dediğini zikretmişlerdir.⁸³³ “...فَطَلَّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ...” *Onları iddetlerini dikkate alarak (temizlik*

hâlinde) boşayın...”⁸³⁴ âyetinde yer alan “لِعِدَّتِهِنَّ” kelimesindeki “لِ” harf-i cerinin ifade ettiği mânaya göre yorum yapanlar olmuştur. Bu minvalde Medine Ekolü “لِ” harf-i cerini başlangıç mânasında kullanıldığı, anlamın da kadının hayızdan çıktığı ilk zamanında ilişkide bulunulmadığı temizlik dönemi olması gerektiğini söylemektedir. Burada “لِ” harf-i cerrine istikbal mânası verip, hayız karşılama dönemi yani hayız olmaya yakın dönemde boşamanın kastedildiğini ifade eden te'vilci yaklaşımlarda bulunmaktadır. Eğer ayette yer alan kurû' kelimesi temizlik mânasında ele alınırsa o zaman üç tam temizlik dönemi geçmesi gerekmektedir. Böylece kişi sanki üç ay beklemiş gibi olur. Tûsî şöyle demiştir: İcmâmıza göre koca karısını hayızdan birkaç gün önce bile boşasa temizlik döneminde boşadığı için son iki temizlik dönemi kendisi için yeterlidir. Temizlik döneminin başı veya sonu olması kendisini bağlamaz. Bir ay geçmiş kabul edilir. Tuhûrda yapılan talâkların geçerli olması ve erkeğin iki tuhûr dönemi kadar daha iddeti beklemesinin yeterli olması, maksadın temizlik dönemi olduğunu benimseyenlerin söylemlerinin fâsid

⁸³⁰ İbn Mâce, “Tahâret”, 115 (No. 625); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 1/187 (No. 566).

⁸³¹ San'ânî, *el-Musannef*, 3/468 (No. 16083); İbn Mâce, “Talâk”, 30 (No. 2079); Tirmizî, “Talâk”, 7 (No. 1182).

⁸³² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/440-444.

⁸³³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 40/173 (No. 24145); Beyhakî, *es-Sünenü's-sagîr*, 3/151 (No. 2773).

⁸³⁴ et-Talâk 65/1.

olduğunun delilidir. İki tane tam, bir tane tam temizlik dönemi varsa üç tam temizlik dönemi kabul edilir. Bu örfte iki tam ay üçüncü aydan da az bir müddet geçince toplam üç aylık bir sürenin kabul edilmesine benzemektedir. Aynı şekilde “الْحَجُّ أَشْهُرٌ

مَعْلُومَاتٌ/ Hac (ayları), bilinen aylardır.”⁸³⁵ âyetinde geçen aylar Şevval, Zilkade ve

Zilhiccenin de bir kısmıdır. Zilhiccenin bir kısmı kastedilmesine rağmen bu aylar üç aylar olarak zikredilmektedir. Buna göre bazı durumlarda ayın bir kısmı ayın tamamını temsil edebilir. Tûsî kurû’dan maksadın tuhûr olduğu görüşüne Hz. Aişe’den nakledilen “Kurû’ tuhûr dönemleridir” rivayetini delil olarak zikretmektedir.⁸³⁶

Cessâs ve Tûsî’nin kurû’ kelimesinin manası ile ilgili farklı görüşlere sahiptir. Cessâs kurû’ kelimesiyle hayız müddetinin kastedildiğini söylerken Tûsî bu kelimeyle temizlik müddetinin kastedildiği düşüncesini benimsemektedir.

4.1.4.1.2. Kocası Vefat Eden Kadının İddeti

İddet ile ilgili hükümlerden bir diğeri kocası vefat eden kadının iddetidir. Bu durumdaki kadının kaç gün iddet beklemesi gerektiği Bakara sûresinin “وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ...

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا

bıraktıkları hanımları, yeniden evlenebilmek için dört ay on gün bekleyeceklerdir...”⁸³⁷ âyetinde buyrulmaktadır. Gerek fıkıh gerekse tefsir kitaplarında konuyla ilgili detaylı açıklamalar yer almaktadır.⁸³⁸

Cessâs “وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا”⁸³⁹ Arkalarında eşler bırakarak ölecek olanlarınız, onların bir yıl süreyle evlerinden çıkarılmadan

⁸³⁵ el-Bakara 2/197.

⁸³⁶ Tûsî, *et-Tibyân*, 2/202-204.

⁸³⁷ el-Bakara 2/234.

⁸³⁸ Mâverdî, *Tefsîrû'l-Mâverdî/en-Nüket ve'l-'uyûn*, 1/302; Serahsî, *el-Mebsût*, 6/30-31; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/193-194; Merginânî, *el-Hidâye*, 2/275-276; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 4/125-126.

geçimlerinin sağlanmasını vasiyet etsinler...”⁸³⁹ âyetinde yer alan, kocası vefat eden kadının bir yıl iddet bekleme süresinin “...وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ...”

Vefat eden mü'minlerin geride bıraktıkları hanımları, yeniden evlenebilmek için dört ay on gün bekleyeceklerdir...”⁸⁴⁰ âyetinde yer alan dört ay on gün hükmü ile neshedildiğini belirtmektedir. Nitekim Mushaf sırasına göre Bakara 2/234. âyetin sonrasında yer alan ancak daha önce nâzil olan Bakara 2/240. âyetinin hükmünün neshedildiği konusunda ilim ehlinin ittifakı bulunmaktadır. Cessâs âyetin hür kadının iddetini bildirdiğini, cariye iddetinin hür kadın iddetinin yarısı -iki ay beş gün- olduğu konusunda selef ulemâsının ve mezhep fakihlerinin ittifak ettiğini vurgulamaktadır. Bu görüş sahipleri cariyenin talâkının iki, iddetinin de iki hayız olduğunu bildiren rivayetle görüşlerini delillendirmektedir.⁸⁴¹ Ayrıca Cessâs, iddet bekleyen kadının evinden çıkmasına dair farklı görüşlerin olduğunu zikretmektedir. Buna göre Hanefî müçtehitler bu durumdaki kadının evinden çıkmaması gerektiği görüşündedir. İmam Mâlik bu konuda gece ve gündüz ayrımı yaparak gündüz dışarı çıkabileceklerini gece ise çıkıp başka yerde geceleyemeyeceklerini belirtmektedir. İmam Şâfiî ise kadının herhangi bir zaman diliminde evinden çıkmasında bir sakınca görmemektedir. Ancak Cessâs boşanmış, iddet beklemekte olan kadının evden çıkmasının “.../...*Apaçık bir*

hayasızlıkta bulunmadıkça onları evden çıkarmayın...”⁸⁴² âyetiyle yasaklandığını ifade etmektedir. Bununla birlikte Allah Rasûlü'nün kocası öldürülen kadına iddeti bitinceye kadar evinde beklemesini emrettiğini bildiren rivayet bu konudaki hükmü desteklemektedir.⁸⁴³ Kocası vefat eden kadının iddet beklerken süslenmemesi gerektiği konusunda Hanefî müçtehitler görüş birliği içindedir. İmâm Şâfiî de bu süre zarfında kadının süslenmeyerek yas tutması gerektiği görüşündedir. Cessâs, Allah

⁸³⁹ el-Bakara 2/240.

⁸⁴⁰ el-Bakara 2/234.

⁸⁴¹ İlgili rivayetin kaynakları kurû' bahsinde verilmiştir.

⁸⁴² et-Talâk 65/1

⁸⁴³ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, “Talâk”, 87; Tirmizî, “Talâk”, 23 (No. 1204).

Rasûlü'nün kocası ölen kadın hakkında koku sürünmemesi, sürme çekmemesi vs. gibi emirlerinin⁸⁴⁴ bu konuda delil teşkil ettiğini vurgulamaktadır.⁸⁴⁵

Tûsî, Bakara 2/234. âyetinin -okuma sırasında önce gelse bile- “... وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ أَرْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا

*olanlarınız, onların bir yıl süreyle evlerinden çıkarılmadan geçimlerinin sağlanmasını vasiyet etsinler...”*⁸⁴⁶ âyetini neshettiği görüşündedir. Ona göre âyet bağlamında zifaf gerçekleşmiş olsa da olmasa da köle ya da hür farketmeksizin eşi vefat eden her kadının iddeti dört ay on gündür. Tûsî fakihlerin bu konuda ihtilaf ettiklerini belirterek kendi mezhebinde de bazı kimselerin benimsediği görüşe göre köle kadının iddetinin hür kadının iddetinin yarısı/iki ay beş gün olduğunu ileri sürmektedir. İddet bekleyen kadının evinden çıkması ve süslenmesi ile ilgili görüşlere yer veren Tûsî, Abdullah b. Abbas ve İbn Şihab’a göre eşi vefat etmiş iddet bekleyen kadının süslenmekten, sürme çekmekten, evinden çıkmaktan kaçınması gerektiğini belirtmektedir. Hasan, Abdullah b. Abbas’tan nakledilen bir diğer rivayete göre bu durumdaki bir kadının kadının başka biriyle evlenmekten kaçınması gerekmektedir. Tûsî iddet bekleyen kadının bunların hepsinden kaçınması gerektiği kanaatindedir.⁸⁴⁷

Özetle Cessâs ve Tûsî Bakara 234. âyetle ilgili olarak kocası vefat eden kadının, cariyenin iddeti, iddet bekleyen kadının evden çıkması ve süslenmesi konularına dair hükümlere yer vermektedir. Kocası vefat eden kadının iddet müddeti konusunda Cessâs ve Tûsî aynı görüşü benimsemektedir. Buna göre daha önce emredilen bir yıllık iddet süresi dört ay on günle sınırlandırılmıştır. Her iki müfessir cariyenin iddetine dair hükmün ise hür kadının iddetinin yarısı olduğu görüşündedir. Ayrıca iddet bekleyen kadının evden çıkmasını ve koku sürmek, sürme çekmek suretiyle süslenmesini de doğru bulmamaktadırlar.

⁸⁴⁴ San‘ânî, *el-Musannef*, 4/165 (No. 18973); Nesâî, “Talâk”, 64 (No. 3535).

⁸⁴⁵ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur‘ân*, 1/501, 503, 506-509.

⁸⁴⁶ el-Bakara 2/240.

⁸⁴⁷ Tûsî, *et-Tibyân*, 2/222.

4.1.4.1.3. Kocası vefat eden hamile kadının iddeti

Selef ulemâsı ve müteahhir âlimler hamileyken boşanan kadının iddetinin doğumla sona ereceği konusunda ittifak etmiştir. Ancak kocası vefat eden hamile kadının iddeti konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Talâk sûresinin “...وَأُولَٰئِ الْأَحْمَالُ...”

*...أَجْلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ.../...Hamile olanların iddeti de çocuklarını doğurunca sona erer...”*⁸⁴⁸ âyeti bağlamında ele alınan konunun fıkıh ve tefsir kaynaklarında detaylı bir şekilde ele alındığı görülmektedir.⁸⁴⁹

Cessâs kocası vefat eden hamile kadının ne kadar süre iddet beklemesi gerektiği konusunda nakledilen üç farklı görüşten bahsetmektedir. Bu minvalde Hz. Ali ve İbn Abbas’dan rivayet edilen görüşe göre hamile kadının iddeti iki süreden hangisi daha uzun ise odur. Yani dört ay on gün dolmadan doğum yapacaksa dört ay on gün, dört ay on gün dolduktan sonra doğum yapacaksa doğum yapmasıyla iddet süresi sona erer. Hz. Ömer ve Ebû Hüreyre’den nakledilen ikinci görüşe göre hamile kadının iddeti doğumla sona erer. Hasan-ı Basrî’den rivayet edilen üçüncü görüşe göre ise doğum yapıp, lohusalıktan temizlenince iddeti sona erer. Ayrıca Cessâs “...وَأُولَٰئِ...”

*...الْأَحْمَالُ أَجْلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ.../...Hamile olanların iddeti de çocuklarını doğurunca sona erer...”*⁸⁵⁰ âyetinin boşanan hamile kadınlarla kocası ölen hamile kadınlar hakkında genel hüküm ifade ettiği konusunda ulemânın ittifakından bahsetmektedir. Buna göre ulemâ, hamileliğin sonlanmasıyla iddetin biteceğini ifade ederek hamilelik bitmediği sürece aylar geçse de iddetin tamamlanmayacağını belirtmiştir. Öte yandan Cessâs, hamile olmayan kadının ay hesabınca âdet görmek suretiyle iddetinin bittiğini⁸⁵¹ vurgulayarak hamile kadının âdet göremeyeceğinden ay hesabına göre iddet bekleme hükmünün sâkıt olacağını ifade etmektedir. Sonuç

⁸⁴⁸ et-Talâk 65/4.

⁸⁴⁹ Mâverî, *Tefsîrü'l-Mâverî/en-Nüket ve'l-'uyûn*, 6/33; Serahsî, *el-Mebsût*, 6/31-32; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/421-422; Merginânî, *el-Hidâye*, 2/275-276; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 21/51-52.

⁸⁵⁰ et-Talâk 65/4.

⁸⁵¹ el-Bakara 2/234.

olarak Kur'ân zâhirinin yanı sıra Allah Rasûlü'nün doğum yapan kadınlara evlenebileceklerini söylediği rivayetler⁸⁵² de bu görüşü desteklemektedir.⁸⁵³

Tûsî'nin hamile kadının iddetine dair görüşlere, tefsirinde Bakara 2/234, Talâk 65/1 ve 4. âyetleri açıklarken yer verdiği görülmektedir. İlgili âyetlerde Tûsî'nin yer verdiği benzer ve farklı görüşler şu şekildedir: İbn Mes'ud, Katâde, Süddi ve çoğu fakihe göre boşanan veya eşi vefat eden kadın doğum yapmasıyla eşlerine helal olması noktasında aynı hükme tâbidir. Hz. Ali ve İbn Abbas'tan rivayet edilen görüşe göre ise boşanan hamile kadının iddeti ile kocası vefat eden hamile kadının iddeti farklılık göstermektedir. Nitekim Tûsî'ye göre boşanan hamile kadının iddeti doğum yapmasıyla sona ermektedir. Buna göre hamile kadın boşanır boşanmaz doğum yaparsa başkasıyla evlenebilir. Ancak nifas halinden çıkmadıkça nikahlansa da zifafa giremez. Tûsî'ye göre eşi vefat eden hamile kadının iddeti doğum süresi ile dört ay on gün süreden hangisi daha uzun ise o süreye göre tamamlanır. Buna göre kadın dört ay on gün olmadan doğum yaparsa bu sürenin dolmasını beklemesi gerekir. Eğer dört ay on günlük bir süre geçtiği halde daha doğum yapmadıysa doğum yapmayı bekler. Öte yandan Hz. Ömer ve Ebû Hüreyre'den nakledilen, Tûsî'nin kendi mezhebinden bazılarının da benimsediğini söylediği görüşe göre eşi vefat eden hamile kadının iddeti -kocas teneşirde olup gömülme bile- doğum yapmasıyla sona erer.⁸⁵⁴

Cessâs hamile kadının iddeti konusunda eşi vefat eden veya boşanan arasında bir fark gözetmeyerek hamileliğin sonlanmasıyla iddetin tamamlanacağını belirtmektedir. Tûsî ise boşanan hamile kadın ile eşi vefat eden hamile kadının iddetlerinin farklı olduğu kanaatindedir. Buna göre boşanan hamile kadının iddeti doğum yapmasıyla bitmektedir. Eşi vefat eden hamile kadının iddeti dört ay gün süre ile doğum yapma süresinden hangisi uzun ise ona göre hesaplanmalıdır.

⁸⁵² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 35/34 (No. 21108); Nesâî, "Talâk", 56 (No. 3511).

⁸⁵³ Cessâs'ın hamile kadının iddetine dair hükümlere Talâk sûresinin 65/4. âyetin yanı sıra Bakara 2/234. âyette de yer verdiği görülmektedir. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/502-503, 3/612-613.

⁸⁵⁴ Tûsî, *et-Tibyân*, 2/222, 10/27,30.

4.1.4.1.4. Âdetten kesilmiş kadın ve henüz âdet görmeye başlamamış kadının iddeti

Kur'an'ı Kerim'de âdetten kesilmiş kadın ve henüz âdet görmeye başlamamış kadının ne kadar iddet beklemesi gerektiği Talâk sûresinin “... وَالَّتِي يَئْسَنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ...”

Âdetten kesilmiş hanımlarınızın iddetinde şüpheye düşerseniz, onların da henüz âdet görmemiş olanların da iddeti üç aydır. Hamile olanların iddeti de çocuklarını doğurunca sona erer...”⁸⁵⁵ âyetinde buyrulmaktadır. Nitekim tefsir kaynaklarında ilgili âyet bağlamında konu hakkında açıklama yapıldığı görülmektedir.⁸⁵⁶

Cessâs *Ahkâmü'l-Kur'an* tefsirinde Talâk 65/4. âyetinde yer alan “...إِنْ ارْتَبْتُمْ...şüpheye düşerseniz...” ifadesiyle neyin kastedildiği üzerinde durmaktadır. Ona göre bu ifadeyle kadının âdetten kesilip kesilmediği veya hamile olup olmadığı ya da muhatapların âdetten kesilmiş kadın ile henüz âdet görmemiş küçük kızların boşanma iddeti ile ilgili şüpheleri kastedilmiş olabilir. Cessâs, âdetten kesilen kadınla âdet ümidi olan kadının aynı hükme tâbi olmayacağını, Allah Teâla'nın âyetle âdetten kesilmiş kadınların iddetinin üç ay olduğunu ifade ederek âyetle kastedilenin kesin olarak âdetten kesilmiş kadın olduğunu belirtmektedir. Öte yandan kadının âdetinden ümit kesmenin hamile kalmasından da ümit kesmek olacağını ifade ederek âyetle kadının âdetinden ümit kesme konusunda şüphenin kastedilmemesinin hamile olup olmaması konusunda da şüphenin kastedilmemesine işaret ettiğini dile getirmektedir. Bu noktada âyetle, muhatapların âdetten kesilen kadınla henüz âdet görmeye başlamamış küçüklerin iddeti konusundaki şüphelerinin kastedildiği anlaşılmaktadır. Konuyla ilgili olarak Übeyy b. Kâ'b'tan nakledilen, kendilerinin âdetten kesilen kadınla henüz âdet görmeyen kadının iddeti hakkında şüpheye düşmeleri üzerine Allah Teâlâ'nın Talâk 65/4. âyeti indirdiğini ifade eden rivâyetler⁸⁵⁷ bu görüşü desteklemektedir.⁸⁵⁸

⁸⁵⁵ et-Talâk 65/4.

⁸⁵⁶ Mâverdî, *Tefsîrû'l-Mâverdî/en-Nüket ve'l-'uyûn*, 6/32; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 4/420-422; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 21/47-52.

⁸⁵⁷ Bkz. San'ânî, *el-Musannef*, 3/554 (No. 17104); Beyhakî, *es-Sünenü's-sagîr*, 3/154 (No. 2785).

Tûsî ileri yaş veya herhangi bir hastalık sebebiyle hayızdan kesilmiş kadınların ne kadar iddet beklemeleri gerektiği konusunda şüpheyi düştüklerinde üç ay iddet beklemeleri gerektiğini ileri sürmektedir. Ona göre, yaşlıları hayız görürken kendisi hayızdan kesilmiş bir kadın, ne kadar iddet beklemesi gerektiği konusunda şüpheyi düşerse, üç ay iddet beklemesi gerekmektedir. Aynı şekilde hiç hayız görmemiş yaşı küçük kızların iddet süreleri de üç aydır.⁸⁵⁹

Sonuç olarak Cessâs ve Tûsî hayızdan kesilmiş yaşı büyük kadınlarla, hiç hayız görmemiş küçük yaştaki kızların iddet sürelerinin üç ay olduğu konusunda hemfikirdir.

4.1.4.1.5. İddet Nafakası

Evliliğin sona ermesinin başka bir doğal bir sonucu da iddet süresince kadının nafakasıdır. Bu süreçte kadının nafaka temininin kocaya ait olup olmadığı konusu ele alınmaktadır. Buna göre ric'î talâk sonucu kadının iddeti sürecinde nafakasının kocasına ait olduğu “.../...*Apaçık*

bir hayasızlıkta bulunmadıkça onları evden çıkarmayın...”⁸⁶⁰ âyetiyle sabittir. “...وَإِنْ

كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ

na fakalarını verin...”⁸⁶¹ âyeti ise bâin talâkla boşanan hamile kadının nafakasının doğum yapıncaya kadar kocasına ait olduğuna işaret etmektedir.⁸⁶² Bu minvalde tefsir kaynaklarında da Talâk 65/1. ve 6. âyetleri bağlamında kadının iddeti bitene kadar nafakasının kocasına ait olduğu açıklanmaktadır.⁸⁶³

Cessâs bâin talâkla boşanan kadının nafakası hakkında farklı görüşlere yer vermektedir. Hanefî müctehitlerine göre hamile olsa da olmasa da boşanan her

⁸⁵⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/611-612.

⁸⁵⁹ Tûsî, *et-Tibyân*, 10/29-30.

⁸⁶⁰ et-Talâk 65/1

⁸⁶¹ et-Talâk 65/6.

⁸⁶² Merginânî, *el-Hidâye*, 2/285-290; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 11/355-356; Türcan vd., *İslâm Hukuku El Kitabı*, 359, 360.

