



**T. C.
RECEP TAYYIP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

İLK DÖNEM Şİİ TEFSİR GELENEĞİNDE AHKÂMÜ'L-KUR'ÂN

(Doktora Tezi)

Vehbi CANSIZ

**Danışman
Dr. Öğr. Üyesi Ersin ÇELİK**

**RİZE
2025**

KABUL VE ONAY

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında, Dr. Öğr. Üyesi Ersin ÇELİK danışmanlığında, Vehbi CANSIZ tarafından hazırlanan *İlk Dönem Şii Tefsir Geleneğinde Ahkâmü'l-Kur'ân* adlı bu tez çalışması, 05.12.2025 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy birliğiyle/oy çokluğuyla başarılı bulunarak jürimiz tarafından **Doktora Tezi** olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyeleri	Ünvanı, Adı SOYADI	İmza
Başkan	: Prof. Dr. Mustafa HOCAOĞLU	
Üye	: Dr. Öğr. Üyesi Ersin ÇELİK	
Üye	: Prof. Dr. Bayramali NAZIROĞLU	
Üye	: Doç. Dr. Abdullah AYGÜN	
Üye	: Prof. Dr. Ziya ŞEN	

ETİK BEYAN

Temel İslam Bilimleri Doktora Programından mezun olmak üzere teslim ettiğim “İlk Dönem Şî Tefsir Geleneğinde Ahkâmü’l-Kur’ân” adlı tezim, bilim ve araştırma etiği prensiplerine riayet edilerek tarafımdan yazılmıştır.

Tez çalışmamda, başka kaynaklardan aktarılan bütün bilgi ve alıntılar, Enstitünüz Tez Yazım Kılavuzuna uygun olarak açıkça gösterilmiştir. Kaynağı gösterilenler dışında kalan bütün bilgiler uygun araştırma yöntemi kullanılarak tarafımdan edinilmiş ve esere bu şekilde yansıtılmıştır. Şahsıma ait olmayan hiçbir bilgi, kasıt veya kusurlar, şahsıma aitmiş gibi gösterilmemiştir. İnternet kaynakları dâhil, sahibine/kaynağına atıf yapılmaksızın hiçbir bilgi kullanılmamıştır. Aksinin ortaya çıkması halinde doğacak bütün hukuki, idari, akademik ve etik sorumluluk tarafıma ait olacaktır. Eserin tesliminden sonra herhangi bir zamanda, bilim etiğine aykırılık tespit edilmesi ve / veya eserimle ilgili intihal veya intihal şeklinde anlaşılabilecek bir durumun ortaya çıkması halinde; Üniversiteniz ve eğitim kadronuzun hiçbir şekilde sorumlu tutulmayacağını hür irademle kabul, beyan ve taahhüt ederim.

24/12/2025

Vehbi CANSIZ

ÖN SÖZ

Şîî tefsir mirası, özellikle şer‘î hükümlerin istinbâtında Kur’an’a yaklaşımı ve imamlara atfedilen otorite bakımından özgün bir birikim sunmaktadır. Bu çerçevede söz konusu geleneğin fikhî tefsire katkılarını sistematik biçimde değerlendirmeyi ve ilk dönem rivayet ve dirâyet tefsirleriyle Râvendî’nin *Fıkhü’l-Kur’ân* adlı ilk Şîî ahkâm tefsiri üzerinden fikhî tefsir metodolojisini incelemeyi hedefleyen bu çalışmanın tamamlanmasında birçok kişinin katkısı bulunmaktadır. Bu bağlamda konusunun belirlenmesinden nihayete ermesine kadar çalışmanın tüm aşamalarında, ilmî birikimi, sabrı, hoş görüşü ve kritik müdahaleleriyle hem çalışmaya hem de şahsıma değerli katkılar sağlayan çok kıymetli danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Ersin Çelik hocama minnet ve şükranlarımı arz ediyorum. Yapılan istişarelerde kapsamına ve içeriğine dair önemli tavsiye ve yönlendirmeleriyle çalışmayı olgunlaştıran Tez İzleme Komitesi üyeleri değerli hocalarım Prof. Dr. Bayramali Nazıroğlu ve Doç. Dr. Abdullah Aygün’e teşekkür ediyorum. Lisans dönemimden itibaren bir babanın evladına sağladığı güven ve himayeyi aratmayacak şekilde her anlamda desteğini sağlayan ve doktora sürecimde ilk danışmanım olan muhterem hocam Prof. Dr. Mustafa Hocaoglu’na minnettarlığım kelimelerle sınırlanamayacak derecededir. Yine jüri heyetinde yer alarak değerlendirmeleriyle çalışmaya önemli katkılar sunan Prof. Dr. Ziya Şen’e müteşekkirim. Çalışmayı okuyup tashih ederek yapıcı tavsiyeleriyle eksikliklerin giderilmesine katkı sağlayan ve süreç boyunca desteklerini her daim yanımda hissettiğim değerli arkadaşlarım Dr. Öğr. Üyesi Abdulkadir Kışmır ile Arş. Gör. Dr. Mustafa Yüce’ye de gönülden teşekkür ediyorum. Ayrıca çalışmanın giriş; özellikle yöntem kısmına ilişkin yaptığı tashih ve tavsiyeleri sebebiyle kıymetli meslektaşım Dr. Öğr. Üyesi Şeyma Turan’a şükranlarımı arz ediyorum.

Çalışmanın, Şîî ahkâm tefsiri literatürüne mütevazı bir katkı sunmasını ve önceki birikimlerden nasıl yararlandıysak bundan sonraki benzer araştırmalara da fayda sağlayarak bizim için bir ahiret sermayesine dönüşmesini niyaz ediyorum.

Vehbi CANSIZ
RİZE / 2025

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	I
ETİK BEYAN.....	II
ÖN SÖZ	III
İÇİNDEKİLER	IV
ÖZET	VII
ABSTRACT.....	VIII
KISALTMALAR.....	IX
TABLolar LİSTESİ.....	X
GİRİŞ	1
1. ŞİA'DA ŞER'İ DELİLLER VE AHKÂM TEFSİRİ GELENEĞİ	14
1.1. Şer'î Deliller.....	16
1.1.1. Kitap	18
1.1.2. Sünnet.....	23
1.1.3. İcmâ	27
1.1.4. Akıl (Kıyas).....	31
1.2. Kur'an'ın Ahkâm Yönü	36
1.2.1. Ahkâm Âyetlerinin Tespiti.....	38
1.2.2. Ahkâm Âyetlerinin Sayısı	41
1.3. Fıkhî Tefsir Geleneğinin Tarihî Seyri	45
1.3.1. İlk Beş Asırda Fıkhî Tefsir	45
1.3.1.1. Müstakil İlk Fıkhî Tefsirin Şîa'ya Ait Olduğu İddiası	46
1.3.1.2. İlk Dönem Şîi Tefsirlerde Fıkhî Yorum	51
1.3.2. Müstakil Fıkhî Tefsirler.....	55
1.3.2.1. İlk Fıkhî Tefsirler.....	56
1.3.2.2. Safevî Dönemi ve Sonrasındaki Fıkhî Tefsirler	63
1.3.2.3. Modern Dönemdeki Fıkhî Tefsirler.....	78
1.3.2.4. Ahkâm Tefsirlerinin Metodolojik Özellikleri.....	89
1.3.3. Şerh-Hâşiye Geleneği.....	93
1.3.4. Ahkâm Âyetlerinin Yorumunda Şîi-Sünnî Etkileşimi	95
1.3.4.1. Sünnîlerle İttifak Edilen Durumlar	96

1.3.4.2. Sünnîlerle İhtilafa Düşülen Durumlar	101
1.3.5. Ahkâm Âyetlerinin Yorumunda Mezhep İçi İhtilaflar	104
2. USUL AÇISINDAN ŞİÎ AHKÂM TEFSİRLERİ	110
2.1. Ahkâm Âyetlerinin Yorumunda Genel Tefsir Yöntemleri	111
2.1.1. Rivayet Yoluyla Yorumlama	113
2.1.1.1. Kur'an'la Yorumlama	115
2.1.1.1.1. Hükümün İstidlâinde Âyetin Zahirinin Esas Alınması	117
2.1.1.1.2. Hükümün İstidlâinde Başka Âyetlere Müracaat Edilmesi	122
2.1.1.2. Sünnetle Yorumlama	127
2.1.1.3. İmamların Ahbâr ve İcmâıyla Yorumlama	133
2.1.1.3.1. İmamların Ahbârıyla Yorumlama	135
2.1.1.3.2. İmamların İcmâıyla Yorumlama	141
2.1.1.4. Kıraat Farklılıklarıyla Yorumlama	147
2.1.2. Dirâyet Yoluyla Yorumlama	152
2.1.2.1. Lügavî Tahlillerle Yorumlama	152
2.1.2.2. Şiirlerle Yorumlama	159
2.1.2.3. Aklî İzahlarla Yorumlama	164
2.2. Ahkâm Âyetlerinin Yorumunda Ulûmü'l-Kur'ân Etkisi	170
2.2.1. Esbâb-ı Nüzûl	172
2.2.1.1. Sebeb-i Nüzûlün Hükme Doğrudan Etkisi	174
2.2.1.2. Sebeb-i Nüzûlün Hükme Dolaylı Yönden Etkisi	180
2.2.2. Nâsih-Mensûh	185
2.2.2.1. Ahkâm Âyetlerinin Yorumunda Neshin Kabulü	189
2.2.2.2. Ahkâm Âyetlerinin Yorumunda Neshin Reddi	195
2.2.3. Umûm-Husûs	203
2.2.3.1. Mezhebî Bir Sâikle Âyetlerin Tahsisi	205
2.2.3.2. Mezhebî Bir Sâik Olmaksızın Âyetlerin Tahsisi	216
2.2.3.3. Mezhebî Bir Sâikle Âyetlerin Umûma Hamli	222
2.2.3.4. Mezhebî Bir Sâik Olmaksızın Âyetlerin Umûma Hamli	228
2.2.4. Mutlak-Mukayyed	232
2.2.4.1. Âyetlerin Âyetlerle Takyidi	235
2.2.4.2. Âyetlerin Hadislerle Takyidi	240

2.2.4.3. Âyetlerin İmamların Ahbârıyla Takyidi	243
2.2.5. Mücmel- Mübeyyen	246
2.2.5.1. Mücmel Âyetlerin Âyetlerle Beyanı.....	247
2.2.5.2. Mücmel Âyetlerin Sünnetle Beyanı	251
2.2.6. Siyâk-Sibâk/Bağlam.....	254
2.2.7. Meseller/Kıssalar.....	259
3. SONUÇ	266
KAYNAKLAR	272



Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Ana Bilim Dalı : Temel İslam Bilimleri

Tez Türü : Doktora Tezi

Danışman : Dr. Öğr. Üyesi Ersin ÇELİK

Hazırlayan : Vehbi CANSIZ

Yıl : 2025

Sayfa Sayısı : 289

ÖZET

İLK DÖNEM Şİİ TEFSİR GELENEĞİNDE AHKÂMÜ'L-KUR'ÂN

Bu çalışma, Şîî tefsir geleneğinde ahkâmü'l-Kur'ân literatürünü; tarihî süreç, metodoloji ve ilmi dayanakları açısından incelemeyi amaçlamaktadır. Kur'an'ın ahkam âyetlerinin Şîî yorumunun sistematik bir biçimde ortaya konulması, bu araştırmanın temel hedefini oluşturmaktadır. Bu çerçevede, ilk olarak hicri altıncı asırdan günümüze kadar ortaya çıkan ahkâmü'l-Kur'ân türü eserlerin tespiti ve tanıtımı yapılmış, ardından ilk fikhî tefsir ve onun beslendiği erken dönem rivayet ve dirâyet ağırlıklı eserler üzerinden Şîî fikhî tefsir geleneği metodolojik açıdan olarak incelenmiştir. Araştırma, Şîî tefsir anlayışının temelini oluşturan rivayet-dirâyet ilişkisinin, özellikle imâmet doktrininin otoritesi altında şekillendiğini ortaya koymaktadır. Şîa'nın imamları masum kabul etmesi, onların söz, fiil ve takrirlerini aslî kaynak hâline getirmiştir. Çalışma, Şîî müfessirlerin ahkâm âyetlerinin yorumunda başvurdukları yöntemleri sistematik başlıklar hâlinde ele almıştır. Bu kapsamda, âyetin zâhirinden hüküm çıkarma, âyetler arası irtibat kurma, sünnetle yorumlama, imamların ahhbârıyla hükme gitme, kıraat farklılıklarını delil olarak kullanma, filolojik ve lügavî tahliller, şiirle istişhâd gibi yöntemler ayrıntılı biçimde değerlendirilmiştir. Araştırmada ayrıca, ahkâm âyetlerinin yorumunda Şîî-Sünnî mukayese de yapılmıştır. Buna göre genelde ibadetle ilgili bazı âyetlerin tefsirinde iki gelenek arasında ittifak bulunduğu; ancak imamların yetkisi, velayet, toplum düzeni ve cezalar gibi daha çok itikada ve muamelata taalluk eden âyetlerin tefsirinde ise ihtilaf alanları daha belirgin hâle geldiği görülmüştür. Sonuç olarak bu çalışma, Şîî ahkâm tefsirlerinin tarihî seyri, metodolojik temelleri, mezhep içi farklılıkları ve Sünnî tefsir gelenekleriyle ilişkisini bütüncül bir şekilde değerlendirmekte; Şîa'nın fikhî âyetleri yorumlarken takip ettiği usûlü, sistematik biçimde ortaya koymaktadır. Elde edilen bulgular, hem Şîî fıkıh düşüncesinin Kur'ânî referanslarını anlamaya hem de mezhepler arası karşılaştırmalı ilmî çalışmalara teorik bir zemin sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Şîa, İmâmiyye, Ahkâmü'l-Kur'ân, Literatür, er-Râvendî.

Recep Tayyip Erdogan University Institute of Graduate Studies

Department : Basic Islamic Sciences
Thesis Type : Doctorate Thesis
Supervisor : Asst. Prof. Dr. Ersin ÇELİK
Author : Vehbi CANSIZ
Year : 2025
Pages : 289

ABSTRACT

AHKÂM AL-QUR'ÂN IN THE EARLY SHĪ'Ī TAFSĪR TRADITION

This study aims to examine the Ahkâm al-Qur'ân literature within the Shi'i exegesis tradition in terms of historical development, methodology, and scholarly foundations. The primary objective of this research is the systematic presentation of the Shi'i interpretation of the Qur'an's legal verses. Within this framework, first, the works of the Ahkâm al-Qur'ân genre produced from the 6th century AH to the present were identified and introduced. Subsequently, the methodological analysis of the Shi'i jurisprudential exegesis tradition was conducted by examining the first jurisprudential commentary and the early period works predominantly focused on narration and reasoned interpretation. The study demonstrates that the relationship between narration and reasoned interpretation, which constitutes the foundation of the Shi'i exegesis approach, is particularly shaped under the authority of the doctrine of Imamate. The Shi'a belief in the infallibility of the Imams renders their words, actions, and silent approvals as primary sources. The research systematically addresses the methods Shi'i commentators employ in interpreting legal verses. In this context, methods such as deriving rulings from the apparent meaning of the verse, establishing inter-verse connections, interpreting through the Sunnah, referring to the reports of the Imams to arrive at rulings, using variant readings as evidence, conducting philological and linguistic analyses, and citing poetry as supportive evidence are examined in detail. Additionally, the study provides a Shi'i-Sunni comparative analysis in the interpretation of legal verses. It finds that, generally, there is consensus between the two traditions on the exegesis of some worship-related verses; however, divergences become more pronounced in verses pertaining to the authority of the Imams, guardianship, social order, and punishments-topics that relate more directly to creed and social transactions (mu'āmalāt). In conclusion, this study offers a comprehensive evaluation of the historical trajectory, methodological foundations, intra-sectarian differences, and the relationship of Shi'i legal exegesis with Sunni exegetical traditions. It systematically reveals the method the Shi'a follow in interpreting juridical verses. The findings provide a theoretical framework both for understanding the Qur'anic references in Shi'i jurisprudential thought and for comparative scholarly studies across sects.

Keywords: Tafsīr, Shī'a, Imāmiyya, Ahkām al-Qur'ān, Literature, al-Rāwandī

KISALTMALAR

(a.s.)	:	Aleyhisselâm
b.	:	Bin (İbn)
bk.	:	Bakınız
çev.	:	Çeviren
DİA	:	Diyanet İslâm Ansiklopedisi
ed.	:	Editör
h.	:	Hicrî
H.z.	:	Hazreti
öl.	:	Ölüm tarihi
TDV	:	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	:	Tahkik eden, Muhakkik
trc.	:	Tercüme eden
ts.	:	Tarihi bilinmeyen bir eser
vb.	:	ve benzeri, ve benzerleri, ve bunun gibi
vd.	:	ve diğerleri
vs.	:	vesaire
yy.	:	Yüzyıl

TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 1. Şîî gelenekte telif edilen müstakil ahkâm tefsirleri.....	91
Tablo 2. Şîî gelenekte telif edilen şerh ve haşîye türü eserler	95



GİRİŞ

Çalışmanın Konusu ve Önemi

Bu çalışmanın konusu, ilk altı asırda Şîi tefsir geleneğinde ahkâm âyetlerinin yorumu ve bu sürecin sonunda ortaya çıkan ahkâmü'l-Kur'ân türü eserlerdir. Şîa'da imâmet kurumuna yüklenen misyon ve bu çerçevede derlenen ahhbâr, ilk dönem Şîa fikhının temelini oluşturmaktadır. İmamlar döneminde Şîiler fikhî hükümleri bizzat onlardan; gaybet sonrasında ise imamların doğrudan ya da dolaylı olarak fikhî hükme taalluk eden söz fiil ve takrirlerini içeren rivayetler üzerinden öğrenmişlerdir.¹ Bu durum Şîa'da fıkıh külliyyatının oluşumunu, buna bağlı olarak da ahkâm tefsiri tedvinini geciktirmiştir.² Kur'an âyetlerinin anlaşılması adına ilk dönem Şîi rivayet tefsirleri sadece imamların ahhbârını esas alırken Tûsî (öl. 460/1067) ile belirgin hale gelen dirâyet yöntemleri Kur'an'ın tamamını içeren câmi' tefsirlerde kullanılmaya başlanmıştır. Hicrî ilk beş asırda telif edilen bu tefsirlerde ahkâm âyetlerinin tefsirine yer verilmiş, imamların ahhbârı ile şekillenen Şîi fikhının Kur'ânî referanslarına temas edilmiştir. Ancak söz konusu dönemde müstakil olarak bir ahkâm tefsiri telif edilmemiş, müstakil ilk Şîi ahkâm tefsiri hicrî altıncı asırda yazılmıştır.

Şîi tefsir geleneğinde ahkâmü'l-Kur'ân konusu, ilk fikhî tefsir olan Râvendî (öl. 573/1178) ve onunla başlayan Şîi fikhî tefsir hareketinin beslendiği önceki dönem Şîi tefsirler üzerinden ele alınmıştır. Bu bağlamda rivayet tefsiri olarak Kummî (öl. 290/903) ve Ayyâşî'nin (öl. 320/932) tefsirleri; dirâyet tefsiri olarak da Tûsî, Tabersî (öl. 548/1153) ve Ebü'l-Fütûh Râzî'nin (öl. 554/1159) eserleri incelenmiştir. Söz konusu eserler, hem kendi dönemlerinde ahkâm âyetlerinin tefsirinde takip edilen usulü ve âyetler üzerinden varılan sonucu yansıtmakta hem de

¹ Muhammad Mahdî İbn Ebî Zerr en-Narâkî, *Enîsü'l-müctehidîn fî ilmi'l-usûl* (Kum: Bustân-i Kitâb, 1968), 1/195; Hayreddin Karaman, “Şiada Fıkıh Usulü ve Şer'i Deliller” (Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu, İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 1993), 325, 339; Cemil Hakyemez, “Şîi İmâmiyye Fikhının Teşekkül Süreci ve İmamet”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (Ocak 2008), 23-25; Hasan Ellek, “İmâmiyye Şîası Fıkıh Metodolojisinde Akıl Delil Kabul Edilme Süreci”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2015), 132-136, 142; Muhammed Bakır es-Sadr, “‘İctihâd’ Kavramının Câferî Âlimlerce Kabulünün Tarihsel Süreci”, çev. Nizamettin Ergüven, *e-Şarkiyât İlmi Araştırmalar Dergisi* 11/2 (2019), 1054; Samire Hasanova Aydın, “H. V. Asır Caferî Fıkıh Usûlünde Akıl Delili”, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 7/1 (2021), 144, 151.

² Altıncı yüzyıl Şîi müfessirlerinden Kutbüddîn er-Râvendî telif ettiği ahkâm tefsirini yazma sebebi olarak o güne kadar Şîi alimler tarafından ahkâm tefsiri yazılmamasını dile getirmektedir. Bu da Şîa'da ahkâm tefsiri tedvininin geciktiğine işaret etmektedir. bk.

sonraki dönemde telif edilen ahkâmü'l-Kur'ân türü eserlere örneklik teşkil etmektedir.

Şîa hakkında yapılan akademik çalışmalar dikkate alındığında genellikle rivayet ve dirâyet tefsirleri,³ ulûmü'l-Kur'ân konuları⁴ ve kıraat farklılıkları gibi başlıklara odaklanıldığı görülmektedir.⁵ Ancak Şîa'nın ahkâmü'l-Kur'ân türü onlarca müstakil eseri olmasına rağmen bu alanın ihmal edildiği dikkat çekmektedir. Bu nedenle, her ne kadar Şîî müfessirlerin tefsir yöntemine ilişkin çalışmalarda müelliflerin fikhî yorumlarına dair bazı sınırlı başlıklar incelenmiş olsa da Şîî ahkâmü'l-Kur'ân geleneğinin başlı başına bir araştırma konusu olarak ele alınması büyük önem taşımaktadır. Böyle bir çalışma, Şîa'nın fikhî âyetlere yönelttiği yorumların bütüncül biçimde tespit ve değerlendirilmesine imkân sağlayacaktır. Zira ahkâmü'l-Kur'ân geleneği üzerine kaleme alınan eserler, yalnızca ahkâm âyetlerine odaklandığı için söz konusu âyetleri ele alan çalışmalar arasında özel bir konuma sahiptir.

Bu araştırma, Şîî ahkam tefsir geleneğinin günümüze ulaşan ilk örneği olan *Fıkhu'l-Kur'ân*'ın müellifi Râvendî'nin yaşadığı altıncı asır da dahil olmak üzere, Şîî ahkâm tefsiri geleneğinin oluşum ve kurumsallaşma dönemlerini ele alması bakımından önem arz etmektedir. Çünkü Şîa'da ahkâmü'l-Kur'ân literatürünün teşekkül döneminin Râvendî'nin eseriyle başladığını söylemek mümkündür. Fakat Râvendî'ye kadar geçen beş asırlık dönemde mezheplerin tamamen oluştuğu dikkate alındığında Şîî gelenekte müstakil ahkâm tefsiri yazımında bir gecikme olduğu görülmektedir. Bu sebeple öncesinden bağımsız olarak sadece Râvendî ve sonrası üzerine yapılacak bir çalışma söz konusu eserlerin arka planını aydınlatmakta her hâlükârda yetersiz kalacaktır. Dolayısıyla bu çalışma, Şîî ahkâmü'l-Kur'ân

³ Aslan Habibov, *İlk Dönem Şîî Tefsir Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2007); Seyfullah Efe, *Ömer Neseî ve Ebü'l-Fütûh Râzî'nin Kur'ân Yorumlamaları (Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım)* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, 2013); Mustafa Öztürk, *Tefsirde Ehli Sünnet & Şîa Polemikleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015); Recep Demir, *Kur'an'ın Şîî Yorumu Ebû Ca'fer et-Tûsî Örneği* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2019).

⁴ Ersin Çelik, *Şîa'da Kur'an İlimleri -Muhammed Hâdî Ma'rîfet Örneği-* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021).

⁵ Ziya Şen, *Şîa'nın Kıraatlere ve Kur'an Tarihine Bakışı* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012); Süleyman Yıldız, *İmâmiyye Şîası'nın Kıraat Tasavvurları Klasik Dönem Tûsî-Tabersî Örneği* (Ankara: İlâhiyât, 2020).

literatürünün ilk örneği ile kendisinden önceki dönem arasındaki ilişkiyi ortaya koyması bakımından da önemlidir.

Öte yandan bu çalışma, Şîî fikhî tefsir literatürünün bütüncül bir şekilde ele alması açısından da önem arz etmektedir. Zira Şîî fikhî tefsir literatüründeki eserlerin ciddi bir yekûn teşkil etmesine rağmen bunların birçoğunun ahkâm tefsirine dair genel akademik çalışmalarda tam anlamıyla ortaya konulmadığı görülmektedir. Örneğin Sefa Polat tarafından yapılan “*Kutbuddîn er-Râvendî’nin Fıkhu’l-Kur’ân Adlı Eserinde Kırâat-Yorum İlişkisi*”⁶ isimli çalışmada sadece Râvendî’nin tefsirindeki kıraatlerin fikhî yorumuna etkisi mercek altına alınmış, Şîa’da ahkâmü’l-Kur’ân geleneğinin doğuşuna dair bir temasta bulunulmamıştır.