⁸⁶³ Mâverdî, *Tefsîrû'l-Mâverdî/en-Nüket ve'l-'uyûn*, 6/29; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/419; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/275-278; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 21/35-36.

kadının evde barınma ve nafaka alma hakkı vardır. İmam Mâlik ve İmam Şafî bâin talâkla boşanan kadının evde barınma hakkının olduğu ancak hamile değilse nafaka alma hakkının olmadığı kanaatindedir. Cessâs'a göre âyet, bâin talâkla boşanan kadına nafaka vermenin vacip olduğuna delâlet etmektedir. Buna göre evde barınmak kadının mâlî hakkı olup nafakanın bir bölümünü teşkil etmektedir. Ayrıca Talâk 65/6. âyette yer alan “...لَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ...”/...Sıkıştırıp da evden çıkmaya zorlamak için onlara zarar vermeyin...” emir, nafaka konusunda kadını sıkıntıya sokmamaya delâlet etmektedir. Cessâs, fakihlerin ric'î talâkla boşanan kadının kendisini boşayan kocasının evinde alıkonması sebebiyle nafaka alma hakkına sahip olması konusunda ittifak ettiklerini belirtmektedir. Cessâs da bu görüşe dayanarak ric'î talâkla boşanan kadının nafaka alma hakkının illetinin âyette gizli olduğunu savunmaktadır. Sonuç olarak Cessâs ric'i ve bâin talâk ayrımı olmadan kadının evde barınma ve nafaka hakkının olduğu görüşündedir. Allah Rasûlü'nün boşanan kadının barınma ve nafaka hakkının olduğunu söylediği rivayetler⁸⁶⁴ bu konuda delil teşkil etmektedir.⁸⁶⁵

Tûsî'ye göre Allah Teâlâ, Talâk 65/6. âyette kocaya iddet süresi bitene kadar eşini evinde oturtmasını emretmektedir. Tûsî, kadının ric'î talâk iddetinde süknâ ve nafaka hakkının olduğu, bâin talâkta ise kocanın böyle bir sorumluluğunun olmadığı kanaatindedir.⁸⁶⁶ Tûsî, bâin talâkla boşanan kadının nafaka hakkı olmadığını ifade eden rivayetle görüşünü desteklemektedir.⁸⁶⁷ Bu konuda İmam Şafî ve İmam Mâlik bu âyet gereğince kadının sadece süknâ hakkının olduğu görüşünü benimsemektedir. Tûsî, ric'î ve bâin farketmeksizin boşanmış hamile kadının ittifakla doğuma kadar nafakasının kocasına ait olduğunu belirtmektedir.⁸⁶⁸

⁸⁶⁴ San'ânî, *el-Musannef*, 4/137 (No. 18662); Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman et-Temîmî ed-Dârimî, *Sünen-i Dârimî* (Dârü'l-Muğnî, 1412/2000), 3/1463 (No. 2320); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7/781 (No. 15730).

⁸⁶⁵ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/614-615.

⁸⁶⁶ Tûsî bu görüşüne Talâk 65/1. âyetinde de yer vermektedir. Tûsî, *et-Tibyân*, 10/27.

⁸⁶⁷ San'ânî, *el-Musannef*, 7/18 (No. 12018).

⁸⁶⁸ Tûsî, *et-Tibyân*, 10/31-32.

Özetle Cessâs'a göre, bâin ve ric'i talâk ayrımı gözetmeksizin boşanan kadının nafakasının iddet süresi boyunca kocaya aittir. Tûsî'ye göre ise kocanın sadece ric'i talâkta nafaka sorumluluğu vardır.

4.1.4.2. Doğum

Evliliğin sona ermesi, çocuğun büyütülmesiyle ilgili olarak bazı sonuçlar doğurmaktadır. Bu hususta İslâm hukukunda doğumun bir sonucu olarak çocuğun emzirilmesiyle ilgili bazı hükümler yer almaktadır. Nitekim fıkıh ve tefsir eserlerinde ilgili âyetler doğrultusunda doğumla ortaya çıkan sorumluluklar ele alınmaktadır.

4.1.4.2.1. Süt emzirme (Radâ')

Radâ' terim olarak çocuğun kendi annesi veya başka bir kadın tarafından emzirilmesi anlamında kullanılmaktadır. Kur'ân ve Sünnet'te hükümleri açıklanan emzirme ile ilgili icthatların fıkıh eserlerinde ele alındığı görülmektedir.⁸⁶⁹ Bu bağlamda her iki müfessirin de ortak ele aldığı çocuğun ne kadar emzirilmesi gerektiği, süt akrabalığına neden olan emme yaşı ve emme miktarıyla ilgili konuları şu şekilde ele almamız mümkündür:

4.1.4.2.1.1. Emme süresi

Bakara sûresinin “... فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا...”

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنِمَّ الرِّضَاعَةُ

Anneler emzirme süresini tamamlamak isteyen babalar için çocuklarını iki tam yıl emzirirler...Anne ile baba birbirine danışıp anlaşarak iki yıl dolmadan süttten kesmeye karar verirse, bundan dolayı ikisine de bir günah yoktur...”⁸⁷⁰ âyeti gereğince çocuğun ne kadar emzirilmesi gerektiği tartışılmaktadır.

Cessâs'a göre âyette ya süt mahremiyetine sebep olan süreyi ya da babanın emzirme nafakası vermesi gereken süreyi belirtmek için iki yıldan bahsedilmektedir. Âyetin

⁸⁶⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/132-146; Merginânî, *el-Hidâye*, 2/291; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 11/309; Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, 5/123. Ayrıca bkz. Osman Kaşıkçı, “Radâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 20 Nisan 2022).

⁸⁷⁰ el-Bakara 2/233.

devamında “فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا” ifadesinde “فَ” harfinin takibiyye manasında kullanılarak sütün kesmenin anne babanın isteğine bağlanması, bu iki yıllık süreyle süt mahremiyetini oluşturan emzirme süresinin kastedilmediğine işaret etmektedir. Cessâs’a göre ebeveynin anlaşması sonucu çocuğun sütün kesilmesi caiz olduğuna göre çocuğun menfaatine olacaksa iki yıldan sonra da emzirilmesi caiz olmaktadır. Çünkü âyetin akabinde çocuğun emzirtilmesi istendiğinde bir günahın olmayacağı ebeveynin anlaşmasına dayalı sütün kesmeye atfedilmektedir. Cessâs bu açıklamaları dayanak oluşturarak iki yıllık emzirme süresiyle, babanın emzirme nafakasıyla ilgili yükümlülük süresinin kastedildiğini belirtmektedir. Bu şekilde âyette iki yıldan bahsedilmesinin gereğini açıklayan Cessâs, her çocuğun süte ihtiyacı farklı miktarlarda olduğu için süt emmeyi iki yıla sınırlandırmamak gerektiği görüşündedir. Emzirmenin iki yıldan sonra ne kadar devam edeceği konusu ise içtihadı dayalıdır. Bu içtihadı göre çocuğun fiziki gelişimi için süte ihtiyaç duyup duymadığına, diğer yiyeceklerle yetinip yetinemeyeceğine bakılmalıdır.⁸⁷¹

Tûsî, iki yıl emzirme süresinin her çocuk için gerekli olup olmadığı konusundaki ihtilaftan bahsetmektedir. Abdullah b. Abbas’ın da benimsediği görüşe göre iki yıl, her çocuk için zorunlu değildir. Tûsî bu konuda “وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ...”⁸⁷² âyetine

itibar edilmesi görüşündedir. Buna göre kadın altı ayda doğum yaparsa tam iki yıl, yedi ayda doğum yaparsa yirmi üç ay, dokuz ayda doğum yaparsa yirmi bir ay çocuğunu emzirmiş olmaktadır. Böylece doğum ile farz olan emzirme otuz aya tamamlanmaktadır. Tûsî itibar ettikleri kaynakların bu görüşe delâlet ettiğini, yirmi bir aydan az emzirmenin çocuğa zulüm olduğunun nakledildiğini söyleyerek bu görüşü desteklemektedir. Bu konuda Süfyân es-Sevrî, her çocuğun iki tam yıl emzirilmesini gerekli görmektedir. Ona göre anne baba iki yıl dolmadan süt emzirme konusunda anlaşmazlığa düşerse eksik ve fazla bırakmadan çocuk iki yıl emzirilir. İki seneden sonraki anlaşmazlıkta birinin diğerinin isteğine uyması gerekmez. Ebeveyn için bunun dışında bir uygulama caiz değildir. Tûsî, çocuğu iki yıl

⁸⁷¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/495-496.

⁸⁷² el-Ahkâf 46/15.

dolmadan mı yoksa dolduktan sonra mı süttten kesmek gerektiği konusundaki ihtilafa âyetin devamında da yer vermektedir. Burada daha önce zikrettiği Sevrî'nin benimsediği görüşü Mücahid, Katade, İbn Şihâb, Süfyan ve İbn Zeyd'in de benimsediğini belirtmektedir. Ayrıca İbn Abbas'ın anne babanın anlaşması durumunda iki sene dolmadan veya iki sene dolduktan sonra çocuğun süttten ayrılabilceği görüşüne yer vermektedir. Bu durumda anlaşma sağlanmazsa iki seneyi tamamlama yoluna gidilmesi gerektiği kanaatindedir.⁸⁷³

Cessâs Bakara 2/233. âyetin emzirmenin iki yılla sınırlandırılmayacağına delâlet ettiğini ve her çocuğun anne sütüne ihtiyacının farklı olduğunu söyleyerek iki yıldan fazla bir sürede de çocuğun emzirilebileceği görüşündedir. Tûsî ise yirmi bir aydan az emzirmenin çocuğa zulüm olacağını belirterek emzirme süresi için tam bir tahdit getirmemektedir.

4.1.4.2.1.2. Süt akrabalığına sebep olan emme yaşı

İslâm hukukunda, süt akrabalığı oluşması için süt emen çocuğun belli bir yaşta olma şartı aranmaktadır. Belirlenen bu yaşa kadar emme sonucu mahremiyet oluşmaktadır. Bu yaştan sonra yabancı bir kadından emme ise emen çocukla kadın ve ailesi arasında herhangi bir mahremiyet oluşturmamaktadır.⁸⁷⁴

Süt akrabalığına neden olan emzirme yaşına dair farklı görüşler serdedilmiştir. Ebû Hanîfe'ye göre süttten kesilmiş olup olmaması fark etmeksizin iki buçuk yaşını tamamlayıncaya kadarki emzirme süt akrabalığı oluşturmaktadır. Öte yandan Ebû Yusuf, İmam Muhammed ve İmam Şâfiî süttten kesilip kesilmemesine bakılmaksızın iki yaşını dolduruncaya kadar çocuğun emzirilmesiyle süt akrabalığının oluşacağı kanaatindedir. İmam Mâlik'e göre çocuk iki yaşını dolduruncaya kadar az veya çok emzirmek mahremiyet oluşturur, iki yaşından sonraki az veya çok emzirme mahremiyet oluşturmaz. Konuyla ilgili olarak Cessâs, yaşı büyük kimselerin emzirilmesiyle mahremiyetin olup olmayacağı konusuna değinmektedir. Hz. Aişe'den gelen farklı rivayetleri değerlendiren Cessâs, yaşı büyük çocuğun emmesi ile süt mahremiyetinin oluşacağı yönündeki rivayeti kişiye mahsus bir ruhsat olarak

⁸⁷³ Tûsî, *et-Tibyân*, 2/217, 220.

⁸⁷⁴ Orhan Çeker, "İslam Hukukunda Süt Akrabalığı", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 34 (Ekim 2019), 347.

nakletmektedir.⁸⁷⁵ Bununla birlikte Cessâs, süt mahremiyetinin çocuğun anne sütüyle yetindiği küçüklük dönemindeki emmesiyle oluşacağı görüşünü benimsemektedir. Bu görüşüne Hz. Aişe'nin yanındaki bir adamın süt kardeşi olduğunu söylediğinde Allah Rasûlü'nün mahremiyetin çocuğun açlık dönemindeki emzirme ile meydana geleceğini söylediği rivayeti⁸⁷⁶ delil getirmektedir. Sonuç olarak Cessâs, et ve kan oluşturan emzirmenin mahremiyet oluşturacağını⁸⁷⁷ ifade eden rivayetler doğrultusunda mahremiyetin iki yılla değil de çocuğun açlığını gideren ve bedenini geliştiren sütle alakalı olduğunu söyleyerek bu konuda iki yılı ölçüt olarak kabul etmemektedir. Nitekim çocuklara göre değişiklik gösteren bu durumda iki yıldan sonraki emzirme de mahremiyet oluşturabilmektedir.⁸⁷⁸

Tûsî'ye göre iki yıl emzirme, süt akrabalığı oluşturacağı için emziren ve yakınları için haramlık meydana getirmektedir. İki yıldan daha fazla emzirme ise çocuğun eti ve kemiği oluştuğu için süt mahremiyeti oluşturmamaktadır.⁸⁷⁹ Aynı şekilde Abdullah b. Abbas, İbn Mesud, İbn Ömer ve âlimlerin ekserisi bu görüştedir. Nitekim Tûsî, Hz. Aişeden çok emzirmenin süt mahremiyeti oluşturacağına dair rivayet nakledildiğini belirtmektedir.⁸⁸⁰ Bu rivayetle ilgili olarak Ebû Ali el-Cübbâî Hz. Aişe'nin görüşüne dair bir delil olmadığını ve bunun Kur'ân zahirine aykırı olduğunu zikretmektedir. Ona göre iki yıldan az emdiği zaman bir kere bile emse süt kardeşliği meydana gelmektedir.⁸⁸¹

Cessâs, çocukta et ve kan oluşturan emmenin mahremiyet oluşturacağı görüşünü benimserken bu süreyi her çocuğun gelişiminin farklı olduğunu belirterek iki yılla sınırlandırmanın doğru olmadığı görüşündedir. Tûsî ise iki yaşından sonraki

⁸⁷⁵ İlgili rivayet Hz. Peygamber'in Ebû Huzeyfe'nin karısına köleleri Salim'in yanına rahatça girip çıkabilmesi için beş defa emzirmesini söylediği rivayettir. Mâlik b. Enes, 2/605 (No. 12); San'ânî, *el-Musannef*, 7/459 (No. 13886); Begavî, *Şerhu's-sünne*, 9/83 (No. 13886).

⁸⁷⁶ Buhârî, “Şahâdat”, 7 (No. 2647); İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 3/547 (No. 17024); İbn Mâce, “Nikâh”, 37 (No. 1945); Begavî, *Şerhu's-sünne*, 9/83 (No. 2285).

⁸⁷⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 7/186 (No. 4114); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 9/91 (No. 8500); Dârekutnî, *es-Sünen*, 5/304 (No. 4358).

⁸⁷⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/497-498.

⁸⁷⁹ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/59.

⁸⁸⁰ Tûsî'nin eserinde yer verdiği ve Hz. Aişe'ye nisbet ettiği “رضاع الكثير يؤثر/Çok emzirme hükmü etkiler.” hadisinin kaynağını bulamadık.

⁸⁸¹ Tûsî, *et-Tibyân*, 2/217.

emmenin kan ve et oluşturmayaacağını vurgulayarak mahremiyet oluşturan emme yaşını iki yıl olarak belirlemektedir.

4.1.4.2.1.3. Süt hısımlığına sebep olan emme miktarı

Cessâs ve Tûsî'nin emzirme müddeti ve buna dair ihtilaflara Bakara 2/233. âyette değinirken süt hısımlığının meydana gelmesi için çocuğun kaç kere emmesi gerektiği konusunu “... حَرِّمْتُ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ...”

وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَّائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ

kardeşlerinizin kızlarını, kız kardeşlerinizin kızlarını, sizi emziren süt analarınızı, süt kız kardeşlerinizi, kayınvalidelerinizi ve kendileriyle zıfafa girdiğiniz hanımlarınızdan olup, himayenizde bulunan üvey kızlarınızı nikâhlamak da size haram kılınmıştır...”⁸⁸² âyetinde ele aldıkları görülmektedir.

Cessâs az miktarda emmenin mahremiyet oluşturma oluşturmayaacağına dair selef ulemâsı ve sonraki âlimlerin ihtilâfına değinmektedir. Buna göre Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Abbas ve İbn Ömer'den nakledilen görüş iki yaşını doldurmamayan çocuğun az miktarda süt emmesi ile süt mahremiyetinin oluşacağı yönündedir. Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf, İmam Muhammed, Züfer ve İmam Mâlik'in görüşü de bu şekildedir. İmam Şâfiî ise birbirinden ayrı beş emzirme olmadan süt mahremiyetinin oluşmayacağı kanaatindedir. Bakara sûresinde yer alan âyetin,⁸⁸³ az miktarda süt emme ile de süt mahremiyetinin oluşacağına delâlet ettiğini söyleyen Cessâs, Kur'ân veya sünnetten mütevatir yolla gelen bir delil olmaksızın, mahremiyet gerektiren süt emme miktar ve süresini belirlemenin caiz olmayacağı görüşündedir. Ona göre konuyla alakalı olarak bir veya iki emzirmenin mahremiyet oluşturmayaacağını,⁸⁸⁴ bilinen on emme ile mahremiyetin meydana geleceğini⁸⁸⁵ bildiren rivayetlere dayanarak maksadı açık, muhkem bir âyetin hükmünü tahsis caiz değildir. Cessâs bu konuyu mahremiyet

⁸⁸² en-Nisâ 4/23.

⁸⁸³ Bkz.

⁸⁸⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 3/547 (No. 17023); Müslim, “Radâ”, 17; Nesâî, “Nikâh”, 51 (No. 3309); Dârekutnî, *es-Sünen*, 5/302 (No. 4357).

⁸⁸⁵ Mâlik b. Enes, “Radâ”, 17; Tirmizî, “Radâ”, 4 (No. 1150).

detaylı bilgi verildiği görülmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in sünnetinde de konuyla ilgili uygulamaların vürûdu ferâiz ilminin önemine işaret etmektedir.⁸⁹² Bu minvalde Cessâs ve Tûsî'nin miras hukuku ile ilgili görüşlerini aşağıdaki şekilde ele almamız mümkündür:

4.2.1. Miras hukukunun dayanakları

Cessâs'a göre kişi, nesep ve sebep yoluyla mirasçı olunabilir. Nesep yoluyla mirasçı olanlar ashâb-ı ferâiz/farz hisse sahipleri,⁸⁹³ asabe ve zevi'l-erhâm kavramlarıyla ifade edilmektedir. Evlat edinme, Hz. Peygamber'in Ensar ile Muhacir arasında tesis ettiği kardeşlik, nikah, velâü'l-ıtk/atâka ve velâü'l-muvalât/ahitleşme,⁸⁹⁴ sebep yoluyla mirasçı olma çeşitleridir. Ancak asabe ve zevi'l-erhâm varken ahitleşmenin, evlat edinmenin ve ensar-muhacir kardeşliğinin sebep olduğu vârislik neshedilmiştir. Bu bağlamda Cessâs, Cahiliye döneminde insanların karşılıklı anlaşma suretiyle

mirasın üçte ikisi onlarındır. Geride sadece tek kız evlat kalmışsa mirasın yarısı onundur. Ölenin çocuğu varsa geriye bıraktığı maldan anne-babasından her birine altıda bir pay düşer. Eğer çocuğu yoksa tek varisi anne-baba ise mirasın üçte biri annenindir. Ölenin kardeşleri varsa o zaman mirasın altıda biri annenindir. Bütün bu taksimat ölenin vasiyeti ve varsa borcu ödendikten sonra yapılacaktır..."

890 وَلَكُمْ يَصِفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوَصِّينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمْنُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوَصُّونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتُ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوَصِّى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍّ.../Hanımlarınızın çocukları yoksa miras bıraktıkları malın yarısı sizindir. Eğer çocukları varsa bıraktıklarının dörtte biri sizindir. Ama bu taksim vasiyetlerinin yerine getirilmesinden ve borçlarının ödenmesinden sonra yapılacaktır. Çocuklarınız yoksa bıraktıklarınızın dörtte biri dul eşlerinizindir. Eğer çocuklarınız varsa bıraktıklarınızın sekizde biri onlarındır. Bu da vasiyet ve borç ödemelerinden sonra yapılacaktır. Eğer miras bırakan erkek veya kadının anne-babası ve çocukları yok da sadece bir erkek ve bir kız kardeşi varsa onların her birine altıda bir düşer. Eğer daha fazla iseler üçte bire ortaklırlar. Bu da ölenin vasiyet ve borcu ödendikten sonradır, bu taksim varislere bir zarar verilmeden yapılmalıdır..."

891 يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنْ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتُ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِنْ.../Senden fetva istiyorlar. De ki; Allah size geride varis olarak hayatta kalmış babası ve çocuğu bulunmayan kimse hakkında hükmünü şöyle açıklıyor: Bir erkek ölür geride çocuğu kalmaz ve bir kız kardeşi varsa malının yarısı kız kardeşinin olur. Kız kardeş geride çocuk bırakmadan ölürse erkek kardeş onun bütün malına mirasçı olur. Ölenin geride iki kız kardeşi varsa mirasın üçte ikisini alırlar. Geride kalan erkek ve kız kardeş ise erkek iki kız payı alır..."

⁸⁹² Ali Bardakoğlu, "Ferâiz", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/362.

⁸⁹³ en-Nisâ 4/7, 127.

⁸⁹⁴ Miras hukukunda köle azat etme sonucu ortaya çıkan ve mirasa sebep olan velâya velâü'l-ıtk/atâka, ahitleşme sonucu ortaya çıkan ve mirasa sebebiyet veren velâya velâü'l-muvalât denilmektedir. Erdoğan, "Velâü'l-atâka, Velâü'l-muvalât", 602.

ahitleşerek birbirlerine mirasçı olduklarını belirtmektedir. Böylece insanların kan davası gütme, mirasçı olma, diyet alma gibi konularda birbirlerine söz verip dostluk kurdukları rivayet edilmektedir. Bu uygulamanın hükmüne dair Hz. Peygamber'e soru sorulduğu ve ilgili "...Kendileriyle sözleşme yaptığınız kimselere paylarını verin..."⁸⁹⁵ âyetin nâzil olduğu aktarılmaktadır. Selef ulemâsı, Cahiliye adetinın sürdürülmesini devam ettiren bu âyetin hükmünün "...Akraba olan Müslümanlar miras bakımından birbirlerine daha yakındırlar..."⁸⁹⁶ âyetiyle neshedildiği yönünde görüş beyan etmektedir. Cessâs'a göre âyetin zâhiri manası ahitleşen kimselerin karşılıklı olarak birbirlerine mirasçı olup, sabit bir miras payı almasını gerekli kılmaktadır. Ancak akrabalık bağı bulunan kimsenin daha öncelikli olduğunu bildiren âyetle, kendisiyle anlaşmalı olduğu kişinin miras hakkı arka plana atılmıştır. Bu durumda sadece kişinin akrabalık bağı ve asabesi olmadığında kendisiyle anlaşma yaptığı kimse mirasçı olmaktadır. Sonuç olarak Cessâs'a göre ahitleşme yoluyla mirasçı olma hükmü neshedilmemiş ancak akrabalık bağı bulunan kimselere öncelik tanınmıştır.⁸⁹⁷

Tûsî'ye göre miras, nesep ve sebep yoluyla tahakkuk etmektedir. Mirasçılık sebepleri nikah ve velâdır.⁸⁹⁸ Velâ da velâü'l-ıtk, velâü'l-cerîre⁸⁹⁹ ve velâü'l-imame olmak üzere üç kısımdır. Tûsî'ye göre nesep bağı olmadan sadece velâ yoluyla da mirasçı olunabilir. Bir diğer mirasçı olma sebebi ise nikahtır. Nikah yoluyla insanlar aile ve akraba olarak birbirlerine mirasçı olmaktadır. Nesep yoluyla mirasçı olma karâbet (kan bağı veya rahim yoluyla oluşan akrabalık) suretiyledir. Ashâb-ı ferâiz, asabe ve zevi'l-erhâm karâbet ile mirasçı olurlar.⁹⁰⁰

Sonuç olarak Cessâs miras hukukuna geniş bir şekilde yer verirken Tûsî konuyu *en-Nihaye* ve *el-Mebcut* eserlerinde detaylı bir şekilde ele aldığını söyleyerek tefsirinde mezhep görüşlerini yansıtacak bazı meselelerle yetindiğini dile getirmektedir. Bu

⁸⁹⁵ en-Nisâ 4/33.

⁸⁹⁶ el-Ahzâb 33/6.

⁸⁹⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/97-100.

⁸⁹⁸ Velâ, âzat etme veya muvalat sözleşmesi sebebiyle ortaya çıkan hükmî yakınlıktır. Şükrü Özen, "Velâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/11.

⁸⁹⁹ Velâü'l-cerîre kişilerin her konuda birbirine kefil olabilecekleri dostlukla kurulan velâlık olarak tanımlanabilir. Bu bağlamda Cessâs'ın yer verdiği velâü'l-muvalâtın karşılığı olarak görebiliriz.

⁹⁰⁰ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/39-40.

minvalde Cessâs ve Tûsî, nesep ve sebep yoluyla mirasçı olunabileceği konusunda hem fikirdir. Her iki müfessirin nesep yoluyla mirasçı olma konusundaki görüşleri aynıdır. Ancak sebep yoluyla mirasçı olma tanımları farklılık göstermektedir. Cessâs nikah, velâü'l-ıtk/atâka ve velâü'l-muvalâtı,⁹⁰¹ neshedilmeyen mirasçılık sebepleri olarak göstermektedir. Tûsî ise nikah ile velâyı mirasçılık sebebi olarak görmektedir.⁹⁰²

4.2.2. Miras payları

Bu başlık altında Cessâs ve Tûsî'nin ortak olarak ele aldıkları; iki kız çocuğun mirası, anne-baba ile kardeşlerin payı, annenin payını azaltan kardeş payı, kalan mirasın paylaşımı ve kelâle meselelerine yer verilecektir.

4.2.2.1. İki kız çocuğun miras payı

Tefsir kaynaklarında ferâiz ilminin önemi vurgulanmaktadır. İlgili âyetler doğrultusunda miras payları hakkında açıklamalar yapılmaktadır. Bu minvalde Nisâ sûresinin 4/11. âyetinde yer alan “... فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا ...”

النِّصْفُ.../...Evlâtların hepsi kız ve ikiden fazla ise, ölenin bıraktığı mirasın üçte ikisi onlarındır. Geride sadece tek kız evlat kalmışsa mirası yarısı onundur...” emrine dayanarak iki kız çocuğun alması gereken miras payı hakkında açıklamalar yapıldığı görülmektedir.⁹⁰³

Cessâs, Nisâ sûresi 4/11. âyetinde tek kız ile ikiden fazla kızın miras payının açıkça belirtildiğini, iki kızın miras payının ise âyetin manasından çıkarılabileceğini ifade etmektedir. Ona göre âyette tek kızın mirasın yarısını, üçten fazla kızın mirasın üçte ikisini alması emredilmektedir. Cessâs iki kızın miras payını şu şekilde çıkarım yaparak açıklamaktadır; Âyetin öncesinde erkek çocuğun kız çocuğun payının iki katı alacağı bildirilmektedir. Bu durumda erkek çocuğun payı üçte iki, kız çocuğun payı üçte bir olmaktadır. Cessâs'a göre bir kız çocuğun; bir erkek kardeşiyle alacağı

⁹⁰¹ Cessâs'ın tanımlamalarından ahitleşme ile velâü'l-muvalâtan aynı şeyi kastettiğini anlamaktayız.

⁹⁰² Tûsî'nin velâ kapsamında ele aldığı velâü'l-ıtk konusuna Cessâs da yer vermektedir. Ancak Cessâs, velâü'l-cerîre ve velâü'l-imâme sebeplerinden bahsetmemektedir.

⁹⁰³ Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/337-339; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/429-435; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/93-99.

pay üçte bir ise, bir kız kardeşiyle alacağı pay da üçte bir olmalıdır. Buna göre iki kız kardeşin toplam üçte iki pay alacağı âyetten anlaşılmaktadır. Ayrıca Cessâs bu görüşünü kız kardeşle kız çocuğunu aynı hükme tâbi tutan âyetle desteklemektedir.⁹⁰⁴ Bu âyette çocuğu olmayan birinin kız kardeşinin malın yarısını, iki kız kardeşin malın üçte ikisini alacağı bildirilmektedir. Kız ve erkek kardeşler ise birlikte mirasçı olduğunda bire iki oranında pay alması emredilmektedir. Buna göre tek veya erkek kardeşiyle mirasçı olan kız kardeşin, Nisâ 4/11. âyette haber verilen kız çocuğu ile hükmünün aynı olduğu görülmektedir. Cessâs buradan hareketle iki kız kardeşin üçte iki pay alacağı hükmünün iki kız çocuk için de geçerli olduğu sonucuna varmaktadır. Ayrıca Cessâs bu görüşe muhalif olarak İbn Abbas'tan nakledilen bir görüşe değinmektedir. Bu rivayette iki kıza da bir kızın alacağı hisse, yani mirasın yarısının verilmesi gerektiği bildirilmektedir. Ancak Cessâs, iki kıza üçte iki pay verilmesini âyete muhalif davranmak olarak görenleri eleştirmekte, asıl muhalefetin âyetin iki kız çocuğun mirasın yarısını alacağını söylemek olduğunu savunmaktadır.⁹⁰⁵

Tûsî Nisâ 4/11. âyetinin zahirî manasına göre, ölen kimsenin geride ikiden fazla kız çocuğu olması durumunda kızların mirasın üçte ikisini alacaklarını belirtmektedir. Buna göre geride iki kız çocuğu kalmışsa bu iki kızın mirasın üçte ikisini alma hakkı yoktur. Tûsî, bu konuda ümmetin iki kızı da üç kız gibi kabul ederek iki kıza üçte iki pay verilmesi yönündeki icmâın, Kur'ân zahiri manasının göz ardı edilmesi şeklinde yorumlayarak eleştirmektedir. Ayrıca Tûsî konuyla ilgili nakledilen rivayetlere yer vermektedir. Rivayetlerin birinde, iki kızın da bir kız gibi olduğu, kızların üç ve daha fazla olmaları durumunda mirastan üçte iki pay alacakları belirtilmiştir. Nazzâm'ın *Kitâbü'n-Nuket*'inde yer verdiği diğer rivayette ise şöyle denilmektedir; “Ölenin bir kız çocuğu varsa mirasın yarısını alır, iki kız çocuğu varsa mirasın yarısını ve bir kırıat fazlasını alırlar. Eğer kızlar üç tane ise mirasın üçte ikisini alırlar.” Bu rivayete göre iki kız çocuğu, bir ve üç kızın alacağı payın arasında bir pay almalıdır. İki kız çocuğu ise mirasın yarısını ve bir kırıat fazlasını aralarında eşit olarak bölüşürler.⁹⁰⁶

⁹⁰⁴ Bkz. en-Nisâ 4/176.

⁹⁰⁵ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/101-102.

⁹⁰⁶ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/33.

Cessâs hem ilgili âyetin manasından hem de başka bir âyetten yola çıkarak iki kız çocuğun üçte iki pay alması gerektiği görüşündedir. Tûsî ise iki kızın üçte iki pay almasını âyetin zâhirine ters görerek, bu hükmü eleştirmektedir.

4.2.2.2. Anne-baba ile kardeşlerin payı

Nisâ 4/11. âyetinin “.../... فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَتْهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ...”

Eğer çocuğu yoksa tek varisi anne-baba ise mirasın üçte biri annenindir. Ölenin kardeşleri varsa o zaman mirasın altıda biri annenindir...” kısmıyla ilgili olarak anne-baba ve kardeşler birlikte mirasçı olduklarında, alacakları miras payı hükmü ele alınmaktadır. Bu minvalde rivayetler ve farklı görüşler bağlamında anne-baba ve kardeşlerin miras payı hakkında açıklama yapılmaktadır.⁹⁰⁷

Cessâs, anne-baba ve kardeşlerin mirasçı olması durumunda annenin altıda bir, babanın da kalan malı alacağı konusunda sahabenin ihtilaf etmediğini belirtmektedir. Ancak İbn Abbas’tan bu görüşe muhalif bir rivayet nakledilmiştir. Bu rivayete göre anne-baba ve kardeşler mirasçı olduğunda anne altıda bir, kardeşler anneden düşürülen altıda biri, baba ise kalan malı alır. Cessâs’a göre bu görüş âyetin zahirine ters, şaz bir görüştür. Âyette anne-baba mirasçıysa annenin üçte bir, kardeşler varsa altıda bir pay alacağı bildirilmektedir. Cessâs’a göre âyetin takdiri “ölenin kardeşleri varken anne-baba mirasçı olursa...” şeklindedir. Bu durumda anne-babanın mirasçı olması durumunda kardeşlere pay verilmemesi gerekmektedir.⁹⁰⁸

Tûsî anne-baba ile kardeşler mirasçı olduğunda kardeşlerin pay alıp almayacağı konusunda İbn Abbas’tan nakledilen görüşü ümmetin icmâına uygun görmemektedir. Bu görüşe göre erkek kardeşlerden dolayı annenin üçte birden altıda bire düşen payının artanını baba değil de erkek kardeşler alır. Ancak erkek kardeşlerden hiçbirisinin anne-babanın payından bir hakka sahip olmadığına dair herhangi bir ihtilaf yoktur.⁹⁰⁹

⁹⁰⁷ Mâverdi, *Tefsîrû'l-Mâverdi/en-Nüket ve'l-'uyûn*, 1/458-459; Vâhidî, *el-Vasît fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, 2/20-21; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/345-350; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/438-442; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/118-122.

⁹⁰⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/104.

⁹⁰⁹ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/34.

Cessâs ve Tûsî anne-baba ile kardeşlerin mirasçı olduğu durumlarda kardeşlerin pay almaması gerektiği görüşündedir. Buna göre erkek kardeşlerin olması annenin payını üçte birden altıda bire düşürür ve kalan payı baba alır. Anne-baba varken kardeşlerin pay alması doğru değildir.

4.2.2.3. Annenin payını düşüren kardeş sayısı

Nisâ sûresinin 4/11. âyetinin “... وَلَدٌ وَوَرِثَةٌ أَبَوَاهُ فَلِلْمِثْلِ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِلْمِثْلِ ...”

السُّدُسُ .../...Eğer çocuğu yoksa tek varisi anne-baba ise mirasın üçte biri annenindir.

Ölenin kardeşleri varsa o zaman mirasın altıda biri annenindir...” kısmıyla ilgili ele alınan bir diğer hüküm, annenin payını düşüren kardeş sayısının ne kadar olduğudur. Cessâs, ölen kimsenin geride iki erkek kardeş ve anne-baba bırakması durumunda terekenin altıda birinin anneye, geri kalanının babaya verilmesi gerektiği yönünde görüşlerin olduğunu belirtmektedir. Bu görüşe göre iki kardeş üç kardeş gibi annenin payını üçte birden altıda bire düşürmektedir. Buna muhalif olarak Cessâs, İbn Abbas’ın rivayetine yer vermektedir. Rivayete göre annenin payı sadece üç kardeşin olması durumunda üçte birden altıda bire düşmektedir. Cessâs âyetlerden delil getirerek çoğul kelimeyle ikinin kastedilebileceğini ifade etmektedir. Örneğin “... قَالُوا

لَا تَخَفْ خَصْمَانِ بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ .../...Korkma dediler. Biz birbirimize hakkı geçen iki

davalı grubuz ...”⁹¹⁰ âyetinde iki davalı manasına gelen “خَصْمَانِ” kelimesiyle iki grup

ve topluluk kastedilmiştir. Ayrıca Araplar’ın ikiyi, üç ve daha fazlası için kullandıklarını belirterek görüşünü desteklemektedir.⁹¹¹

İki erkek kardeşin annenin miras payını üçte birden altıda bire düşüreceği konusunda ihtilafın olmadığını söyleyen Tûsî, sadece İbn Abbas’tan gelen bir rivayetin bu görüşe muhalif olduğuna değinmektedir. Bu rivayete göre üç erkek kardeş olmadıkça annenin payı değişmemektedir. Âyette yer alan “إِخْوَةٌ” kelimesinin çoğul bir kelime olması ve Arapçada üç ve üçten fazlasının çoğul kabul edilmesi bu görüşün

⁹¹⁰ Sâd 38/22.

⁹¹¹ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/103.

dayanağını teşkil etmektedir. Tûsî icmaa dayanarak “اِخْوَةٌ” kelimesinin iki kardeş için de kullanılabileceği şeklindeki görüşü benimsemektedir. Ona göre Arapçada cemi lafız, tesniye yerine de kullanılmaktadır. “...إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا...”⁹¹² Allah’a tövbe ederseniz bu sizin için hayırlı olur; çünkü kalpleriniz kaymış bulunuyor...”⁹¹² âyetini örnek vererek Kur’ân’da da böyle kullanımın olduğuna dikkate çekmektedir. İlgili âyette Hz. Peygamber’in iki eşinden bahsedilmesine rağmen kalpleriniz kelimesi çoğul kalıpta kullanılmıştır.

Cessâs ve Tûsî ikiden fazla kardeşin annenin payını üçte birden altıda bire düşürdüğü gibi iki kardeşin de annenin payını azaltacağı görüşündedir. Her iki müfessir İbn Abbas’tan gelen muhalif görüşü eleştirip Arapçada iki sayısının cem’ ifade ettiğini ileri sürerek görüşlerini desteklemektedir.

4.2.2.4. Kalan mirasın paylaşılması

Cessâs, Nîsa 4/11. âyetindeki “...وَلَا يَوْنِيهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ...”⁹¹³ Ölenin çocuğu varsa geriye bıraktığı maldan anne-babasından her birine altıda bir par düşer...” ifadesine göre, ölen kişinin çocuğu ve anne-babası varsa çocuğun erkek ya da kız olması farketmeksizin anne ve babanın her birine altıda bir pay verilmesi gerektiğini belirtmektedir. Eğer sadece kız çocuk varsa terekenin yarısı kıza, anne-babadan her birine altıda bir pay verilir. Geriye kalan ise asabe olarak babaya verilmelidir. Zira baba farz hissesinin yanında asabe olmasından dolayı artan altıda bir payı da almaktadır. Şayet geride kalan erkek çocuk ise, anne-babaya payları olan altıda bir hisse verilip, kalan mal babadan daha yakın asabe olduğu için erkek çocuğa verilmelidir.⁹¹³

Tûsî’ye göre Nîsa 4/11. âyetinin “...وَلَا يَوْنِيهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ...” kısmıyla ilgili hükümde hiçbir ihtilaf yoktur. Buna göre ölen kişi geride çocuğuyla birlikte anne babasını bıraktıysa anne ve baba mirasın altıda birini alır. Aynı şekilde

⁹¹² et-Tahrîm 66/4.

⁹¹³ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/102-103.

çocukla birlikte anne ya da babadan biri varsa anne ya da baba mirasın altıda birini alır. Eğer çocuk erkek ise sayısı farketmeksizin mirasın kalanını alır. Eğer çocuklar erkek ve kız ise ikiye bir oranında mirası bölüşürler. Eğer geride kalan sadece kız çocuğu ise mirasın yarısını alır. Tûsî'ye göre taksimattan sonra geriye kalan mal miras payları oranınca kıza ve anne-babadan hangisi varsa ona verilir. Çünkü bu kimselerin ölüye yakınlıkları aynı derecedir. Tûsî bu görüşüne karşı çıkanların olduğunu belirtmektedir. Karşıt görüşe göre, geride kalan kişi baba ise asabe olduğu için kalan mirasın hepsini alır. Eğer geride kalan anne ise kalan mal anne ve kızına verilir. Bu konuda mirastan kalan malın beytûlmâle verilmesi gerektiği yönünde görüş beyan edenler de bulunmaktadır. Tûsî bu görüşü “...*Akraba olan Müslümanlar birbirlerine daha yakındır...*”⁹¹⁴ âyeti gereğince reddetmektedir. Buna göre kızın ve anne-babanın ölüye yakınlığının aynı olduğunu söyleyerek asabe olduğu için bütün hakkı babaya veren görüşü de reddetmektedir. Bu görüşün dayanağı mirastan arta kalan payın birinci dereceden asabe erkeğe verileceğini ifade eden hadistir. Tûsî bu hadisin zayıf olduğunu söyleyerek, Kur’ân’ın umumî manasının bu hadislerle tahsis edilmesine karşı çıkmaktadır.⁹¹⁵

Sonuç olarak Cessâs ve Tûsî, miras taksiminden arta kalan malın kime verileceği konusunda farklı düşünmektedir. Cessâs’a göre ölenin kızı varsa malın kalanı asabe olarak babaya verilir. Eğer çocuk erkek ise babadan daha yakın asabe erkek çocuğa verilir. Tûsî asabenin öncelenmesini reddederek kızın ve anne-babanın ölüye yakınlıklarını aynı kabul etmektedir. Buna göre artan mal geride kalanlara miras paylarınca dağıtılmalıdır.

4.2.2.5. Kelâle

Kur’ân’ı Kerîm’de “kelâle” kelimesi iki âyette geçmektedir. Bunlardan biri Nisâ 4/12. âyetinde şu şekilde geçmektedir: “...وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتُ فَلِكُلِّ

وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتُ فَلِكُلِّ

وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتُ فَلِكُلِّ

⁹¹⁴ el-Enfâl 8/75.