İhsan Bölükbaşı tarafından hazırlanan “*Erdebîlî’nin Zübdetü’l-Beyan Adlı Eserinde Tefsir Yöntemi*”⁷ isimli yüksek lisans çalışması da Şîî ahkâm tefsirlerinden Erdebîlî’ye (öl. 993/1585) odaklanarak hazırlanmıştır. Yazar çalışmasında söz konusu tefsiri ana hatlarıyla tanıtmış, bu bağlamda tefsir usulü, fıkıh ve kelama dair bazı başlıkları ele almıştır. Ancak Şîî ahkâm tefsiri geleneğine dair herhangi bir araştırma yapmamıştır.

Yukarıdaki iki çalışmanın yanında Seyfullah Efe’nin kaleme aldığı “*Kutbuddîn Râvendî ve Fıkhu’l-Kur’ân Ahkâm Tefsiri Geleneğinde Şîî Çizgi*” isimli bir eser bulunmaktadır. Bu eserde yazar, Şîî gelenekte yazılan ilk fikhî tefsiri tanıtmayı temel hedef olarak belirlediğini ifade etmektedir.⁸ Râvendî’nin tefsirinin genel hatlarıyla tanıtıldığı eserde müellifin hayatıyla ilgili bilgi verildikten sonra tefsirde izlenen yöneme dair başlıklar kısa kısa ele alınmaktadır. Haliyle kendisinden sonraki literatürü etkilemiş olsa da Râvendî’nin eserinin tanıtılması Şîî fikhî tefsir geleneğine dair önceki dönemi yansıtmamaktadır.

Efe’nin eserine benzer bir çalışma da Kûfe Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi’nde Hasan Kazım Esed tarafından hazırlanan *el-Kutbü’r-Râvendî ve*

⁶ Sefa Polat, *Kutbuddîn er-Râvendî’nin Fıkhu’l-Kur’ân Adlı Eserinde Kırâat-Yorum İlişkisi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

⁷ İhsan Bölükbaşı, *Erdebîlî’nin Zübdetü’l-Beyan Adlı Eserinde Tefsir Yöntemi* (İzmir: Ege Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

⁸ Seyfullah Efe, *Kutbuddîn Râvendî ve Fıkhu’l-Kur’ân Ahkâm Tefsiri Geleneğinde Şîî Çizgi* (Antalya: Otorite Yayınları, 2024), 4.

*Menhecühû fî Fikhî'l-Kur'ân*⁹ isimli yüksek lisans çalışmasıdır. Bu çalışmada, isminden de anlaşılacağı üzere Râvendî'nin eseri üzerine yoğunlaşmakta ve yönteminin tespitine çalışılmaktadır.¹⁰ Dolayısıyla sayılanların aksine bu çalışmayla Şîî fikhî tefsir eserleri ülkemizdeki araştırmacıların dikkatine sunulacak, üzerine yeni çalışmaların yapılabilmesi ve Sünnî ahkam tefsir eserleriyle karşılaştırmalı olarak incelenebilmesi için bir zemin hazırlanacaktır.

Bu çalışmayı önemli kılan bir diğer husus, Müslümanların günlük hayatta takip edecekleri amelî hükümlerin istinbâtında dikkate alınan âyetleri yorumlarken Şîa'nın izlediği yöntemin bilinmesine katkı sağlamasıdır. Böylece araştırmanın bulguları, Sünnî ve Şîî ekollerin uzlaşmasını (takrîb-i mezâhib) ele alan çalışmalara temel oluşturabilir. Zira zaman zaman ihtilaf boyutları tekfir seviyesine varabilen Ehl-i Sünnet ve Şîa'nın ortak olarak delil kabul ettikleri en temel kaynak Kur'an iken Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetler konusunda ise taraflar birbirinin metinlerini güvenilir saymamaktadır.¹¹ Bu durum, uzlaşma zemininin öncelikle Kur'an âyetleri etrafında mümkün olabileceğini göstermektedir.

Çalışmanın Problemi ve Amacı

Kur'an tefsirinde mezhepler arasındaki yaklaşım farklılıkları, İslâm düşünce tarihinin şekillenmesinde son derece belirleyici olmuştur. Bu farklılıklar özellikle ahkâm âyetlerinin tefsirinde açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Zira amelî hükümlere dair âyetlerin yorumunda kullanılan metodoloji, sadece müfessirin ilmî birikimiyle değil aynı zamanda mensup olduğu mezhebin usûlî kabulleri ve fikhî öncelikleriyle de yakından ilişkilidir. Bu durum, Kur'an'ın ahkâm âyetlerine yapılan yorumun, her mezhep içerisinde kendine özgü bir karakter kazanmasına yol açmıştır. Sünnî gelenekte olduğu gibi Şîî gelenekte de Kur'an'dan amelî hükümlerin istinbâtı

⁹ Hasan Kazım Esed, *el-Kutbü'r-Râvendî ve menhecühû fî fikhi'l-Kur'ân* (Kûfe: Kûfe Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007).

¹⁰ Esed, *el-Kutbü'r-Râvendî ve menhecühû fî fikhi'l-Kur'ân*.

¹¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî, *Fihrist-ü kütübi's-Şîa ve usûlihîm ve esmâi'l-musannifîn ve ashâbi'l-usûl*, thk. Abdulaziz et-Tabâtabâî (Kum: Mektebetü'l-Muhakkik et-Tabâtabâî, 1999), 4-5; Muhammed Emîn b. Muahmmmed Şerîf el-Esterâbâdî, *el-Fevâidu'l-medeniyye* (Kum: Müessesetü'n-Neşr el-İslâmî, 2005), 145; Mazlum Uyar, *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri Ahbârîlik* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000), 250-255; Mustafa Hayta, *Klasik Dönem Şîî-İmâmî Fıkıh Usulü Anlayışı* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014), 20-21; Abdullah Doğan, *İmâmîyye Şîa'sı Usûl-İ Fıkıh Geleneğinde Hadis Metodolojisi -Hicrî V-X. Yüzyıllar Arası-* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023), 55-56.

ve bu bağlamda müstakil eserlerin kaleme alınması mezhebî bir yönelim olarak dikkat çekmektedir. Ancak Şîî geleneğe fikhî tefsirin ortaya çıkışı, tarihsel süreç içerisindeki konumu, bu tür tefsirlerin usûlî dayanakları ve Sünnî gelenekle olan etkileşimi konuları literatürde sınırlı biçimde incelenmiştir. Mevcut çalışmalar çoğunlukla belirli bir müfessir veya tek bir eser merkezinde yoğunlaşmış, Şîî tefsir anlayışının fikhî boyutu, tarihî süreci ve metodolojik özellikleri bakımından konu edilmemiştir. Bu bağlamda çalışmanın temel problemi, “İlk dönem Şîî geleneğe fikhî tefsirin yeri nedir?” sorusuna cevap aramaktır.

Araştırma, Şîî tefsir geleneğinde amelî hükümlere dair âyetlerin nasıl yorumlandığını, bu yorumların hangi rivayet ve usul temellerine dayandığını, ayrıca Sünnî anlayışla mukayese edildiğinde hangi yönlerden benzerlik ve farklılık gösterdiğini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu ana problem çerçevesinde şu alt sorulara da cevap aranacaktır:

1- Şîî geleneğe ilk fikhî tefsir ne zaman ve kim tarafından kaleme alınmıştır? Bu soru etrafında elde edilecek veriler hem Şîa’nın her konuda ilk olma iddiasının¹² değerlendirilmesini hem de yapılan tespit üzerinden Şîî düşüncede ahkâmü’l-Kur’ân geleneğinin ne zaman başladığının bilinmesini sağlayacaktır.

2- Yazılan bu fikhî tefsirin, kendisinden önceki rivayet ve dirâyet tefsirleriyle usûl ve fîrû açısından ilişkisi, benzerlikleri ve farklılıkları nelerdir? Şîa’da, öncekilerin sonrakiler üzerinde ciddi anlamda etkili olduğu görülmektedir. Bu sebeple yukarıdaki sorunun cevabı, ilk eser üzerinden Şîî ahkâmü’l-Kur’ân literatürünün özgünlüğünü değerlendirme imkanı sunacaktır.

3- Şîî geleneğe ahkâmü’l-Kur’ân literatürü hangi dönemlerde ve ne ölçüde gelişmiştir? Fikhî tefsir geleneği Sünnîler’de olduğu gibi Şîîler’de de önemli bir yer tutmaktadır. Bu bağlamda geleneğe bağlı olarak Şîî âlimler tarafından telif edilen ahkâm tefsirleri, bu tefsirlerin hangi dönemlerde ve hangi usullere göre yazıldığının tespiti bu sorunun cevabı olacaktır.

¹² Hasan es-Sadr tarafından kaleme alınan *Te’sîsü’ş-Şîa* isimli eserde, sarf ilminden belagat ilmine, hadis ilminden fıkıh ve kelam ilimlerine ve ilgili ilimlerin usullerine varıncaya kadar toplam on dört ilim dalında yapılan ilk çalışmaların Şîî alimlere ait olduğu ifade edilmektedir. Söz konusu iddialarla ilgili olarak geniş bilgi için bk. Hasan es-Sadr, *Te’sîsü’ş-Şîa li ulûmi’l-İslâm* (Bağdat: Şeriketü’n-Neşr ve’t-Tabâati’l-İrâkiyye, 1950).

4- Şîî fikhî tefsir geleneğinde âyetlerin Sünnî anlayıştan farklı biçimde yorumlanmasında hangi metodolojik unsurlar kullanılmıştır? Aynı kaynaktan beslenmelerine rağmen aralarında amelî veya itikadî anlamda ciddi ihtilaflar bulunan iki ekolü, bu ihtilaflara götüren yöntemin tespiti için yukarıdaki soruya cevap aranacaktır. Zira aynı âyetlerden farklı hükümler istinbât edilmesi metodolojik bir farklılığa işaret etmektedir.

5- Şîî müfessirler, âyetleri yorumlarken yukarıda işaret edilen bağlam (siyâk-sibâk), dil ve gramer unsurları, kıraat farklılıkları ve esbâb-ı nüzûl gibi hususları hangi ölçüde dikkate almışlardır? Bu bağlamda Şîî müfessirlerin, tefsir usulünde öne çıkan rivayet ve dirâyet yöntemlerine ve ulûmü'l-Kur'ân konularına yer verip vermedikleri, hangi yönetime ne ölçüde müracaat ettikleri tespit edilecektir.

6- İmamlardan aktarılan ahbâr, ahkâm âyetlerinin yorumlanmasında nasıl bir etkiye sahiptir? Şîa Ehl-i sünnet'ten temelde imâmet meselesinde ayrıışmaktadır. Şîa açısından bu mesele itikadî bir boyutta olup mezhebi şekillendiren her alanda imamlara sınırsız yetki verilmiştir. Bu sebeple imamlara nispet edilen ahbârın, ahkâm âyetlerinin yorumundaki etkisinin açığa çıkarılması önemlidir.

Sonuç olarak yukarıdaki sorulara verilecek cevaplar, Şîî tefsir geleneğinin fikhî yönünün tarihî sürecini ortaya koyacağı gibi, mezhepler arası yorum farklarının hangi usûlî temellere dayandığını da açıklığa kavuşturacaktır. Ayrıca araştırmanın sonuçları, Sünnî ve Şîî tefsir anlayışlarının mukayeseli biçimde değerlendirilmesine teorik bir zemin sunacaktır. Böylece çalışma hem tefsir tarihi hem de fıkıh usûlü açısından literatürdeki önemli bir boşluğu doldurmayı hedeflemektedir.

Çalışma, yukarıdaki soruların cevabı niteliğinde, Şîa'nın kabul ettiği şer'î delilleri ve Kur'an'dan hüküm istinbâtında takip ettiği yöntemleri tahlil ederek ahkâm âyetlerinin tefsirinde Sünnî anlayıştan ayrıldığı ve onunla benzeştiği yönleri sistematik biçimde incelemeyi; ilk Şîî ahkâm tefsirini ve Şîî ahkâmü'l-Kur'ân literatürünü tespit etmeyi; bu literatürün önceki rivayet ve dirâyet tefsirleriyle ilişkini ortaya koymayı; ahkâm âyetlerinin tefsirinde imamların ahbârına ve diğer metodolojik unsurlara ve Sünnî kaynaklara ne ölçüde başvurulduğunu göstermeyi amaçlamaktadır.

Çalışmanın Kapsam ve Sınırlılıkları

Bu çalışma, Şîî tefsir geleneğinde ilk ahkâmü'l-Kur'ân eseri olarak günümüze ulaşan kabul edilen *Fıkhu'l-Kur'ân*'ın müellifi Râvendî'nin yaşadığı hicri altıncı asra kadar olan dönemle sınırlandırılmıştır. Diğer bir ifadeyle ilk ahkâm tefsiri olan Râvendî merkeze alınarak geriye doğru bir okuma yapılmış ve Şîî tefsir geleneğinde fikhî tefsirin oluşum evresi ele alınmıştır. Bu bağlamda onun ele aldığı meselelerin, Ebü'l-Hasen el-Kummî'nin *Tefsîru'l-Kummî*, Ayyâşî'nin *Tefsîru'l-Ayyâşî*'si, Tûsî'nin *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*'ı, Tabersî'nin *Mecma'u'l-beyân*'ı ve Ebü'l-Fütûh Râzî'nin *Ravzul-cinân*'ı ekseninde nasıl ele alındığı irdelenmektedir. Râvendî sonrasında telif edilen ahkâmü'l-Kur'ân eserleri ise bu çalışmanın kapsamına dahil değildir. Ancak bazı tartışmalı meselelerde tarihsel süreç içerisinde bir değişim ve dönüşüm olup olmadığını tespit edebilmek adına sınırlı da olsa bu eserlere müracaat edilmekte ve söz konusu eserler literatür tanıtımı kapsamında ele alınmaktadır. Ayrıca araştırmanın odak noktasında Şîî/İmâmî müfessirler bulunduğundan Zeydî ve İsmâîlî ekol kapsam dışında tutulmaktadır.

Ahkâm âyetlerinin sayısı noktasında müfessirler arasında bir ittifak bulunmamaktadır. Bu nedenle fikhî tefsiri ele alan bu çalışmada Râvendî'nin ahkâm âyeti olarak değerlendirdiği âyetler üzerinden bir okuma yapılmakta, incelenen diğer tefsirlerde ahkâm âyeti olarak kabul edilenler kapsam dışında tutulmaktadır. Zira bu çalışmanın hedefi Şîî gelenekte ahkâmü'l-Kur'ân literatürün ortaya konulmasıdır. Bu literatürün temeli olan eser ise Râvendî'nin *Fıkhu'l-Kur'ân*'ıdır.

Son olarak çalışmamızda genel olarak Ehl-i sünnet ve Şîa mukayesesi yapılmayacaktır. Ancak Sünnî olan muhatapların zihninde konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağı düşünülen meselelerde Sünnî düşünceye atıf yapılacaktır.

Çalışmanın Yöntemi

Bu çalışma, Şîî tefsir geleneğinde ahkâmü'l-Kur'ân literatürünün tarihsel ve metodolojik seyrini incelemek üzere *nitel araştırma yöntemi* çerçevesinde

hazırlanmıştır.¹³ Bu bağlamda çalışma, tefsir ilmi ve fıkıh usulü disiplinlerinin kesiştiği noktada yer alan geleneği ele alarak mevcut durumu ortaya koymayı amaçladığı için bir durum çalışması niteliği taşımaktadır.¹⁴ Durum çalışmasının odak noktası, hicrî ilk altı asırda teşekkül eden Şîî ahkâm tefsiri geleneği olup bu geleneğin temel eserlerinin hem tarihî arka planını hem de takip ettiği metodolojik yaklaşımları ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Yöntemin bu şekilde belirlenmesi, mezhep içi usûlî tartışmaların ve fikhî istinbât süreçlerinin sadece tasvirini değil aynı zamanda bunların arkasındaki anlamın ve kaynağın yorumlanmasını da mümkün kılmıştır.

Araştırmanın temel veri toplama tekniği olarak *literatür taraması* kullanılmıştır.¹⁵ Doküman analizi, tezin birincil veri kaynağını teşkil eden müstakil Şîî ahkâm tefsirlerinin yanı sıra, bu eserlerin tarihî arka planını oluşturan erken dönem rivayet ve dirâyet tefsirlerinin ilgili fikhî yorumlarının incelenmesine dayanmaktadır. Bu süreçte dokümanların güvenilirliği ve geçerliliği, karşılaştırmalı okuma yöntemleriyle kontrol edilmiş; fikhî hüküm istinbâtında kullanılan rivayetlerin ve aklî izahların mezhep içindeki yeri tespit edilmiştir. Ele alınan tefsirlerin incelenmesinde *içerik analizi* yöntemi kullanılmıştır.¹⁶ Söz konusu tefsirlerdeki metodolojik unsurları belirlemek ve “rivayet-dirâyet, usûlî-ahbârî” gibi unsurlar arkasında bir karşılaştırma yapmayı sağlayan bu analiz süreci, tespit edilen kavramların ve istinbât yollarının sistematik olarak kategorize edilmesiyle gerçekleştirilmiştir. Bu sayede, fikhî tefsirlerde müfessirler tarafından ortak olarak kullanılan usûlî öğeler görünür hale getirilmiştir.

İçerik analizi “tarihsel-kavramsal” ve “metodolojik” olarak iki ana temada yapılmıştır. Bunların ilkinde, Şîî fıkının temelini oluşturan şer‘î delillerin (kitap,

¹³ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2022), 45-49; Sharan B. Merriam, *Nitel Araştırma Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber*, çev. Selahattin Turan (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2023), 3.

¹⁴ Bruce L. Berg - Howard Lune, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, çev. Hasan Aydın (Konya: Eğitim Yayınevi, 2015), 323-341; John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri Beş Yaklaşım Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, çev. Selçuk Beşir Demir (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2018), 96-102; Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 289-302.

¹⁵ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar, İlkeler, Teknikler* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2020), 188-190.

¹⁶ Corrine Glense, *Nitel Araştırmaya Giriş: Sosyal Bilimlerde Metodoloji*, çev. Ali Ersoy, Pelin Yalçınoglu (Ankara: Anı Yayıncılık, 2021), 120-126.

sünnet, icmâ, akıl) ne anlama geldiği ve Şiîler tarafından ahkâm âyetlerinden hüküm istinbâtında ne ölçüde söz sahibi kılındığı tespit edilmiştir. Ayrıca Şiî fikhî tefsir geleneği içerisinde oluşan ahkâm tefsirlerinin muhtevası ortaya konulmuş ve eserler bu bağlamda tanıtılmıştır. Metodolojik temada ise müfessirlerin Kur'an'dan hüküm istinbâtında kullandıkları somut yöntemlere odaklanılmıştır. Rivayet temelli yöntemler (imamların ahhârı ve Ehl-i beyt kıraatleri ile tefsir) ile dirâyet temelli yöntemler (filolojik tahliller ve aklî izahlar) bu ekseninde mukayeseli olarak incelenmiştir.¹⁷ Bunun yanında özellikle ulûmü'l-Kur'ân konularının (Nâsih-Mensûh, Umûm-Husûs, Mutlak-Mukayyed gibi) ahkâm âyetlerini nasıl tahsis veya takyit ettiğine dair müfessir tercihleri, tezin temel analiz başlıklarını oluşturmuştur.¹⁸

Zikredilen yöntemlerle hazırlanan bu çalışma iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Şiî gelenekte “kitap, sünnet, imamların ahhârı, icmâ, kıyas ve ictihad” gibi kendisinden fikhî hüküm çıkarılan şer'î delillerin yanında, yine Şi'a'ya göre Kur'an'ın fikhî yönü ele alınmaktadır. Bu bağlamda Şiî âlimlerin, amelî noktada referans aldıkları ahkam âyetlerinin tespitinde dikkate aldıkları kriterlerin ne olduğu ve bunun neticesinde Kur'an'da ahkam âyetlerinin sayısı hakkındaki görüşleri ortaya konulmaktadır. Yine bu bölümde Şiî fikhî tefsir geleneğinin tarihî seyrine ışık tutulmaktadır. Bunun için de Şiî âlimler tarafından yazılan ilk fikhî tefsirin ne zaman ve kim tarafından telif edildiği tartışılmaktadır. Yazılan ilk fikhî tefsire kadar geçen sürede ahkam âyetlerine getirilen yorumların görülmesi açısından söz konusu dönem içerisinde telif edilen rivayet ve dirâyet tefsirlerine ve Şiî hadis külliyyatına temas edilmektedir. Ayrıca Şiî gelenekte ahkâmü'l-Kur'an literatürü tanıtılmakta ve âyetlerden hüküm çıkarma esnasında diğer mezheplere yapılan eleştiriler veya atıflar ortaya konulmaktadır.

Çalışmanın ikinci bölümünde ise Şiî müfessirlerin âyetleri yorumlama yöntemleri ele alınmaktadır. Fikhî âyetleri yorumlarken rivayet ve dirâyet yoluyla yorumlama yöntemleri mercek altına alınırken rivayet yoluyla yorumlama bağlamında Kur'an'a, sünnete, imamların ahhârına ve kıraat rivayetlerine ne denli yer verdikleri ve çıkardıkları hükümlerde bunların etkisi tespit edilmektedir. Dirâyet

¹⁷ Nuri Bilgin, *Sosyal Bilimlerde İçerik Analizi Tekniği: Kuramsal ve Uygulamalı Bir Yaklaşım* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2018), 61-69.

¹⁸ Merriam, *Nitel Araştırma Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber*, 161-168.

yoluyla yorumlamaya dair de müfessirlerin filolojik tahlillere, şiirlere ve aklı çıkarımlara müracaatları incelenmektedir. Ulûmü'l-Kur'ân konularıyla ilgili olarak da âyetlerin sebep-i nüzûl, umûm-husûs, nâsih-mensûh, mutlak mukayyed, mücmel-mübeyyen, siyâk-sibâk ve emsâlü'l-Kur'ân başlıklarının, çıkarılan hükümlerde ne derece etkili olduğu ortaya konulmaktadır.

Çalışmanın ana fikri, tefsir alanıyla ilgili yapılan okumalar, resmî ya da özel derslerde anlatılanlar, danışman ve alanda uzmanlaşmış hocalarla istişareler neticesinde Şîî ahkâm tefsirlerine yönelik kapsamlı bir çalışmanın yapılmadığı sonucuna varılarak oluşmuştur. Bu bağlamda yapılan ön araştırmada Şîa'da ilk fikhî tefsirin Râvendî tarafından telif edildiği ve sonrasında günümüze kadar onlarca eser yazıldığı tespit edilmiştir.

Yazılan bu eserlerle ilgili tarihî süreci de içine alan bir araştırma yapılmasına karar verilmiştir. Bu bağlamda Şîa'nın siyasî anlamda bir etkisi olmadığı hicri altıncı asırda Râvendî tarafından yazılan *Fıkhu'l-Kur'ân* isimli eser, Safevî Devleti'nin kurulmasıyla Şîa'nın siyasî gücünü elde ettiği orta dönemde Erdebîlî tarafından telif edilen *Zübdetü'l-beyân fî ahkâmi'l-Kur'ân* isimli ahkam tefsiri ve modern dönemde Muhammed Bâkır el-Meleki (öl. 1419/1998) tarafından telif edilen *Bedâi'u'l-keîâm fî tefsîr-i âyâtî'l-ahkâm* adlı eser, incelenmek üzere belirlenmiştir. Böylece tarihî süreçte yaşanan kırılmaların gerek metodoloji gerekse fikhî sonuç anlamında, ahkâm tefsirlerinde herhangi bir değişime sebebiyet verip vermediğinin tespiti amaçlanmıştır. Fakat yapılan okumalar neticesinde dönemler arası zaman aralığı fazla olsa da söz konusu tefsirlerde çok fazla bir farklılığa rastlanmaması Şîa'da ahkâmü'l-Kur'ân literatürünün özgünlüğün tespitini zorunlu ve öncelikli hale getirmiştir.

Özellikle Râvendî tarafından Tûsî'ye ve diğer Şîî eserlere yapılan yoğun atıflar, bu tespitin yapılabilmesi için çalışmanın yönünün ilk altı asra çevrilmesine neden olmuştur. Tez izleme komitesi ile yapılan istişare neticesinde hem çalışmanın kapsamı daraltılmış hem de Râvendî öncesine yöneltilen araştırma daha derinlemesine yapılacak şekilde revize edilmiştir. Şîî ahkâmü'l-Kur'ân literatürünü oldukça etkileyen ilk fikhî tefsir (*Fıkhu'l-Kur'ân*) merkeze alınarak bu tefsirin beslendiği ilmî sahaya inilmesi yönünde alınan bu karar neticesinde hicri ilk beş asırda telif edilen rivayet ve dirâyet tefsirleri konuya dahil edilmiştir. Böylece

çalışmanın omurgası için *Fıkhu'l-Kur'ân*'a ilave olarak rivayet ağırlıklı olan *Tefsîru'l-Kummi* ve *Tefsîru'l-Ayyâşî*, dirâyet ağırlıklı olan *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* ve *Ravzu'l-cinân ve ravhu'l-cenân fî tefsîri'l-Kur'ân* isimli tefsirler belirlenmiştir.