⁹¹⁵ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/33-34.

mana hakkında farklı rivayetlerin nakledilmesi, bu kelimenin hangi anlama geldiği konusunda farklı görüşlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu minvalde tefsir kaynaklarında konunun detaylı bir şekilde ele alındığı görülmektedir.⁹¹⁶

Cessâs ölünün kendisi veya bazı mirasçıları için kullanılan kelâlenin Nisâ 4/12.âyette ölünün kendisi için kullanıldığını belirtmektedir. Nitekim kelimenin âyette ölüyü niteleyen halde gelmesi, kelâlenin babası ve çocuğu olmayan kimsenin olduğu yönündeki rivayetler bu manayı desteklemektedir. Öte yandan kelâlenin mahiyetine dair farklı rivayetlerin olması sebebiyle manasının net olmadığını ifade eden Cessâs, ilgili rivayetlere yer vererek konuyu açıklama yoluna gitmektedir. Bu rivayetlerden birinde, Hz. Ömer'den kelâlenin çocuğu ve babası olmayan kimse olduğu nakledilmiştir. Hz. Ali ve İbn Abbas'tan rivayet edilen bir görüşe göre ise kelâle, baba ve çocuk dışındaki mirasçıları ifade etmektedir. İbn Abbas'tan nakledilen başka bir görüşe göre ise kelâle, ölenin babası dışındaki mirasçılarıdır. Selef ulemâsının bu ihtilafı ve Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'e kelâlenin manasını sorduğunda kendisini Nisâ sûresinin 4/176. âyetine yönlendirmesi, kelâle âyetinin muhkem âyetlere göre anlaşılan müteşabih âyetlerden olduğuna delâlet etmektedir. Cessâs'a göre Hz. Peygamber'in Hz. Ömer'i yönlendirmesi kelâle hükmünde rey ve içtihatla yönelmenin caiz olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca sahabelerden gelen farklı görüşler de onların kelâle konusunda içtihatla bulunarak bunun caiz olduğu konusunda icmâ ettiklerini göstermektedir. Öte yandan Cessâs kelâleyi sözlük anlamı itibariyle değerlendirmektedir. Sözlük anlamı itibariyle kuşatma manasına gelen kelimeyi nesep olarak çocuk ve babayı kuşatan erkek ve kız kardeşler olarak yorumlamaktadır. Bu yönüyle kardeşler nesebe katılmış olurlar. Ancak kardeşler her ne kadar nesepten olsa da ölüyle aralarındaki bağ, baba ile oğul arasındaki gibi doğum bağı değil, mensubiyet bağıdır. Baba ve oğul ise nesep kökünün son noktasıdır. Bu yönüyle sözlük anlamına binaen baba ve oğul, kelâle kapsamından çıkmaktadır. Bu görüşü itibariyle Cessâs, Nisâ sûresinin 4/12. âyetindeki kelâleyle, anne bir erkek ve kız kardeşlerin kastedildiği konusunda ulemânın ittifak ettiğini

⁹¹⁶ Mâverdî, *Tefsîrü'l-Mâverdî/en-Nüket ve'l-'uyûn*, 1/460-461; Vâhidî, *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-mecîd*, 2/23-24; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/359-362; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/449-451.

belirtmektedir. Nisâ 4/176. âyetinde ise oğlu olmayan ölünün erkek ve kız kardeş mirasçılarının kelâle olarak adlandırılıp, paylarının açıklandığını ifade etmektedir.⁹¹⁷

Tûsî Nisâ 4/12. âyette yer alan kelâle lafzının mahiyetine dair ihtilafa yer vermektedir. Nitekim Ebû Bekir, Ömer, İbn Abbas, İbn Zeyd, Katâde, Zührî ve İbn Abbas kelâle ile babası ve çocuğu olmayan kişinin kastedildiği görüşündedir. İbn Abbas'tan nakledilen başka bir rivayete göre çocuğu olmayan kimseye kelâle denmektedir. İbn Zeyd ölünün kelâle olarak adlandırıldığını belirtmektedir. Öte yandan Câbir ve İbn Zeyd, baba ve çocuk dışındaki mirasçıların kelâle olarak adlandırıldıklarını söylemektedir. Buna göre karı ve koca da kelâle olarak adlandırılır. Bir grup ise kelâlenin çocuğu ve babası olmayan ölü için kullanıldığı görüşündedir. Tûsî'ye göre kelâle erkek ve kız kardeşler için kullanılmaktadır. Nisâ 4/12. âyette kullanılan kelâle anne bir kardeşleri ifade ederken sûrenin 176. âyetinde kullanılan kelâle anne-baba veya baba bir kardeşleri içermektedir.⁹¹⁸

Özetle Cessâs ve Tûsî Kur'ân'da iki yerde geçen kelâle kelimelerinin anne bir kardeşleri ve anne-baba veya baba bir kardeşleri ifade ettiği görüşündedir.

4.2.3. Kâfir, köle, kâtil ve mürtedin mirasçılığı

Nisâ 4/11. âyetinde yer alan miras taksimatı haricinde hakkında miras hükümleri olan kimseler de bulunmaktadır. Bu kimseler, bazı mânilerden dolayı mûris, vâris, terike ve mirasçılık sebepleri bulunduğu halde vâris olamamaktadır. Bu sebeplerden bazıları kâtil olmak, köle olmak ve din ayrılığının bulunmasıdır.⁹¹⁹

Cessâs kâfirin Müslümana mirasçı olamayacağı, kölenin ve kendi murisini öldüren kişinin de mirasçı olamayacağı konusunda ulemânın ittifak ettiğini belirtmektedir. Müslümanın kâfire mirasçı olup olamayacağı, dinden dönen kimsenin mirasçılığı konuları ise ihtilafıdır. Fukahanın genel görüşüne göre Müslüman ile kâfir arasında miras hükümleri tahakkuk etmez. Nitekim Hz. Peygamber'den rivayet edilen iki ayrı din mensubunun, Müslümanın kâfire, kâfirin Müslümana mirasçı olamayacağı

⁹¹⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/108-114.

⁹¹⁸ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/37-38.

⁹¹⁹ Türcan vd., *İslâm Hukuku El Kitabı*, 376.

hükümünü içeren hadisler⁹²⁰ bu görüşü desteklemektedir. Ayrıca Cessâs mürtedin irtidad etmeden önceki mallarının mirasına dair ihtilafa değinmektedir. Bu bağlamda Ebû Hanife, Ebû Yusuf, İmam Muhammed irtidad üzere ölen kişinin malına Müslümanların mirasçı olacağı görüşündedir. Yanı sıra Ebû Hanife, mürtedin dinden çıktıktan sonra kazandığı mallarının mirasının ganimet olarak verilmesi gerektiğini belirtmektedir. İmam Mâlik ve İmam Şâfiî mürtedin mirasının beytûlmâle intikal edeceği görüşündedir. Ebû Yusuf ve İmam Muhammed ise mürted olduktan sonra kazandığı mallarının Müslüman mirasçılarına kalacağını benimsemektedir. Cessâs’a göre miras âyeti ölenin Müslüman olmasıyla mürted olması arasında bir fark gözetmemektedir. Dolayısıyla âyetin zâhirine göre Müslüman mürtede mirasçı olabilir. Aksi halde farklı din mensuplarının birbirlerine mirasçı olamayacağını belirtildiği hadise göre hüküm vermek doğru değildir. Çünkü mürtedlik bir din değildir. Her ne kadar kişi Hristiyanlığa ya da Yahudiliğe geçmiş olsa da o dinin mensubu kabul edilmez.⁹²¹

Kâfir, köle ve mûrisini öldüren kişinin mirasçı olamayacağı konusunda bir ihtilaf yoktur. Ancak yanlışlıkla murisini öldüren kişinin mirasçı olması konusu ihtilaflıdır. Nitekim Tûsî’ye göre diyet ödendikten sonra yanlışlıkla murisini öldüren kişi mirasçı olabilir. Bununla birlikte köle hiçbir şeye sahip olmadığı için mirasçı olamaz. Tûsî, iki farklı din mensubunun birbirine mirasçı olamayacağını belirtildiği hadise yer vererek Şîa olarak Müslümanın kâfire mirasçı olabileceği görüşünü benimsediklerini vurgulamaktadır. Ancak kâfir Müslümana mirasçı olamaz. Öte yandan mürted Müslümana mirasçı olamaz ancak Müslüman mürtede mirasçı olabilir. Tûsî bu görüşün Hz. Ali’nin görüşü olduğunu savunmaktadır.⁹²²

Müslüman ile kâfirin birbirine mirasçı olması konusunda Cessâs ve Tûsî farklı düşünmektedir. Cessâs her iki durumda da mirasçılığın olamayacağını söylerken Tûsî, sadece kâfirin Müslümana mirasçı olabileceğini söylemektedir. Her iki müfessir, köle ve murisini öldüren kişinin mirasçı olamayacağı noktasında

⁹²⁰ San‘ânî, *el-Musannef*, 6/14 (No. 9851); İbn Mâce, “Ferâiz”, 5 (No. 2729).

⁹²¹ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/127-129.

⁹²² Tûsî, *et-Tibyân*, 3/32. Tûsî konuyu *Kitâbu’l-Hilâf* eserinde detaylı bir şekilde ele aldığını belirtmektedir.

hemfikirdir. Ayrıca Müslümanın mürtede mirasçı olabileceği, mürtedin ise Müslümana mirasçı olamayacağı konusunda da aynı düşünmektedir.

4.2.4. Miras taksiminden önce borç ve vasiyetin ödenmesi

Cessâs'a göre Nisâ 4/12'de yer alan "... مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِيَنَّ بِهَا أَوْ دَيْنٍ ... Bu taksim vasiyetlerinin yerine getirilmesinden ve borçlarının ödenmesinden sonra yapılacaktır..." ibaresindeki "دَيْنٍ/borç" kelimesi, âyette vasiyet kelimesinden sonra

gelse de mana bakımından vasiyet kelimesinden öndedir. Ayrıca âyette yer alan "و"

edatı "ve" manasındadır. Bu sebeple âyetin manası, mirasın borcun ödenmesinden ve vasiyetin yerine getirilmesinden sonra paylaşılmasını içermektedir. Cessâs Hz. Ali'den nakledilen, vasiyet kelimesinin âyette borç kelimesinden sonra zikredildiğini ancak mana bakımından vasiyet kelimesinin borç kelimesinden sonra olduğunu bildiren rivayetle görüşünü desteklemektedir. Ayrıca Cessâs âyetin zâhirine göre az ya da çok malla vasiyetin caiz olacağını da belirtmektedir. Ancak mirasın gerekliliğini ifade eden başka bir âyetle⁹²³ malın tamamının değil de bir kısmının vasiyet edilebileceği anlaşılmaktadır. Ayrıca malın üçte birinden fazla olacak şekilde vasiyette bulunmanın caiz olmadığını ifade eden hadisler de bu konuda delil teşkil etmektedir.⁹²⁴

Tûsî ise miras ehlinin Allah'ın takdir ettiği haklarına ölünün terekesinden kefen, borç ve vasiyet miktarı çıktıktan sonra sahip olabileceklerini belirtmektedir. Ona göre ölünün bıraktığı malla sadece borçları ödenebilecekse vasiyet ve miras uygulanmaz. Eğer borç ödendikten sonra geriye mal kalıyorsa vasiyet gerçekleştirilir. Bununla birlikte vasiyet, borçtan kalan miktarın üçte birinden fazla olmamalıdır. Vasiyet üçte birden fazla ise, kalan malın üçte biri vasiyet olarak verilip, miras taksimine geçilir.⁹²⁵

⁹²³ en-Nisâ 4/7.

⁹²⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/104, 121.

⁹²⁵ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/37.

Cessâs ve Tûsî ölünün borcu ve vasiyeti gerçekleştirildikten sonra miras taksiminin yapılması konusunda aynı görüşe sahiptir. Aynı şekilde üçte birden fazla vasiyetin uygulanmasını caiz görmemektedirler.

4.2.5. Vasiyette bulunma

Bakara sûresinin “كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ”

حَقًّا/Birinize ölüm yaklaştığı zaman, eğer geride mal bırakacaksa,

*baba, anne ve yakın akrabası için uygun bir şekilde vasiyet etmek size farz kılınmıştır. Bu, takva sahiplerinin üzerine bir borçtur.”*⁹²⁶ âyeti bağlamında mirasçıya vasiyetin caiz olup olmadığı meselesi ele alınmıştır. Bazı âlimler vasiyetin vacip olmadığı, âyette yer alan emrin mendup ve irşat kabilinden olduğu görüşünü benimsemiştir. Bazı âlimler ise vasiyetin önceden emredildiğini ancak daha sonra neshedildiği görüşünü kabul etmiştir. Ayrıca âyetin hadisle mi âyetle mi neshedildiği konusunda ihtilaf mevcuttur.⁹²⁷ Bu konu çerçevesinde her iki müfessirin vasiyetin caiz olup olmadığı, vasiyet hükmünün neshedilip neshedilmediği hususundaki görüşlerini şu şekilde ele almak mümkündür:

Cessâs, Bakara 2/180. âyetinin zâhirinin vasiyetin vacip olduğuna delalet ettiğini belirtmektedir. Nitekim âyette yer alan “كُتِبَ عَلَيْكُمُ /size farz kılınmıştır.”, “حَقًّا عَلَى

التَّقِيَّةُ/takva sahiplerinin üzerine bir borçtur.” ifadeleri bu hükmü

desteklemektedir. Vasiyetin vacip olduğu konusunda ulemanın ihtilafa düştüğünü söyleyen Cessâs, vasiyet hükmünün âyetle neshedildiği görüşünde olanlara göre, Bakara 2/180. âyetinin, Nisâ sûresinin “لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ

مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرُ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا

biraktıklarından erkeklerin bir payı olduğu gibi; anne-babanın ve yakınların bıraktıklarından kadınların da bir payı vardır. Bunlar, az veya çok belirlenmiş,

⁹²⁶ el-Bakara 2/180.

⁹²⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/148.

meşru bir paydır.”⁹²⁸ âyetiyle neshedildiği rivayetine yer vermektedir. Bu konuda İbn Abbas’tan iki rivayetin nakledildiğini belirten Cessâs, birinci rivayete göre âyetle yer alan herkes için vasiyet hükmünün neshedildiğini, ikinci rivayete göre ise âyetle bahsedilen kimselerden mirasçı olanlar için vasiyet hükmünün neshedildiğini ifade etmektedir. Öte yandan âyetle yer alan vasiyet hükmünün hadislerle neshedildiğini savunanlara göre, nesheden hadisler “لا وصية لوارث/Mirasçıya vasiyet yoktur.”⁹²⁹ “لا

يجوز لوارث وصية/Mirasçı için vasiyette bulunmak caiz değildir.”⁹³⁰ şeklindedir. Cessâs’a

göre mirasçıya vasiyetin caiz olmayacağını bildiren bu hadisler meşhur rivayetler olup, ulema tarafından kullanılarak mütevatir seviyesine çıkmıştır. Dolayısıyla âyet gibi bilgi kaynağı olan ve kendisiyle amel edilmesi gereken bu rivayetlerin Kur’ân’ı neshetmesi caizdir. Öte yandan Cessâs, Allah Teâlâ’nın mirasçılara miras payı vermesinin, kendilerine vasiyet edilmesine engel olmayacağını dolayısıyla mirasla vasiyet hükmünün de bâki kalabileceğini belirtmektedir.⁹³¹

Tûsî, Bakara 2/180. âyetin mirasçıya vasiyet etmenin caiz olduğuna delalet ettiğini belirtmektedir. Çünkü âyetle anne-baba ve akrabalara vasiyet emredilmektedir. Ona göre anne-baba; Müslüman ve hürse, kâtil değilse çocuğuna mirasçı olabilir. Tûsî anne-babaya sadece kâfir olmaları durumunda vasiyet edilebileceğini söyleyerek, âyeti tahsis etmeyi, delili olmayan bir görüş olarak nitelendirmektedir. Ayrıca Tûsî, âyetin “لا وصية لوارث/Mirasçıya vasiyet yoktur.” hadisiyle neshedildiği görüşünü

reddetmektedir. Bu hadisi haber-i vâhid olarak kabul eden Tûsî, âyetle yer alan mirasçıya vasiyet etme hükmünün bu hadislerle neshedildiği icmâını bir iddia olarak değerlendirerek, kendisinin ve mezhebinin bu görüşe karşı çıktıklarını vurgulamaktadır. Haber-i vâhidle Kur’ân’ın neshedilmeyeceği konusunda icmâın bulunduğunu belirten Tûsî, bu haberlerle Kur’ân’ın umûmunun tahsis edilemeyeceğini de ifade etmektedir. Öte yandan Tûsî, ilgili âyetle yer alan mirasçıya vasiyet etme hükmünün miras âyetleriyle neshedildiği görüşünü de reddetmektedir.

⁹²⁸ en-Nisâ 4/7.

⁹²⁹ İbn Mâce, “Vasâyâ”, 6 (No. 2712); Tirmizî, “Vasâyâ”, 28 (No. 2120).

⁹³⁰ Dârimî, 4/2062 (No. 3301); Dârekutnî, 5/267 (No.4297).

⁹³¹ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/201-203.

Çünkü ona göre âyet hükümlerini bir araya getirme imkânının olmadığı durumlarda neshten söz etmek mümkündür. Ancak şu durumda Allah'ın anne-baba ve akrabalara miras payı takdir ettiği âyetlerle, onlara vasiyeti emrettiği âyet arasında bir tezatlık söz konusu değildir. Bu hususta âyetler arasında tenakuz olmadığını göstermeye çalışan Tûsî, mirasçıya vasiyetin olmadığını belirten hadisi üçte birden fazla vasiyetin caiz olmayacağı şeklinde tevil ederek, üçte birden fazla olmamak kaydıyla mirasçıya vasiyeti emreden âyetle, miras taksimatı yapan âyetleri cem' etmektedir.⁹³²

Sonuç olarak Cessâs ve Tûsî, vasiyet âyetinin zahiren mirasçıya vasiyet etmek anlamını taşıdığı konusunda hem fikirdir. Aynı zamanda vasiyet âyetiyle miras âyetinin hükmünün birlikte geçerli olabileceği kanaatindedirler. Ancak vasiyet hükmünün hadislerle neshedildiği görüşünü farklı değerlendirmektedirler. Buna göre Cessâs, ilgili hadisleri mütevatir kabul ederek vasiyetle ilgili âyeti neshedebilecekleri görüşündedir. Tûsî ise bu rivayetleri haber-i vâhid kabul ederek, âyetin bu rivayetlerle neshedilmesini reddetmektedir.

4.3. Mâlî Hukuk

Mâlî hukukla ilgili ele alınan meseleler muâmelât kapsamına dahil edilmektedir. Bu minvalde zekât ve cizye konularında her iki müfessirin açıklama yaptığı tespit edilmiştir:

4.3.1. Zekât

Zekât; belli bir mala sahip, dinen zengin sayılan bir Müslümanın, malının belli miktarını Kur'ân'da belirtilen sarf yerlerine vermesini ifade etmektedir.⁹³³ Bu minvalde Tevbe sûresinin "... إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي

إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي

Zekat gelirleri Allah'ın bir emri olarak yalnızca fakirlere, miskinlere, zekat gelirlerini toplayıp, dağıtan görevlilere kalpleri İslâm'a ısındırılmak istenen kimselere; özgürlüğüne kavuşturulacak kölelere, borcunu ödemekte güçlük çeken borçlulara, Allah yolunda cihat edenlere ve yolda kalmış

⁹³² Tûsî, *et-Tibyân*, 2/93-94.

⁹³³ Merginânî, *el-Hidâye*, 1/95.

yolculara verilir...”⁹³⁴ âyetinde zekât verilecek kimselerin belirtildiği görülmektedir. Cessâs ve Tûsî’nin bu kimselere dair ele aldıkları ihtilafı mevzular şu şekildedir:

4.3.1.1. Fakirler ve miskinler

Fakir ve miskin (düşkün) kimselerin tanımlarına dair farklı görüşler bulunmaktadır. Buna göre fakir ve miskin aynı anlama geldiğini söyleyenler olduğu gibi iki kavram arasında muhtaç olma durumuna göre farklılık olduğunu söyleyenler de mevcuttur. Hangisinin daha ihtiyaç sahibi olduğu mevzûu ise tartışmalıdır.⁹³⁵ Tefsir kaynaklarında da bu iki kelimenin ifade ettiği mana ele alınmıştır. Bu minvalde nakledilen farklı görüşler çerçevesinde açıklamalarda bulunulmuştur.⁹³⁶

Cessâs Tevbe 9/60. âyetinde geçen “فُقَرَاءٍ” ve “مَسَاكِينٍ” kelimelerinin manalarına dair serdedilen görüşlere değinmektedir. İbn Abbas’tan nakledilen görüşe göre fakir; insanlardan dilenmeyen,⁹³⁷ düşkün ise insanlardan dilenen kimse için kullanılan bir kavramdır. Nitekim Ebû Hanife de bu tanımları benimsemektedir. Katâde ise fakirin muhtaç ve ağır hasta olduğunu, düşkünün ise sağlıklı ancak muhtaç olduğunu söylemektedir. Öte yandan fakir ve miskin aynı anlamda olduğu, manayı pekiştirme maksadıyla ikisinin de kullanıldığı görüşünü benimseyenler de mevcuttur. Cessâs fakir kimseyi, Bakara 2/273. âyetinde fakir kimselerin hallerini bilmeyenlerin onları zengin sanacaklarının belirtilmesine dayanarak ihtiyaçlarının bir kısmını karşılayabilen kişi olarak görmektedir. Düşkün kimse ise âyette yerde sürünen⁹³⁸ ve hadislerde ise bir iki hurma dahi bulamayan kişi⁹³⁹ olarak tanımlanmaktadır. Cessâs

⁹³⁴ et-Tevbe 9/60.

⁹³⁵ Türkan vd., *İslâm Hukuku El Kitabı*, 567.

⁹³⁶ Mâverdî, *Tefsîrü'l-Mâverdî/en-Nüket ve'l-'uyûn*, 2/374-376; Vâhidî, *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, 2/506-508; Ebû Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Meftâhi'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 16/77-78; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 10/246-250.

⁹³⁷ Kur'ân-ı Kerîm'de “... لِّلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِن... كَندِيزِينَ/ Kendilerini Allah yoluna adayan bu sebeple geçimlerini sağlayamayan fakirlere yardım edin. Onlar dilenmekten çekindikleri için gerçek hallerini bilmeyenler onları zengin sanır; sen onları sîmâlarından tanırsın; onlar kimseden ısrarlar bir şey istemezler...” âyetinde fakir, dilenmeyen kimse olarak tanımlanmaktadır. el-Bakara 2/273

⁹³⁸ el-Beled 90/16.

⁹³⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/145 (No. 3636).

âyet ve hadislerdeki bu betimlemelere dayanarak düşkün kimsenin fakir kimseden daha ihtiyaç sahibi olduğunu, aralarındaki bu fark sebebiyle zekât verilecek kimseler arasında bu iki farklı kelimenin kullanıldığını belirtmektedir.⁹⁴⁰

Tûsî “fakir” ve “miskin” kelimelerinin ifade ettiği mana hakkındaki ihtilafa yer vermektedir. Nitekim İbn Abbas, Zührî ve Mücahid’in görüşüne göre fakir iffetli ve dilenmeyen kimsedir. Miskin ise dilenen kimsedir. Aynı şekilde Tûsî’nin düşkünün bir iki lokma veya bir iki hurma için kapı kapı dolaşmayan, ihtiyacını karşılayacak mala sahip olmayan ve insanlardan dilenmeyen kimse olarak tanımlandığı hadise yer verdiği görülmektedir.⁹⁴¹

Sonuç olarak Cessâs ve Tûsî, “fakir” ve “miskin” kelimelerinin farklı manaya geldiği görüşündedir. Buna göre fakir ihtiyaç sahibi olup dilenmeyen kimseyi ifade etmektedir. Miskin ise ihtiyaç sahibi, dilenen kimseleri kapsamaktadır.

4.3.1.2. Müellefe-i kulûb

Terim olarak müellefe-i kulûb, gayri müslim kimselerin kalplerini İslâm’a ısındırma, İslâm’a karşı düşmanlıkları azaltma veya İslâm’a yeni girmiş kimselerin imanını kuvvetlendirme gibi sebeplerle kendilerine zekât verilen kimseler için kullanılmaktadır.⁹⁴² Allah Rasûlü’nün müellefe-i kulûbe mal verdiğini nakleden rivayetlerin⁹⁴³ yanı sıra Hz. Ömer zamanında İslamiyet’in yayılıp, güçlenmesi sebebiyle bu kimselere zekâtten pay verilmediği anlaşılmaktadır. Bu nedenle sonraki dönemlerde müellefe-i kulûbe zekât vermenin gerekli olup olmadığı konusunda alimler arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Tefsir kaynaklarında bu konuyla ilgili farklı görüşlere yer verilmektedir.⁹⁴⁴

Cessâs mensubu bulunduğu mezhebin fakihlerinin, Hz. Peygamber zamanında Müslümanların az, düşmanların çok olması sebebiyle müellefe-i kulûbe ihtiyaç duyulduğu, Müslümanların güçlenmesi, İslâmiyet’in yayılması sebebiyle artık onlara

⁹⁴⁰ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 3/157-158.

⁹⁴¹ Tûsî, *et-Tibyân*, 5/145.

⁹⁴² Erdoğan, “Müellefe-i Kulûb”, 413.

⁹⁴³ Bkz. Buhârî, “Enbiyâ”, 6 (No. 3344); İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 7/418 (No. 36997); Nesâî, “Tahrîm”, 37 (No. 4101).

⁹⁴⁴ Mâverî, *Tefsîrü’l-Mâverî/en-Nüket ve’l-’uyûn*, 2/375; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 4/211-212; İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/525-530; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 10/261-265.

ihtiyaç kalmadığı görüşünü belirtmektedir. Bu nedenle de müellef-i kulûbün Allah Rasûlü zamanında var olduğu, Hz. Ebû Bekir hilafetinde onlara verilenin kesildiği ve artık günümüzde olmadıkları yönündeki görüşlere de işaret etmektedir. Nitekim Cessâs'ın konuyla ilgili hadislere yer vermektedir. Bu hadise göre, Hz. Ebû Bekir kendisinden arazi isteyen kimselere araziye vermeye yönelik belge hazırladığı ancak Hz. Ömer'in belgeyi iptal edip, bu kimselerin kalplerinin İslâm'ın güçsüz olduğu zamanlarda İslâm'a ısındırılmaya çalışıldığını ve artık İslâm'ın başkalarına muhtaç halde olmadığını söylediği nakledilmektedir.⁹⁴⁵ Cessâs'a göre Hz. Ömer'in Hz. Ebû Bekir'in kararını feshetmesi, müellefe-i kulûbe zekâtтан pay vermenin Müslümanların azınlıkta olduğu durumlarla sınırlı olduğunu bilmesinden dolayıdır. Buna göre Müslümanların güçlü olduğu zamanlarda müellefe-i kulûbe zekât payı vermeye gerek yoktur.⁹⁴⁶

Tûsî, müellefe-i kulûbü Hz. Peygamber zamanında kalpleri İslâm'a ısındırılmaya çalışılan, başkalarıyla savaşırken kendilerinden yarım istenen, bu hizmetleri karşılığında zekâtтан pay verilen kimseler olarak tanımlamaktadır. Ayrıca bu zekât payının her asırda verilip verilmeyeceği meselesine değinmektedir. Nitekim Hasan-ı Basrî ve Şa'bî zekât payının Hz. Peygamber zamanına özel olduğu görüşündedir. Cübbâî ise bu hükmün her asır için geçerli olduğunu belirtmiştir. Ancak her asırda kendilerini İslâm'a ısındıracak âdil bir imamın olmasını şart koşmaktadır.⁹⁴⁷

Sonuç olarak Cessâs, her dönemde müellefe-i kulûbe zekât payı vermenin gerekmediği görüşündedir. Tûsî'nin bu konudaki görüşünü net bir şekilde tespit edemedik.

4.3.2. Cizye

Cizye, literatürde can ve mal güvenliklerine karşılık İslâm diyarında yaşayan gayri müslimlerden alınan vergi manasında kullanılmaktadır.⁹⁴⁸ Kur'ân-ı Kerîm'de “

الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ

⁹⁴⁵ Bkz. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7/32 (No. 13189).

⁹⁴⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/160-161.

⁹⁴⁷ Tûsî, *et-Tibyân*, 5/146.

⁹⁴⁸ Mehmet Erkal, “Cizye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/42.

حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ/Allah'a ve ahiret gününe inanmayan, Allah ve Rasûlü'nün haram kıldıklarını haram kabul etmeyen, Hak dini din olarak benimsemeyen Ehl-i kitap ile, aşağılık duygusu içinde kendi elleriyle cizye verinceye kadar savaşın.”⁹⁴⁹ âyeti cizye alınmasını emretmektedir. Bu âyet bağlamında kime cizye verilmesi gerektiği konusundaki ihtilaf tefsir kaynaklarında yer almaktadır.⁹⁵⁰

Cessâs *Ahkâmü'l-Kur'ân*'da inkârcıların hangi kısmından cizye alınacağı hususunda farklı görüşlere yer vermektedir. O, mensubu bulunduğu mezhebin fakihlerinin, Arapların kitap ehli olanları ile acemlerin her çeşit kâfirlerinden cizye kabul edileceği görüşünde olduğunu belirtmektedir. Öte yandan İmam Mâlik Arap müşrikler dışında her kâfirden cizye kabul edileceği görüşündedir. İmam Şâfiî ise Arap ve Acem fark etmeksizin cizyenin sadece kitap ehli kimselerden alınacağını ifade etmektedir. Cessâs'a göre “... فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ .../...*Müşrikleri nerede bulursanız öldürün ...*”⁹⁵¹ âyetindeki emir kâfirler için değil müşrikler için geçerlidir. Âyette Ehl-i kitap ve Mecusîlerle müşrikler birbirinden ayırt edilmiştir. Cessâs'a göre bu âyet gereğince Arap müşriklerine için Müslümanlığı kabul etmeleri ya da öldürülmeleri haricinde bir hüküm geçerli olmamaktadır. Bu sebeple Arap müşriklerinden cizye alınmamaktadır. Arap olmayan müşriklerin ise şehadet getirmedikleri takdirde kendilerinden cizye alınmasının emredildiği hadisler, onlardan cizye almanın caiz olduğuna delalet etmektedir.⁹⁵² Bu rivayetlerde Allah Rasûlü'nün uygulamalarına dayanarak Arap müşrikleri bu hükmün dışında tutulmaktadır. Bununla birlikte Cessâs, Mecusîlerden cizye alındığını ilgili rivayetlere yer vererek açıklamaktadır.⁹⁵³

Tûsî, Tevbe 9/29. âyetinde bahsedilen kimselerin, kendilerinden cizye alınan, Allah'a ve ahiret gününe inanmayan ve bu sebeple kendileriyle savaşılmalari emredilen Ehl-i kitap olduğunu belirtmektedir. Tûsî'ye göre cizye Yahudi, Hristiyan ve Mecusilerden

⁹⁴⁹ et-Tevbe 9/29.

⁹⁵⁰ Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/189-190; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/476-479; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 16/25-26; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 10/163-164.

⁹⁵¹ et-Tevbe 9/5.

⁹⁵² İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6/428 (No. 32632); İbn Mâce, “Cihad”, 38 (No. 2858).

⁹⁵³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/119-120.

alınır. Çünkü ârif billah ve iman ehli olmayan bu kimseler tevhidi bilmeden itikat etmektedirler. Yanı sıra Allah Teâlâ bu kimseleri, her ne kadar inkâr etseler de dilleriyle Allah ve Peygamber'i ikrar ettikleri için diğer inkârcılardan ayırt etmiştir. Ancak Tûsî'ye göre külliye inkâr eden kimselerden cizye alınmaz.⁹⁵⁴

Cessâs Ehl-i Kitap, Mecusî ve Arap olmayan müşriklerden cizye alınması gerektiği görüşündedir. Tûsî ise Yahudi, Hristiyan ve Mecusîlerden cizye alınması gerektiği kanaatindedir.

4.4. Ceza Hukuku

Klasik İslâm hukuku kaynaklarında ukûbât olarak isimlendirilen ceza hukuku, suçları ve cezalarını konu edinmektedir. Bu minvalde Cessâs ve Tûsî tefsirlerinde had suçları ve kısas suçlarına dair hükümlerin yer aldığı görülmektedir:

4.4.1. Had suçları

4.4.1.1. Zina

Sözlükte meşru olmayan cinsel ilişki manasında kullanılan zina, dinî terim olarak da aynı anlamda kullanılmaktadır. Yanı sıra literatürde, farklı tanımlar mevcuttur. Buna göre Hanefîlerde yalnızca kadın ve erkek arasındaki gayr-i meşru ilişkiyi ifade ederken çoğunluğa göre erkekle kadın, kadınla kadın, erkekle erkek arasında gerçekleşen gayr-i meşru ilişkiyi ifade etmektedir.⁹⁵⁵ Bununla birlikte Kur'ân-ı Kerîm'de zina, yaklaşılmaması gereken çirkin bir iş,⁹⁵⁶ büyük günah⁹⁵⁷ olarak tanımlanarak cezasının ne olduğuna da yer verilmektedir.⁹⁵⁸ Tefsir kaynaklarında ise Nûr 24/2. âyetin Nisâ 5/15. ve 16. âyetinde yer alan ev hapsi ve kınama cezalarını neshettiği bildirilmektedir. Ayrıca Nûr 24/2. âyeti bağlamında zina suçunun cezası hakkında detaylı açıklamalara yer verilmektedir.⁹⁵⁹

⁹⁵⁴ Tûsî, *et-Tibyân*, 5/111-112.

⁹⁵⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/339-340; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 15/102. Ayrıca bkz. Türkan vd., *İslâm Hukuku El Kitabı*, 522.

⁹⁵⁶ Bkz. *el-İsrâ* 17/32.

⁹⁵⁷ Bkz. *el-Furkân* 25/68; *el-Mümtehine* 60/12.

⁹⁵⁸ Bkz. *en-Nisâ* 4/15-16; *Nûr* 24/2-3.

⁹⁵⁹ Mâverdî, *Tefsîrü'l-Mâverdî/en-Nüket ve'l-'uyûn*, 4/71-72; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/292; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/333-334; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 23/302-303; Kurtubî, *el-*

Cessâs ve Tûsî zina suçu ile ilgili âyetlerde ev hapsi, kınama ve değnek cezalarını içeren hükümlere dair değerlendirme yapmaktadır. Bilhassa ev hapsi ve kınama cezalarından hangisinin önce emredildiği, daha sonra bu cezaların hangi cezayla neshedildiğine dair değinilen görüşlere yer verilecektir:

Cessâs Nisâ 4/15. âyetinde yer alan eve hapsedme cezası ile “وَالَّذَانِ يَأْتِيَانِيَا مِنْكُمْ...”

فَادُّوهُمَا/Sizlerden fuhuş (zina) yapanların her ikisini de incitip, kınayın...”⁹⁶⁰ âyetinde

yer alan incitip, kınama cezasının hükümlerini ele almaktadır. Cessâs’a göre iki âyetin birlikte inmiş olması muhtemeldir. Bu durumda kadının ev hapsi cezasına sözlü olarak kınanma cezası eklenirken erkeğin cezası sadece incitip, kınanma olmaktadır. Öte yandan kadının ev hapsini emreden âyetin, incitmeyi emreden âyetten önce indirilmiş olması muhtemeldir. Buna göre kadının eve hapsedilme cezasına, incitme cezası ilave edilerek ceza arttırılmıştır. “Hükmünün yerleşmesinden sonra nassa ilave yapmak, nassın hükmünün neshedilmesini gerektirir.”⁹⁶¹ kuralına göre daha sonra incitme cezasının eklenmesi, önceki hapis cezasının neshini gerektirmektedir. Cessâs’a göre ev hapsi ve incitme cezalarıyla ilgili âyetlerin anlam sıralarının, mushafta yer aldığı şekilde olduğu hitabın zâhirinden anlaşılmaktadır. Ayrıca ikisinin birlikte inmiş olması ya da ev hapsi cezasını öngören âyetin önce inmiş olması bu sonucu değiştirmemektedir. Sonuç olarak hangi şekilde olursa olsun İslâm ümmeti zina edenler hakkında bu iki âyetin hükmünün neshedildiği konusunda ittifak etmiştir. Bu âyetlerin hükmünün ne ile neshedildiği konusunda ulemâ farklı görüş ortaya koymuştur. Bir görüşe göre “...الرَّائِيَةُ وَالرَّائِيَةُ وَالرَّائِيَةُ فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ...”/Zina eden kadın ve erkekten her birine yüz sopa vurun...”⁹⁶² âyetindeki yüz sopa emriyle neshedilmiştir. Cessâs ise bu

Câmi ‘ li-ahkâmi ‘ l-Kur’ân, 15/102-110; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü ‘t-tefâsîr* (Beyrut: Dârü ‘l-Kur’âni ‘l-Kerîm, 1402), 2/21-26.

⁹⁶⁰ en-Nisâ 4/16.

⁹⁶¹ İslâm hukukunda Kur’ân ve Sünnet lafızları arasındaki münasebetin nasıl kurulacağı mevzusu ele alınmaktadır. Bu minvalde Hanefî usûlcüler farklı kurallar ortaya koymuşlardır. Bunlardan biri olan nass üzerine ziyâde, sübut ve delâlet yönünden kat’iyet ifade eden nassa, zannî bir delille ziyâde hüküm getirilemeyeceği hükmünü içermektedir. Serahsî, *Usûlü ‘s-Serahsî*, 2/78. Ayrıca bkz. Murat Şimşek, “Hanefî Fakihlerin Haber Anlayışlarının Bir Göstergesi Olarak Nass Üzerine Ziyâde Meselesi”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009), 104.

⁹⁶² Nûr 24/2.

âyetlerin Allah Rasûlü'nün Allah'ın kendisine yol açtığını, bekâr bekârla zina ettiğinde sopayla dövülerek sürgün edileceklerini, dul dul ile zinâ ettiğinde sopayla dövülerek recmedileceklerini söylediği hadisiyle⁹⁶³ neshedildiği görüşündedir. Ona göre yüz sopa vurmaya emreden âyet, Hz. Peygamber'in böyle demesinden sonra nâzil olmuştur. Çünkü aksi takdirde Allah Rasûlü Nisâ 4/15. âyette yer alan “yol” kelimesini açıklar mahiyette “Allah bana yol açtı” buyurmazdı.⁹⁶⁴

Tûsî, Nisâ 4/15. âyetinde hapsedilme cezasından sonra Nisâ 4/16. âyetiyle incitilme cezasının yer almasına dair üç görüşten bahsetmektedir. Birinci görüşe göre, ilk önce Nisâ 4/16. âyet nâzil olmuştur. Sonra bu âyetin okunma sırasında sonraya konması emredilmiştir. Böylelikle ilk olarak incitip kınama cezası sonra hapsedilme cezası emredilmiştir. Daha sonra da hapsedilme cezası değnek veya recm cezası ile neshedilmiştir. İkinci görüşe göre Süddî, Nisâ 4/16. âyetin evlilere değil de bekarlara mahsus olduğunu, Nisâ 4/15. âyetin ise bekarlara değil evlilere mahsus olduğunu söylemektedir. Üçüncü görüşe göre Ferrâ, Nisâ 4/16. âyetin 4/15. âyeti neshettiğini söylemektedir. Ebû Ali el-Cübbâî Nisâ 4/16.âyetin Kur'ân'ın sünneti neshettiğine dair delil teşkil ettiğini belirtmektedir. Çünkü âyette yer alan incitme cezası sünnetle sabit olan recm cezasını neshetmiştir. Bu görüşe muhalif olanlara göre incitme cezasına recm cezası eklenmiştir. Dolayısıyla incitme cezası mensûh değildir. Çünkü zina eden kişiye eziyet edilir, sert davranılır, yaptığından dolayı kızılır ve kınanır. Sadece değnek cezası ile yetinilmez. Sadece ceza ile yetinme mensûhtur.⁹⁶⁵ Nisâ 4/15. âyette yer alan eve hapsedilme hükmünün mensûh olduğunu söyleyen Tûsî, “الرَّانِيَةُ وَالرَّانِي...” âyeti nâzil olunca Hz. Peygamber'in Allah Teâlâ'nın kendisine yol

açtığını söylediği rivayete yer vermektedir. Bu rivâyete göre zina edenler bekar ise yüz değnek uygulanır ve bir yıl sürgün edilir. Eğer zina edenler evli ise değnek cezasından sonra recmedilir. Âyette bahsi geçen “Allah'ın yol açmasından” maksadın ne olduğuna dair Tûsî zikredilen görüşlere değinmektedir. Buna göre Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Kesir yoldan maksadın bekar kimse için yüz değnek, evli kimse için recm cezası olduğunu belirtmektedir. Şîa içinde recmedilmesi

⁹⁶³ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 5/541 (No. 28786); İbn Mâce, “Hudûd”, 7 (No. 2550).

⁹⁶⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/132-135.

⁹⁶⁵ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/45-46.

gereken kişinin değnek cezasından sonra recmedilmesine yönelik görüş beyan edenler vardır. Tûsî'ye göre recm cezası hiç şüphe götürmeyecek şekilde mütevatirdir. Bu konuda ümmetin icmâi vardır. Bu fetvaya muhalefet eden Haricilerin görüşlerine itibar edilmez.⁹⁶⁶

Cessâs, zina suçuyla ilgili âyetlerde yer alan ev hapsi ve incitip, kınama cezalarına dair değerlendirmelerinden sonra bu cezaların Nûr 24/2. âyetinde yer alan yüz sopa cezasıyla değil de Allah Rasûlü'nün hadisiyle neshedildiğini söylemektedir. Bu hadise göre bekâr kimsenin cezası değnekle dövülerek sürgün edilmesi, dul kimsenin cezası ise değnekle dövülerek recmedilmesidir. Tûsî de bahsi geçen âyetlerin mensûh olduğu görüşündedir. Tûsî'ye göre Nûr 24/2. âyetindeki yüz sopa cezası ve Allah Rasûlü'nün hadisiyle birlikte, bekâr zânilerin cezası “yüz sopa ve bir yıl sürgün”, evli zânilerin cezası “değnek cezasıyla recmedilme” olarak değişmiştir.

Cessâs ve Tûsî muhsan (evli ve namuslu olan) ve muhsan olmayan kimselere dair zina haddi ile ilgili hükümlere “... الرَّائِيَةُ وَالرَّائِيَةُ فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةً... /Zina eden kadın ve erkekten her birine yüzer sopa vurun...”⁹⁶⁷ âyetinde değinmektedir:

Muhsan ile muhsan olmayan kimselere, zina yaptıkları zaman verilecek ceza konusunda âlimler farklı görüş ortaya koymuştur. Nitekim Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf, Züfer ve Muhammed, muhsan kimsenin zina etmesi halinde recmedileceği görüşündedir. Muhsan olmayana ise değnek cezası uygulanır. Bu kimsenin ayrıca sürgüne gönderilmesi devlet başkanının takdirine bırakılmıştır. Gerekli görürse sürgüne gönderir. İmam Mâlik'e göre aynı kişiye hem değnek hem de recm cezası uygulanmaz. Cessâs, mensubu bulunduğu mezhebin müçtehitlerinin aynı görüşte olduğunu belirtmektedir.⁹⁶⁸

Tûsî'ye göre Nûr 24/2. âyeti, muhsan olmayan zina eden erkek ve kadına değnek cezasını emretmektedir. Eğer her ikisi veya sadece birisi muhsan ise muhsan olanın recmedilmesi gerektiği konusunda ihtilaf yoktur. Tûsî'ye göre bu kimseye ilk önce yüz değnek vurulur sonra recmedilir. Ayrıca Tûsî, kendi mezhebinde bu hükmü zina eden, muhsan yaşlı kadın ve erkeğe tahsis edenlerin olduğunu belirtmektedir. Eğer

⁹⁶⁶ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/43-44.

⁹⁶⁷ Nûr 24/2.

⁹⁶⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/333.

zina yapanlar genç ve muhsan ise recm dışında herhangi bir ceza gerekmemektedir. İlâveten Tûsî bu konuda ihtilaf olduğunu belirtmektedir.⁹⁶⁹

Cessâs ve Tûsî zina suçunda muhsan ve muhsan olmayan kimselerin farklı hükümlere tâbi olduğu görüşündedir. Cessâs muhsan olan zâninin recmedileceği, Tûsî ise değnek cezasından sonra recmedileceği görüşündedir.