Belirlenen eserler esas alınarak Şîî gelenekte ahkâm âyetlerinin yorumlanmasında ve bu âyetlerden hüküm istinbât edilmesinde takip edilen usulün tespiti amaçlanmıştır. Esasında hedeflenen, söz konusu tefsirlerde ortaya çıkan tabloyu ortaya koymakla sınırlıydı. Ancak Şîa'da imamlara yüklenen misyon ve onlara tanınan sınırsız yetkiye rağmen âyetlerin tefsirinde imamların ahbârına beklenenden az yer verilmiş olması, özellikle varılan sonucun Şîî hadis ve fıkıh külliyyatı üzerinden sağlamasını gerekli kılmıştır. Bu gerekçe ile çalışmada Şîî fikhî tefsirin arka planını görme adına *Kütüb-i erbaa* ve diğer Şîî hadis ve fıkıh eserleri kapsama dahil edilmiştir.

Çalışma için oluşturulan bu çerçevede söz konusu meseleler, araştırmacının istitâati ölçüsünde değerlendirilmiş ve her adımda danışmanla yapılan okumalar, tez izleme komite üyelerinin yaptığı tavsiyeler ve çeşitli akademisyenlerin tashihleri neticesinde çalışmaya son şekli verilmiştir.

Çalışmanın Kaynakları

Tefsir, üzerine yüzlerce çalışmanın yapıldığı bir ilim dalıdır. Kendi içerisinde birçok kategoriye ayırmanın mümkün olduğu bu ilim dalında, ahkâmü'l-Kur'ân türü eserler de önemli bir yer tutmaktadır. Gerek Sünnî gerekse Şîî gelenekte oluşturulan külliyyat dikkate alındığında bu tür eserlerin hatırı sayılır bir nicelikte olduğu görülmektedir. Ülkemizde yapılan akademik çalışmaların çoğunlukla Sünnî müfessirler tarafından telif edilen eserlere yönelmesi tabii olmakla birlikte, Şîî müelliflerce telif edilen eserler üzerine yapılmış bazı çalışmalar da bulunmaktadır. Ancak mevcut araştırmaların Şîî fikhî tefsir literatürüne dair hem nicelik hem de nitelik bakımından meseleyi bütüncül bir biçimde ele almakta yetersiz kaldığı görülmektedir. Zira bu çalışmalar çoğu zaman belirli bir konuya odaklanmakta veya ilgili eseri yalnızca genel hatlarıyla incelemektedir. Öte yandan, alanla ilişkili bazı kapsamlı tefsir çalışmalarında da ahkâm âyetlerinin yorumuna yalnızca kısa bir başlık altında yüzeysel biçimde değinilmektedir.

Daha önce zikredilen çalışmalar dışında, ahkâmü'l-Kur'ân literatürüyle ilgili olarak yapılan genel nitelikteki çalışmalara Mevlüt Güngör tarafından yazılan “Kur'ân Tefsirinde Fıkhî Tefsir Hareketi ve İlk Fıkhî Tefsir” isimli eser örnek olarak zikredilebilir. Bu eserde müellif genel anlamda Kur'an'dan hüküm çıkarmayla ilgili usule temas etmekte ahkam âyetleri üzerinden fıkhî sonuçları örneklerle açıklamakta ve Sünnî ve Şîî ayrımı yapmaksızın, oluşan literatürden tespit edebildiği eserleri ismen zikretmektedir.¹⁹

Şîî tefsir geleneğine dair eserleri konu alan birçok çalışma²⁰ bulunmaktadır. Fakat söz konusu çalışmalar ya bir konu etrafında ilgili esere yoğunlaşmakta, ya yoğunlaştığı eseri genel hatlarıyla ele alarak yöntemini ortaya koymakta ya da Sünnî-Şîî mukayesesi açısından ele aldığı geniş hacimli tefsirlerde ahkam konusuna kısaca temas etmektedir. Bu çalışmayı diğerlerinden ayıran en önemli özelliği, Şîî gelenekte ortaya çıkan ahkâmü'l-Kur'ân türü eserleri, beslendiği ilk beş asrı da mercek altına alarak incelemesi ve Şîî tefsir geleneğinde fıkhî tefsire dair bütüncül bir sonuç elde etmeyi ve oluşan bu literatürün özgünlüğünü tespit etmeyi hedeflemesidir.

Çalışmada bu hedefi gerçekleştirmek üzere temel referans kaynağı olarak belirlenen eserleri iki kategoride zikretmek mümkündür. Birincisi çalışmanın ilk bölümüne ışık tutan eserlerdir. Bu eserlerden bazıları şunlardır: Tûsî: *el-'Udde fî usûli'l-fıkh*, İbnü'n-Nedîm (öl. 385/995): *el-Fihrist*, Abdurrahman el-Mizzî (öl. 742/1341): *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*, Muhammed Ali Ayâzî: *Fıkhü'l-Kur'ân el-mebâdi-i'n-nazariyye li dirâset-i âyâtî'l-ahkâm*, Bâkır el-Îrânî: *Durûs temhîdiyye fî tefsir-i âyâtî'l-ahkâm mine'l-Kur'ân*, Halid el-Gafûrî: *Dirâse mükârîne havle adedi âyâtî'l-ahkâm* el-Gafûrî: *Medhal âmm li dirâseti fıkhî'l-Kur'ânî'il-mukârîn*, Muhamed Fâkir Meybudî: *Fıkhü'l-Kur'ân-ı Şîa der bister-i târih*, Muhammed Cevâd el-Fâzıl: *Buhûs fî âyâtî'l-ahkâm*. Bu tür eserler/çalışmalar üzerinden Şîa'ya göre şer'î

¹⁹ Mevlüt Güngör, *Kur'ân Tefsirinde Fıkhî Tefsir Hareketi ve İlk Fıkhî Tefsir* (Ankara: Kur'ân Kitaplığı, 1996).

²⁰ Bu çalışmalara örnek olarak bk. Mustafa Şentürk, *Kur'ân'ın Sünnî ve Şîî Yorumu -İbn Atiyye ve Tabersî Örneği-* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010); Şen, *Şîa'nın Kıraatlara ve Kur'an Tarihine Bakışı*; Öztürk, *Tefsirde Ehli Sünnet & Şîa Polemikleri*; Demir, *Kur'an'ın Şîî Yorumu*; Abdurrahman Tahran, *İlk Dönem Şîî Tefsirlerde Mezhebi Eğilimler -Kummî Örneği-* (Muş: Muş Alparslan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021); Enes Özdemir, *Kur'an'ın Şîî Yorumu: Kummî Örneği* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022); Tuğba Yıldırım, *Cessâs (Ö.370/981) ve Tûsî'nin (Ö.460/1067) Ahkâm Âyetlerine Yaklaşımı* (Yalova: Yalova Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023); İhsan Bölükbaşı, *Erdebîlî'nin Zübdetü'l-Beyan Adlı Eserinde Tefsir Yöntemi*.

deliller, Kur'an'ın fikhî yönü ve ahkam âyetlerinin tespiti, ilk fikhî tefsirin kime ait olduğu ve Şîî ahkâmü'l-Kur'ân literatürü gibi hususlar ele alınmaktadır.

İkinci kategori ise Şîa'da ahkâm âyetlerinin yorumunu yansıtan eserlerdir. Bu eserler ilk dönem Şîî rivayet tefsirleri olan Ayyâşî ve Kummî tefsirleri, yine ilk beş asırda telif edilen dirâyet tefsirleri olan Tûsî, Tabersî ve Ebü'l-Fütûh Râzî'nin eserleri ve ilk ahkam tefsiri olan Râvendî'nin *Fıkhu'l-Kur'ân*'ıdır. Çalışmanın özellikle ikinci bölümüne kaynaklık eden bu tefsirler, birbirlerini etkilemeleri açısından önemlidir. Ayyâşî'den Râvendî'ye kadar geçen sürede ahkâm âyetlerine yapılan yorumlar ve bu âyetlerden hareketle varılan fikhî sonuçlar, bu eserler üzerinden ortaya konulmakta ve sonuç itibarıyla Râvendî'nin eserinin özgünlüğü tespit edilmektedir. Yukarıda da ifade edildiği üzere zikredilen bu eserler çalışmanın temel kaynaklarıdır. Bunların yanında tefsirlerde varılan fikhî sonucun arka planını görme adına Şîa açısından muteber sayılan hadis, fıkıh ve fıkıh usulü eserleri de bu çalışmanın kaynakları arasında yer almaktadır. Bu bağlamda Küleynî'nin (öl. 329/941) *el-Kâfî*'si, Şeyh Sadûk'un (öl. 381/991) *Men lâ yahduru'l-fakîh*'i, Tûsî'nin *Tehzîbü'l-ahkâm* ve *el-İstibsâr* isimli eserlerinden oluşan *Kütüb-i erbaa*'ya başvurulmuştur. Yine Şeyh Müfid'in (öl. 413/1022) *ez-Zerî'a ilâ usûli'iş-şerîa*'sı, Tûsî'nin *el-Udde fî usûli'l-fikh*'ı ve Muhakkık el-Hillî'nin (öl. 676/1277) *Me'âricü'l-usûl*'ü gibi Şîî usul eserlerinden istifade edilmiştir. Yine söz konusu eserler üzerine yapılan akademik çalışmalar da araştırmamızda istifade edilen bir diğer kaynak grubudur. Çalışmada ele alınan konunun gerektirdiği ölçüde gerek klasik gerekse modern dönemde telif edilen diğer eserlere ve çalışmalara da başvurulmaktadır.

1. ŞİA'DA ŞER'İ DELİLLER VE AHKÂM TEFSİRİ GELENEĞİ

“Şîa” kavramı, sözlükte “tâbi olmak”, “desteklemek” ve “çoğalmak” anlamlarına gelen “شیع” kökünden türemiş olup “tarafdar”, “yardımcı”, “destekleyici” ve “bir kimse etrafında toplanmış grup” anlamlarında kullanılmaktadır.²¹ Terim olarak Şîa, imâmet makamının Hz. Peygamber tarafından nas yoluyla Hz. Ali’nin soyuna tahsis edildiğini kabul eden ve bu görüşü inanç ilkesi hâline getiren mezhep olarak tanımlanmaktadır.²² Bu bağlamda Şîa, neşet ettiği siyasi zeminden bağımsız olarak düşünülememekle birlikte zamanla itikadî ve fikhî mezhep yapısı kazanmış, böylece Kur’an’ın ve dini metinlerin anlaşılması ve yorumlanmasında kendine has bir usul tesis etmiştir.

Şîa’nın itikadî ve fikhî meselelerde hükümlerin temel kaynağı kabul edilen şer’î delillere yaklaşımı, kendine özgü bir yöntem geliştirmesi bakımından belirleyici bir unsur olarak öne çıkmaktadır. İslâm düşüncesinde şer’î deliller genellikle Kur’an, Sünnet, icmâ ve kıyas şeklinde sıralanmakta ve fıkıh usulü ilminin temelini oluşturmaktadır. Ancak bu delillerin nasıl anlaşılacağı ve aralarındaki ilişkinin nasıl belirleneceği meselesi mezhepler arasında farklılık göstermektedir. Sünnî gelenekte bu dört delil genel kabul görmekte, Kur’an ve Sünnet nassî/aslî, icmâ ve kıyas ise fer’î deliller olarak zikredilmektedir. Bununla birlikte kıyasın kapsamı ve sınırları konusunda zaman zaman tartışmalar ortaya çıkmıştır.²³ Şîî gelenekte şer’î delillerin değerlendirilme biçimi, bazı yönleriyle Sünnî anlayıştan farklılık göstermektedir. Nitekim Şîî usulcüler, şer’î delilleri Kitap, Sünnet, icmâ ve akıl şeklinde sınıflandırmaktadır. Ancak burada Sünnet kavramı, yalnızca Hz. Peygamber’in söz, fiil ve takrirlerini değil aynı zamanda Şîa’ya göre masum kabul edilen imamların

²¹ Ebû'l-Fazl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab* (Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, 2010), 27/2377.

²² Ebû Halef Sa'd b. Abdillâh el-Kummî, *Kitâbü'l-makâlât ve'l-fırak*, thk. Muhammed Cevâd Meşkûr (Tahran: Matbaat-ü Hayderî, 1962), 3, 50; Ebû Muhammed el-Hasen b. Mûsâ b. el-Hasen b. Muhammed el-Bağdâdî en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şî'a* (Beyrut: Menşûrâtü'r-Rızâ, 2012), 2-3, 53; Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh Şeyh Sadûk, *İ'tikâdâtü'l-İmâmiyye* (Kum: el-Mü'temeru'l-Âlemî li Elfiyeti's-Şeyh el-Müfid, 1997), 132; Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, thk. İbrahim el-Ensârî (Kum: el-Mü'temeru'l-Âlemî li Elfiyeti's-Şeyh el-Müfid, 1992), 4/40-41.

²³ Saliha Kasapoğlu, “Şer’î Delillerde Öncelik Meselesinin Mezhep-Delil Perspektifinden Tahlili ve Anlama Yöntemine Etkileri”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018), 765.

uygulamalarını da kapsamaktadır. Bu yaklaşım, imâmetin dinî bilgi kaynağı olarak görülmesinin doğal bir yansımasıdır. Ayrıca Şîî düşüncede akıl, hüküm istinbâtında bağımsız bir delil olarak önemli bir konuma sahiptir.²⁴

Şer'î delillerin değerlendirilmesindeki bu farklılık, Şîîliğin fikhî yorum geleneğini doğrudan etkilemiştir. İmamların söz ve davranışlarının bağlayıcı kabul edilmesi, Şîî fikhının özgün bir yöntem ve terminoloji geliştirmesine yol açmıştır. Bu farklı metodoloji zamanla Şîî fikhının müstakil bir mezhep hâline gelmesini sağlamış, böylece Ca'ferî mezhebi adıyla bilinen sistematik bir hukuk anlayışı ortaya çıkmıştır. Erken dönemde Şîî fikhı, büyük ölçüde imamlardan nakledilen rivayetlere dayanmaktayken hicrî beşinci yüzyıldan itibaren -özellikle Tûsî'yle birlikte- Şîî fikhında Kur'an ve akıl gibi diğer şer'î delillerin daha belirgin biçimde öne çıktığı görülmektedir.²⁵ Bu gelişme, Şîî düşünce içinde usul temelli bir yaklaşımın güç kazandığını göstermektedir. Nitekim Râvendî'nin *Fıkhu'l-Kur'an* adlı eserini, ahkâm âyetlerini Şîî fikh anlayışı çerçevesinde tefsir etme amacıyla kaleme almasının arka planında da bu dönemde şekillenen usûlî eğilimin etkisi belirgin biçimde hissedilmektedir.

Bu bölümde önce Şîa'nın şer'î delillere yaklaşımı ele alınacak, sonra da şer'î delillerin ilki olan Kur'an'da fikhî âyetlerin tespiti ve sayısı üzerinde durulacaktır. Her ne kadar şer'î deliller konusu, doğrudan tarih değil daha çok usul ilmiyle ilişkili görünse de ahkâm tefsirinin tarihî süreci ele alınırken, ahkâma götüren delillerin genel bir Şîî bakış açısıyla ele alınmasının daha isabetli olacağı düşünülmüştür. Ayrıca başlangıçtan günümüze kadar oluşan fikhî tefsir literatürüne de yer verilecektir. Bu bağlamda Şîa içerisinde oldukça fazla dillendirilen ilk ahkâm tefsirinin Şîîlere ait olduğu iddiası üzerinde durulacak, ilk beş asırda Şîî tefsirlerde ahkâm âyetlerinin yorumuna değinilecek ve ilkinden günümüze kadar Şîî müfessirlerce telif edilen müstakil fikhî tefsirler ve bunlar üzerine yazılan şerh ve haşiye türü eserler ele alınacaktır. Buna ilave olarak yine Şîî ahkâm tefsirlerinin

²⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî, *el-'Udde fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Rızâ el-Ensârî (Kum: Merkez-i Tahkikât-ı Ulûm-i İslâmî, 2011), 1/257; Kutbüddin Said b. Hibetüllah er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'an*, thk. es-Seyyid Abbas Benî Hâşimî Bidegli (Kum: Müessese-i Ferhengi-yi Hüneri-yi İmamet-i Ehl-i Beyt, 2016), 1/64; Hossein Modarressi, *An Introduction to Shi'i Law: A Biographical Study* (Londra: Ithaca Press, 1984), 402-403.

²⁵ Aydın, "H. V. Asır Caferî Fıkıh Usûlünde Akıl Delili", 141, 159-161.

genel metodolojisine dair tarihî arka planı görme açısından ahkâm âyetlerinin yorumunda Sünnî âlimlerle etkileşime ve Şîî âlimlerin farklı yaklaşımlarına temas edilecektir.

1.1. Şer‘î Deliller

İmâmiyye, fikhî açıdan çoğu görüşün Ca‘fer es-Sâdık’a (öl. 148/765) nispet edilmesi sebebiyle Ca‘ferîlik adıyla da anılan bir mezhep olarak öne çıkmaktadır. Her ne kadar Ca‘ferî mezhebi tarihsel süreçte İslâm’ın ana omurgasını oluşturan Sünnî mezheplerden etkilenmiş olsa da kendine has itikadî ve fikhî bir sistematığe sahiptir. Bu mezhebin fıkıh anlayışı, yalnızca hüküm istinbâtında başvurduğu kaynaklar bakımından değil aynı zamanda usul açısından da özgün özellikler taşımaktadır.²⁶ Bu anlamda Ca‘ferî fıkıh usulünde şer‘î deliller, “Kur‘an, sünnet, icmâ ve akıl” olmak üzere dört temel kaynak üzerine inşa edilmektedir.²⁷ Sünnîlerdeki kıyas delili yerine akıl delilini koyan Şîa’nın kıyası reddetmesinin temel nedeni, kıyas ve re‘y yoluyla elde edilen hükümlerin zanna dayanması ve kesin bilgi ifade etmemesidir. Şîî anlayışa göre şer‘î hükümler ancak yakîn ifade eden bilgiye dayanmalıdır ve masum imamların varlığı, zan içeren yöntemlerin, yani ictihad ve kıyasın kullanılmasına engel teşkil etmektedir. Bu yaklaşım, Hz. Ali’ye (öl. 40/661) nispet edilen “dinde rey yoktur” rivayetleriyle de temellendirilmektedir.²⁸ Buna karşılık Şîa’da akıl delilinin kabulü, başlangıçta aklın, vahyin (nassın) anlaşılmasında bir araç olarak görülmesiyle başlamaktadır. Ancak imamın gaybetinin uzamasıyla birlikte Ahbârîler’in rivayet merkezli yaklaşımı, güncel meseleleri çözmede yetersiz

²⁶ Karaman, “Şiada Fıkıh Usulü ve Şer‘î Deliller”, 319; Hakyemez, “Şîî İmâmiyye Fıkıhının Teşekkül Süreci ve İmamet”, 7-8. Şîî gelenekte fıkıh usulüne dair değişim ve gelişimle ilgili olarak ayrıca bk. Ebû Ca‘fer Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî, *Tehzîbü’l-ahkâm fî şerhi’l-mukni’a*, thk. Ali Ekber el-Ğaffârî (Tahran: Daru’l-Kütübî’l-İslâmiyye, 1997), 5-11; Ebu’l-Feth Muhammed b. Ali b. Osman el-Kerâkeci, *Kenzu’l-fevâid*, thk. Şeyh Abdullah Ni‘me (Kum: İntişârâtü Daru’z- Zehâir, 1989), 2/14-18; Hâşim Ma‘rûf el-Hasenî, *Nazariyyetü’l-akd fî’l-fikhi’l-Ca‘ferî* (Beyrut: Daru’t-Ta‘âruf li’l-Matbûât, 1996), 561-565; Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 49-54.

²⁷ et-Tûsî, *el-‘Udde*, 1/257; er-Râvendî, *Fıkhü’l-Kur‘ân*, 1/64; Modarressi, *An Introduction to Shi‘i Law: A Biographical Study*, 402-403.

²⁸ Karaman, “Şiada Fıkıh Usulü ve Şer‘î Deliller”, 339-343; Abdullah Kahraman, “Sünnî-Şîî Usûl Polemiği (Tûsî Örneği)”, *Marife Dergisi* 5/3 (2005), 225; Hakyemez, “Şîî İmâmiyye Fıkıhının Teşekkül Süreci ve İmamet”, 19-20; Ellek, “İmâmiyye Şîası Fıkıh Metodolojisinde Aklın Delil Kabul Edilme Süreci”, 141; es-Sadr, “‘İctihâd’ Kavramının Câferî Âlimlerce Kabulünün Tarihsel Süreci”, 1054-1055.

kalmıştır. Bu durum karşısında, özellikle Mu‘tezilî düşüncenin etkisiyle Usûlî ekol ortaya çıkmış ve bu ekol, nassın bulunmadığı durumlarda akla şer‘î hükmü belirlemede bağımsız bir delil olarak yer vermiştir.²⁹

Şîî imamet inancı, âyetlerin tefsir yetkisinin doğrudan masum imamlara veya onların vekillerine ait olmasını zorunlu kılmaktadır. Buna bağlı olarak da halkın bu yorum ve açıklamalara uymakla yükümlü olduğu ifade edilmektedir. Bu inanç, nasların, özellikle de Hz. Peygamber ve imamların söz, fiil ve takrirlerini içeren sünnetin yorumlanmasını, mezhebin itikadî temellerine zarar vermeyecek bir ölçüte bağlamaktadır.³⁰ Bu bağlamda icmâ da tek başına bir kaynak olmaktan ziyade, masum imamın görüşünün tespitine yarayan bir metodolojik araç olarak işlev görmektedir. Akıl ise bu üç temel kaynağın doğru anlaşılması için bir delil olarak kabul edilmektedir.³¹

Şîî fıkıh usulünün sistemleşme süreci, erken dönemde tam anlamıyla kurumsallaşamamış olsa da gaybet-i kübra’nın uzamasıyla yeni hukuki sorunlara çözüm bulma zorunluluğu doğmuştur. Bu süreç, Şîa içerisinde sadece rivayetlere dayanan Ahbârîlik ile aklî istinbât yöntemlerini de benimseyen Usûlîliğin belirginleşmesine yol açmıştır. Ahbârîlerin aklî istinbât metotlarını reddetmesine karşın, imamların ahbârındaki ihtilaflar, Usûlî yaklaşımın zamanla güçlenmesine zemin hazırlamıştır. Nitekim hicrî beşinci yüzyıl âlimlerinden Şeyh Tûsî’nin ictihad kavramına daha mütesahhil bir yaklaşımla değinmesine rağmen, mezhebin kurallarına uymadığı gerekçesiyle kıyası açıkça reddettiği görülmektedir. İlk dönemlerde akıl delilinin dini hükümlerin anlaşılmasına yardımcı bir araç olarak görülürken hicrî beşinci yüzyıl ve sonraki dönemlerde akli doğrudan şer‘î hüküm istinbât etme yetisine sahip bağımsız bir delil olarak kabul eden bir usul kabul edilmektedir.³²

Çalışmanın bu kısmında Şîa tarafından şer‘î delil olarak kabul edilen “Kitap, sünnet, icmâ ve akıl” delillerine ilişkin detaylar ele alınacaktır. Bu bağlamda,

²⁹ Karaman, “Şîada Fıkıh Usulü ve Şer‘î Deliller”, 325, 339; Hakyemez, “Şîî İmâmiyye Fıkıhının Teşekkül Süreci ve İmamet”, 23-25; Ellek, “İmâmiyye Şîası Fıkıh Metodolojisinde Aklın Delil Kabul Edilme Süreci”, 142; es-Sadr, “‘İctihâd’ Kavramının Câferî Âlimlerce Kabulünün Tarihsel Süreci”, 1054; Aydın, “H. V. Asır Caferî Fıkıh Usûlünde Akıl Delili”, 144, 151.

³⁰ Emrullah Fatış, “İmamiye Şîasında ve Zâhirîlerde Dinî Deliller”, *Hikmet Yurdu* 6/12 (2013), 187.

³¹ Modarressi, *An Introduction to Shi‘i Law: A Biographical Study*, 403; Fatış, “İmamiye Şîasında ve Zâhirîlerde Dinî Deliller”, 187.

³² Aydın, “H. V. Asır Caferî Fıkıh Usûlünde Akıl Delili”, 141, 159-161.

Kur'an'ın tahrifi, imamların ahabârı, icmâda imamlara tanınan otorite ve akıl delili kapsamında ictihad ve kıyasa dair Şîî âlimlerin değerlendirmelerine yer verilecektir.

1.1.1. Kitap

Fıkıh usulünde şer'î delillerin başında "kitap" yer almaktadır. Zira gerek Sünnî gerek Şîî âlimler tarafından Kur'an, dinin en temel kaynağı olarak kabul edilmektedir. Kur'an'ın şer'î bir hükme kaynaklık etmesi bu kabulün doğal bir sonucu olarak görülmekte, onun yalnızca nüzûl dönemindeki insanlara hitap eden tarihsel bir metin değil bütün zamanlarda bağlayıcı bir hüccet olduğu vurgulanmaktadır.³³

Şîî gelenekte Kur'an'ın şer'î delil olma niteliği iki temel mesele çerçevesinde ele alınmalıdır. Birincisi, Şîî düşüncede önemli bir tartışma konusu olan Kur'an'ın tahrif edildiği yönündeki iddialardır. Bu bağlamda söz konusu tahrif iddialarının Kur'an'ın delil olma vasfını etkileyip etkilemediği sorusu üzerinde durulacaktır. İkinci mesele ise imamların otoritesine yapılan vurgunun Şîî gelenekte zâhir-bâtın ayrımını ön plana çıkarmasıdır. Bu durum, Şîa'da Kur'an'ın zâhirinin bağlayıcı bir delil olarak kabul edilmediği yönünde bazı eğilimlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Dolayısıyla bu bölümde, Şîîlerin Kur'an'ın zâhirî anlamının delil değeri konusuna nasıl yaklaştıkları da incelenecektir.

Erken dönem Şîî âlimler, imâmet anlayışını savunmak amacıyla imâmetle ilgili bazı âyetlerin Hz. Peygamber'in vefatından sonra Kur'an'dan çıkarıldığı yönünde iddialarda bulunmaktadır. Söz konusu iddiaların Küleynî'nin *el-Kâfî*'si gibi *Kütüb-i Erbaa*'nın en önde gelen kaynağında yer alması bu tartışmaların tarih boyunca sürmesine neden olmuştur. Nitekim erken dönem Şîî kaynaklarda Kur'an'ın delil olma yönünü tartışmaya açan çok sayıda iddia yer almaktadır. Kur'an'ın ilk defa Hz. Ali tarafından cemedildiği ve bunun Hz. Ebû Bekir (öl. 13/634) ve Hz. Ömer (öl. 23/644) tarafından kabul edilmediği, Hz. Zeyd'in (öl. 45/665) cem'inin siyasî otoritenin isteği doğrultusunda yapılan bir cem olduğu³⁴ ve onun bu işe layık

³³ et-Tûsî, *el-'Udde*, 1/257.

³⁴ Hz. Osman tarafından oluşturulan heyetin Kur'an'ı cemederek hazırladığı Mushaflarla ilgili detaylı bilgi için bk. Ziya Şen, "Hz. Osman Döneminde İstinsah Edilen Mushafların Akibeti", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2014), 31-50.

olmadığı gibi iddialar öne çıkmaktadır.³⁵ Bunların yanı sıra mevcut mushafın tertibinin karışık olup kıyamete yakın gelecek olan Mehdi'nin (gâib imam) bunu düzeltereceği, Kur'an'ın on yedi bin âyet olarak nâzil olduğu,³⁶ Hz. Peygamber tarafından Kur'an dışında Hz. Ali'ye geçmiş ve gelecek ilimlerin tamamını içeren bir sahife bırakıldığı³⁷ ve Hz. Ali'nin imâmetine delalet eden âyetlerin Kur'an'dan çıkartıldığı³⁸ gibi iddialar da bulunmaktadır.³⁹

Erken dönem Şîi kaynaklarda yer alan bu iddiaları Şîi âlimlerin tamamının kabul ettiğini söylemek doğru değildir. Özellikle Şeyh Müfid ile başlayan Usûlî ekol bunu tamamen reddetmektedir. Hatta Şîa'nın bu ret eğiliminin *Kütüb-i Erbaa*'dan *Men lâ yahduru'l-fakîh* isimli kitabın müellifi olan Şeyh Sadûk'la başladığı görülmektedir. Şeyh Sadûk, İmâmiyye'nin sahih itikadının Kur'an'da hiçbir tahrifin bulunmadığı şeklinde olduğunu kesin bir dille belirtmektedir. Ona göre bugün elde bulunan mushaf, Kur'an'ın indirildiği şekliyle korunmuş ve hiçbir değişikliğe uğramamış halini içermektedir. Hatta o, Kur'an'ın, mevcut mushaftan daha fazla olduğu yönünde bir kabulü Şîa'ya isnat edenin yalancı olduğunu açıkça ifade etmektedir.⁴⁰ Aynı şekilde gerek Tûsî ve Tabersî gibi klasik dönem müfessirleri, gerekse Tabâtabâî (öl. 1402/1981) ve Hâdi Ma'rîfet (öl. 1427/2006) gibi son dönem âlimleri Kur'an'ın ilaveden ve noksandan korunduğunu savunmakta, tahrif rivayetlerini ilim ifade etmeyen âhâd haberler olarak görmekte ve bunların dikkate alınamayacağını ifade ederek Şîi gelenek adına tahrif iddialarını reddetmektedirler.⁴¹

³⁵ Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk el-Küleynî, *el-Kâfî*, thk. Ali Ekber el-Ğaffârî (Beyrut: Menşûrâtü'l-Fecr, 2007), 1/228.

³⁶ el-Küleynî, *el-Kâfî*, 2/634.

³⁷ Ziya Şen, "Şîi Dünyasında Var Olduğuna İnanılan Fâtıma Mushafının Mâhiyeti", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2009), 60-61.

³⁸ el-Küleynî, *el-Kâfî*, 1/217.

³⁹ Şîa'nın Ehl-i sünnet'e yönelik tahrif iddialarına ilişkin detaylı bilgi için bk. Sabuhi Şahavatov, "İmâmiyye Şîası'nın Kur'an'ın Tahrifi Konusuna Yaklaşımı", *Usul İslâm Araştırmaları Dergisi* 22 (2014), 46-58; Hanîfî Şahin, *Şiilerin Gözüyle Sünniler -İlk Dönem Şîi Kaynaklarda Sünnî Algısı-* (İstanbul: Mana Yayınları, 2016), 77-79; Yıldız, *İmâmiyye Şîası'nın Kıraat Tasavvurları*, 66-89; Çelik, *Şîa'da Kur'an İlimleri*, 173-203; Hüseyin Çelik, "Şîa Mezhebinin Kur'an Anlayışı", *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 13 (2023), 5-12.

⁴⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. el-Hüseyin b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî Şeyh Sadûk, *Risâletü'l-i'tiadâti'l-İmâmiyye (Şîi-İmâmiyye'nin İnanç Esasları)*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1991), 99.

⁴¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'an*, thk. Ahmed Habib Kasir el-Âmilî, Ala el-Â'lemî (Beyrut: Müessesetü'l-Â'lemî li'l-Matbûât, 2013), 1/3; Ebû Ali Emînüddîn el-Fazl b. el-Hasen et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'an*, thk. Fazlullah

Nitekim ilk altı asırda ahkâm âyetlerinin yorumu bağlamında başvuru eserlerde herhangi bir meselede tahrif edildiğinden dolayı Kur'an'ın delil olarak alınamayacağı şeklinde bir iddianın öne sürülmediği rahatlıkla söylenebilir.

Şîa'da Kur'an'ın zâhirinin delil olma meselesine gelince, bu ulûmü'l-Kur'ân ve usûl-i fıkıh alanındaki âlimlerin farklı yönlerden dikkatini çekmiş bir konudur. Bu konuda Ahbârî ve Usûlî âlimlerin argümanları değerlendirilecek ardından çalışmanın tarih aralığı olan ilk altı asırda meselenin nasıl görüldüğü resmedilecektir.

Şîa'ya göre Kur'an'ın zâhiri, hüküm istinbâtında başvuru deliller arasında yer almaktadır. Bu anlamda imamların belirleyici rolüne ilaveten dil kuralları ve örfî anlama biçimlerinden hareketle âyetlerin zâhirinden hüküm çıkarılabilmektedir.⁴² Fakat Ahbârîler ve Usûlîler arasında bir ihtilaf söz konusudur. Ahbârî âlimlerin bakışına göre Kur'an'ın zâhirinden hüküm çıkarmak veya Kur'an'ı tefsir etmek, imamlardan aktarılan rivayetlere başvurmaksızın mümkün değildir. Dolayısıyla, imamlardan herhangi bir rivayet veya açık beyan gelmemiş olan bir âyetin anlamına dayanarak amel etmek caiz görülmemektedir. Bu noktada âyetin; nas, muhkem, zâhirî veya müteşâbih olması arasında bir fark bulunmamaktadır. Bu nedenle Ahbârîler, genel bir ilke olarak Kur'an'ın tamamını müteşâbih kabul etmektedir.⁴³

Usûlî âlimlere göre Ahbârî ekolünün Kur'an'ın zâhirî anlamlarına dayanmanın caiz olmadığı yönündeki görüşü, temelde iki delile dayanmaktadır. Birincisi, Kur'an'ın zâhirine göre amel etmeyi yasaklayan ve Şîî gelenekte mütevâtir kabul edilen rivayetlerdir ki bu rivayetler Ahbârî âlimler tarafından söz konusu yasağın temel dayanağı olarak görülmektedir. Sözü edilen rivayetler arasında, Hz. Peygamber'e nispet edilen "Kur'an'ı hatalı yorumlayan kimsenin cehennemdeki yeri hazırdır" ve "Kur'an'ı yanlış anlamak, Allah'a iftira etmektir" şeklindeki rivayetler

Yezdî Tabâtabâyî, Hâşim Rasûlî (Dâru'l-Ma'rife, 1988), 1/15; Muhammed b. Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *el-Mizân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'l-'Alemlî, 1973), 12/107-108; Muhammed Hâdî Ma'rîfet, *et-Temhîd fî ulûmi'l-Kur'ân* (Kum: Müessesetü't-Temhîd, 2011), 8/93-94.

⁴² Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, *Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Shiism* (New York: State University of New York Press, 1981), 23; Karaman, "Şîada Fıkıh Usulü ve Şer'i Deliller", 14-16.

⁴³ en-Narâkî, *Enisü'l-müctehidîn*, 1/195.

yer almaktadır.⁴⁴ Ayrıca aynı minvalde Ca'fer es-Sâdık'tan nakledilen “İki âyet arasında hüküm veren kâfir olur. Kur'an âyetlerini yanlış yorumlayan da kâfir olarak kabul edilir.” ifadesi gibi sözler de aynı bağlamda değerlendirilmektedir. İkinci delil ise Kur'an âyetlerinde yer alan tahsis, takyit ve nesh gibi hükümlerle ilgili dilsel ve bağlamsal unsurlardır. Bu unsurlar, birçok âyetin ilk bakışta anlaşılabilen zâhirî anlamını geçersiz kılmakta ya da onun kapsamını önemli ölçüde daraltmaktadır. Ahbârîler bu iki gerekçenin birlikte ele alındığında, Kur'an'ın zâhirî anlamlarına doğrudan dayanmanın güvenilir bir delil teşkil edemeyeceğini ortaya koyduğunu savunmaktadır.⁴⁵ Buna göre, ümmetin kıyamet gününe kadar ihtiyaç duyacağı tüm hüküm ve ölçüler, Allah tarafından kesin delillerle bildirilmiş ve Hz. Peygamber vasıtasıyla insanlara tebliğ edilmiştir. Bu hükümler, aynı zamanda Ehl-i beyt'in koruması altında saklanan nesh, takyid, tahsis ve te'vil gibi özel açıklamalarla birlikte Kur'an ve sünnette muhafaza edilmektedir. Kur'an ve Peygamber sünneti, güvenilir hadisler dikkate alınmadan, yalnızca zâhirî anlamları üzerinden yorumlandığında, insanı doğru yola yönlendirmekten uzak kalmaktadır.⁴⁶

Şîî Usûlî âlimler, Kur'an'ın zâhirinin hüccet kabul edilemeyeceği yönündeki Ahbârî görüşü ele alırken, bu görüşün dayandığı rivayetlerin “re'y ile tefsir” olarak değerlendirilemeyeceğini özellikle vurgulamışlardır. Onlara göre, söz konusu rivayet ve hadisler dikkatle incelendiğinde, bunların Kur'an âyetlerinin zâhirine dayanmayı yasakladığı sonucuna ulaşmak mümkün değildir. Her şeyden önce, bu tür bir yaklaşımın bizzat “tefsir” olarak nitelendirilmesi doğru değildir. Zira Allah'ın emir ve nehiyelerinin lafzî anlamda anlaşılması yorum veya açıklama gerektirmez. Tefsir, esasen kapalılığı gidermeye yönelik bir faaliyettir. Oysa burada söz konusu olan, anlamayı ifade eden doğal bir kavrayıştır. Diğer yandan, bir lafzı kendi zâhirî anlamına hamletmek “tefsir” olarak kabul edilse dahi bu “re'y ile tefsir” kapsamında değerlendirilmez. Zira hadislerde yasaklanan re'y ile tefsir, şahsî kanaat ve aklî

⁴⁴ Fâdıl Cevâd el-Kâzımî, *Mesâlikü'l-efhâm ilâ âyâtî'l-ahkâm*, thk. Muhammed Bâkır Şerîfzâde (Tahran: Mektebetü'l-Murtazaviyye, 1946), 1/6; Muhammed el-Yezdî, *Fıkhu'l-Kur'an* (Kum: Müesseset-ü İsmâiliyân, 1994), 1/32.

⁴⁵ Murtaza b. Muhammed Emin el-Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, thk. Lecnet-ü Tahkîk-i Tûrâsî's-Şeyh el-A'zam (Kum: Neşr-i İslâmî, 2007), 1/139, 149.

⁴⁶ Seyyid Mustafâ el-Melîhî - Seyyid Abdurrahîm el-Hüseynî, “Tahlîl-i nazariyyehâ-yi matrah pirâmûn-e hucciyyat-i zavâher-i Qur'an der dâniş-i usûl”, *Pejûheşnâme-yi Kur'an ve Hadîs* 12/24 (2019), 190-192.

tahminlere dayalı keyfî yorumları ifade etmektedir. Bu tür yorumların sonucu, metinden makul olmayan anlamların çıkarılmasıdır. Oysa ilgili rivayetlerin hitap ettiği zemin, Arap dilinin örfî kullanımları ve yerleşik anlam alanlarıdır. Dolayısıyla Kur'an lafızlarının zâhirini, kendi lûgat ve örfî manaları doğrultusunda anlamak, yasaklanan re'y ile tefsir kapsamına dahil değildir.⁴⁷

Kur'an'da tahsis, nesh ve takyit gibi unsurların bulunmasından hareketle onun zâhirinin bağlayıcı delil olamayacağı yönündeki iddiaya, Usûlî âlimler çeşitli cevaplar vermişlerdir. Öncelikle, Kur'an zâhirinin hüccet (bağlayıcı delil) olduğunu savunanların kastı, Kur'an'da yer alan bütün ifadelerin delil olduğu yönünde değildir. Bu görüş, doğal olarak müteşâbih âyetleri kapsamamaktadır. İkinci olarak, Kur'an'ın zâhirine dayanarak amel etmek; nesh, tahsis veya takyit eden unsurların varlığına dair yeterli bir inceleme yapılmadan doğrudan hüküm çıkarmak anlamına gelmez. Aksine, zâhirle amel etme süreci, bu tür hususlar titizlikle değerlendirildikten sonra başlar. Son olarak, Kur'an'ı doğru biçimde anlamak ve yorumlamak, belirli ön bilgilerle birlikte dinî ve lûgavî ilimlere ilişkin birikimleri gerektirir. Bu tür ilmî donanımlardan yararlanmaksızın Kur'an'ın zâhirinden hedeflenen anlamlara ulaşmak mümkün değildir. Bununla birlikte, bu ön bilgi ve hazırlıkların gerekliliği, Kur'an zâhirinin hüccet olma vasfını ortadan kaldırmaz. Dolayısıyla "Kur'an'ın zâhirî hüccettir" ifadesiyle kastedilen, herkesin Kur'an'ı anlama usul ve ilkelerinden habersiz bir şekilde âyetlerden keyfî anlamlar çıkarabileceği değildir.⁴⁸ Nitekim Şî' Usûlî âlimler şer'î hükümlerin büyük bir kısmını, Kur'an'ın zâhirî anlamlarına dayanılarak elde edildiğini kabul etmektedir. Bu bağlamda Kutbüddîn Râvendî, bu ilkeye işaretle Hacc-ı temettü'nün on iki farzının tamamının, Kur'an'ın zâhirinden ve içerdiği anlamlardan çıkarılabileceğini savunmaktadır.⁴⁹

Sonuç itibarıyla Şî' gelenekte kitap delili, Usûlî düşüncenin olgunlaşmasıyla birlikte giderek daha belirgin bir konuma yükselmiştir. Bu gelişmenin bir sonucu olarak Tûsî, Tabersî, Ebü'l-Fütûh Râzî ve Râvendî gibi müfessirlerin tefsirlerinde,

⁴⁷ el-Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/163; el-Melîhî - el-Hüseynî, "Tahlîl-i nazariyyehâ-yi matrah pirâmûn-e hucciyat-i zavâher-i Qur'an der dâniş-i usûl", 192-193.

⁴⁸ el-Melîhî - el-Hüseynî, "Tahlîl-i nazariyyehâ-yi matrah pirâmûn-e hucciyat-i zavâher-i Qur'an der dâniş-i usûl", 193-197.

⁴⁹ er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 1/269.

Kur'an'ın zâhirine ve onun şer'î hükümlerin tespitinde başvuru olan aslî bir delil olarak önemine, önceki dönemlere kıyasla daha güçlü bir vurgu yapılmaktadır. Buna mukabil Kummî ve Ayyâşî gibi erken dönem Şîî rivayet tefsirlerinde, Kur'an anlayışının ahhâr merkezli bir çizgide seyrettiği görülmektedir. Usulî çizgiyi temsil eden müfessirlerin eserlerinde tercih edilen fikhî hükümler çoğu zaman Şîî rivayet geleneğinin etkisini yansıtmakla birlikte bu tesir doğrudan ön plana çıkarılmadan, Kur'an'ın zâhirine yapılan vurgu gölgelenmeden aktarılmaya özen gösterilmiştir. Ayrıca dördüncü ile altıncı yüzyıllar arasında kaleme alınan tefsirlerde, Tûsî'nin etkisiyle Kur'an'ın tahrif edildiği iddiası açık biçimde reddedilmektedir. Bu reddiye yalnızca teorik düzeyde kalmamakta, Kur'an'ın lafzına dayandırılan pek çok hüküm aracılığıyla temellendirilerek pratikte de karşılığını bulmaktadır.

1.1.2. Sünnet

Sünnet, "Hz. Peygamber'in söz fiil ve takrirleri" şeklinde tanımlanmaktadır.⁵⁰ Sünneti, Kur'an'ın ardından gelen en önemli şer'î delillerden biri olarak kabul eden Şîa'nın Ehl-i sünnet'ten ayrıldığı en temel nokta, masum olarak kabul ettikleri imamların konumudur. Bu bağlamda Şîa'da sünnet kavramı sadece Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerini değil aynı zamanda masum imamlara nispet edilen rivayetleri de kapsamaktadır.

Çalışmanın bu kısmında sünnetin şer'î bir delil olarak bütün yönleriyle kapsamlı biçimde tartışılmasından ziyade, onun Kur'an âyetlerinin tefsirindeki fonksiyonu üzerinde durulacaktır. Bu çerçevede, özellikle Şîa açısından sünnetin kapsam ve sınırlarının nasıl belirlendiği, Hz. Peygamber ve masum imamlar aracılığıyla ortaya konan bu bilginin, sonraki kuşaklara nakledildiği yollar üzerinden rivayetlerin güvenilirliğinin mezhep içinde nasıl değerlendirildiği gibi meseleler ele alınacaktır. Ayrıca, âyetlerin nesh ve tahsisine ilişkin tartışmalarda sünnete atfedilen rol de incelenecektir.

Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasının yanında “وَمَا آتَيْكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا / Peygamber size ne vermişse onu alın ve size neyi yasaklamışsa

⁵⁰ Muhammed Rızâ el-Muzaffer, 'Akâidü'l-Îmâmiyye (Necef, 1950), 49-53; Ali b. Muhammed eş-Şerîf el-Cürcânî, Kitâbü't-ta'rîfât, thk. Abdurrahman el-Maraşlı (Beyrut: Daru'n-Nefâis, 2012), 196.

ondan kaçının.”⁵¹ âyeti üzerinden Hz. Peygamber’e yüklenen teşrî yetkisi, onun mirasçıları olarak nitelenen imamlara da tevarüs ettiği kabul edilmektedir. Böylece Şîa’da şer’î deliller arasında yer alan sünnetin kapsamı genişlemekte hatta imamların otoritesi daha güçlü bir yapıya dönüştürülmektedir.⁵² “Sünnet” kavramının Şîa’daki bu geniş anlamı, doğal olarak rivayetlerin nakil yollarını ve hadislerin güvenilirliğini ön plana çıkarmaktadır. Bu sebeple Şîî usûlde sünnetin delil oluşu, büyük ölçüde hadislerin aktarımı ve değerlendirilmesi üzerinden şekillenmektedir. Şîîler, sünnet kavramını Sünnîlerden farklı bir şekilde tanımladıkları için hadis kaynakları konusunda da ayrı bir çizgi geliştirmişlerdir. Bu anlayışın bir sonucu olarak, Küleynî’nin *el-Kâfî*’si, Şeyh es-Sadûk’un *Men lâ yahduruhü’l-fakîh*’i ve Tûsî’nin *Tehzîbü’l-ahkâm* ile *el-İstîbâr* adlı eserleri etrafında şekillenen ve *Kütüb-i Erbaa* olarak bilinen hadis külliyatını temel almışlardır. Şîîler, bu eserleri güvenilir ve bağlayıcı kaynaklar olarak kabul ederken, Sünnî hadis kaynaklarını genel olarak geçerli saymamaktadır. Burada dikkat edilmesi gereken konulardan biri Sünnî hadis külliyatının aksine Şîî hadis külliyatında yer alan rivayetlerin büyük çoğunluğunun Hz. Peygamber’den değil doğrudan imamlardan nakledilmesidir.⁵³ Nitekim Şîî düşüncesinde imamlar, yalnızca Hz. Peygamber’den nakiller yapan raviler olarak değil aynı zamanda onun ilmî ve dinî otoritesinin varisleri olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla imamların sözleri, fiilleri ve takrirleri de sünnetin bir parçası sayılmaktadır.

Şîî usulcülere göre sünnet mütevâtir veya âhâd yolla nakledilmektedir. Sünnetin bilgi ifade edip etmediği de hangi yolla nakledildiğiyle doğrudan ilgilidir. Şîa’da, mütevâtir yolla nakledilen rivayetler kesin bilgi sağladığı için delil olarak kabul edilmekte ancak âhâd haberler konusunda farklı yaklaşımlar ortaya çıkmaktadır. Şîî usulcüler, haber-i vâhidin kendi başına kesinlik ifade etmeyeceğini, bunun zan mertebesinde bir bilgi sunduğunu vurgulamaktadır. Bu nedenle, haber-i

⁵¹ el-Haşr 59/7.

⁵² Doğan, *İmâmîyye Şîa’sı Usûl-İ Fıkıh Geleneğinde Hadis Metodolojisi -Hicrî V-X. Yüzyıllar Arası-*, 202-203.

⁵³ İlyas Üzümlü, “Kütüb-i Erbaa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/4-5; İbrahim Kutluay, “İsnâaşeriyye İmâmîyyesi’nde Gaybet Krizinin Doğurduğu Problemler Bağlamında Ahbârî ve Usûlî Âlimlerin Kütüb-İ Erbaa’ya ve İctihada Yaklaşımları”, *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı III*, ed. Teceli Karasu, Mahsum AYTEPE (İstanbul: İlbey Matbaa, 2021), 524-525.

vâhidin delil oluşu hususunda aklî karineler, icmâ veya başka teyit edici unsurlar aranmaktadır.⁵⁴ Buna mukabil, Ahbârî ekol, imamların ahbârını içeren ve *Kütüb-i erbaa* olarak adlandırılan Şîî hadis külliyyatının tamamını sahih kabul etmekte ve bu külliyyatta yer alan haberlerin delil değerini tartışmaya dahi açmamaktadır.⁵⁵ Ahbârîler, sahih kabul ettikleri bu rivayetlerin anlaşılmasında yalnızca imamların yöntemleriyle yorum yapılabileceğini de savunmaktadırlar. Bu bağlamda, “Kitab’a arz etme, Âmme’ye (Ehl-i sünnet’e) muhalif olanı tercih etme ve önceki âlimlerin ittifak ettiği rivayetlere dayanma” şeklinde üç yöntem önermektedirler. Buna karşılık Usûlîler, hadisleri sıhhat açısından farklı kategorilere ayırmakta ve böylece daha sistemli bir metodoloji geliştirmektedirler. Ahbârî âlimler bu taksimi, Sünnî çevrelerin Şîî hadislerine yönelik “tamamı uydurmadır” iddiasını zımnen kabul etmek anlamına geldiği gerekçesiyle reddetmektedirler.⁵⁶

Sünnet-Kur’an ilişkisi bağlamında, Şîî âlimler tarafından nesh ve tahsis gibi metodik uygulamalar da dinî hükümlerin istinbâtında sünnetin etkin olması için alternatif bir yöntem olarak kabul edilmektedir. Şîî anlayış sünnetin Kur’an’ı nesh etmesi konusunda Ehl-i sünnet kadar net bir durum sergilememektedir. Onlar bir taraftan, Sünnîlerin meşhur örneklerinden olan “لا وصية لوارث / Mirasçı için vasiyet yoktur”⁵⁷ hadisinin haber-i vâhid olması gerekçesiyle miras âyetini nesh etmesini kabul etmemektedirler. Diğer taraftan Nisâ sûresinde eşcinsel eğilimli kabahatler için öngörülen ev hapsi cezasının,⁵⁸ Hz. Peygamber’in “bekâr olana yüz değnek ve bir yıl

⁵⁴ Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed Şeyh Müfid, *et-Tezkira bi usûli'l-fikh* (Kum: el-Mü'temeru'l-Âlemî li Elfiyeti's-Şeyh el-Müfid, 1992), 28-29; Ebü'l-Kâsım Alemülhüdâ Ali b. Hüseyin el-Murtazâ, *ez-Zerî'a ilâ usûli's-şerîa*, thk. Ebü'l-Kâsım Gürcî (Tahrân: Danişgâh-ı Tahrân, 1997), 2/482-483; et-Tûsî, *el-Udde*, 1/89-90.