4.4.1.2. Zina iftirası

İslâm hukukunda, muhsan bir kimseye zina isnadında bulunma veya nesebini reddetme olarak tanımlanan kazf, had gerektiren bir suçtur.⁹⁷⁰ Kur'ân-ı Kerîm'de kazf suçu ve ona dair hükümler “وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ

إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا...⁹⁷¹ ve “وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ”⁹⁷² âyetlerinde yer almaktadır. Nitekim tefsir kaynaklarında da bu âyetler çerçevesinde kazf suçunu işleyen kimsenin şahitliğiyle ilgili bilgiler yer almaktadır.⁹⁷³ Cessâs ve Tûsî de zina iftirasında bulunan kimsenin şahitliği hakkında şu şekilde açıklamalar yapmaktadır:

“...إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا...⁹⁷¹ ve “وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ”⁹⁷² âyetlerinde yer almaktadır. Nitekim tefsir kaynaklarında da bu âyetler çerçevesinde kazf suçunu işleyen kimsenin şahitliğiyle ilgili bilgiler yer almaktadır.⁹⁷³ Cessâs ve Tûsî de zina iftirasında bulunan kimsenin şahitliği hakkında şu şekilde açıklamalar yapmaktadır:

Zina iftirasında bulunup kendisine had uygulanan kimsenin tevbe etmesi durumunda şahitliğinin kabul edilip edilmeyeceğine dair fakihler farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Ebû Hanîfe, Züfer, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed zina iftirası haddine çarptırılan kimsenin tevbe etse bile şahitliğinin kabul edilmeyeceği görüşündedir. Ancak İmam Mâlik ve İmam Şâfiî, zina iftirası haddine çarptırılan kimsenin tevbe ettiği takdirde şahitliğinin kabul edileceğini belirtmiştir. Bunun

⁹⁶⁹ Tûsî, *et-Tibyân*, 7/310.

⁹⁷⁰ Merginânî, *el-Hidâye*, 2/355.

⁹⁷¹ Nûr 24/4.

⁹⁷² Nûr 24/5.

⁹⁷³ Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/300-301; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/138-140; Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, 2/68-71.

üzerine Cessâs, zina isnadında bulunan kişinin tevbe etmesiyle şahitliğinin kabul edilip edilmeyeceğine dair farklı görüşlerin olmasının bir sonraki âyette gelen “^{٧٤}الَّذِينَ تَابُوا” kısmından kaynaklandığını ileri sürmektedir. Buna göre âyetteki tevbe etme istisnasının, fasıklığı mı yoksa şahitliği mi geçersiz kıldığı veyahut her ikisine de râci olup fasıklık damgasını geçersiz kılarak şahitliği geçerli hale getirdiği konusunda ihtilaf mevcuttur. Cessâs’a göre “*Tevbe edenler hariç*” ifadesi kendisinden hemen önce zikredilen fasıklığa râcidir. Bu durumda zina isnadında bulunan kişi tevbe ettiği takdirde fasıklığı ortadan kalkmasıyla birlikte şahitliği geçerli hale gelmemektedir. Cessâs yaptığı açıklamaya, Arap dil gramerinde istisnanın hükmünün bir önceki kelimeye râci olmasını delil getirmektedir.⁹⁷⁴

Tûsî, Nûr 24/4. âyetinde iftira atan kimselerin şahitliğinin kabul edilmemesinin emredildiğini ve bu kimselerin fasık olarak adlandırıldığını belirtmektedir. Ancak âyetin devamında, tevbe eden kimseler bu hükümden istisna edilmiştir. Söz konusu istisnanın nereye râci olduğu hususunda farklı görüşler mevcuttur. Saîd b. Müseyyeb’ten (ö. 94/713) nakledin birinci görüşe göre âyette, zina isnadında bulunan kimselerin fasıklardan olduğu belirtilmektedir. Ancak bu kişi tevbe ettiğinde had uygulanıp uygulanmamasına bakılmaksızın şahitliği kabul edilir. İkinci görüşe göre iftira atan kişi tevbe ettiyse, bu kişinin tevbesi kabul olur ancak bu tevbe sadece fasıklığı ortadan kaldırır. Yine de bu kişinin şahitliği kabul edilmez. Dolayısıyla bu görüşe göre istisna edilen fasıklık hükmüdür. Aynı şekilde Irak ekolü de iftira atan kimsenin şahitliğinin asla kabul edilmeyeceği görüşündedir. Ancak kazf suçu atılan kadının ölmesi ve ardında dava açacak kimsesinin olmaması sebebiyle kişiye had uygulanmadıysa ve bu kişi tevbe ettiyse, o zaman şahitliği kabul edilir. Öte yandan Tûsî kazf suçunda, iftira atılan kadının hakkına girildiği için, iftirada bulunan kimsenin tevbe etmesiyle had cezasının düşürülmesini doğru bulmamaktadır.⁹⁷⁵

Cessâs’a göre zina iftirasında bulunan kimsenin tevbe etmesi durumunda fasıklığı ortadan kalkar ancak yine de bu kimsenin şahitliği geçerli olmaz. Tûsî ise tevbenin

⁹⁷⁴ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 3/355-356.

⁹⁷⁵ Tûsî, *et-Tibyân*, 7/313-314.

had cezasını düşürmeyeceği görüşündedir. Ancak tövbe eden kimsenin şahitliğinin geçerli olup olmasına dair görüşünü belirtmemiştir.

4.4.1.3. Hırsızlık

Kur’ân-ı Kerîm’de “... وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءَ بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ...”⁹⁷⁶ *Hırsızlık eden erkek ve kadının yaptıklarına bir karşılık ve Allah tarafından caydırıcı bir ceza olmak üzere ellerini kesin...* âyeti, hırsızlığın hükmünü açıklamaktadır. Bunun yanı sıra Allah Rasûlü’nün sünneti de hırsızlığın dünyevî ve uhrevî cezasını belirtmektedir. Tefsir kaynakları hırsızlık ve suçuna dair hükümlere yer vermektedir.⁹⁷⁷ Bu minvalde Cessâs ve Tûsî’nin ilgili âyet bağlamında ele aldıkları hırsızlığın mahiyeti, el kesme cezasına neden olacak malın miktarı, elin nereden kesilmesi gerektiği gibi konulara yer verilecektir:

Cessâs âyetin zâhirine göre hırsızlık yapıldığında el kesme cezasının uygulanması gerektiğini belirtmektedir. Ancak hırsızlığın yanı sıra çalınan malın korunaklı olması ve belli bir miktarda olması şartlarını da gerekli görmektedir. Dolayısıyla ona göre, âyetin genel manasını esas alarak miktar ve değer gözetmeksizin her çalınan malda el kesme cezasının uygulanması doğru değildir. Ayrıca âyetin mücmel olduğunu ve açıklanmaya ihtiyaç duyduğunu söyleyen Cessâs, çalınan malın değerinin kalkan fiyatından az olması durumunda hırsızın elinin kesilmeyeceğini ifade eden rivayetlerin⁹⁷⁸ âyetin mücmelliğini açıklar mahiyette olduğunu ifade etmektedir.⁹⁷⁹ Cessâs el kesmeyi gerektiren malın miktarına da değinmektedir. Ona göre selef ulemâsı ve fakihlerin ittifakına binaen hırsızın elinin kesilmesi için malın belli bir miktarda olması gerekmektedir. Dinî hükümlerde bu denli miktarların nass veya icma ile belirlenmesi gerektiğini vurgulayan Cessâs, on dirhemden az bir malın çalınması durumunda hırsızın elinin kesilmesini nakleden bir nassın bulunmadığını belirtmektedir. On dirhem ve daha az miktar olmadan hırsızın elinin kesilmeyeceğini

⁹⁷⁶ el-Mâide 5/38.

⁹⁷⁷ Mâverî, *Tefsîrü’l-Mâverî/en-Nüket ve’l-’uyûn*, 2/35-38; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 3/71-74; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 7/453-470; Sâbûnî, *Safvetü’t-tefâsîr*, 1/520-523.

⁹⁷⁸ Buhârî, “Hudûd”, 13 (No. 6794); Müslim, “Hudûd”, 5; İbn Mâce, “Hudûd”, 22 (No. 2586).

⁹⁷⁹ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/519.

bildiren rivayetleri⁹⁸⁰ delil getirerek bu görüşü benimsemektedir.⁹⁸¹ Son olarak el kesme keyfiyetine değinen Cessâs, Arap dilinde el kelimesinin bileğe, dirseğe ve omza kadar olan kısımlar için kullanıldığını belirterek konuyu açıklamaya başlamaktadır. Bu kullanıma göre Mâide 5/38. âyetin manası gereği, omzun aşağısından kesilmesine dair bir delil bulunmadıkça hırsızın elinin omuz kısmından kesilmesi gerekmektedir. Ancak Cessâs, el kesme cezasının yerine getirilmesinde elin tamamını kesmenin mahzurlu olduğunu, bilekten kesildiğinde âyetin hükmünün yerine getirilmiş olacağını ve bir delil olmadan daha bilekten yukarısını kesmenin caiz olmayacağını ifade etmektedir. Ayrıca Selef ulemâsı ve fakihlerin el kzesmenin bilekten yapılması gerektiği konusunda ittifakı da bu görüşü desteklemektedir.⁹⁸²

Tûsî Mâide 5/38. âyetine göre istisna olmaksızın her hırsızlık yapan kişinin elinin kesilmesi gerektiği görüşündedir. Bu görüşüne elif lâm takısının, müştak isimlerin başına geldiğinde istiğrak mânasını⁹⁸³ ifade etmesini delil getirmektedir. Tûsî, hırsızlığı belirli bir miktar veya durumda mal çalma şartına bağlayarak el kesme cezasının uygulanması gerektiği görüşüne karşı çıkmaktadır. Ona göre âyetin zâhirî manası bu şartları içermemektedir. Âyetin açıklanmaya ihtiyaç duyan mücmel bir âyet olduğu görüşünü fasit bir görüş olarak değerlendiren Tûsî'ye göre âyetin zâhiri manası, hırsız olarak adlandırılan her kişinin elinin kesilmesi gerektiği yönünde hüküm içermektedir.⁹⁸⁴ Ayrıca Tûsî el kesmeyi gerektiren malın mâlî değeri konusunda serdedilen farklı görüşlere yer vermektedir. Nitekim mensubu bulunduğu mezhebin, Evzâî ve İmam Şâfiî'nin benimsediği birinci görüşe göre çalınan malın çeyrek dinar değerinde olması gerekmektedir. Bu görüş Allah Rasûlü'nden nakledilen, hırsızın elinin çeyrek dinar sebebiyle kesileceğinin belirtildiği rivayetle temellendirilmektedir.⁹⁸⁵ Farlı olarak Mâlik b. Enes'in benimsediği ikinci görüşe göre çalınan mal bir kalkan değerindeki üç dirhem miktarınca olmalıdır. Hz. Ali ve Ömer'den rivayet edilen üçüncü görüşe göre ise beş dirhemden az bir miktar için el

⁹⁸⁰ San'ânî, *el-Musannef*, 10/233 (No. 18950); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 11/502 (No. 6900).

⁹⁸¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/520-521.

⁹⁸² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/525-526.

⁹⁸³ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 1/61-62.

⁹⁸⁴ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/353-354.

⁹⁸⁵ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, "Hudûd", 24; Müslim, *Sahîh-i Müslim*, "Hudûd", 1; İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, "Hudûd", 22 (No. 2585).

kesilmez. Aksine Hasan-ı Basrî'nin görüşüne göre bir dirhem için dahi olsa el kesilir. Bir kalkan değerini on dirhem olarak belirleyen Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin benimsediği görüşe göre ise çalınan mal on dirhem değerince olmadıkça hırsızın eli kesilmez. Şîa ile aynı görüşe sahip Zâhirilere göre az veya çok olmasına bakılmaksızın herhangi bir değerde mal çalan hırsızın eli kesilir.⁹⁸⁶ Son olarak el kesme keyfiyetine değinen Tûsî, el kelimesinin lafzı müşterek olduğunu, Araplarda el kelimesinden omza kadar olan kısmın kastedildiğini ifade etmektedir. Ancak Tûsî, âyet bağlamında el kesme cezasında elin bilekten kesilmesi gerektiğini konusunda fukahânın ittifak ettiğini, omzun kesilmeyeceği konusunda da ihtilaf etmediğini belirtmektedir. Bu konuda sadece Haricilerin elin omuzdan kesilmesi gerektiği görüşünde olduğunu söyleyen Tûsî, bu görüşe itibar etmemektedir. Ancak ona göre el kesme cezasının; elde baş parmak hariç dört parmak, ayakta ise baş parmak ve topuk kısmı hariç dört parmağın kesilmesi şeklinde uygulanması gerekmektedir. Tûsî bu görüşüne hem “...قَوْلُ الَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ/ Vay ellerinin yazdıklarından dolayı onların hâline! ...”⁹⁸⁷ âyetini göstermektedir. Buna göre yazının parmaklarla yazıldığını dolayısıyla elden maksadın parmaklar olduğunu ileri sürmektedir.⁹⁸⁸

Cessâs ve Tûsî çalınan her malın, hırsızlık suçu ile cezalandırılıp cezalandırılmayacağı konusunda farklı görüşlere sahiptir. Cessâs'a göre çalınan her mal, el kesme cezasını gerektirmemektedir. Tûsî'ye göre ise âyetin içerdiği genel hüküm gereği, istisnasız her çalınan mal hırsızlık kapsamına girmektedir ve el kesme cezasını gerektirmektedir. Aynı şekilde el kesmeyi gerektiren miktar konusunda her iki müfessir farklı düşüncededir. Cessâs ilgili rivayetler doğrultusunda on dirhem ve üzeri bir mal veya bu değerde bir şeyin çalınması durumunda hırsızın elinin kesilmesi görüşündedir. El kesme cezasını gerektiren malın miktarının çeyrek dinar değerinde olması gerektiği görüşündedir. El kesme keyfiyeti konusunda da Cessâs ve Tûsî farklı kanaatte sahiptir. Cessâs'a göre bu konuda icmâ esas alınarak, el bilekten kesilmelidir. Tûsî'ye göre ise Hz. Ali'nin uygulaması gereği, elin baş parmağı hariç dört parmağı kesilmelidir.

⁹⁸⁶ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/354-355.

⁹⁸⁷ el-Bakara 2/79.

⁹⁸⁸ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/355.

delil getirmektedir. Hadise göre adam öldürmemiş yol kesicilerin öldürülmeleri yasaklanmaktadır.⁹⁹³

Tûsî, silah kullanıp yol kesen ve adam öldüren kişinin öldürüleceği hem adam öldürüp hem mal gasp eden kişinin öldürülüp asılacağı, adam öldürmeyip mal gasb eden kişinin çaprazlama el ve ayaklarının kesileceği, sadece yol kesen kişinin ise sürgün edileceği görüşündedir.⁹⁹⁴

Sonuç olarak Cessâs ve Tûsî yol kesen kimsenin cezası hususunda farklı görüşlere sahiptir. Cessâs hırâbe cezasında âyetteki sırayı gözetmektedir. Buna göre kişi ya öldürülür ya elleri ayakları çaprazlama kesilir ya da sürgüne gönderilir. Tûsî ise yol kesen, adam öldüren, gasp eden kimseleri farklı hükümlere tâbi tutmaktadır.

4.4.2. Kısas suçları

Kısas literatürde, kasıtlı olarak adam öldürme suçunda, katili maktul mukabilinde öldürme ve yaralama veya kesme durumlarında zarar gören organa karşılık suçlunun aynı organına zarar verme manasında kullanılmaktadır.⁹⁹⁵ Nitekim kısasın keyfiyeti Kur'an-ı Kerîm'de “... يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ ...”

وَالْأَنْثَى بِالْأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَّاءُ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ Ey iman edenler!

*Öldürülenler hakkında size kısas emredildi. Hür kimse hür kimseyi, köle köleyi, kadın kadını öldürdüğü zaman kısas yapılır. Ancak katil, öldürdüğü kimsenin yakını tarafından affedilirse kısas düşer; o zaman affeden, uygun görülen diyeti kabul etmeli, affedilen de diyet borcunu güzelce ödemelidir...*⁹⁹⁶ âyetinde açıklanmaktadır. Bununla birlikte sünnette de mahiyeti ve hükmüne dair tafsilatlı açıklamalar yer almaktadır.⁹⁹⁷ Tefsir kaynaklarında da kısas hükümleriyle ilgili bilgiler ele

⁹⁹³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/508-518.

⁹⁹⁴ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/346.

⁹⁹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 26/122; Merginânî, *el-Hidâye*, 4/460. Ayrıca bkz. Erdoğan, “Kısas”, 307.

⁹⁹⁶ el-Bakara 2/178. Kısas ile ilgili âyetler için ayrıca bkz. el-Bakara 2/179; el-Mâide 5/45; en-Nahl 16/126.

⁹⁹⁷ Buhârî, “Tefsîrü'l-Kur'an”, 23 (No. 4498); San'ânî, *el-Musannef*, 9/333 (No. 17440); İbn Mâce, “Diyât”, 9 (No. 2636).

alınmaktadır.⁹⁹⁸ Cessâs ve Tûsî'nin tefsirlerinde kısasla ilgili açıklanan meseleler şu şekildedir:

4.4.2.1. Hür ile köle arasında kısas

Hür ile köle arasında kısas hükmünün uygulanışına dair farklı görüşler mevcuttur. Nitekim Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf, İmam Muhammed ve Züfer'e göre öldürme olaylarında hür ile köle arasında kısas uygulanmalıdır. Buna göre köle katili hür, hür katili köle kısasa tâbidir. Ancak İmam Şâfiî'ye göre köle katili hür kimseye kısas uygulanmaz. Cessâs kısasla ilgili âyetlerin genel manasına göre köle katili hür kimseye kısas uygulanması gerektiğini belirtmektedir. Bununla birlikte o, hür katili köleye kısas uygulanması gerektiğini de fukaha ittifakına dayandırmaktadır. Sonuç olarak katil köleye kısas uygulandığı gibi katil hüre de kısas uygulanmalıdır. Çünkü Cessâs'a göre Bakara 2/178. âyette öldürülen köle ile katil köle arasında bir ayrım yapılmamıştır. Ayrıca Allah Rasûlü'nün Müslümanların kanının birbirine denk olduğunu söylediği rivayet⁹⁹⁹ de bu görüşü destekler mahiyettedir.¹⁰⁰⁰

Tûsî'ye göre “.../...*Haksız yere öldürülen kimsenin velisine hakkını arama yetkisi vermişizdir...*”¹⁰⁰¹ ve “النَّفْسُ بِالنَّفْسِ...”

.../...*Cana can kısasa tabidir...*”¹⁰⁰² âyetlerine binaen hür kimseyi öldüren köleye kısas uygulamak icmâyla caizdir. Bakara sûresindeki “... الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى

بِالْأُنْثَى.../... *Hüre karşı hür, köleye karşı köle, kadına karşı kadın kısas edilir...*” âyeti

de bu hükmü desteklemektedir. İlgili âyette Allah Teâlâ, hür kimseyi öldüren köleye kısas uygulanmayacağını söylememektedir. Nitekim Tûsî, zahiren mevcut olmasa da âyetin zımnen bu manayı içerdiğini belirtmektedir. Ayrıca Tûsî, köleyi öldüren hür

⁹⁹⁸ Vâhidî, *el-Vasît fî tefsîri 'l-Kur'âni 'l-mecîd*, 1/264-268; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü 'l-Kur'an*, 1/42-55; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü 'l-Kur'an*, 1/89-96; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi 'l-Kur'an*, 3/64-80; Sâbûnî, *Safvetü 't-tefâsîr*, 1/161-178.

⁹⁹⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 5/459 (No. 27969); İbn Mâce, “Diyât”, 31 (No. 2683); Beyhakî, *es-Sünenü 's-sagîr*, 8/53 (No. 15910).

¹⁰⁰⁰ Cessâs, *Ahkâmü 'l-Kur'an*, 1/165-166.

¹⁰⁰¹ el-İsrâ 17/33.

¹⁰⁰² el-Mâide 5/45.

kimseye kısas yapılmasının caiz olmayacağı görüşündedir. Aynı şekilde İmam Şâfiî ve Medine ekolü de bu görüşü benimsemektedir. Ancak Irak ekolüne göre bu caizdir.¹⁰⁰³

Sonuç olarak Cessâs, köle ve hür arasında bir ayırım yapmadan hür bir kimseyi öldüren köleye kısas uygulanması gerektiği gibi köleyi öldüren hür kimsenin de kısasa tabi tutulması gerektiği görüşündedir. Tûsî ise, hür bir kimseyi öldüren köleye kısas uygulanması gerektiği ancak köleyi öldüren hürün kısasa tabi olmayacağı görüşündedir.