⁵⁵ el-Esterâbâdî, *el-Fevâidu'l-medeniyye*, 145. Konuyla ilgili detaylı bilgi için ayrıca bk. Hakyemez, “Şîî İmâmiyye Fıkhnın Teşekkül Süreci ve İmamet”, 27-28; Fatiş, “İmamiye Şiasında ve Zâhirîlerde Dinî Deliller”, 193-194; Hayta, *Klasik Dönem Şîî-İmâmî Fıkıh Usulü Anlayışı*, 20-21, 35-37; Ellek, “İmâmiyye Şiası Fıkıh Metodolojisinde Aklın Delil Kabul Edilme Süreci”, 144-145; Doğan, *İmâmiyye Şia'sı Usûl-İ Fıkıh Geleneğinde Hadis Metodolojisi -Hicrî V-X. Yüzyıllar Arası-*, 55-56, 105-107.

⁵⁶ Mazlum Uyar, *İmâmiyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri Ahbârîlik*, 249-282.

⁵⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Züheyr b. Nasr (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2001), “Vesâyâ”, 6.

⁵⁸ en-Nisâ 4/15: “فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُمْ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّيَهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا / Eğer şahitlik ederlerse o kadınları ölüm alıp götürünceye yahut Allah onlara bir yol açıncaya kadar evlerde tutun.”

sürgün, evli olana yüz değnek ve recm” şeklindeki sözleriyle⁵⁹ nesh edildiğini savunmaktadırlar.⁶⁰ Şîa’daki bu çelişkili durum aslında nâsih konumunda addedilen rivayetin sıhhatiyle ilgili kanaatlerinden kaynaklanmaktadır. Zira onlara göre Sünnîler tarafından vasiyet âyetini nesh ettiği kabul edilen hadis âhâd iken kendilerinin ev hapis cezasının neshine ilişkin ileri sürdükleri rivayet mütevâtirdir. Âhâd yolla gelen haberlerin Kur’an’ı neshini kesin bir dille reddeden Şîi usulcüler “maktu’ sünnet (mütevâtir haber)” konusunda olumlu bir kanaat ortaya koymaktadırlar. Buna göre maktu’ sünnetin, dolaylı olarak vahiy kaynaklı olması sebebiyle aynı kaynaktan gelen âyeti nesh etmesi aklen mümkün sayılmaktadır.⁶¹

Şîi âlimler, haber-i vâhidle Kur’an’ın neshinin mümkün olmadığına ilişkin icmâ vurgusu yaparken, Kur’an’daki bazı umûmî ifadelerin tahsis edilip edilmeyeceği konusunda ihtilaf halindedirler. Özellikle, rivayetlerin Kur’an’a arzının imamlar tarafından öğütlenmesi,⁶² Şîi âlimleri konuyla ilgili daha temkinli olmaya sevk etmiştir. Bazı âlimlerin Kur’an’dan hüküm çıkarma konusunda katkısı olacaksa âhâd haberle tahsise gidilebileceğini caiz gördükleri aktarılsa da söz konusu rivayetlerle amel edilmemesi gerektiği yönündeki görüşlerin daha ağır bastığı görülmektedir.⁶³ Onları bu kanaate sevk eden şey umûmî olan âyetin katiyeti karşısında haber-i vâhidin zan ifade etmesidir.⁶⁴

Şîi usulcüler maktû’ sünnetin Kur’an’ı tahsis etmesini ise kabul etmektedir. Onlara göre Kur’an’daki birçok umûmî hüküm, Hz. Peygamber’in sünnetiyle tahsis edilmektedir. Bu bağlamda miras âyetlerinde katilin ve gayrimüslimin mirastan pay almasının Hz. Peygamber’in hadisleriyle yasaklanması, Kur’an’ın sünnetle tahsisine örnek olarak zikredilmektedir.⁶⁵

⁵⁹ Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413), “Hudûd”, 12.

⁶⁰ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3/43-44; er-Râvendî, *Fıkhu’l-Kur’ân*, 2/333.

⁶¹ el-Murtazâ, *ez-Zerî’a ilâ usûli’ş-şerîa*, 332-333; et-Tûsî, *el-’Udde*, 2/543-545.

⁶² Tûsî, bu meyanda imamlardan gelen şu rivayete yer vermektedir: “إِذَا جَاءَكُمْ عَنَّْا حَدِيثٌ فَأَعْرِضُوهُ عَلَيَّ / كِتَابَ اللَّهِ فَإِنْ وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ، وَإِنْ خَالَفَهُ فَرُدُّوهُ أَوْ فَاضَرُّوْا بِهِ عَرَضَ الْحَاطِطِ / Bizden size bir hadis ulaştığında onu Allah’ın kitabına arz edin; eğer Allah’ın kitabına uygun düşerse onu alın, eğer ona aykırı olursa reddedin veya onu duvara çarpın.” et-Tûsî, *Tehzîbü’l-ahkâm*, 7/274.

⁶³ Doğan, *İmâmîyye Şîa’sı Usûl-İ Fıkıh Geleneğinde Hadis Metodolojisi -Hicrî V-X. Yüzyıllar Arası-*, 187-188, 193-196.

⁶⁴ et-Tûsî, *el-’Udde*, 1/344-345.

⁶⁵ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3/292; et-Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 3/140; Hüseyin b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Huzâî Ebü’l-Fütûh Râzî, *Ravzu’l-cinân ve Ravhu’l-cenân fî tefsîri’l-Kur’ân*, thk.

Bütün bu hususlar dikkate alındığında, Şîî usulcüler için sünnetin delil oluşu, anlamı kapalı olan âyetleri açıklama, umûmî âyetleri tahsis etme ve bazı âyetleri nesh etme üzerinden temellendirilmektedir. Sünnetin delil değeri ise rivayetin güvenilirliği ve aklî karinelerle desteklenip desteklenmediği noktasında belirlenmektedir. Masum imamların söz ve fiillerinin sünnet kapsamına dahil edilmesi, Şîî düşüncüyü Sünnî gelenekten farklılaştırmakta ve bu bağlamda imâmet inancı, sünnetin delil kabul edilmesinde merkezi bir konumda yer almaktadır. Dolayısıyla Şîî düşüncede sünnet, hem Hz. Peygamber'in hem de imamların otoritesini yansıtan, fikhî delil niteliğinde bir kaynak olarak kabul edilmektedir.

1.1.3. İcmâ

Genel anlamda “Hz. Peygamber'in vefatından sonra, herhangi bir dönemde yaşayan bütün müçtehitlerin şer'î bir mesele hakkında ittifak etmeleri” şeklinde tanımlanan⁶⁶ icmâ, Sünnîlerde olduğu gibi Şîîler'de de Kur'an ve sünnetten sonra en güçlü şer'î delil olarak kabul edilmektedir. Şîî düşüncede icmâ hem fikhî hem de itikadî meselelerde önemli bir bilgi kaynağı olmakla birlikte Sünnî anlayıştaki icmâ kavramından temelde farklı bir anlam taşımaktadır. Şîîlere göre icmâ, ancak masum imamın görüşünün ittifaka dahil olmasıyla oluşabilir. Bu sebeple icmânın bağlayıcılığı ümmetin bir noktada buluşması değil masum imamın bu buluşmaya katılmasıyla mümkün görülmektedir. Böylece icmâ, ümmetin ortak kanaatinin sonucu olmaktan ziyade imamın otoritesinin bir yansıması haline gelmektedir.⁶⁷ Şîî âlimlerin icmâya ilişkin “İcmâ'u't-tâife, İcmâ-u ehli'l-beyt, İcmâ'u'l-İmâmiyye” gibi terkipleri kullanmaları, kavrama yükledikleri imam otoritesinin anlamını göstermesi açısından önemlidir.⁶⁸

Muhammed Mehdi Nâsîh - Muhammed Ca'fer Yâhakkî (Meşhed: Bunyâd-ı Pejûheşhây-ı İslâmî, 1408), 6/59-60.

⁶⁶ Muhammed b. el-Hüseyn Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-'Udde fî usûli'l-fikh*, ed. Ahmed b. Ali Seyr Mubârekî (Riyad: y.y., 1993), 4/1057.

⁶⁷ el-Murtazâ, *ez-Zerî'a ilâ usûli's-şerîa*, 2/604; Ebû'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen b. Ebî Zekerîyyâ Yahyâ Muhakkık el-Hillî, *Me'âricü'l-usûl*, thk. Seyyid Muhammed Hüseyin er-Rızavî el-Keşmîrî (Londra: Müesseset-ü'l-İmâm Ali, 2002), 181-182; Hakyemez, “Şîî İmâmiyye Fıkhnın Teşekkül Süreci ve İmamet”, 12, 30; Fatîş, “İmamiye Şiasında ve Zâhirîlerde Dinî Deliller”, 195-196.

⁶⁸ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3/142; 8/163; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 3/82; Ebû'l-Fütûh Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 3/87; er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'an*, 1/298; 2/93, 257.

Şîî âlimler, imamların icmâ ettiği her meseleyi tartışmasız doğru kabul etmekle birlikte her icmâ türünün aynı zamanda delil olamayacağını da ileri sürmektedirler. Bu çerçevede masum imamın varlığını gerektiren ve akılla bilinemeyecek konularda icmâ ile istidlal geçerli sayılmamaktadır. Buna karşılık, imamın varlığına bağlı olmayan sem'ıyyât türü konularda icmâ geçerli kabul edilmektedir. Bu ayrım, icmânın bilgi üretimindeki sınırlarını belirlerken aynı zamanda onun delil değerini de tayin etmektedir.⁶⁹ Şerîf el-Murtazâ'nın (öl. 436/1044) icmâyı yalnızca şer'î hükümlerle sınırlı görmeyip nübüvvet ve Kur'an gibi daha geniş alanlarda da delil olarak değerlendirmesi bu yaklaşımı destekler niteliktedir. Zira o, nübüvvet, Kur'an ve benzeri sem'î meselelerde de icmâ yoluyla bilgiye ulaşılabileceğini kabul etmektedir. Hatta ona göre ümmet, bir şahsın peygamberliğinde veya bir sözün Allah'ın kelamı olduğunda ittifak ederse bu bilginin doğruluğu icmâ ile sabit olur. Çünkü bu tür bilgiler, masum imamların dahil olduğu zorunlu bilgiye dayanmaktadır.⁷⁰

Şîa açısından icmânın nasıl gerçekleşeceği de önemli hususlar arasındadır. Bu bağlamda icmâ, Şîî düşüncede yalnızca sözlü beyanla değil fiilî uygulama veya kalbî rıza yoluyla da gerçekleşebilmektedir. Onlara göre bir görüşün doğruluğu, onu benimseyenlerin açıkça dile getirmesiyle sabit olabileceği gibi, o görüşe uygun davranışlarıyla da teyit edilebilir. Hatta bazı durumlarda bir kısım görüş bildirirken diğerlerinin bu görüş doğrultusunda hareket etmeleri şeklinde söz ve fiil birlikte bulunabilir. Bu çeşitlilik, icmânın oluşum biçimlerinin sadece teorik değil aynı zamanda pratik düzeyde de geçerli olduğunu göstermektedir. Ancak sözlü ve fiilî icmânın geçerli sayılabilmesi için takıyye sonucu oluşmadığının bilinmesi gerekir. Zira takıyye, kişinin inancına aykırı bir görüşü veya davranışı zâhırde izhar etmesini içerdiğinden dolayı bu tür icmâların doğruluğuna güvenmek mümkün değildir. Buna karşılık Şîî âlimler, bir görüşe gönülden rıza gösterilmesinin ve onun doğruluğuna inanılmasının, takıyye ihtimali barındırmaması sebebiyle geçerli bir icmâ oluşturduğunu savunmaktadırlar. Çünkü Şîîlere göre kalbî rıza, zâhirî davranışlardan

⁶⁹ el-Murtazâ, *ez-Zerî'a ilâ usûli's-şerîa*, 2/625-626; Muhakkık el-Hillî, *Me'âricü'l-usûl*, 185; Ahmet Ekinci, "Şîî Mezhepler Arasında İhtilafı Bir Mesele: İcmâ", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (2024), 149.

⁷⁰ el-Murtazâ, *ez-Zerî'a ilâ usûli's-şerîa*, 2/627.

farklı olarak takıyyenin kapsamına girmemektedir.⁷¹ Şîî usulcülerin yaptığı bu ayrım, icmânın geçerliliğini belirleyen temel ölçütlerden biri olarak öne çıkmaktadır.

Şîî gelenekte icmânın delil olma özelliği, özellikle imamın varlığına bağlı olarak değerlendirilmektedir. Bu yaklaşımda, zamanın her döneminde bir imamın dini hükümleri koruyan ve aktaran otorite olarak bulunması gerektiği kabul edilmektedir. İcmâ, ancak bu imamın sözünün dahil edildiği ölçüde geçerlidir. İmamın varlığı kabul edildiğinde, ümmetin belirli bir konuda ittifak etmesi hata riskini ortadan kaldırmakta ve icmâ doğrudan delil niteliği kazanmaktadır. İmamın bulunmadığı bir dönemde ise icmânın delil olarak kabul görmesi mümkün değildir.⁷² Şîî düşüncedeki bu durum icmânın mutlak bir delil değil imamın doğruluğunun teminatıyla sınırlı bir delil olduğunu göstermektedir.

Şîî âlimler, masum imamın yokluğunda ise icmânın delil olduğunu gösterecek aklî veya naklî bir temel bulunmadığını ileri sürmektedirler. Oysa Sünnî âlimler, aklî delillere göre ümmetin hatalı bir konuda ittifak etmesinin imkânsız olduğunu, bunun insanların tek bir giysi veya sözde birleşmesi kadar zor olduğunu savunmaktadır. Ancak Şîî usulcüler, bu iddiayı reddederek insanların Yahudi ve Hristiyanlar gibi aynı şüphe veya yanlış kanaat etrafında birleşebileceğini, bu nedenle ittifakın doğruluğu garanti etmediğini savunmaktadırlar.⁷³

Şîî usulcüler, icmâyâ delil olarak Nisâ sûresindeki “ وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ” / *Yolun doğrusu kendine apaçık belli olduktan sonra Resûlullah’a karşı çıkan ve müminlerin yolundan başkasını izleyen kimseyi saptığı yönde bırakırız ve onu cehenneme atarız.*⁷⁴ âyetini öne sürenlere itiraz etmekte, âyetin genel anlamda tüm müminleri kapsamadığını, imamın kavlinin bu yolun merkezinde yer aldığını savunmaktadırlar. Ayrıca ümmetin adalet⁷⁵ ve istikamet⁷⁶ üzere olduğunu ifade eden âyetleri ve “Ümmetim

⁷¹ el-Murtazâ, *ez-Zerî‘a ilâ usûli’ş-şerîa*, 2/628-629; et-Tûsî, *el-‘Udde*, 2/635; Muhakkık el-Hillî, *Me‘âricü’l-usûl*, 192-193.

⁷² Muhakkık el-Hillî, *Me‘âricü’l-usûl*, 180-181.

⁷³ el-Murtazâ, *ez-Zerî‘a ilâ usûli’ş-şerîa*, 2/606; et-Tûsî, *el-‘Udde*, 2/603-604; Muhakkık el-Hillî, *Me‘âricü’l-usûl*, 182.

⁷⁴ en-Nisâ 4/115.

⁷⁵ el-Bakara 2/143.

⁷⁶ Âl-i İmrân 3/110.

hata üzerinde birleşmez”⁷⁷ hadisini, naklî dayanak olarak zikredenlere de bu delillerin ümmetin mutlak anlamda hatadan korunmuşluğunu ispatlamadığını iddia ederek karşı çıkmaktadırlar.⁷⁸ Sonuç olarak Şîi usulcüler, icmânın yalnızca masum imamın varlığı hâlinde delil değeri taşıdığını; imamın bulunmadığı durumda ise ne aklî ne de naklî olarak bağlayıcı sayılamayacağını ifade etmektedirler.

Şîi usul âlimleri, icmânın delil değerini doğrudan masum imamın görüşüne dayandırdıkları için onlara göre bir icmânın gerçekten delil olabilmesi, imamın görüşünün doğru bir şekilde tespit edilmesine bağlıdır. Bu görüş ise ya imamdan doğrudan işitilerek ya da mütevâtir haber aracılığıyla güvenilir biçimde nakledilerek bilinebilir. Bu noktada onlar, bazı özel durumları da kriter olarak değerlendirmektedirler. Örneğin, bir konuda Şîi âlimler arasında ittifak bulunması hâlinde, eğer buna muhalefet eden bir kişi varsa ve bu kişinin nesebi biliniyorsa, onun muhalefetine itibar edilmemektedir. Çünkü onun masum imam olmadığı kesindir. Buna karşılık nesebi bilinmeyen bir kimse muhalefet ettiğinde, onun masum imam olma ihtimali dikkate alınmakta ve bu görüş delil olarak kabul edilmektedir. İhtilaf eden her iki taraf da tanınmıyorsa iki görüşten biri tercih edilebilir. Şîi usulcüler, mezhep içerisinde iki görüşten hangisinin doğru olduğunun belirlenemediği durumlarda masum imamın sessiz kalmasını mümkün görmemektedir. Bu durumda imamın ya doğrudan ortaya çıkarak ya da güvenilir kimseler aracılığıyla doğru görüşü açıklaması gerektiği kabul edilmektedir.⁷⁹ Bu sebeple Şîi icmâ anlayışında delil değeri, ümmetin ittifakından değil doğrudan masum imamların ahabârından kaynaklanmaktadır.

Sonuç olarak Şîi icmâ anlayışı, masum imamın otoritesini merkeze alan bir yapı üzerine inşa edilmektedir. Bu yönüyle Sünnî icmâ anlayışından hem kavramsal hem de işlevsel açıdan farklılık göstermekte, icmânın bağlayıcılığı ümmetin uzlaşısına değil imamın görüşünün ittifaka dahil edilmesine dayandırılmaktadır. Bu nedenle de Şîi âlimler, imamlardan açık rivayetlerin olduğu birçok meselede icmâ

⁷⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, Muhammed Fuâd Abdulbâkî, *Sünen-i İbn Mâce* (Kahire: Dar-u İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1952), "el-Fiten", 8 (No. 3950).

⁷⁸ el-Murtazâ, *ez-Zerî'a ilâ usûli'ş-şerîa*, 2/607; et-Tûsî, *el-'Udde*, 2/606-608; Muhakkık el-Hillî, *Me'âricü'l-usûl*, 182-183.

⁷⁹ et-Tûsî, *el-'Udde*, 2/629-630; Karaman, "Şiada Fıkıh Usulü ve Şer'i Deliller", 336; Ekinci, "Şîi Mezhepler Arasında İhtilafı Bir Mesele: İcmâ", 150-151.

olduğunu öne sürmektedirler. Takıyye, nesebin bilinmesi, imamın sözünün tespit yolları gibi özel kriterlerle şekillenen bu anlayış, Şîi icmâyı klasik Sünnî icmâ teorisinden belirgin biçimde ayırmaktadır.

1.1.4. Akıl (Kıyas)

Şîi düşüncede kıyas ve ictihad konularının, Allah'ın hükümlerinin nasıl bilinebileceği ve aklın dinî konularda ne kadar kullanılabileceği soruları etrafında şekillendiği görülmektedir. Şîa'nın erken döneminde kıyas, re'y ve ictihad gibi aklî yöntemler, şer'î hükümlerin istinbâtında güvenilir görülmemekte, bu tavır imamların masumiyetine ve şer'î hükümlerde nihai otorite olduklarına dair inançla yakından ilişkilendirilmektedir. Zira Şîi düşüncede masum imamların varlığı, usulde aklî bir çizginin gereksiz ve hatta sakıncalı addedilmesine yol açmaktadır. Bu sebeple kıyas ve re'y zanna dayalı, hataya açık ve ilahî bilgiyle desteklenmeyen yöntemler olduğu için reddedilmektedir.⁸⁰

Şîi usulcüler kıyası “bir hükmün, aralarında ortak bir illet sebebiyle başka bir meseleye taşınması” olarak tanımlamakta ve bunu asılda sabit olan hükmün benzerinin fer'de ispat edilmesi olarak nitelemektedirler.⁸¹ Ancak bu tanım, görünürde Sünnî anlayışla benzer olsa da Şîi gelenek açısından kıyas, şer'î bir delil olarak kabul edilmemektedir. Onlara göre kıyas, Allah'tan gelen kesin bilgiye değil insana ait zannî çıkarımlara dayanmaktadır. Bu sebeple Kur'an'daki “وَأَنْ تَقُولُوا عَلَىٰ وَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ / Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri söylemenizi haram kılmıştır.”⁸² emrine aykırı bir yöntem olarak görülmekte ve şer'î hükmün belirlenmesinde güvenilir bir yol olmadığı ifade edilmektedir.⁸³

Erken dönem Şîi âlimleri, bu yaklaşımı hadisler ve rivayetlerle temellendirmektedir. Şîi kaynaklarda kıyası ilk kullananın İblis olduğu rivayet edilmekte, onun “قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ / Ben ondan daha üstünüm;

⁸⁰ el-Murtazâ, *ez-Zerî'a ilâ usûli's-şerîa*, 2/674; et-Tûsî, *el-'Udde*, 2/651; Murtazâ Mutahharî, “İslâm'da İctihad”, çev. Kutlukhan Eren, *Ulema ve Dini Otorite* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 33; Hakyemez, “Şîi İmâmiyye Fıkhnın Teşekkül Süreci ve İmamet”, 19.

⁸¹ el-Murtazâ, *ez-Zerî'a ilâ usûli's-şerîa*, 2/669; et-Tûsî, *el-'Udde*, 2/647.

⁸² el-A'râf 7/33.

⁸³ el-Murtazâ, *ez-Zerî'a ilâ usûli's-şerîa*, 2/681; et-Tûsî, *el-'Udde*, 2/657.

çünkü *beni ateşten yarattın, onu çamurdan yarattın*”⁸⁴ sözüyle yaptığı kıyas, ilahî emre karşı gelmenin sembolü olarak değerlendirilmektedir. Bu sebeple Şîî gelenekte kıyas aynı zamanda ahlâkî bakımdan sapmanın da bir göstergesi sayılmaktadır. Bu tavır, Hz. Ali’ye nispet edilen “Dinde re’y yoktur” sözü ve kıyasla ilgili olumsuz tavır içeren birçok rivayetle⁸⁵ de desteklenmektedir.⁸⁶ Böylece kıyas ve re’y, dinin Kur’an ve sünnet temelli yapısını zedeleyen unsurlar olarak algılanmaktadır.⁸⁷

İmâmiyye’nin ilk dönem muhaddislerinden Nu’mânî (öl. 360/971), Kur’an’da bütün farzların açıkça bulunmadığını ileri sürerek kıyas ve icthadı meşrulaştırmaya çalışan görüşleri reddetmektedir. Ona göre, Hz. Peygamber’in Muâz b. Cebel’e (öl. 18/639) icthad izni verdiğine dair rivayet sahih değil bir iftiradan ibarettir. Zira birçok âyet dine dair her türlü meselenin Kur’an’da bulunduğunu ve beyan edildiğini ifade etmektedir. Örneğin Nahl sûresinde Allah, Kur’an’ı “*تَبَيَّنَّا لَكُلِّ شَيْءٍ* / *her konuda açıklama getiren bir rehber*”⁸⁸ olarak tanımlamakta,⁸⁹ En’âm sûresinde ise “*مَا فَرَّطْنَا* / *Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık.*”⁹⁰ ifadesiyle her şeyin kendisinde bulunduğuna dikkat çekmektedir. Konuyla ilgili benzer âyetleri sıralayan muhaddis, bütün bunlara rağmen hala Kur’an ve sünnet dışında bir delil arayanları Allah’a karşı yalancılıkla itham etmektedir.⁹¹ Aynı çizgide yer alan Ebû Sehl en-Nevbahtî’nin (öl. 311/923) de re’ye dayalı icthad anlayışını Şîî fikhın ilkeleriyle

⁸⁴ el-A‘râf 7/12; Sâd 38/76.

⁸⁵ el-Küleynî, *el-Kâfî*, 1/54-56.

⁸⁶ Ebû Ca‘fer Ahmed b. Muhammed b. Hâlid el-Berkî, *el-Mehâsin*, thk. Seyyid Celâleddin el-Hüseynî (Kum: Daru’l-Kütübî’l-İslâmiyye, ts.), 1/211; Mutahharî, “İslâm’da İctihad”, 33.

⁸⁷ Hakyemez, “Şîî İmâmiyye Fıkhnın Teşekkül Süreci ve İmamet”, 21; Ellek, “İmâmiyye Şîası Fıkhn Metodolojisinde Aklın Delil Kabul Edilme Süreci”, 132; Sefa Atik, *Ca‘ferî Fıkhn Usûlünde Akıl Delîli* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016), 100.

⁸⁸ en-Nahl 16/89.

⁸⁹ Tûsî, âyetin tefsirinde “*لِكُلِّ شَيْءٍ*” ifadesinden maksadın dînî konular olduğunu ve Kur’an’ın bu dînî hükümleri ya doğrudan nas ile ya da ilmi gerektiren kaynaklara havale ederek açıkladığını belirtmektedir. Bu kaynaklar arasında ise Hz. Peygamber’in beyanı, masum imamların açıklaması, ümmetin icmâ ve aklî istidlâl gibi dinin asılları ve bilgiye ulaştıran yollar olarak kabul edilen dört temel delil kaynağını saymaktadır. Tabersî ise Tûsî ile aynı yorumu yapmakla birlikte Kur’an’ın beyanı anlamında aklî istidlâl yer vermemektedir. bk. et-Tûsî, *et-Tibyân*, 6/418; et-Tabersî, *Mecma‘u’l-beyân*, 586.

⁹⁰ el-En’âm 6/38.

⁹¹ Muahmmmed b. İbrahim b. Ca‘fer en-Nu‘mânî, *el-Gaybe*, thk. Fâris Hassûn Kerîm (Lübnan: Daru’l-Cevâdin, 2011), 56-57.

bağdaşmaz bulduğu ve kıyas ve re'y karşıtlığını sistematik biçimde ele aldığı *Kitâb-u nakz-i ictihâdi'r-re'y alâ İbn er-Râvendî* isimli bir eser telif ettiği aktarılmaktadır.⁹²

Şîî usulcüler kıyasın meşruiyetini reddederken ayrıca Hucurât sûresindeki “لَا تَقْدُمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ / Allah ve Resûlü'nün önüne geçmeyin.”⁹³ âyeti ile İsrâ sûresindeki “وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ / Bilgin olmayan şeyin ardına düşme.”⁹⁴ âyetini delil olarak zikretmektedirler. Bu âyetlerin, Allah hakkında zanla konuşmayı yasakladığı kabul edilmekte, dolayısıyla da kıyasın yasaklanmasına temel teşkil ettiği belirtilmektedir.⁹⁵ Ayrıca Şîî geleneğe göre, şer'î hükümlerin illetleri ancak vahiy veya masum imamların beyanıyla bilinebilmektedir. İnsan aklı ilahî hükmün illetine doğrudan ulaşma kudretine sahip değildir. Bu sebeple kıyas yoluyla yeni bir hüküm bina etmek doğru görülmemektedir.⁹⁶

Şeyh Müfid, kıyas ve re'y temelli çıkarımların dinî hüküm vermede geçerli yöntemler olamayacağını belirtmekte ve hükümlerin kaynaklarını Kur'an, Sünnet ve Ehl-i beyt imamlarının sözleriyle sınırlamaktadır.⁹⁷ Sadece Sünnî âlimleri değil Şîî âlimleri de hedef alan Şeyh Müfid, bu bağlamda İbn Ebû Akîl (öl. IV./X. yüzyıl) ve İbnü'l-Cüneyd'i (öl. 381/991), kıyas ve re'y ile meşgul oldukları gerekçesiyle eleştirmekte ve onların rivayet geleneğine yeterince bağlı kalmadıklarını ifade etmektedir.⁹⁸

Şeyh Müfid'in öğrencileri Şerîf el-Murtazâ ve Tûsî ise hocalarının bu katı çizgisini yumuşatarak yeni bir usul anlayışının temellerini atmaktadırlar. Bu bağlamda Şerîf el-Murtazâ'nın *ez-Zerî'a ilâ usûli's-şerî'a* ve Tûsî'nin *Uddetü'l-usûl* adlı eserleri, Şîî usul geleneğinin en önemli metinleri olarak kabul edilmektedir. Şerîf el-Murtazâ, kıyası dinî hüküm elde etmede geçerli bir yöntem olarak görmemekte, hükümlerin yalnızca açık bir nas veya kesin bir delil ile sabit olabileceğini

⁹² et-Tûsî, *el-Fihrist*, 32.

⁹³ el-Hucurât 49/1.

⁹⁴ el-İsrâ 17/36.

⁹⁵ et-Tûsî, *el-'Udde*, 2/657.

⁹⁶ el-Murtazâ, *ez-Zerî'a ilâ usûli's-şerî'a*, 2/681.

⁹⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî Şeyh Müfid, *el-Ihtisâs*, thk. Ali Ekber el-Ğaffârî (Beyrut: Müessesetü'l-Â'lemî li'l-Matbûât, 2009), 251.

⁹⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî Şeyh Müfid, *el-Mesâilü's-seraviyye*, thk. Sâib Abdülhamîd (Kum: el-Mü'temeru'l-Âlemî li Elfîyeti's-Şeyh el-Müfid, 1992), 72-73.

savunmaktadır.⁹⁹ Bununla birlikte kıyasın bilgiye ulaştırıcı yönünü tamamen reddetmemekte, bazı durumlarda aklın benzerliklerden hareketle doğru sonuçlara varabileceğini kabul etmektedir.¹⁰⁰ Bu noktada el-Murtazâ'nın düşüncesinde belirgin bir çelişki ortaya çıkmaktadır. Zira o, kıyasın doğru bilgiye ulaştırabileceğini söylerken aynı zamanda bu yöntemi hüküm istinbâtında geçersiz saymaktadır. Dolayısıyla el-Murtazâ'nın kıyas anlayışı, aklın değerini tamamen yok saymayan ancak vahyin sınırlarını aşan her türlü çıkarımı reddeden bir düşünce olarak görülmektedir. Bu düşünce, Şîî gelenekte aklın, vahyin anlaşılması için tamamlayıcı bir unsur olarak değerlendirilmesinin başlangıcını teşkil etmektedir.¹⁰¹

Kur'an'ın akla yönelik teşviki, bu metodolojik dönüşümün ilahî dayanağını oluşturmaktadır. Kur'an'daki “لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ” / *Umulur ki aklınızı kullanırsınız*¹⁰² ve “إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ” / *Gerçekten bunda, aklını kullanan kimseler için ibretler vardır.*¹⁰³ âyetleri, aklın ilahî iradeyi anlamadaki işlevine vurgu yapmaktadır. Bu bağlamda akıl, vahyin alternatifini değil onu kavramayı mümkün kılan bir araç olarak konumlandırılmaktadır.¹⁰⁴ İlahî hükmün tespitinde aklın işlevine yönelik eleştiriler olsa da zamanla Şîî gelenekte icthadın meşruiyeti daha belirgin hale gelmiştir. Hicrî dördüncü yüzyılda İbn Ebû Akîl ve İbnü'l-Cüneyd'in aklî istidlali gündeme getirmeleriyle başlayan bu sürecin, Şerîf el-Murtazâ ve Tûsî'nin katkılarıyla sistematik bir yapıya dönüştüğü ve nihayetinde Muhakkık el-Hillî ve İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin (öl. 726/1325) eserleriyle kurumsal bir nitelik kazandığı ifade edilmektedir.¹⁰⁵ Nitekim çalışmanın ikinci bölümünde görüleceği üzere birçok meselede özellikle hicrî beşinci ve altıncı asırdaki Şîî müfessirler şer'î hükmün istinbâtında aklî izahlara yer vermektedirler.

Kıyasın reddedilmesine rağmen icthadın belirli sınırlar dahilinde meşru kabul edilmesi, Şîî fikhî düşüncede önemli bir dönüm noktası oluşturmaktadır. Bu

⁹⁹ el-Murtazâ, *ez-Zerî'a ilâ usûli's-şerîa*, 2/697.

¹⁰⁰ el-Murtazâ, *ez-Zerî'a ilâ usûli's-şerîa*, 2/677-679.

¹⁰¹ Hakyemez, “Şîî İmâmiyye Fıkhnın Teşekkül Süreci ve İmamet”, 28-29.

¹⁰² el-Bakara 2/73.

¹⁰³ er-Rûm 30/24.

¹⁰⁴ Ellek, “İmâmiyye Şîası Fıkhn Metodolojisinde Aklın Delil Kabul Edilme Süreci”, 133.

¹⁰⁵ Hakyemez, “Şîî İmâmiyye Fıkhnın Teşekkül Süreci ve İmamet”, 21; Atik, *Ca'ferî Fıkhn Usûlünde Akıl Delili*, 112-113.

bağlamda Şeyh Müfid'in, "herhangi bir şeyin hükmü değişmeyecek nitelikte ise o konuda icthad geçerli değildir; hak birdir, ona muhalefet eden hata etmektedir" sözüyle itikadî konularda icthadı reddettiği ancak maslahata bağlı amelî alanlarda icthadı mümkün gördüğü aktarılmaktadır. Bu yaklaşım, imamın bulunmadığı zamanlarda aklın ve icthadın zorunlu olarak işlevsel hale gelmesine imkân tanımaktadır.¹⁰⁶

Şîî âlimlerin bir yandan kıyası reddederken diğer yandan âyetlerin yorumlanmasında kıyasa başvurdıklarını söylemek gerekir. Onlar her ne kadar başvurdıkları yöntemin kıyas olmadığını, bir tür aklî istidlal/icthad olduğunu ifade etseler de hükme götüren yolun bir tür kıyas olduğu görülmektedir. Örneğin, Şîî ahkâm müfessiri Râvendî'nin, içki cezasının miktarına dair aktardığı bir rivayette, Hz. Ali'nin Hz. Ömer'e verdiği bir tavsiyeden bahsedilmektedir. Bu tavsiyede, içki içen kimseye iftira suçunda uygulanan cezanın verilmesi gerektiği belirtilmektedir. Râvendî, Hz. Ali'nin bu görüşe iftira cezasıyla kıyas yaparak değil bizzat Hz. Peygamber'den işittiği/öğrendiği bilgilere dayanarak ulaştığını iddia etmektedir. Râvendî bu iddiasını Hz. Ali'nin konuyla ilgili olarak bizzat Hz. Peygamber'den aktardığı bir hüküm olarak nakletmemekte aksine, onun imâmetinin de bir göstergesi kabilinden, geçmiş olduğu nebevî tedrisatın bir sonucu olarak değerlendirmektedir.¹⁰⁷ Ayrıca o, özellikle Şîî Usûlî âlimlerde görülen aklî çıkarımlar için kullanılan bu yöntemlerle ilgili olarak "*elde ettiği hükümle ilgili masum imamlardan gelen rivayetler bulunmasına rağmen akıllarda oluşabilecek muhtemel şüpheleri de izale etmek için Kur'an'dan delil araması*" şeklinde bir değerlendirme yapmaktadır.¹⁰⁸ Râvendî'nin aktardığı rivayet Sünnî kaynaklarda da geçmekte ve Hz. Ali tarafından yapılan açık bir kıyasa işaret etmektedir. Zira rivayette Hz. Ali, içki cezasının ne kadar olacağına dair kendisiyle istişare eden Hz. Ömer'e "İçki içen sarhoş olur. Sarhoş olduğunda ise hezeyan eder (saçmalar). Hezeyan ettiği zaman da iftira eder. İftira edene ise seksen değnek cezası vardır. Öyleyse içki cezasını iftira

¹⁰⁶ el-Murtazâ, *ez-Zerî'a ilâ usûli's-şerîa*, 2/692-694; et-Tûsî, *el-'Udde*, 2/651-654; er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 1/64.

¹⁰⁷ er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 2/429.

¹⁰⁸ er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 1/64.

haddi gibi yapın.” diyerek verdiği hükmü gerekçelendirdiği zikredilmektedir.¹⁰⁹ Rivayette yer alan fiillerle ilgili silsile, Hz. Ali tarafından içki ve iftira arasında kurulan bir illet birliğine işaret etmekte ve buradan hareketle iftira suçunun hükmünün kıyas yoluyla içki içme suçuna taşındığını göstermektedir.

Sonuç olarak Şîa, yukarıdaki örnekte görüldüğü gibi, aklî çıkarımlara dayanan icthad yöntemlerine pratikte sıkça başvursa dahi, kıyası şer‘î bir delil olarak kabul etmemekte ve zannî oluşu sebebiyle hüküm istinbâtında geçersiz saymaktadır. Buna mukabil icthad ve akıl, belirli kayıtlar altında meşru kabul edilmekte ve masum imamların belirlediği ilkeler ışığında nassın yorumunda kullanılmaktadır. Ancak, Şîî düşüncenin uyguladığı/iddia ettiği aklî istidlal örneklerinden bazıları, uygulandıkları zaman ve özellikle illet birliği kurulan durumlarda, özü itibarıyla kıyas niteliğini yansıtmaktadır. Bu durum, Şîî usulün bir yandan kıyası reddederken diğer yandan hüküm istinbâtında kıyasa benzer metodolojilere dayandığını ortaya koymaktadır.

1.2. Kur’an’ın Ahkâm Yönü

Şîî âlimler, Hz. Ali’ye isnat etikleri “Kur’an’ın zâhiri zarîf, bâtını ise oldukça derindir.”¹¹⁰ ve “Ona ışığı sönmeyen bir nur, parıltısı tükenmez bir ışık, dibine inilemeyen bir deniz olan Kitab’ı indirdi.”¹¹¹ gibi sözlerden hareketle Kur’an’ın uçsuz bucaksız çöldeki kumlar misali bir anlam içeriğine sahip olduğunu ifade etmekte ve Müslümanların Kur’an’ın anlam derinliklerine dalması gerektiğini vurgulamaktadırlar.¹¹² Müslümanların arasındaki bütün ihtilafların çözümüne ilişkin tek başvuru adresi olarak da Kur’an’ı işaret etmektedirler.¹¹³ Bu ihtilaflara Kur’ânî referanslarla çözüm üretebilmek de onu en güzel şekilde anlamayı gerektirmektedir. Bu bağlamda Kur’an âyetlerinin arka planına işaret eden “tedebbür” kavramı ve bununla ilgili âyetler öne çıkmaktadır. “كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا”

¹⁰⁹ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî İmam Mâlik, *el-Muvatta’*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (Lübnan: Dar-u İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1985), "el-Haddü fi'l-hamr", 1 (2/842).

¹¹⁰ Şerîf er-Radî, *Nehcü'l-belâğa*, thk. Muhammed Abde (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/55.

¹¹¹ er-Radî, *Nehcü'l-belâğa*, 2/177.

¹¹² Cemâlüddîn Mikdâd b. Abdillâh es-Süyûrî, *Kenzü'l-irfân fi fikhı'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Bâkır Şerîfzâde (Tahran: Mektebetü'l-Murtazaviyye, 1994), 1/4-5; Muahmmmed Takî Misbah, *Meârifü'l-Kurân*, thk. Muhamed Abdulmünim el-Hâkânî (Kum: Daru'l-Hâdî, 1984), 1/3.

¹¹³ er-Radî, *Nehcü'l-belâğa*, 1/54.

الأَنْبَاب / Bu bir mübarek kitaptır ki onu sana, insanlar âyetleri üzerinde iyice düşünsünler, akıl iz'an sahipleri ondan dersler, öğütler alsınlar diye indirdik.”¹¹⁴ âyetinde geçen “لِيَذَكَّرُوا أَيَّتِهِ” ifadesi Kur'an'ın indirilme gerekçesinin âyetleri üzerinde iyice düşünme olduğuna vurgu yapmaktadır. İnsan hayatına önemli dokunuşlar yapan Kur'an, itikadî, amelî ve ahlâkî prensipler barındırmaktadır. Bu prensipler, merkeze insan alınarak oluşturulmuş ve insanın hem dünyasını hem de ahiretini bütün yönleriyle imar edecek niteliktedir. Âyetlerin, üzerinde tedebbür edip maksadına uygun olarak anlaşılması da hayatın neresine dokunduğunu tespit etmekle mümkündür.

Şîî düşünce geleneğinde Kur'an'a yönelik atılacak her adımda Ehl-i beyte yapılan vurgu, Hz. Peygamber'e nispet edilen “Ey insanlar! Ben size iki emanet bırakıyorum; onlara sınırsız sarıldığınız sürece asla sapıtmazsınız: Allah'ın Kitabı ve benim Ehl-i beytim. Şüphesiz bu ikisi, Havuz'un başında bana kavuşuncaya kadar birbirinden ayrılmayacaktır.”¹¹⁵ rivayetine dayanmaktadır. Bu rivayet, Şîî gelenekte imamların dinin başlıca yorumlayıcısı kabul edilmesinin en önemli dayanaklarından biridir. Dolayısıyla Şîa'da dinin anlaşılması ve hükümlerin belirlenmesi sürecinde imamların ilmî otoritesi, vazgeçilmez bir kaynak olarak görülmektedir. Ancak bu yaklaşım, doğal olarak şu soruyu gündeme getirmektedir: Şîîler, Kur'an'ın hükümleri ve ahkâmî boyutu karşısında nerede durmaktadır?

İlk asırlarda Şîî çevrelerde, Kur'an'ın tahrif edildiğine dair bazı rivayetlerin dolaşımında olması, Şîîlerin Kur'an'a yaklaşımını belirli ölçüde gölgelemiştir. Bununla birlikte Şîî âlimlerin büyük çoğunluğu, zamanla bu rivayetleri reddetmiş ve Kur'an'ın aslî bütünlüğünü savunmuştur. Şîî usul geleneği göz önüne alındığında şer'î deliller arasında Kur'an'ın ilk sırada yer aldığı ve Şîî fakihlerin Kur'an'ın ahkâm yönüne ilgilerinin özellikle daha sonraki dönemlerde arttığı görülmektedir. Bu noktada, Şîî fakihlerin ahkâm âyetlerini tespit ve yorumlama biçimleri önem kazanmaktadır. Zira Şîî âlimler, Kur'an'daki ahkâm âyetlerini yalnızca lafzî anlam

¹¹⁴ es-Sâd 38/29. Konuyla ilgili olarak en-Nisâ 4/82. ve Muhammed 47/24. âyetlere bakılabilir.

¹¹⁵ Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan b. Ferrûh el-Kummî, *Besâiru'd-derecât*, thk. Mirza Muhsin Kûcebâgî (Beyrut: Müessesetü'l-Â'lemî li'l-Matbûât, 2010), 413; el-Küleynî, *el-Kâfî*, 294; Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî Şeyh Sadûk, *el-Hisâl*, thk. Ali Ekber el-Gaffârî (Kum: Cemâatü'l-Müderrişin, 1982), 1/65.

çerçevesinde değil imamların beyanları ışığında anlamaya yönelmişlerdir. Bu çerçevede, Şîî usulcülüğün Kur'an'a yaklaşımı hem nas merkezli hem de İmâmî yorum eksenli bir karakter taşımaktadır. Şîî literatürde kaç âyetin ahkâm âyeti olarak değerlendirildiği ve bu âyetlerden hüküm çıkarılırken hangi metodolojik esaslara başvurulduğu, mezhebin fikhî düşüncesinin oluşum sürecini anlamak bakımından son derece önemlidir. Bu yönüyle, Şîî geleneğin Kur'an fikhına yaklaşımı hem imâmet anlayışının hem de şer'î delil tasnifinin bir yansıması olarak ele alınmalıdır.

Kur'an'ın itikadî, ahlâkî ve amelî konular içerdiği ve bu konulardan itikada taalluk eden âyetlerin Mekkî, ahlâkî ve amelî konuları içeren âyetlerin ise daha çok Medenî sûrelerde bulunduğu bilinmektedir.¹¹⁶ Bu yönüyle Kur'an hayatın her alanında söz söyleyen bir hüviyettir. Kur'an'ın bu konu çeşitliliği arasında çalışmanın ana konusu olan ahkâm âyetleri ayrı bir önem taşımaktadır. Bu sebeple çalışmanın bu kısmında Kur'an âyetleri içerisinde ahkâma taalluk eden âyetlerin tespitine ilişkin âlimlerin ortaya koyduğu kriterlere ve değerlendirmelere yer verilecek, ahkâm âyetlerinin sayısının ne kadar olduğuyla ilgili tespit ve tercihleri aktarılacaktır.

1.2.1. Ahkâm Âyetlerinin Tespiti

Kur'an, kendisini bir hüküm kitabı¹¹⁷ olarak nitelemektedir. Kur'an'ın, insanlar arasındaki ihtilaflara çözüm üretecek hükümleri Allah'ın gösterdiği doğrultuda beyan ve tatbik etmesi için Hz. Peygamber'e indirildiği, doğrudan ya da dolaylı olarak birçok âyette¹¹⁸ vurgulanmaktadır. Bu itibarla Kur'an, bütün hükümler için ana kaynaktır. Yukarıda zikredilen bütün yönleriyle Kur'an'ın, tam bir rehberliğinden söz edilebilmesi de buna bağlıdır. Genel anlamda Kur'an, insanoğlunun hayatına şekil veren tek otoritedir. Müslüman, itikadî problemlerini de ahlâkî problemlerini de hukuki problemlerini de Kur'an'ın rehberliğine müracaat ederek çözüme kavuşturmaktadır.

¹¹⁶ Muhammed Abdülazim ez-Zürkânî, *Menâhili'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevvez Ahmed Zümerli (Kuveyt: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1995), 1/200-204; Ma'rîfet, *et-Temhîd*, 1/162-166; Mustafa Hocaoglu, *Usûl Açısından Ahkâm Tefsiri* (Kahramanmaraş: SAMER Yayınları, 2019), 13; Çelik, *Şîa'da Kur'an İlimleri*, 244-246.

¹¹⁷ er-Ra'd 13/37.

¹¹⁸ en-Nisâ 4/105, el-Mâide 5/48, el-İsrâ 17/9.

Kur'an'ın bir hüküm kitabı olarak nitelenmesi genel anlamda bütün meseleleri ihtiva ederken, fikhî meselelere dair hükümlerin istinbâtına kaynaklık eden âyetlere bu kısımda ayrı bir yer vermek gerekmektedir. Zira insanın amelî konularla ilgili takip etmesi gereken yolu çizen fikhî âyetlerin, Kur'an'ın dörtte birine tekabül ettiği ifade edilmektedir.¹¹⁹ Gerek Sünnî gerekse Şîî âlimlerin konuyla ilgili yaptıkları değerlendirmelerden hareketle bu kapsama dahil edilmesi gereken âyetlerin tespitine ilişkin birkaç önemli kriter göze çarpmaktadır. Bu kriterlerden biri, âyetin açıkça fikhî bir konuyu ele almasıdır. Buna göre gerek namaz, oruç ve zekât gibi¹²⁰ *ibadetlere*; israf, iftira, cinayet, ölçü ve tartıda hile, gıybet ve yalan gibi¹²¹ *haramlara*; Allah'a ve resulüne itaat, doğruluk, tövbe, selam alıp verme ve dinde ilmî derinleşme gibi¹²² *emirlere/sorumluluklara*; Allah'a tevekkül ve sığınma, zikir, istiğfar, dua ve tevazu gibi¹²³ *âdâb-ı İslâmiyyeden kabul edilen fiillerle* ilgili âyetler, fikhî âyetler olarak kabul edilmektedir.¹²⁴ Örneğin Bakara sûresi 183-185. âyetlerde oruca ilişkin konular ele alınmaktadır. İlk olarak 183. âyette, *كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ / sizin üzerinize de oruç yazıldı (farz kılındı).* ifadesi ile orucun farz kılındığı, gerekçesiyle birlikte açıkça ifade edilmektedir. Devamındaki iki âyette ise orucun ramazan ayına mahsus bir ibadet olduğu ve o aya ulaşan herkesin oruç tutması gerektiği hastalık ve yolculuk gibi mazeretler sebebiyle başka günlerde de kaza edilebileceği, oruca hiç güç yetiremeyenlerin oruç tutmak yerine fidye verebileceği gibi detaylar işlenmektedir.¹²⁵ Kur'an'da, yukarıda zikredilen fikhî meseleler bütün yönleriyle sadece bir veya burada olduğu gibi peş peşe gelen birkaç âyette ele alınmamakta, konuya ilişkin farklı detaylar başka sûrelerde veya aynı sûredeki başka âyetlerde de yer alabilmektedir. Oruç örneğinde olduğu şekliyle doğrudan fikhî bir konunun

¹¹⁹ Muhammed Ali Ayâzî, *Fıkhu'l-Kur'an el-mebâdi-i'n-nazariyye li dirâset-i âyâtî'l-ahkâm*, çev. Ali Muhsin (Beyrut: Merkezü'l-Hazâra li Tenmiyeti'l-Fikrî'l-İslâmi, 2013), 220.

¹²⁰ el-Bakara 2/43, 110, 183-187; en-Nûr 24/56.

¹²¹ en-Nisâ 4/93; el-A'râf 7/85; el-İsrâ 17/24, 35; en-Nûr 24/4, 23-24; el-Furkân 25/67; el-Hucurât 49/11.