4.4.2.2. Oğlunu öldüren babaya kısas

Cessâs, oğlunu öldüren babaya kısas uygulanıp uygulanmayacağı konusunda âlimlerin görüşlerine yer vermektedir. Nitekim Hanefî müçtehitleri ve İmam Şâfiî'ye göre evladını öldüren babaya kısas uygulanmaz. Cessâs evladını öldüren babaya kısas uygulanmasını uygun görmeyen fakihlerin delilinin, Allah Rasûlü'nün babanın evladı sebebiyle öldürülmeyeceği hadisi¹⁰⁰⁴ olduğunu belirtmektedir. Şöyle ki, rivayet edildiği üzere Hz. Ömer, sahâbîlerin huzurunda bu hadisla hükmetmiş ve buna muhalif bir görüş beyan eden de olmamıştır. Bununla birlikte Cessâs'ın Allah Rasûlü'nün bir adama kendisinin ve malının babasına ait olduğunu söylediği hadisinden¹⁰⁰⁵ yola çıkarak konuyu açıkladığı görülmektedir. Cessâs'a göre hadiste adamın malının ve kendisinin babasına aidiyetinin mutlak olarak ifade edilmesi evladını öldüren babaya kısas uygulanmamasını gerektirmektedir.¹⁰⁰⁶

Tûsî evladını öldüren babaya kısas uygulanmayacağını belirtmektedir. Cumhur ulemânın da sahip olduğu bu görüşün gerekçesi fıtraten babanın evladına karşı böyle bir şey yapamayacağıdır. Ancak İmam Mâlik bazı durumlarda kısasa tabi tutulacağını ifade etmektedir. Öte yandan Tûsî'ye göre çocuğunu öldüren anne kısasa tabidir. Diğer alimlere göre anne, baba mesabesinde olduğu için baba da olduğu gibi

¹⁰⁰³ Tûsî, *et-Tibyân*, 2/90.

¹⁰⁰⁴ İbn Mâce, "Diyât", 22 (No. 2661).

¹⁰⁰⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 4/516 (No. 22694); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7/789 (No. 15749).

¹⁰⁰⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/176-177.

anneye de kısas uygulanma, babasını öldürmesi sebebiyle evladın kısasa tabi tutulması ise icmayla caizdir.¹⁰⁰⁷

Cessâs ve Tûsî evladını öldüren babaya kısas uygulanmayacağı konusunda hem fikirdir. Cessâs bu görüşün dayanağını hadislerden delil getirerek açıklarken, Tûsî insanın zaten fitratı gereği böyle bir şey yapamayacağı görüşündedir.

4.4.2.3. Kölesini öldüren efendiye kısas

Kölesini öldüren efendiye kısas uygulanıp uygulanmayacağı konusunda fakihler ihtilaf etmiştir. Bu minvalde şaz görüş sahibi bazı fakihler efendiye kısas uygulanması gerektiğini belirtmiştir. Ancak fakihlerin büyük çoğunluğu kölesini öldüren efendiye kısas uygulanmayacağı görüşündedir. Cessâs konuyu “... وَمَنْ قُتِلَ

مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا.../...Haksız yere öldürülen kimsenin velisine hakkını arama yetkisi vermişizdir ...”¹⁰⁰⁸ âyeti bağlamında ele almaktadır. Âyette kısas uygulatma yetkisi maktulün velisine verilmiştir. Kölenin de efendisinin velisi olması sebebiyle efendinin kendisine kısas uygulatması mümkün olmamaktadır. Ayrıca Allah Teâlâ “...أَصْرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ...”¹⁰⁰⁹ Allah elinden hiçbir şey gelmeyen bir köleyi...örnek veriyor.”¹⁰⁰⁹ buyurmaktadır. Âyette kölenin hiçbir şeye mâlik olamayacağı bildirilmektedir. Bu durumda kısas da dahil olmak üzere köle başkası üzerinde herhangi bir hakkını icra etme yetkisine sahip değildir.¹⁰¹⁰

Tûsî'nin ise konuyla alakalı olarak efendinin kölesini öldürmesi sebebi ile kısasa tabi tutulamayacağını söylediği ancak detaylı bir açıklama yapmadığı görülmektedir.¹⁰¹¹

Sonuç olarak Cessâs ve Tûsî kölesini öldüren efendinin kısasa tabi tutulamayacağı konusunda hem fikirdir. Cessâs konuyu âyet ve hadislerle açıklarken, Tûsî konuyla ilgili detaylı bir açıklama yapmamıştır.

¹⁰⁰⁷ Tûsî, *et-Tibyân*, 2/90.

¹⁰⁰⁸ el-İsrâ 17/33.

¹⁰⁰⁹ en-Nahl 16/75.

¹⁰¹⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/167-169.

¹⁰¹¹ Tûsî, *et-Tibyân*, 2/90.

4.4.2.4. Adam öldürme

Kur'ân-ı Kerîm'de belirtildiği üzere kasten adam öldürme suçunun cezası kısastır.¹⁰¹²

Kasten adam öldürme dışındaki öldürme suçlarında diyetin yanı sıra kefâret ödenmesi gerekmektedir. Kefâret ise “... وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا... ”

خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَّةٌ مُسْلَمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ

مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَّةٌ مُسْلَمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ

مُتَتَابِعَيْنِ/ Bir mü'minin başka bir mü'mini öldürmesi olacak şey değildir. Ama hAtâ

ile olabilir. Bir mü'mini hatâ ile öldüren kimsenin mü'min bir köleyi âzad etmesi ve ölenin ailesine diyet ödemesi gerekir. Ancak öldürülenin ailesi diyetten vazgeçip bunu bağışlarsa o başka. Hata ile öldürülen kimse mü'min olmakla birlikte, size düşman bir kavimden ise, o takdirde sadece mü'min bir köleyi âzad etmek gerekir. Öldürülen kimse, aranızda barış antlaşması bulunan kâfir bir topluluktan ise; ölenin ailesine diyet vermek ve bir de mü'min bir köleyi âzad etmek gerekir. Bunları yerine getirmek için yeterli imkânlarla sahip olamayan, bunun yerine ard arda iki ay oruç tutar...”¹⁰¹³ âyeti gereğince mümin bir köle âzat edilmesi; imkân bulunmadığı takdirde iki ay oruç tutulmasıdır.¹⁰¹⁴ Tefsir kaynaklarında da adam öldürmenin mahiyeti ve kefâreti hakkında açıklamalar yer almaktadır.¹⁰¹⁵

Cessâs, *Ahkâmü’Kur’ân* tefsirinde, Nisâ 4/92. âyetinde âzat edilmesi emredilen kölenin mahiyetine dair görüşlere yer vermektedir. Buna göre Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf, İmam Muhammed ve İmam Şâfiî anne babasından birisi Müslüman olan çocuk kölenin âzat edilmesinin hataen adam öldürme kefâreti için yeterli olacağı görüşündedir. İbn Abbas’tan rivayet edilen görüşe göre namaz kılan, oruç tutan bir kölenin âzat edilmesi gerekmektedir. Bununla birlikte çocuk kölenin verilmesinin uygun olacağı hususunda fakihlerin ihtilaf etmediğini söyleyen Cessâs, âyetin de bu hükmü desteklediği görüşündedir. Zira âyet büyük yaştaki köleyi içerdiği gibi küçük

¹⁰¹² el-Bakara 2/178-179; el-İsrâ 17/33.

¹⁰¹³ en-Nisâ 4/92.

¹⁰¹⁴ Türcan vd., *İslâm Hukuku El Kitabı*, 528.

¹⁰¹⁵ Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/476-480; Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 10/174-180; Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 7/5-20; Sâbûnî, *Revâi’ul-Beyân*, 1/461-475.

yaştaki köleyi de kapsamaktadır. Bununla birlikte âyette, kölenin namaz kılması, oruç tutması gerektiğine yönelik bir şart koşulmamıştır. Cessâs'a göre bu şekilde vasıflarla nassa ekleme yapmak neshi gerektirmektedir. Her doğan çocuğun fitrat üzere doğduğunu haber veren rivayet¹⁰¹⁶ çocuk kölenin mümin olduğuna delalet etmektedir. Sonuç olarak Cessâs, bu hadisin mutlak lafzına göre çocuk kölenin kefâret olarak verilmesinin yeterli olduğu görüşündedir.¹⁰¹⁷

Tûsî, *et-Tibyân* tefsirinde, âzat edilmesi gereken kölenin vasıflarına dair rivayetlere yer vermektedir. Buna göre Abdullah b. Abbas'tan aktarılan görüşe göre kölenin iman etmiş, oruç tutan, namaz kılan, bulug çağına ermiş bir kişi olması gerekmektedir. Eğer kefarete olarak âzat edilen köle, çocuk veya kâfir ise kefarete yerine getirilmiş olmaz. Diğer bir görüşe göre kefarete için kölenin Müslüman olarak doğmuş olması yeterlidir. Ancak Tûsî'ye göre birinci görüş daha kuvvetli bir görüştür. Çünkü iman mümin olarak doğmakla değil de bulug çağına ermek ve bu olgunlukla dinin gerekleri olan oruç namaz gibi sorumluluklarını yerine getirmekle ortaya çıkmaktadır. Ne var ki müminler arasında doğmuş kişinin imanlı olduğuna hükmedilir. Bu nedenle kâfir ve kâfirlerin arasında dünyaya gelmiş birini âzat etmek kefarete yerine geçmemektedir.¹⁰¹⁸

Sonuç olarak Cessâs ve Tûsî, adam öldüren kimsenin kefarete olarak âzat etmesi gereken kölenin vasıflarına dair farklı görüş belirtmektedir. Cessâs'a göre bu kölenin namaz kılma, oruç tutma gibi şartları taşıması gerekmemektedir. Tûsî ise bu şartları aramaktadır.

¹⁰¹⁶ Buhârî, "Cenâiz", 79 (No. 1358); Müslim, "Kadr", 22.

¹⁰¹⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/284-285.

¹⁰¹⁸ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/168-169.

5. SONUÇLAR VE ÖNERİLER

Cessâs'ın yaşadığı dönem IV. asırda, Bağdat'ta ilmî açıdan herkesin kendi mezhep görüşlerini savunduğu bir ortam mevcuttu. Bu durumun Cessâs'ın tefsirinde yer alan cedelci üslûbuna etki ettiğini söylemek mümkündür. Öte yandan bu dönemde ilmî hayatın canlı olması genel itibarıyla ilim adamlarının desteklenmesine ve ilimlerin gelişmesine katkı sağlamıştır. Bu durum da Cessâs'ın farklı alanlarda velûd bir âlim olmasını desteklemiştir. Nitekim Hanefî âlimleri arasında önemli bir yeri olan Cessâs, hocası Kerhî'den etkilenmiş, bilhassa fıkıh ve tefsir alanlarında önemli eserler bırakmıştır.

Tûsî'nin yaşadığı dönem olan IV. asrın son yarısıyla V. asrın başlarında, Abbâsî devleti zayıflamış, Şîî devletler siyasi güç elde etmiştir. O dönem Bağdat'ta Şîî Büveyhîler'in hüküm sürmesi Şîîliğin yayılmasına sebep olmuştur. Tûsî de mevcut koşullardan etkilenip Tûs şehrinde Bağdat'a gitmiştir. Büveyhî hakimiyetindeki Bağdat'ta mezhep çekişmeleri baş göstermiştir. Bilhassa Ehl-i sünnet ve Şîa arasındaki çatışmalar ciddi boyuta varmıştır. Böyle bir ortamda yetişen Tûsî'nin cedelci üslûbu benimsediğini söylemek mümkündür. IV. ve V. asır Şîîler için en parlak dönemdir. Nitekim bu dönemde Büveyhîler'in desteğiyle pek çok Şîî âlim yetişmiştir. Şîa'da kırılma noktası olan Ahbârî düşünceden Usûlî düşünceye geçiş de bu dönemde gerçekleşmiştir. Bu dönemde yetişen Tûsî, Ca'feriyye mezhebinin önemli imamlarından olan Şeyh Müfîd ve Şerîf Murtazâ'nın öğrenciliğini yaparak, hocalarının başlattığı Usûlî düşünceyi devam ettirmiştir.

Müfessirlerimizin mezhebî kimlikleri, *Ahkâmü'l-Kur'ân* ve *et-Tıbyan* tefsirlerini ele alışlarını şekillendirmiştir. Nitekim tefsirlerinde kullandıkları metotlar, mezhep görüşlerinin bir uzantısı olarak farklılık göstermektedir. Her iki müfessir de Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsir metodunu benimsemektedir. Ancak Kur'ân'ın sünnetle, sahabe ve tâbiun sözleriyle tefsir metotlarında farklı usûle sahiptirler. Nitekim Cessâs Ehl-i sünnet çizgisinde Kur'ân'ı, Hz. Peygamber'in ve kendisinden nakillerde bulunan sahâbe ve tâbiun sözleriyle tefsir etmiştir. Tûsî ise, Şîa'nın sünnet anlayışına göre, Kur'ân'ın sünnetle tefsir metodunu kullanmıştır. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in sahih rivayetlerinin yanı sıra masum imamların söz, fiil, takrirlerini ve Ehl-i beytin rivayet ettiği hadisleri hüccet kabul etmiştir. Öte yandan Tûsî, Kur'ân'ı sahâbe ve tâbiûn sözleriyle tefsir metodunda kendi imamlarının kabul ettiği kimseleri

esas almakla birlikte diğ er sah be ve t bi undan isimlere de yer vermiştir. Sonuç olarak S nn  mezheplerden farklı olan ş a'nın sünnet anlayışı, T s 'nin yaklaşımını şekillendirmiştir.

Her iki müfessirin ahk m  yetlerine yaklaşımını daha iyi anlayabilmek amacıyla fıkıh ve fıkıh us l  yaklaşımlarını inceledik. Nitekim Cess s, çoğunlukla hüküm bildiren  yetlerde mensubu bulunduğu Hanef  mezhebinin  limlerinin görüşlerini destekler mahiyette açıklama yapmıştır. Aynı şekilde T s  de mensubu bulunduğu ş a mezhebinin  limlerinin ve imamlarının görüşlerini destekleyen bir yaklaşım sergilemiştir. Us l-i fıkıh konusunda Kur' n ve sünnetten sonra kabul ettikleri şer'  deliller de mensubu bulundukları mezhebin kabulleri doğrultusundadır. Cess s us lde Kur' n ve sünnetten sonra; icm , haber-i v hid, kıyas, istihsan, şer'u men kablen , akıl ve us l kaidelerini şer'  delil olarak kabul etmiştir. Bu delillere dair yaklaşımını us l eseri *el-Fus l fi'l-us l*'de açıkça beyan ederken *Ahk m 'l-Kur' n* eserinde de bazı  yetlerin tefsirinde görüşlerini destekleyici açıklamalarda bulunmuştur. T s  ise us lde Kur' n ve sünnetten sonra; icm , haber-i v hid ve aklı şer'  delil olarak kabul etmiştir. Aynı şekilde bu delillere dair açıklamalarını us l eseri *el-Udde fi us li'l-fikh*'da detaylı bir şekilde ele alırken *et-Tiby n fi tefs ri'l-Kur' n* eserinde de bazı  yetlerin tefsirinde görüşlerini destekler mahiyette açıklamalar yapmıştır. Bu noktada her ne kadar her iki müfessirin icm  ve haber-i v hidi şer'  delil kabul ettiği görülse de T s 'nin bu delillere yaklaşımı Cess s'ın yaklaşımından farklıdır. Ona göre imamların ittifak ettiği meselelerde icm  delili geçerlidir. Haber-i v hidin bilgi gerektirmediği, amel gerektirdiği hususunda Cess s ile aynı fikirde olsa da sadece imamlar tarafından nakledilen veya desteklenen haber-i v hid rivayetlerini dikkate almıştır.

Ehl-i sünnet ve ş a genelinde, Hanef  mezhebi ve Ca'fer  mezhebi özelinde us lde yer alan farklılıklar f r  meselelerinde de kendini göstermiştir. Cess s'ın *Ahk m 'l-Kur' n* tefsiri ve T s 'nin *et-Tiby n* tefsiri bağlamında ahk m  yetlerini incelemek suretiyle bu farklılıkları ortaya koymaya çalıştık. Bu minvalde vardığımız sonuçlar şu şekildedir: İbadetler konusunda; abdest alırken niyet etme, abdestte tertip, ayakların yıkanması, mest üzerine mesh, teyemmümün yapılışı, teyemmümde vakit, sefer lik mesafesi, korku namazının kılınışı, hastanın orucu, yolcunun orucu, yaşlı kimsenin orucu, cünüp kimsenin orucu, deli ve baygın kimselerin orucu, orucun

kazası, i'tikâfa girilecek mescid, kadınların i'tikâfı, i'tikâf süresi, temettü' haccı, sa'y, hac ve umrede ihsâr meselelerinde farklılıklar mevcuttur. Ayrıca muâmelât konusunda; mehir, müt'a, müt'a nikahı, talâk, muhâlea, îlâ, zihâr, kur', iddet nafakası, kocası vefat eden hamile kadının iddeti, radâ', kâfir, köle, kâtil ve mürtedin mirasçılığı, iki kız çocuğun miras payı, kalan mirasın paylaşılması, zekât ve cizye meselelerinde farklılıklar vardır. Son olarak ukûbat konusunda; zina suçunun cezası, kazf suçunun cezası, hırsızlık suçunun cezası, yol kesme suçunun cezası, hür ile köle arasında kısas, adam öldürme meselelerinde de farklılıklar mevcuttur.

Ca'feriyye mezhebi fûrû fıkhındaki hükümler itibariyle diğer mezheplere nazaran Sünnî fıkıh mezheplerine en yakın mezheplerden biridir. Nitekim bu benzerlikleri *Ahkâmü'l-Kur'ân* ve *et-Tibyan* tefsirleri özelinde hüküm bildiren âyetler çerçevesinde tespit ettik. Çalışmalarımız sonucunda ibadetler konusunda; abdest yenileme, dirseklerin yıkanması, başı meshetme, teyemmümün hangi durumlarda yapılacağı, bir teyemmümle kılınacak namaz sayısı, hayız müddeti, hayız halindeki kadınla cinsî münasebet, istikbâl-i kible, namazın kısaltılması, hamile ve emziren kadının orucu, kusan kimsenin orucu, ergenliğe giren çocuk ile İslâm'a giren kâfirin orucu, i'tikâf için oruç, hac ayları, Kâbe'de cinayet işleme meselelerinde benzerlik bulunmaktadır. Ayrıca muâmelat konusunda; evlilikte velâyet, kocası vefat eden kadının iddeti, âdetten kesilmiş kadın veya henüz âdet görmeye başlamamış kadının iddeti, miras hukukunun dayanakları, miras taksiminden önce borç ve vasiyetin ödenmesi, anne-baba ile kardeşlerin payı, annenin payını azaltan kardeş sayısı, kelâle meselelerinde benzerlikler vardır. Son olarak ukûbât konusunda sadece oğlunu öldüren babaya kısas ve kölesini öldüren efendiye kısas meselelerinde benzerlik bulunmaktadır.

Sonuç olarak çalışmamızda Cessâs ve Tûsî'nin tefsirleri özelinde mukayese metoduyla farklı mezhebe mensup âlimlerin ahkâm âyetlerine yaklaşımlarını ortaya koymayı amaçladık. Cessâs'ın tefsirinin ahkâm üzere yazılmış bir tefsir olması hasebiyle Tûsî'nin yaptığı açıklamaların Cessâs'ın yaptığı açıklamalara göre özet bir şekilde olduğunu gördük. Bununla birlikte ortak olarak ele aldıkları meselelerde her iki müfessirin çoğunlukla kendi mezheplerinin görüşlerini benimsediklerini az da olsa mezheplerinden farklı düşündükleri mevzuların olduğunu müşahade ettik. Bu bağlamda fûrû meselelerde ortaya çıkan benzerlikleri ve farklılıkları tespit ettik.

Farklı mezhebe mensup her iki müfessirin mezhep anlayışlarının şekillendirdiği tefsir ve usûl anlayışlarının ahkâm âyetleri yorumlarındaki tezahürlerini göstermeye çalıştık.

Tûsî tefsiri bağlamında Şîa'nın ahkâma yönelik tutumunu kitabî bilgi olarak ortaya koymaya çalıştık. Ancak günümüzde Şîa'nın genel mahiyette nasıl bir uygulamayı esas aldığı araştırılması gereken bir durumdur. Saha çalışması yaparak Şîa'ya mensup kimselerin dinî hükümleri nasıl yerine getirdiklerinin ve uygulamalarının ne ölçüde kitâbî bilgilerle uyduğu tespit edilmesini önermekteyiz.



KAYNAKLAR

- Acar, Halil İbrahim. “Seferilikte Mesafe ve Zaman Kriteri ile İlgili Değerlendirmeler”. *Turkish Studies* 12/20 (Eylül 2017), 37-52. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.12218>
- Âga Büzürg-i Tahrânî, Muhammed Muhsin b. Ali b. Muhammed Rıza. “Hayatü’ş-şeyh et-Tûsî”. *et-Tibyân fî tefsîri’l-Kur’ân*. mlf. Ebû Ca’fer Muhammed b. el-Hasen b. Ali et-Tûsî. Beyrut: Müessesetü’l-A’lemî, 1434/2013.
- Âga Büzürg-i Tahrânî, Muhammed Muhsin b. Ali b. Muhammed Rızâ. “Hayatü’ş-şeyh et-Tûsî”. *el-Fihrist*. mlf. Ebû Ca’fer Muhammed b. el-Hasen b. Ali et-Tûsî. Necef: Matbaatü’l-Haydariyye, 2. Basım, 1380/1961.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût, Adil Mürşid. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1. Basım, 1421/2001.
- Ahmed Emîn, İbrahim et-Tabbâh. *Zuhrü’l-İslâm*. 4 Cilt. Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2013.
- Alûsî, Ebû’s-Senâ Şihâbüddin Mahmud b. Abdillâh el-. *Rûhu’l-me’ânî fî tefsîri’l-Kur’ânî’l-‘azîm ve’s-seb’i’l-messânî*. thk. Ali Abdilbârî. 16 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1415.
- Apaydın, Hacı Yunus. “Haber-i vâhid”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/355-363. TDV Yayınları, 1996.
- Apaydın, Hacı Yunus. “Kerhî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/285-287. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Aydın, Mehmet. “Faraklit”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/165-166. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Aygün, Abdullah. “Tefsirlerin Rivayet ve Dirayet Ayrımının Sorunları”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2015), 140-160.
- Bardakoğlu, Ali. “Ferâiz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/362-363. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes’ûd b. Muhammed el-Ferrâ el-. *Şerhu’s-sünne*. thk. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Züheyr eş-Şaviş. 15 Cilt. Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 2. Basım, 1403/1983.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin el-. *Şuabü’l-İmân*. thk. Abdülali Abdülhamid Hâmid. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1. Basım, 1423/2003.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-. *Ahkâmü’l-Kur’ân li’ş-Şâfiî*. thk. Abdülganî Abdülhâlik. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 2. Basım, 1414/1994.

- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1424/2003.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-. *es-Sünenü's-sagîr*. thk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî. 4 Cilt. Pakistan: Câmiatü'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1410/1989.
- Beyzâvî, Abdullah b. Ömer el-. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vil*. thk. Muhammed Abdurrahman. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1418.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-. *el-Bahrü'z-zehhâr*. thk. Adil b. Sa'd vd. 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1. Basım, 1988/2009.
- Boynukalın, Mehmet. "Umre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/150-153. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Böyük, İsmail. *Fıkıh Mezheplerinin Teyemmüm ve Cebire Meselelerine Dair Görüşleri*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Böyük, Yusuf. "'Fe' Edatının Arap Dilindeki Fonksiyonu". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (Aralık 2015), 247-278.
- Buğda, Sadrettin. "Fıkıh Usûlü Disiplininde Âhâd Haberin Bilgi ve Delil Değeri". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 8/1 (Ocak 2022), 348-373.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Zuheyr en-Nâsır. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1. Basım, 1422.
- Butur, Ali. *Cessas ve Kâdî Abdulcebbar'ın Kıyas Anlayışlarının Karşılaştırılması*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 8. Basım, 2017.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Abdüsselâm Muhammed Ali Şahin. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 5. Basım, 1441/2020.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-. *el-Fusûl fi'l-usûl*. thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. 4 Cilt. Küveyt: Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnü'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1414/1994.
- Çakan, İsmail Lütfî. "el-Âsâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/460. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Çeker, Orhan. "İslam Hukukunda Süt Akrabalığı". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 34 (Ekim 2019), 341-358.

- Çelik, Taha. “Korku Namazı ile İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 38 (Ekim 2021), 209-234.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-. *Sünen-i Dârekutnî*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman et-Temîmî ed-. *Sünen-i Dârimî*. 4 Cilt. Dârü'l-Muğnî, 1412/2000.
- Dâvûdî, Muhammed b. Ali. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Demir, Recep. *Kur'ân'ın Şîi Yorumu (Ebû Ca'fer et-Tûsî Örneği)*. Samsun: Üniversite Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Demirci, Muhsin. “Tefsir İlim midir? Değil midir?” *Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantısı*. ed. Murat Sülün. 108-116. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 8. Basım, 2010.
- Dihlevî, Ebû Abdilaziz Kutbüddin Şah Veliyyullah ed-. *el-Fevzü'l-kebîr fî usûli't-tefsîr*. çev. Süleyman el-Hüseynî en-Nedvî. Kahire: Darü's-Sahve, 2. Basım, 1407/1986.
- Dölek, Adem. “Sekaleyn Hadisi ve Değerlendirilmesi”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 4/3 (Aralık 2004), 145-168. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3343509>
- Dönmez, İbrahim Kâfî. “Müt'a”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/174-180. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as b. İshak es-Sicistânî. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Yayınları, 3. Basım, 2010.
- Ergen, Muhammed Fatih. “Fakihlerin Abdestin Farzlarını Arap Dili ile İstidlâlleri: Mâide 5/6 Özelinde”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (Haziran 2021), 26-38.
- Erkal, Mehmet. “Cizye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/42-45. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Fettâh, İrfan Abdülhamid. “Cebriyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/205-208. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddin Muhammed el-. *el-Kâmûsü'l-muhît*. Beyrut-Lübnan: Dârü'l-Ma'rife, 1430/2009.

- Gınbıroğlu, Mustafa. *İslam Hukuk Metodolojisinde Âhâd Haber ve Cessâs'ın Âhâd Habere Yaklaşımı*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Goldziher, Ignaz. *İslam Tefsir Ekolleri*. çev. Mustafa İslamoğlu. İstanbul: Denge Yayınları, 1997.
- Görgülü, Hasan Ali. “Kur'an'ın Kadının Evlenmesine Bakışı ve İslam Hukukçularının Konu Hakkındaki Görüşleri”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/30 (Temmuz 2010), 37-73.
- Güngör, Mevlüt. *Cassâs ve Ahkâmü'l-Kur'ân'ı*. Ankara: Elif Matbaası, 1989.
- Güngör, Mevlüt. *Cassâs ve Fıkhî Tefsiri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 1981.
- Güngör, Mevlüt. “Cessâs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/427-428. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Habibov, Aslan. “İmâmiyye Şîası'nın Tefsir Tarihi ve Günümüze Ulaşan En Eski Şîî Tefsirler”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Haziran 2008), 207-251.
- Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkadir Ata. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1411/1990.
- Haliloviç, Safvet Mustafa. *el-İmam Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs ve menhecuhu fî't-tefsir*. Kahire: Dârü's-Selâm, 2. Basım, 1429/2008.
- Haraşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Ali el-. *Şerhu Muhtasar Halîl*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2. Basım, 1317.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 16 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2002.
- Hâzin, Ali b. Muhammed el-. *Lübâbü't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl*. thk. Muhammed Ali Şahin. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- Hudayyar, Ca'fer. *eş-Şeyhu't-Tûsî müfessiran*. Kum: Mektebetü'l-İ'lâmî'l-İslâmî, 1378.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dârü't-Tunusiyye, 1984.
- İbn Atıyye el-Endelüsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsiri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422.

- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrahim. *el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1409.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddin Abdullah el-Ensârî. *Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'arîb*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1431/2010.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme. *Sahîh-i İbn Huzeyme*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1400/1980.
- İbn Kemal Paşa, Ahmed b. Süleyman. *Risâletâni I-Tabakâtü'l-Müçtehidîn li ibni Kemal Paşa II-İlmü'l-Bahs ve'l-Münâzarati li Taşköprüzâde*. thk. Ebî Abdîrrahman b. Akîl. Matbaatü'l-Cebelâvî, 1397.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Şihâbiddin Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Dâru Hicr li't-Tıbbâa ve'n-Neşr, 1418/1997.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Şihâbiddin Ömer. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddin. 9 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Şihâbiddin Ömer. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Sami b. Muhammed es-Sellame. 8 Cilt. Dâru Tibe li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2. Basım, 1420/1999.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğnî*. thk. Tâhâ ez-Zeynî vd. 10 Cilt. Mektebetü'l-Kahire, 1388/1968.
- İbn Kutluboga, Ebü'l-Adl Zeynüddin Kâsım. *Tâcü't-terâcim*. thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1413/1992.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid Mâce el-Kazvînî. *Sünen-i İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müçtehid ve nihâyetü'l-mukteşid*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1425.
- İbn Teymiyye, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. el-Hadîr b. Muhammed. *Minhâcû's-sünneti'n-nebeviyye fî nakzi kelâmi's-Şîa ve'l-Kaderiyye*. thk. Muhammed Reşad Sâlim. 9 Cilt. Câmî'atü'l-İmam Muhammed b. Suûdi'l-İslâmiyye, 1406/1986.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalim. *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1490/1980.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdülkâdir Ata. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1424/2003.

- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahman. *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramazan. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2. Basım, 1417/1997.
- İbrahim Mustafa vd. *el-Mu'cemü'l-vasît*. 2 Cilt. Kahire: Dârü'd-Da've, 2. Basım, 1392/1972.
- İlhan, Avni. "Müfid, Şeyh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/500-502. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- İnanır, Ahmet. "İbn Kemal'in Tabakâtü'l-Fukahâsı ve Değerlendirilmesi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2012), 65-86.
- Kâfiyeci, Muhyiddin Mehmed b. Süleyman. *et-Teysîr fî kavâ'idî 'ilmi't-tefsîr*. thk. Mustafa Muhammed Hüseyin ez-Zehebî. Kahire: Mektebetü'l-Kutsiyye, 1419/1998.
- Kallek, Cengiz. "Müd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/455-457. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Kallek, Cengiz. "Vesk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/70. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Âyet ve Hadislerle Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Mehmet Yaşar Kandemir vd. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2011.
- Karabulut, Murat. *Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs'ın İstihsân Anlayışı ve Fürû Fıkha Tatbiki*. Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Karagöz, Mustafa. "Tefsir İlim midir? Nasıl Bir İlimdir? Tartışmasına Tefsir Müktesabatı Çerçevesinde Bir Yaklaşım". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2013), 41-56.
- Karagöz, Mustafa. "Tefsirde Rivayet-Dirayet Ayrımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti". *Bilimname* 2/5 (2004), 45-60.
- Kartaloğlu, Habib. "İmamiyye'de Ahbârî-Usûlî Farklılaşması: Şeyh Saduk ve Şeyh Müfid Örneği". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/24 (Aralık 2011), 193-216.
- Kâsımî, Muhammed Cemâlüddin b. Muhammed el-. *Mehâsinü't-te'vîl*. thk. Muhammed Bâsil. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418.
- Kaşıkcı, Osman. "Radâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Nisan 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/rada>

- Kayapınar, Hasan. “Naslara Zâhirî Yaklaşımın Fürû-i Fıkha Etkisi: Yolculukta Oruç Tutmanın Hükümü”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (Aralık 2021), 525-541. <https://doi.org/10.30627/cuilah.1006009>
- Kiyâ el-Herrâsî, Ebü'l-Hasen Şemsülsîlâm İmâdüddin Ali b. Muhammed b. Ali. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Musa Muhammed Ali. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Kureşî, Abdülkadir b. Muhammed b. Nasrullah el-. *el-Cevâhirü'l-mudîyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*. 2 Cilt. Karaçi: Mir Muhammed Kutb Khana, ts.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006.
- Küsmez, Ayşe. *Cessâs'ın İcmâ' Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay el-. *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. thk. Muhammed Bedreddin Ebû Firâs en-Na'sânî. Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1324.
- Mahmud Şakir. Hz. Adem'den Bugüne İslam Tarihi. çev. Ferit Aydın. 8 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1993.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1406/1985.
- Mâverî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-. *Tefsîrü'l-Mâverî/en-Nuket ve'l-'uyûn*. thk. İbn Abdilmaksud. 6 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Mercânî, Ebü'l-Hasen Şihâbüddin Hârûn b. Bahâiddin el-. *Nâzûretü'l-hak fî farziyyeti'l-'işâ' ve in lem yegibi's-şafak*. thk. Orhan b. İdris, Abdülkadir b. Selçuk Yılmaz. İstanbul: Dâru'l-Hikme, 1433/2012.
- Merçil, Erdoğan. “Büveyhîler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/496-500. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Merginânî, Burhânüddin Ali b. Ebî Bekr el-. *el-Hidâye fî şerhi bidâyeti'l-mübtedî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Mevsîlî, Abdullah b. Mahmud. *el-İhtiyâr li-ta'lîl'l-Muhtâr*. thk. Mahmûd Ebû Dakîk. 5 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1356/1937.
- Mez, Adam. *el-Hadâratü'l-İslâmiyye fî'l-karni'r-râbi' el-hicrî ev 'asru'n-nehda fî'l-İslâm*. çev. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 5. Basım, ts.
- Muhammed Ali Âyâzî. *el-Müfessirûn: Hayâtühüm ve menhecühüm*. İsfahan: Vizaret-i Ferheng-i ve İrşad-i İslâmî, ts.

- Muhammed Rızâ el-Ensârî el-Kummî. “Dirâsetün ‘an hayâtî’ş-Şeyh et-Tûsî ve asârihî”. *el-Udde fî usûli’l-fikh*. mlf. Ebû Ca‘fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî. Kum: Çitäre, 1417.
- Muhammed Rıza Muzaffer. *Akaidü’l-imamiyye*. Necef: Mektebetü’l-Emin, 1388/1968.
- Muhammed Sâdık Âl-i Bahrülulûm. “Mukaddime”. *el-Fihrist*. mlf. Ebû Ca‘fer Muhammed b. el-Hasen b. Ali et-Tûsî. Necef: el-Matbaatü’l-Haydariyye, 2. Basım, 1380/1961.
- Muhammed Takiyyü’l-Hakîm. *el-Usûlü’l-‘âmme li’l-fikhi’l-mukârin*. Kum: el-Mecma‘u’l-‘âlem’î li Ehli’l-beyt, 2. Basım, 1418/1997.
- Muhâsibî, Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed el-. *Fehmü’l-Kur‘ân ve ma‘ânîhî*. thk. Hüseyin Kuvvetlî. Beyrut: Dârü’l-Fikr, 2. Basım, 1398.
- Muhsin el-Emîn. *A‘yânü’ş-Şîa*. 14 Cilt. Dımaşk: Matbaatu İbn Zeydun, 1353-1354/1935.
- Müsâid b. Süleyman et-Tayyâr. *Makâlâtü fî ulûmi’l-Kur‘ân ve usûli’t-tefsîr*. Riyad: Dârü’l-Muhaddis, 1425.
- Müslim, Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîh-i Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1374/1955.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali en-. *Sünen-i Nesâî*. thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. 9 Cilt. Halep: Mektebü’l-Matbûâti’l-İslâmiyye, 2. Basım, 1406/1986.
- Nesefî, Ebü’l-Berekât Hâfızüddin Abdullah b. Ahmed en-. *Medârikü’t-tenzîl ve hakâ’iku’t-te’vîl*. thk. Yusuf Ali Bedevî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kelimi’t-Tayyib, 1419/1998.
- Öğüt, Salim. “Terviye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/520-521. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Öz, Mustafa. “Sekaleyn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/325-326. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Öz, Mustafa. “Şerîf el-Murtazâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/586-588. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Öz, Mustafa. “Tûsî, Ebû Ca‘fer”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/433-435. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Özdaş, Haşim. “Tefsirde İhtilaf Sebebi Olarak Müşterek Lafızlar: Kur’ Örneği”. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (Haziran 2020), 50-64. <https://doi.org/10.34085/buifd.669803>

- Özen, Şükrü. “Velâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/11-15. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Pekcan, Ali. “İslâm Hukuku Literatüründe Fıkhn Genel Kurallarına Dair İlk Risâle (Kerhî’nin ‘el-Usûl’ adlı Risâlesinin Çeviri ve Değerlendirilmesi)”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 16/2 (2003), 293-307.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Mefâtihu’l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 3. Basım, 1420.
- Sâbûnî, Muhammed Ali es-. *Revâi’u’l-Beyân tefsîru Ayâtî’l-Ahkâmî mine’l-Kur’ân*. 2 Cilt. Lübnan: el-Mektebetü’l-Asriyye, 1438/2017.
- Sâbûnî, Muhammed Ali es-. *Safvetü’t-tefâsîr*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kur’ânî’l-Kerîm, 4. Basım, 1402.
- Sâlih el-Verdânî. *Akaidü’s-Sünne ve Akaidü’s-Şîa*. Beyrut: el-Ğadir li’d-Dirâse ve’n-Neşr, ts.
- San’ânî, Abdürrezzâk es-. *el-Musannef*. thk. Habîburrahman el-A‘zamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 2. Basım, 1403.
- Saymerî, Ebû Abdillâh el-Hüseyin b. Ali b. Muhammed es-. *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*. Beyrut: Alemü’l-Kütüb, 2. Basım, 1405/1985.
- Seâlibî, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed es-. *el-Cevâhirü’l-hisân fî tefsîri’l-Kur’ân*. thk. Muhammed Ali Muavvaz, Âdil Ahmed. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1418.
- Semerkandî, Alâeddin Ali b. Yahya es-. *Bahrü’l-Ulûm*. thk. Ali Muhammed Muavvaz, Adil Ahmed Abdülmevcûd. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1413/1993.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme es-. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Ma‘rife, ts.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme es-. *Usûlû’s-Serahsî*. thk. Ebû’l-Vefâ el-Efgânî. 2 Cilt. Haydarâbâd: Lecnetü İhyâi’l-Me‘ârifî’l-Osmâniyye, 1414/1993.
- Sülün, Murat. “Tefsir İlim midir? Nasıl Bir İlimdir?” *Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantısı*. 11-37. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.
- Süyûtî, Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-. *el-İtkân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*. thk. Muhammed Ebû’l-Fazl İbrahim. 3 Cilt. el-Heyyietü’l-Mısriyyetü’l-Amme li’l-Kitâb, 1394/1974.
- Şâfî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1357/1938.
- Şener, Abdülkadir. “Abdest”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 26 Aralık 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/abdest>

- Şerîf el-Murtazâ, Ebü'l-Kasım Alemülhüda Ali b. Hüseyin. *ez-Zerîa ila usûli's-şeri'a*. thk. Ali Rıza el-Mededî. 2 Cilt. Müessesetü't-Tab' ve'n-Neşr, 1441.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali eş-. *Fethu'l-Kadîr*. Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1414.
- Şeyh Müfid. "Mukaddime". *el-Mukni'a*. mlf. Şeyh Müfid. Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 2. Basım, 1410.
- Şimşek, Murat. "Hanefî Fakihlerin Haber Anlayışlarının Bir Göstergesi Olarak Nass Üzerine Ziyâde Meselesi". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009), 103-130.
- Şinkîtî, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkâdir eş-. *Edvâ'ü'l-beyân fî izâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*. 7 Cilt. Dâru Alemi'l-Fevâid, ts.
- Şirbînî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. 6 Cilt. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Taberânî, Ebü'l-Kasım Müsnidü'd-Dünya Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî Abdülmecîd Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Mahmud Muhammed Şakir. 24 Cilt. Mekke: Dârü't-Terbiye ve't-Türâs, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Mahmud Muhammed Şakir. 24 Cilt. Mekke: Dârü't-Terbiye ve't-Türâs, ts.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Sadettin Ünal. 2 Cilt. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1416/1995.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-. *Meâni'l-âsâr*. thk. Muhammed Seyyid Cadelhak, Muhammed Zührî en-Neccâr. 5 Cilt. Medine: Alemü'l-Kütüb, 1414/1994.
- Tanrıverdi, Hasan. "İslam Hukukunda 'Tertib'in Yeri ve Önemi". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 10/35 (Eylül 2011), 307-319.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. İbrâhim Atve İvaz vd. 5 Cilt. Mısır: Şeriketü Mektebe ve Matba'âtu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1395/1975.
- Tûfî, Ebû'r-Rebî' Necmüddin Süleyman b. Abdilkavî et-. *el-İksîr fî 'ilmi't-tefsîr*. thk. Abdülkadir Hüseyin. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, ts.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ali et-. *el-Udde fî usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Rızâ el-Ensârî el-Kummî. 2 Cilt. Kum: Şebeketü'l-Fikr, 1. Basım, 1417.

- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ali et-. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî. 10 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1. Basım, 1434/2013.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ali et-. *Kitâbu'l-Hilâf*. 2 Cilt. Şeriketü Dâri'l-Me'ârifî'l-İslâmiyye, ts.
- Türcan, Talip vd. *İslâm Hukuku El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 7. Basım, 2018.
- Uyar, Mazlum. *İmâmiyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri Ahbârîlik*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000.
- Uyar, Mazlum. *Şiî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed el-. *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. thk. Âdil Ahmed vd. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1415/1994.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed el-. *Esbâbü'n-nüzûl*. thk. Kemal Besyûnî Zağlûl. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411.
- Yaman, Ahmet. "Zihâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 31 Ekim 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/zihar>
- Yaşaroğlu, M. Kâmil. "Namaz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/350-357. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Müşebbihe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/156-158. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yurdagür, Metin. "Ahbâriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/490-491. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Yurdagür, Metin. "Haşviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/426-427. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetu Vehbe, ts.
- Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1405/1985.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer ez-. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. Basım, 1407.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddin Muhammed b. Bahadır ez-. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1376/1957.

Ziriklî, Hayrüddin b. Mahmud ez-. *el-A 'lâm*. Dârü'l-İlim li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.

Zürkânî, Muhammed Abdülâzim. *Menâhilü'l- 'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Matbaatu Îsâ'l-Bâbi'l-Hâlebî, 3. Basım, ts.



ÖZGEÇMİŞ

İlk ve orta öğrenimini Bursa’da tamamladı. 2010 yılında başladığı Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden 2015 yılında mezun oldu. Aynı yıl Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’ne araştırma görevlisi olarak atandı. 35. madde uyarınca Yalova Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi’ne araştırma görevlisi olarak görevlendirildi. 2015 yılında Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri/Tefsir Anabilim Dalı’nda başladığı yüksek lisansını 2017 yılında tamamladı. Aynı yıl Yalova Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi’nde Doktora eğitimine başladı. 2022 yılı itibariyle Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde araştırma görevlisi olarak görevine devam etmektedir.

TEZDEN TÜRETİLEN YAYIN VE ESERLER

Tuğba Yıldırım, “Kur’ân’ın Anlaşılmasında Ulûmü’l-Kur’ân’ın Yeri: Tûr Sûresi Özelinde Bir İnceleme”, Sosyal Bilimlerde Seçme Konular-9 (Ankara: İksad Publications, 2022).