¹²² en-Nisâ 4/86; el-Mâide 5/92; et-Tevbe 9/122; Hûd 11/112; en-Nûr 24/27, 61; eş-Şûrâ 42/15; et-Tahrîm 66/8.

¹²³ Âl-i İmrân 3/135, 159, 191; Lokman 31/18; el-Ahzâb 33/41; el-Mü'min 40/60; el-Fetih 48/29.

¹²⁴ Ebu't-Tayyib Sıddık Hasan Hân, *Neylû'l-merâm min tefsîr-ı âyâtî'l-ahkâm*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 9-10; Bâkır el-Îrânî, *Durûs temhîdiyye fî tefsîr-i âyâtî'l-ahkâm mine'l-Kur'an*, thk. Ali es-Sâbûnî (Beyrut: Dâru'l-evliyâ, 2004), 1/15-17.

¹²⁵ el-Bakara 2/184-185.

tamamına ya da bir kısmına temas edilen bütün âyetler ahkâm âyeti kapsamında değerlendirilmektedir.

Ahkâm âyetlerinin tespitinde öne çıkan diğer bir kriter de açıkça fikhî bir konuya temas etmemesine rağmen, âyetten dolayı olarak fikhî bir sonuca ulaşılmasıdır. Bu tür âyetlerin kimi “sünnet,¹²⁶ icmâ,¹²⁷ kıyas¹²⁸ ve haber¹²⁹” gibi şer’î delillerin delil değerini ortaya koyarken kimi de fikhî bir hükmün konulması için oluşturulan usule dair bir kaideye delil olmaktadır.¹³⁰

Fıkıh usulünde referans alınan âyetlere örnek olarak En’am sûresi 90. âyet zikredilebilir. Âyette geçen “أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدْيِهِمُ اقْتَدِهْ” / *İşte o peygamberler, Allah’ın hidayete erdirdiği kimselerdir. Şu halde onların rehberliğine uy.*” ifadesi fıkıhta “şer’u men kablenâ”¹³¹ delilinin ortaya çıkmasına kaynaklık etmektedir.¹³² Âyet içerik olarak fikhî bir meseleye temas etmemiş olsa da fikhî kaideye kaynaklık yapması açısından ahkâm âyeti olarak kabul edilmektedir. Yine usûl-i fıkıhta *örfe*¹³³ bir değer atfedilmesinin sebebinin “وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ” / *iyi olanı emret*”¹³⁴ ve “فَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ” / *Ancak her kime, kardeşi tarafından bir şey bağışlanırsa artık ona hakkaniyetle uymalı...*”¹³⁵ gibi âyetler olduğu görülmektedir. Bu tür ifadelerin bir kısmı fikhî bir hükümle ilgili âyetlerde¹³⁶ geçerken bir kısmı da içeriğinde fıkha dair bir şeyin bulunmadığı âyetlerde¹³⁷ zikredilmektedir. Bu tür âyetler de ahkâm âyetleri kapsamında değerlendirilmektedir.¹³⁸

¹²⁶ en-Nisâ 4/59; en-Necm 53/3-4; el-Haşr 59/7.

¹²⁷ en-Nisâ 4/115, Âl-i İmrân 3/103.

¹²⁸ Yâsîn 36/78-79.

¹²⁹ el-Hucurât 49/6.

¹³⁰ Hasan Hân, *Neylû'l-merâm*, 8-9; el-Îrânî, *Durûs temhidiyye*, 1/16-19.

¹³¹ Bizden önceki milletlere gönderilen dinler/şeriatler ve bu şeriatlerde konulan hükümler. bk. Zekiyyüddîn Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-fikh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 208.

¹³² Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-'Udde*, 2/597.

¹³³ Aklen veya şer'an güzel kabul edilen fiiller. bk. er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'an*, 2/48.

¹³⁴ el-A'râf 7/199.

¹³⁵ el-Bakara 2/178.

¹³⁶ el-Bakara 2/178, 229, 236; Âl-i İmrân 3/104, 110.

¹³⁷ el-A'râf 7/199.

¹³⁸ er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'an*, 2/48.

Görüldüğü üzere ahkâm âyetlerinin tespitine ilişkin yapılan değerlendirmeler ve öne çıkan kriterler ilgili âlimin istitâatına göre değişiklik arz etmektedir. Nitekim bir yönüyle de olsa fıkıhla ilişkilendirilen âyetler ahkâm âyeti olarak kabul edilebilmektedir. Tespitin tevkîfî olmayışı da ahkâm âyetlerinin sayısında ihtilaflı sonuçların ortaya çıkmasına sebebiyet vermektedir.

1.2.2. Ahkâm Âyetlerinin Sayısı

Kur'an âyetlerinin sayısı hakkında yaygın söylem 6666 olsa da bu sayı mevcut Mushaf üzerinden 6236 olarak ifade edilmektedir.¹³⁹ Fakat Şîa'da bir kesim ulemânın, Sünnîlerin Kur'an'ı tahrif ettiği yönündeki ithamını da dillendirerek¹⁴⁰ bu sayının farklılığı konusunda ısrar ettikleri görülmektedir. Bununla birlikte bazı Şîi âlimler ise âyet sayılarındaki ihtilafın tahriften değil "hurûf-ı mukattaayı âyet saymak, bazı uzun âyetleri iki âyet olarak kabul etmek" gibi Kur'an'da ziyade veya noksana tekabül etmeyen tercihlerden kaynaklandığını söylemektedirler.¹⁴¹ Tertibinin tevkîfî olduğu kabul edilen Kur'an âyetlerinin sayısı hakkında dahi ihtilafın olması dikkate alındığında ahkâm âyetlerinin sayısı ile ilgili ihtilafın varlığını yadırgamamak gerekir. Zira Kur'an yukarıda da ifade edildiği üzere itikadi, amelî ve ahlâkî birçok konuyu ele alan bir kitap olup içerisinde ahkâma taalluk eden âyetlerin tespiti ictihadî bir hüviyet taşımaktadır. Haliyle, ahkâm âyetlerinin tespitine yönelik yapılan çeşitli değerlendirmelerden sonra ortaya çıkan sonuç da farklılık arz etmektedir.

Ahkâm âyetlerinin sayısı ile ilgili yapılan araştırmalarda üç ana kabulün öne çıktığı görülmektedir. Ahkâma dair ele alınan âyetlere ilişkin hem müstakil fikhî tefsirlerde hem Kur'an'ın tamamını içeren geniş hacimli tefsirlerde hem de bu konuda yapılan çeşitli çalışmalarda "beş yüz" sayısı dikkat çekmektedir. Konuyla ilgili öne çıkan kabullerden biri olup Mukâtil b. Süleyman (öl. 150/767) tarafından

¹³⁹ Hâlid el-Ğafûrî, "Dirâse mukârene havle aded-i âyâtî'l-ahkâm", *el-Misbâh* 2 (2010), 191; Ali Öge - Halil İbrahim Üren, "Âyet Sayılarındaki İhtilafların Sürelere Göre Tespiti", *Hitit İlahiyat Dergisi* 20/2 (2021), 920.

¹⁴⁰ Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Şahavatov, "İmâmiyye Şîası'nın Kur'an'ın Tahrifi Konusuna Yaklaşımı"; Çelik, *Şîa'da Kur'an İlimleri*, 173-203.

¹⁴¹ el-Ğafûrî, "Dirâse mukârene havle aded-i âyâtî'l-ahkâm", 191.

eserine isim¹⁴² olarak da verilen bu sayı, birçok âlim tarafından benimsenmektedir. Hatta bazı âlimlerin de telif ettikleri eserlerinin isimlerine¹⁴³ “خمسة اية / beş yüz âyet” ifadesini eklediği görülmektedir.¹⁴⁴ Bu sayının meşhur olmasına eserlere isim olarak tercih edilmesinin de etkisi olduğu düşünülebilir. Zira ahkâm âyet sayısının beş yüz olduğu konusundaki itirazlar da dikkat çekmektedir.

Şîî araştırmacılar, ahkâm âyetlerinin sayısının beş yüz olduğu yönündeki görüşlere yönelik itirazların, erken dönem (ilk altı asır) sonrasındaki âlimlerde belirginleştiğine dikkat çekmektedirler. Âyetlerin konularına göre tasnifinin, müfessirlerin meseleye yaklaşımları açısından değiştiğini belirten araştırmacılar, ahkâm âyetlerinin beş yüz olduğu iddiasına yapılan itirazları “beş yüzden az veya daha fazla” şeklinde tasnif etmektedirler. Ahkâm âyetlerinin sayısının beş yüzden az olduğunu savunan Şîî âlimler, bu görüşlerini Sünnî âlimlerin tespitleriyle¹⁴⁵ de desteklemektedirler.¹⁴⁶ Örneğin Ezher şeyhlerinden Mahmûd Şeltût (öl. 1383/1963), ahkâm âyetleriyle ilgili yaptığı değerlendirmede, ibadetlerle ilgili yüz kırk, nikah ve talak gibi aile hukukuna dair yetmiş, alışveriş ve mali uygulamalar hakkında yetmiş yakın, ceza hukuku konusunda otuz, sosyal adaleti ve toplumsal düzeni sağlamaya ilişkin otuz olmak üzere toplam üç yüz kırk civarı âyetin nâzil olduğunu zikretmektedir. Fakat ona göre bu sayı meselelere yaklaşımları açısından âlimler arasında ihtilaf olması sebebiyle kesinlik arz etmemektedir.¹⁴⁷

Şîî ahkâm müfessirlerinden Süyûrî (öl. 826/1423), mükerrerler çıkarıldığında ahkâm âyetlerinin sayısının beş yüze ulaşmasının mümkün olmadığını

¹⁴² Tefsîr-u hamsimie aye fi'l-ahkâm.

¹⁴³ Behlevî'nin *Tefsîr-u hamsimie aye*'si, Mütevec el-Bahrânî'nin *Şifâü'l-alîl fî şerh-i hamsimie âye mine't-tenzîl'i* ve *en-Nihâye fî tefsîr-i hamsimie aye*'si, Muhammed b. Mütevec el-Bahrânî'nin *Minhâcü'l-hidâye fî beyân-i hamsimie âye*'si söz konusu eserlere örnek olarak zikredilebilir.

¹⁴⁴ Hasan Hân, *Neylû'l-merâm*, 8; el-Îrânî, *Durûs temhîdiyye*, 1/19-20; Muhammed Fâkir Meybudî, “Fıkhu'l-Kur'an-ı Şîa der bister-i târih”, *Fasıl-nâme-i Şîa şinâsî* 17 (2007), 44; el-Ğafûrî, “Dirâse mukârene havle aded-i âyâtî'l-ahkâm”, 192-193; Ayâzî, *Fıkhu'l-Kur'an*, 216; Câfer es-Sübhânî, *Eltâfu'r-Rahmân fî fıkhu'l-Kur'an* (Kum: Müesseset-ü İmâm es-Sâdık, 2018), 1/10-11.

¹⁴⁵ Konuyla ilgili olarak Sünnî âlimlerden üç yüz, üç yüz civarı, iki yüz seksen beş, iki yüz kırk ve yüz elli gibi sayılar aktarılmaktadır. bk. Meybudî, “Fıkhu'l-Kur'an-ı Şîa der bister-i târih”, 44; el-Ğafûrî, “Dirâse mukârene havle aded-i âyâtî'l-ahkâm”, 194-195.

¹⁴⁶ Meybudî, “Fıkhu'l-Kur'an-ı Şîa der bister-i târih”, 44; el-Ğafûrî, “Dirâse mukârene havle aded-i âyâtî'l-ahkâm”, 194.

¹⁴⁷ Mahmûd Şeltût, *el-İslâm akîde ve şerîa* (Kahire: Daru's-Şuruk, 2001), 481; el-Ğafûrî, “Dirâse mukârene havle aded-i âyâtî'l-ahkâm”, 194.

söylemektedir.¹⁴⁸ Eserinde daha çok, fikhî konuyla ilgili olduğu net olarak anlaşılan âyetleri ele aldığını ifade eden¹⁴⁹ Süyûrî'nin, toplamda dört yüz yirmi âyeti tefsir ettiği belirtilmektedir.¹⁵⁰ Hatta müfessir “Kur'an'ın dörtte biri ehl-i beyt, diğer dörtte biri ehl-i beytin düşmanları, diğer dörtte biri ferâiz ve ahkâm kalan dörtte biri de kıssa ve mesellerle ilgilidir.” rivayetine değinerek, altı bin küsür âyetin dörtte birinin bin beş yüz civarı bir yekûn teşkil etmesinden hareketle sayıyı artıranlara cevap vermektedir. Ona göre dörtte birlik oranlamanın mecazi olması sebebiyle, bu oranlama herhangi bir miktara tekabül etmemektedir. Oranlamanın hakiki olduğu kabul edilse bile ferâiz ve ahkâmla ilgili dörtte birlik oranının sadece fikhî meseleleri değil usulle ilgili meseleleri de kapsaması sebebiyle kendi içinde ayrıştırılması gerekmektedir. Bu da doğrudan ve net bir şekilde fıkıhla ilişkilendirilebilen âyetlerin sayıca az olacağı sonucunu doğurmaktadır.¹⁵¹ Safevî dönemi âlimlerinden Erdebîlî de ahkâm âyetlerinin sayısını beş yüzden az kabul edenlerden bir diğeridir. Müfessirin, *Zübetü'l-beyân* isimli fikhî tefsirinde yaklaşık üç yüz yetmiş âyeti tefsir ettiği aktarılmaktadır.¹⁵² Modern dönem Şîî müelliflerinden Seyyid Mahmut el-Müsevî (öl. 1345/1926) de tefsirinin¹⁵³ girişinde ahkâm âyetlerinin sayısının, ayrı başlıklar altında ele alınması halinde üç yüz kırk sekiz; aynı başlık altındakiler dikkate alındığında ise ancak dört yüz altmış yedi olacağını söylemektedir.¹⁵⁴

Ahkâm âyetlerinin sayısına ilişkin bir diğer kabul de sayının beş yüzden çok daha fazla olduğudur. Konuyla ilgili yapılan çalışmalarda ve telif edilen eserlerde farklı sonuçların zikredildiği göze çarpmaktadır. Diğerlerinin aksine, âyet sayılarının çok daha fazla olduğunu savunanların meseleye daha geniş açıdan yaklaştıklarını ifade etmek gerekmektedir. Zira yukarıda zikredilen sayılar için genelde daha dar çerçeve ve söz konusu âyetin açıkça fikhî bir meseleyi içermesi dikkate alınırken bu kısımda, doğrudan fikhî mesele içeren âyetlerin yanında, fıkıh usulü, edille-i şer'iyeye, bazı kıssa ve meseller gibi konuları ihtiva eden âyetler de dikkate

¹⁴⁸ es-Süyûrî, *Kenzü'l-irfân fî fikhü'l-Kur'ân*, 1/5.

¹⁴⁹ es-Süyûrî, *Kenzü'l-irfân fî fikhü'l-Kur'ân*, 1/5.

¹⁵⁰ el-Ğafûrî, “Dirâse mukârene havle aded-i âyâtî'l-ahkâm”, 194; Ayâzî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 219-221.

¹⁵¹ es-Süyûrî, *Kenzü'l-irfân fî fikhü'l-Kur'ân*, 1/5.

¹⁵² el-Ğafûrî, “Dirâse mukârene havle aded-i âyâtî'l-ahkâm”, 195; Ayâzî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 1/221.

¹⁵³ Cemâlû'l-hisân fî ahkâmî'l-Kur'ân

¹⁵⁴ Mahmud el-Müsevî, *Cemâlû'l-hisân fî ahkâmî'l-Kur'ân* (Tahran: Matbaat-ü Emîr, 2005), 6; el-Ğafûrî, “Dirâse mukârene havle aded-i âyâtî'l-ahkâm”, 193.

alınmaktadır. Şîî araştırmacılar bu görüşü Şevkânî (öl. 1250/1834), Hâmid el-Gazzâlî (öl. 505/1111) ve İbn Arabî (öl. 638/1240) gibi Sünnî âlimlere nispetle aktarmaktadır.¹⁵⁵ Ayrıca mesele, Kur'an'da fikhî konuların kimi zaman tek bir âyette kimi zaman da birçok âyette zikredilerek tafsilatlı bir şekilde anlatılması üzerinden gerekçelendirilmektedir. Bu bağlamda zikir, tesbih, nefis tezkiyesi, helal ve temiz rızık gibi konuların¹⁵⁶ farklı sûrelerde ve âyetlerde ele alındığına, abdest, hırsızlık haddi ve borçlanma esasları gibi konularla¹⁵⁷ ilgili de tek bir âyet bulunduğuna işaret edilmektedir.¹⁵⁸ Öte yandan yine bu gerekçelerle birlikte ahkâm âyetlerinin sayısının dokuz yüz, bin yüz ve iki bin olduğunu kabul eden hatta bu konuda bir sınırlandırmanın mümkün ve doğru olmayacağını savunan âlimler¹⁵⁹ de zikredilmektedir.¹⁶⁰ İlk Şîî fikhî tefsir olan *Fıkhu'l-Kur'an*'da, Râvendî'nin seksen beş sûreden toplam yedi yüz yirmi beş âyeti tefsir ettiği görülmektedir. Müfessirin tefsir ettiği âyet çeşitliliği dikkate alındığında yukarıda zikredilen sebeplerle tefsir edilen âyet sayısının arttığı anlaşılmaktadır.¹⁶¹

Kur'an'daki ahkâm âyetlerinin sayısı konusundaki görüş farklılıklarının temelinde, âlimlerin bu âyetleri belirlerken kullandığı kriterlerin farklı olması yatmaktadır. “Beş yüz âyet” şeklindeki yaygın sayı ise erken dönem âlimlerinin eserlerine bu ifadeyi isim olarak seçmelerinden kaynaklanmış görünmektedir. Mukâtil'in yaptığı ilk isimlendirmenin sonraki âlimler için de örnek teşkil ettiği, bu nedenle birçok eserde isme uygun olarak beş yüz kadar âyetin ele alındığı anlaşılmaktadır. Daha sonraki dönemlerde gündeme gelen farklı sayılar ise hangi âyetlerin ahkâm kapsamında değerlendirileceğini belirlemede benimsenen yöntemlerin değişmesine bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Buna göre sadece konu başlığı sadedinde fıkıhla doğrudan irtibat kurarak dar çerçevede ele alanlar daha az bir sayıya ulaşmaktadırlar. Buna mukabil, ister doğrudan isterse dolaylı olarak çeşitli

¹⁵⁵ el-Îrânî, *Durûs temhîdiyye*, 1/17; Meybudî, “Fıkhu'l-Kur'an-ı Şîa der bister-i târih”, 43-44; el-Ğafûrî, “Dirâse mukârene havle aded-i âyâtî'l-ahkâm”, 195-197; Ayâzî, *Fıkhu'l-Kur'an*, 216; es-Sübhânî, *Eltâfu'r-Rahmân fi fikhî'l-Kur'an*, 1/12-13.

¹⁵⁶ el-Ahzâb 33/41-42; en-Necm 53/32; el-Cum'a 62/10; el-Bakara 2/172.

¹⁵⁷ el-Mâide 5/6,38; el-Bakara 2/282.

¹⁵⁸ el-Ğafûrî, “Dirâse mukârene havle aded-i âyâtî'l-ahkâm”, 196.

¹⁵⁹ Adullah b. Mübârek, el-Kutubî, ez-Zerkeşî, eş-Şevkânî.

¹⁶⁰ Meybudî, “Fıkhu'l-Kur'an-ı Şîa der bister-i târih”, 43-45; Hâlid b. Müsâid b. Muhammed er-Ruveytî, *et-Temehzûb dirâse nazariyye nakdiyye* (Riyad: Daru't-Tedmüriyye, 2013), 1/174-177.

¹⁶¹ er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'an*, 2/491-532.

yollarla kendisinde fikhî bir illet bulunan âyetleri kapsama dahil edenler de sayıyı iki binlere kadar çıkarmaktadırlar.

1.3. Fikhî Tefsir Geleneğinin Tarihî Seyri

Kur'an, muhtevası itibarıyla yalnızca itikadî ve ahlâkî esasları değil aynı zamanda Müslümanların günlük hayatlarını düzenleyen amelî hükümleri de bünyesinde barındırmaktadır. Bu sebeple Müslümanlar ahkâma taalluk eden âyetlerin şerh ve izahına önem vermiştir. Tefsir faaliyetinin tarihî süreci, öncelikle erken dönemlerde rivayetler üzerinden ilerlemiş, zamanla ilmî disiplinlerin teşekkülüyle birlikte tedvin aşamasına geçilmiştir. Bu tedvin süreci, fikhî istinbât kaidelerinin gelişimine paralel olarak, tefsir külliyyatı içerisinde ahkâm âyetlerine has bir ihtisas alanının doğmasına zemin hazırlamıştır.

Çalışmanın bu bölümünde, tefsir geleneğinin söz konusu tarihî seyri incelenerek, ahkâm âyetlerinin tefsiri sürecine odaklanılacaktır. Bu bağlamda ilk olarak müstakil ahkâm tefsirlerinin tedvininden önceki dönemlerde Şîî fikhının oluşumuna etki eden âyetlere dair müfessirlerin telif ettiği câmi‘ tefsirlere temas edilecektir. Sonrasında ilk müstakil ahkâm tefsirinden itibaren günümüze kadar Şîî müfessirlerce telif edilen ahkâmü'l-Kur'ân türü eserlere ve onlara yönelik şerh ve hâşiye faaliyetlerine yer verilecektir. Ayrıca ahkâm âyetlerinin tefsirinde Şîa'nın Sünnî mezheplerle örtüştüğü ve ayrıştığı hususlar örnekler üzerinden aktarılacak ve aynı bağlamda mezhep içi ihtilaflara da yer verilecektir.

1.3.1. İlk Beş Asırda Fikhî Tefsir

Şîî âlimler, fikhî tefsir çalışmalarının temelini Hz. Peygamber dönemine dayandırmaktadır. Zira onlara göre ahkâma delalet eden bazı âyetler, sahâbenin yönelttiği sorular üzerine bizzat Hz. Peygamber tarafından açıklanmıştır. Günlük hayata dair hükümlerin uygulanabilir hale gelmesi de ancak bu âyetlerin doğru anlaşılmasıyla mümkün olduğundan söz konusu âyetler fikhî tefsirin konusunu teşkil eden ahkâm âyetleridir. İlâhî mesajları tebliğle¹⁶² görevli olan Hz. Peygamber, aynı

¹⁶² el-Mâide 5/99.

zamanda o mesajları muhataba beyan etme¹⁶³ görevini de üstlenmektedir. Hz. Peygamber söz konusu âyetleri tefsir sadedinde kimi zaman doğrudan kimi zaman da dolaylı olarak gerek sözleriyle gerekse uygulamalarıyla sahâbeye rehberlik etmiştir. Örneğin Hz. Peygamber'in "وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ / Onlara karşı elinizden geldiği kadar güç hazırlayın"¹⁶⁴ âyetindeki "مِنْ قُوَّةٍ" ifadesinin "ok, kılıç ve kalkan" anlamlarında olduğunu söylediği aktarılmaktadır.¹⁶⁵ Bu Hz. Peygamber'in sözlü beyanına örnek iken, "صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي / Beni nasıl görüyorsanız öyle namaz kılın."¹⁶⁶ sözü de namazı emreden "وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ / Namazı kılın, zekâtı verin."¹⁶⁷ âyetinin fiili olarak açıklanmasına işaret etmektedir.

Şîa, Hz. Peygamber ve sahâbe dönemini de içine alan hicrî ilk asırda Müslümanların fikhî tefsir alanında herhangi bir telife yönelmemelerini, Hz. Peygamber'in kendi dönemi için yukarıdaki gibi tefsir uygulamalarına, irtihalinden sonraki süreçte de ondan gelen rivayetlerle ve masum imamların izahları ile Müslümanların ihtiyaçlarına cevap verilmesine bağlamaktadır. Sonraki süreçte de Şîi müfessirler tarafından ilk fikhî tefsir çalışmalarına başlandığına ve bu alanda yapılan çalışmalarda Şîa'ya mensup âlimlerin bayraktarlık yaptığına işaret etmektedir.¹⁶⁸

1.3.1.1. Müstakil İlk Fikhî Tefsirin Şîa'ya Ait Olduğu İddiası

Hz. Peygamber'in vefatının ardından İslâm toplumunda genel kabulü temsil eden ve zamanla "Ehl-i Sünnet" adıyla kurumsallaşan ana itikadî çizgiye karşılık, daha sonraki süreçte siyasî ve imâmet merkezli bir yorum etrafında teşekkül eden Şîa, tarih boyunca bu ana damara muhalefet içerisinde olmuştur. Aralarındaki bu ihtilaf özellikle Şîa tarafında ciddi bir rekabet etme refleksine dönüşmüştür. Asırlar boyunca Sünnî idarelerin hâkimiyeti altında edilgen bir konumda varlığını sürdüren Şîa, Safevî Devleti'nin kurulmasıyla birlikte siyasî güç de kazanmış ve bu dönemde

¹⁶³ en-Nahl 16/44.

¹⁶⁴ el-Enfâl 8/60.

¹⁶⁵ Meybudî, "Fıkhu'l-Kur'ân-ı Şîa der bister-i târih", 37.

¹⁶⁶ el-Buhârî, "Edeb", 27 (No. 6008).

¹⁶⁷ el-Bakara 2/110.

¹⁶⁸ Hâlid Gafûrî el-Hasenî, *Medhal âmm li dirâset-i fikhi'l-Kur'âni'l-mukâren* (Tahran: Merkezü'l-Mustafâ el-Âlemî, 2014), 126.

kendisini ilmî ve fikrî alanlarda ispat etme çabasına girmiştir. Bu süreçte Şîî âlimler, İslâmî ilimlerin teşekkülünde öncü rolü üstlenen tarafın kendileri olduğunu vurgulama eğilimi göstermişlerdir. Başka bir ifadeyle birçok ilmin ilk defa Şîîler tarafından sistemli biçimde ele alındığını ileri sürerek “biz başlattık” veya “biz öncüyüz” düşüncesini öne çıkarmışlardır. Bu tür iddialar, erken dönem kaynaklarında sınırlı biçimde görülmekle birlikte modern dönem çalışmalarında çok daha belirgin bir söylem hâline gelmiştir. Örneğin Şîa imamlardan gelen rivayetlerden¹⁶⁹ hareketle kıraat farklılıklarının ravi kaynaklı olduğunu savunarak kıraatlere karşı olumsuz bir tutum sergilemekte ve Sünnîlerin aksine kıraatlerde tevatürü kabul etmemektedir. Fakat buna rağmen Şîî âlimlerce telif edilen eserlerde kıraat ilminin usul ve kaidelerine dair yapılan ilk çalışmaların Şîî âlimlere ait olduğu, hatta kıraat imamlarından dördünün¹⁷⁰ Şîa’ya mensup olduğu ifade edilmektedir.¹⁷¹ Yine Cemel ve Sıffin Savaşlarında Hz. Ali’nin yanında yer almasından hareketle Ebû’l-Esved ed-Düelî’nin (öl. 69/688), talebesi olması sebebiyle de Yahyâ b. Ya’mer’in (öl. 89/708 [?]) Şîî olduğunu ileri sürerek gerek nahiv gerekse kıraat alanında yaptıkları çalışmalar üzerinden Şîa’ya “ilklik” payesi verilmektedir.¹⁷² Halbuki Hz. Ali sevgisinin yanında Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman’la (öl. 35/656) ilgili Şîa’da var olan nefretin bu iki âlimde bulunmadığı ifade edilmektedir.¹⁷³ Yaşadıkları dönem itibarıyla henüz teşekkül etmemiş bir mezhebe¹⁷⁴ isnat edilmeleri sebebiyle, Şîî âlimlerin bu tür iddiaları, teşekkülünden sonra geçmişe doğru Şîa’ya yönelik kimlik inşası çabası olduğu izlenimi vermektedir.

Bunlara ilave olarak, Şîa’nın kendisine ait özgün bir eserinin olmadığı yönündeki eleştirilere cevaben Hasan es-Sadr (öl. 1354/1935) tarafından kaleme alındığı ifade edilen¹⁷⁵ *Te’sîsü’ş-Şîa* isimli eserde, sarf ilminden belagat ilmine, hadis

¹⁶⁹ el-Küleynî, *el-Kâfî*, 2/630.

¹⁷⁰ Âsım (öl. 127/745), Ebû Amr (öl. 154/771), Hamza (öl. 156/773) ve Kisâî (öl. 189/805).

¹⁷¹ Ma’rifet, *et-Temhîd*, 2/228; Çelik, *Şîa’da Kur’an İlimleri*, 153-158.

¹⁷² es-Sadr, *Te’sîsü’ş-Şîa*, 40-43; Ma’rifet, *et-Temhîd*, 1/16-17.

¹⁷³ Tevfik Rüştü Topuzoğlu, “Ebû’l-Esved ed-Düelî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/311-312; Celal Kırca, “İbn Ya’mer”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/447-448.

¹⁷⁴ Mustafa Öz, “Şîa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/111-112.

¹⁷⁵ Mustafa Öz, “Hasan es-Sadr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/351.

ilminden fıkıh ve kelam ilimlerine ve ilgili ilimlerin usullerine varıncaya kadar toplam on dört ilim dalında yapılan ilk çalışmaların Şîî âlimlere ait olduğu ifade edilmektedir.¹⁷⁶ Yukarıda ifade edilen örneklere, konumuzla ilgili olarak, ilk fikhî tefsirin Şîa'ya ait olduğu iddiası da eklenebilir. Hz. Peygamber ve sahâbe sonrası dönemde ilk fikhî tefsirin Şîî âlimler tarafından telif edildiğini ısrarla savunan Şîa, bu bağlamda müstakil bir eser olarak *Ahkâmu'l-Kur'ân* isimli eseriyle Ebü'n-Nadr Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî (öl. 147/763)¹⁷⁷ isimli âlimi zikretmektedir.¹⁷⁸

Çağdaş dönemde Şîî müelliflerin, Kelbî üzerinden fikhî tefsir geleneğinin ilk eserinin Şîîler tarafından yazıldığını iddia etmesi oldukça tartışmaya açık bir konu olarak durmaktadır. Zira Kelbî'nin hem Şîî olmasıyla hem de bahse konu eserle ilgili olarak şüphe arz eden durumlar da dikkat çekmektedir. Örneğin bu eserden ilk olarak bahseden İbn Nedîm Kelbî'nin fikhî görüşleri genellikle İbn Abbas'tan (öl. 68/687) aktardığını söylemekte ve onu Şîa'yla ilişkilendirmemektedir. Ancak Şîî araştırmacı Meybudî, bibliyografi müellifi Mar'aşî'nin (öl. 1990) İbn Nedim'in söz konusu iddiasına karşı çıktığını söylemektedir. Mar'aşî'ye göre Kelbî, her ne kadar İbn Abbas'tan bazı rivayetler aktarmış olsa da Muhammed Bâkır (öl. 114/733 [?]) ve Ca'fer es-Sâdık'ın ashâbından olması sebebiyle rivayetlerini ekseriyetle bu iki imamdan aktarmaktadır.¹⁷⁹ Fakat Kelbî'den bahseden eserlerde Mar'aşî'nin aksine, tefsiriyle ilgili rivayetlerin çoğunu İbn. Abbas'tan aktardığının altının çizildiği görülmektedir.¹⁸⁰ Hal böyle olunca Mar'aşî'nin itirazından hareketle, iki imamın meclisinde bulunan bir Şîînin, eserinde ağırlıklı olarak imamlardan değil İbn Abbas'tan nakillere yer vermesi Şîa'ya mensubiyetiyle ilgili soru işaretleri oluşturmaktadır. Ayrıca Sünnî müelliflerin Kelbî ile ilgili ciddi eleştirilerine

¹⁷⁶ es-Sadr, *Te'sîsü's-Şîa*.

¹⁷⁷ İsmail Cerrahoğlu, "Muhammed b. Sâib el-Kelbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 22/205.

¹⁷⁸ Muhammed Muhsin b. Alî b. Muhammed Rızâ Âgâ Büzürg et-Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tesânîfi's-Şî'a* (Beyrut: Daru'l-Edvâ, 1983), 4/311; el-Îrânî, *Durûs temhîdiyye*, 1/33-34; Meybudî, "Fıkhu'l-Kur'ân-ı Şîa der bister-i târih", 36; el-Hasenî, *Medhal âmm*, 128.

¹⁷⁹ Meybudî, "Fıkhu'l-Kur'ân-ı Şîa der bister-i târih", 36.

¹⁸⁰ Muhammed b. İshâk en-Nedîm İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan (Beyrut: Daru'l-Marife, 1997), 58; el-Kâzımî, *Mesâlikü'l-efhâm*, 1/8; et-Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tesânîfi's-Şî'a*, 4/311.

rastlanmakta, onun hadislerinin terk edilmesi konusunda icmâ olduğunu¹⁸¹ hatta tefsirine bakılmasının dahi caiz olmadığını savunan isimler bulunmaktadır.¹⁸² Tüm bu eleştirilere rağmen Sünnî âlimlerin Kelbî'ye yönelik ciddi bir Şîi ithamında bulunduğu görülmemektedir. Bu da Kelbî'nin Şîa'ya mensubiyetiyle ilgili şüpheleri güçlendirmektedir.¹⁸³

Çağdaş müelliflerin aksine klasik Şîi müelliflerin fikhî tefsir eserlerinin ilk olarak Şîi âlimler tarafından yazıldığına dair bir iddiasına rastlanmamaktadır. Hatta 6. yüzyılda yaşayan Râvendî'nin, günümüze ulaşan ilk Şîi fikhî tefsir olan “*Fıkhü'l-Kur'an*” isimli eserini yazma gerekçesi olarak yaşadığı döneme kadar Şîa bünyesinde yazılan hiçbir fikhî tefsire rastlamadığını ifade etmesi de dikkat çekmektedir.¹⁸⁴ Kendisinden sonraki dönemde Kelbî'nin tefsir rivayetlerine yer verilmekle birlikte fikhî tefsirine atıfta bulunulmaması Râvendî'nin bu tespitini güçlendirmektedir. Kelbî bir yana çağdaş Şîi âlimlerinin Mukâtil b. Süleyman'ın dahi Şîi olduğuna dair iddialarının bulunması¹⁸⁵ onların geriye doğru bir tarih inşası olarak okunabilir.

Fikhî tefsir alanında ilk müstakil eser yazarının Kelbî olduğunu sadece Şîiler söylememekte, konuyla ilgili Sünnîler tarafından yapılan çalışmalarda da Şîi kaynaklara atıfla Kelbî'den bahsedilmektedir.¹⁸⁶ Ancak söz konusu çalışmalarda temel konunun Şîa'daki fikhî tefsir ekolü olmaması ve farklı konular altında kısmi temaslarla yetinilmesi sebebiyle, meseleye yukarıdaki şüpheli durumlardan bağımsız olarak bakıldığı anlaşılmaktadır.

Şîi araştırmacılardan Hâlid Gafûrî ilk müstakil fikhî tefsirle ilgili üç ismi tartışmaya açmaktadır. Bu isimlerden ilkinin Kelbî, ikinci ismin Süyûtî'den (öl. 911/1505) nakille İmam Şâfiî (öl. 204/819) olduğunu söylemekte üçüncü isim olarak

¹⁸¹ Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvad Mâruf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2010), 25/253.

¹⁸² Cerrahoğlu, “el-Kelbî”, 22/206.

¹⁸³ Ayrıca mezhepler arası fikhî tefsir literatüründeki eser isimlerinin genellikle Sünnîler'de “*Ahkâmü'l-Kur'an*”; Şîilerde ise “*Fıkhü'l-Kur'an*” veya “*Âyâtü'l-ahkâm*” şeklinde olduğu görülmektedir. İbnü'n-Nedîm'de Kelbî ile ilgili zikredilen ahkam tefsirinin isminin “*Ahkâmü'l-Kur'an*” olması da bu bağlamda dikkat çekmektedir. bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 58.

¹⁸⁴ er-Râvendî, *Fıkhü'l-Kur'an*, 1/60.

¹⁸⁵ Ersin Çelik, “Mukâtil b. Süleyman'ın Şîi/Zeydî İddiası ve Şîi Kaynaklardaki Mukâtil Rivayetleri”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (2022), 464-466.

¹⁸⁶ Güngör, *Fıkhî Tefsir Hareketi*, 122; Hocaoglu, *Usûl Açısından Ahkâm Tefsiri*, 55; Çelik, *Şîa'da Kur'an İlimleri*, 18-19.

da Kâsım b. Asbağ el-Kurtubî'yi (öl. 340/951)¹⁸⁷ zikretmektedir. İmam Şâfiî'nin kitabına dair herhangi bir isim zikretmeyen Gafûrî, eserin¹⁸⁸ günümüze ulaşmadığını, günümüzde İmam Şâfiî'ye nispet edilen eserin de kendisine ait sözlerin Beyhakî (öl. 458/1066) tarafından derlenmesinden ibaret olduğuna vurgu yapmaktadır. O, fikhî tefsir alanında bahsi geçen bu üç isim arasında ölüm tarihleri üzerinden bir değerlendirme yaparak bu alandaki ilk çalışmayı yapanın Kelbî olduğunu ve böylece Şîa'nın fikhî tefsir hareketinin kurucusu olduğunu savunmaktadır.¹⁸⁹

Şîa'da fikhî tefsir literatürüyle ilgi olarak Mukâtil b. Süleyman'a da atıfta bulunmaktadır. Kelbî ile çağdaş olan Mukâtil'in, Muhammed Bâkır'ın ashâbından olduğu öne sürülerek Şîa'ya mensubiyeti dillendirilmeye çalışılsa da Şîa'nın bazı temel meselelerinde aykırı görüşleri benimsediğinden dolayı mensubiyeti hakkında şerh düşülmektedir. Hatta Hûî'nin (öl. 1413/1992), Şîi âlimleri zikrettiği *Mu'cemü ricâli'l-hadîs* isimli eserinde Mukâtil b. Süleyman'a yer vermediği de aktarılmaktadır.¹⁹⁰ İlk dönemler için yukarıda temas edilenler dışında alana dair Şîi âlimler tarafından telif edilen herhangi müstakil bir eser zikretmeyen Şîi araştırmacılar, o dönemde yazılan ve isimleri *Âyâtü'l-ahkâm* ve *Fıkhu'l-Kur'ân* gibi fikhî tefsir ismi olmayan bazı eserleri bu alana nispet etmektedirler. Onlara göre eserlerin ismi farklı olsa da ahkâma delalet eden âyetlerin tefsirini de içermeleri sebebiyle söz konusu eserler de fikhî tefsir hüviyetindedir.¹⁹¹

Sonuç itibarıyla Şîi âlimlerin, ilmî alanda öncülüğü kendilerine mâl etme gayreti, ilk fikhî tefsirin Şîa'ya ait olduğu yönünde ısrarlı iddianın da ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu iddianın Kelbî üzerinde oluşturulması şüpheli durumlar arz etmektedir. Zira Kelbî'nin Şîa'ya mensubiyeti tartışmalı olup rivayetlerini imamlardan değil İbn Abbas'tan aktardığı klasik kaynaklarda öne çıkmaktadır. Konuyla ilgili bir başka husus ise hicrî altıncı asır âlimi Râvendî'nin,

¹⁸⁷ Mehmet Görmez, "Kâsım b. Asbağ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001).

¹⁸⁸ İmam Şâfiî'ye ait eserin ismi "Ahkamü'l-Kur'ân" olarak zikredilmektedir. bk. İsmet Ersöz, "Ahkâmü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/552.

¹⁸⁹ el-Hasenî, *Medhal âmm*, 127.

¹⁹⁰ Meybudî, "Fıkhu'l-Kur'ân-ı Şîa der bister-i târih", 36.

¹⁹¹ Muhammed Cevâd el-Fâzıl en-Nikrânî, *Buhûs fî âyâtî'l-ahkâm - el-humus*, çev. Ali Fahru'l-İslâm (Suriye: Havzet-ü Fıkhî'l-Eimmeti'l-Ethâr, 2009), 20-21; el-Hasenî, *Medhal âmm*, 129.

kendi dönemine kadar Şîa bünyesinde müstakil bir fikhî tefsire rastlamadığı gerekçesiyle eserini telif ettiğini beyan etmesidir. Bu durum, bizzat Şîi geleneğin kendi içinden gelen bir tanıklık olup Kelbî'yi ilk müellif olarak görmediğini göstermektedir. Dolayısıyla erken dönem sonrası âlimlerce ortaya atılan ve tarihî verilerle çelişen bu iddia, Şîa'nın siyasî ve ilmî rekabet zemininde kendi tarihini yeniden inşa etme arayışı olarak kuvvetle şüphe uyandırmaktadır. Bu şüpheler dikkate alındığında Şîi fikhî tefsirin mahiyetini yansıtan eserlerin Kur'an'ın tamamını kapsayan geniş hacimli tefsirler¹⁹² olduğu söylenebilir. Her ne kadar ilk asırlarda Şîi gelenekte ahkâmü'l-Kur'an tefsiri yazılmasa da bu Kur'an'ın fikhî yönüne Şîi tefsirlerde değinilmediği anlamına gelmemektedir. Bu nedenle Şîi fikhî tefsir literatürünü tanıtmaya geçmeden ilk fikhî tefsir olan Râvendî'nin *Fıkhü'l-Kur'an*'ından önceki Şîi tefsirlerde ahkâm âyetlerinin yorumundan söz etmek gerekmektedir.

1.3.1.2. İlk Dönem Şîi Tefsirlerde Fikhî Yorum

Şîa, Hz. Peygamber ve sahâbe dönemini de içine alan hicrî ilk asırda fikhî tefsir alanında herhangi bir telife yönelmemelerini, Hz. Peygamber'in Kur'an'ı tefsir etmesine, irtihalinden sonraki süreçte de ondan gelen rivayetlerle ve masum imamların izahları ile Müslümanların ihtiyaçlarına cevap verilmesine bağlamaktadır.¹⁹³ Hicrî ikinci asır itibarıyla Şîi müfessirler tarafından ilk fikhî tefsir çalışmalarına başlandığına ve bu alanda yapılan çalışmalarda Şîa'ya mensup âlimlerin bayraktarlık yaptığına işaret edilmektedir. Ancak fikhî mezheplerin hicrî ilk iki asrı kapsayan bu dönemde tam olarak teşekkül etmediği için söz konusu zaman dilimi içerisinde müstakil bir Şîi fikhînden bahsetmenin doğru olmadığı, kaldı ki Şîa'nın mezhepleşme sürecinin ilkin itikadî açıdan olduğu fikhî farklılıkların ise daha sonraları yaşandığı tespiti yapılmaktadır.¹⁹⁴

Şîi gelenekte ilk beş asırda Kelbî'nin *Ahkâmu'l-Kur'an*'ı dışında Ali b. Mûsâ el-Kummî'nin (öl. 305/917) *Ayâtü'l-ahkâm*, Ebü'l-Hasen Abbâd b. Abbâs et-

¹⁹² Bu tarz tefsirler ahkam tefsiri hüviyetinde olmadığından dolayı müellif ve esere kısaca temas etmekle yetinilecektir.

¹⁹³ el-Hasenî, *Medhal âmm*, 126.

¹⁹⁴ Cemil Hakyemez, "İmâmiyye Fıkhının Teşekkül Süreci ve İmamet", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2008), 12.

Tâlekânî'nin (öl. 334/945) *Ayâtü'l-ahkâm* ve onun oğlu Sâhib b. Abbâd'ın (öl. 385/995) *Şerhu Ayâti'l-ahkâm* adlı fikhî tefsirlerinden söz edilmektedir. Ancak Kummî'nin eserinin günümüze ulaşmaması, baba-oğul Talekânî'lerin eserlerinin hem günümüze ulaşmayıp hem de müelliflerinin Mu'tezilî-Şîî arası bir çizgide¹⁹⁵ olduğu yönündeki bilgiler, söz konusu dönemdeki fikhî tefsirler üzerinden bir değerlendirme yapılmasına imkân tanımamaktadır. Bu nedenle ilk beş asırda Şîî gelenekte fikhî tefsirin bu dönemde yazılan rivayet ve dirâyet tefsirleri üzerinden ele alınması en doğru yöntem olarak gözükmektedir.

Günümüze ulaşan ilk Şîî rivayet tefsirleri hicrî 3. asırda yaşamış Ahbârî¹⁹⁶ âlimlerden Kummî (öl. 290/903) ve Ayyâşî'nin (öl. 320/932 [?]) eserleridir. Büyük ölçüde imamlardan aktarılan nakillerden ibaret olan bu tefsirler, İmâmiyye fikhının geçirdiği değişim ve dönüşümü göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Zira Şîî fikhının büyük oranda oluştuğu ve Şîî fıkıh usulü eserlerinin yazıldığı hicrî beşinci asırda öne sürülen görüşlerin bu dönemde savunulmaması dikkat çekmektedir. Öncelikle söz konusu tefsirlerde fikhî yorumun uzun uzadıya verilmediğini¹⁹⁷ ve daha sonraki dönemde yazılan Şîî ahkâm tefsirlerinde sıkça yapılan dilsel açıklamaların da oldukça sınırlı kaldığını belirtmek gerekmektedir. Bunun tespiti için abdest âyetinin tefsirine bakmak yeterlidir. Zira bu tefsirlerde sadece rivayetlerle yetinilirken sonraki dönem tefsirlerinde bu âyetteki Şîî fikhî yorumlar için yoğun bir dilsel istidlâl süreci başlamıştır.¹⁹⁸ Aynı şekilde katı rivayetçi bakış açısının hâkim olduğu bu tefsirlerde sonraki dönem eserlerinde var olan aklî istidlallerin

¹⁹⁵ Baba Talekânî'nin Mu'tezilî, oğul Talekânî'nin ise Mu'tezilî-Şîî bir çizgide olduğu, ancak Şeyh Müfîd ve el-Murtazâ tarafından İmâmiyye'den kabul edilmediği yönündeki tartışmalar için bk. İlyas Çelebi, "Sâhib b. Abbâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/512-515.

¹⁹⁶ Ehl-i sünnet'in aksine Şîa, rivayetlerde sahâbeye itibar etmezken, aynı zamanda sünnet kavramının içerisine imamların söz, fiil ve takrirlerini dahil ederek kavramı ahbâr şeklinde değiştirmiştir. Bu bağlamda Şîa'da dini bilginin kaynağı olarak ahbârı tek otorite kabul eden ekole Ahbâriyye, buna mukabil özellikle fikhî ve kelâmî konularda aklı önceleyen ekole de Usûliyye denmektedir. bk. el-Muzaffer, *'Akâidü'l-İmâmiyye*, 49-53; Mazlum Uyar, *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri Ahbârîlik* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000), 64.

¹⁹⁷ Özellikle Şîîler ve Sünnîler arasında fikhî ihtilafın olduğu âyetlerde Kummî'nin çağdaşı olan Ayyâşî'ye nispetle daha az yorum yaptığı/rivayete yer verdiği görülür. Onun tafsilatlı fikhî yorumlar yaptığı şeklindeki abartılı bir yorum için bk. Enes Özdemir, *Kur'an'ın Şîî Yorumu: Kummî Örneği* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 61-63.

¹⁹⁸ Ebü'n-Nadr Muhammed b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, thk. Haşim Rasûlî (Tahran: Mektebetü'l-İlmiyye el-İslâmiyye, 1960), 1/297-302; et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3/448-459; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 3/252-260.

görülmeyi söylemeye ihtiyaç yoktur. Bu iki tefsirdeki fikhî yorumlar ile beşinci asırda ve sonrasında yazılmış Şîî tefsirler karşılaştırıldığında aslında bu dönemde oturmuş bir Şîî fikhından söz etmenin mümkün olmadığı görülür. Bunun için kadınlarla ters ilişki ve Ehl-i kitap kadınlarla evlilikle ilişkilendirilen âyetlerin yorumuna bakılabilir. İlk dönem Şîî rivayet tefsirlerinde “*Kadınlarınız sizin için bir tarladır. Tarlanıza nasıl dilerse öyle varın.*”¹⁹⁹ âyetinde ters ilişkiye onay verenler, Âmme (Ehl-i sünnet) veya Medîne ehli (Mâlikîler) olarak aktarılmaktadır. Şîîlerin bu konudaki görüşü ise Ca‘fer es-Sâdık’tan nakledilen bir rivayet üzerinden burada kastedilenin ön veya arkadan yaklaşmak suretiyle kadının üreme organı üzerinden yapılan ilişki olarak açıklanmaktadır. Sonuç olarak hicrî üçüncü asırda Şîî fikhında ters ilişkinin savunulmadığı görülmektedir.²⁰⁰

Bir başka örnek olarak ise Ehl-i kitap kadınlarla evlilik meselesi verilebilir. Şîî fikhının sistemleştiği beşinci asır ve sonraki eserlerde Şîî âlimler, Ehl-i kitap kadınlarla ancak müt‘a nikâhı yapılabileceğini belirtmekte, normal nikâh hususunda onları müşrik kadınlarla aynı kategoride değerlendirmektedirler.²⁰¹ Oysa Kummî, Allah’ın Bakara sûresindeki “وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ” / *İman etmedikleri sürece Allah’a ortak koşan kadınlarla evlenmeyin.*”²⁰² âyetiyle müşrik kadınlarla evliliği haram kıldıktan sonra “وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ” / *sizden önce kendilerine kitap verilenlerden iffetli kadınlar -mehirlerini verdiğiniz takdirde- size helâldir.*”²⁰³ âyetinde Ehl-i kitap kadınlarla evliliği helal kıldığını belirtmekte fakat bunu müt‘a ile sınırlandırmamaktadır.²⁰⁴ Ayyâşî ise Muhammed Bâkır’dan naklettiği bir rivayetle Ehl-i kitap kadınlarla evliliği helal kılan bu âyetin “*Kâfir kadınları nikâhınızda tutmayın...*”²⁰⁵ âyetiyle neshedildiğini aktarmakta,

¹⁹⁹ el-Bakara 2/223.

²⁰⁰ Ebû’l-Hasan Ali b. İbrahim b.Hâşim el-Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, thk. Tayyib Cezâyirî (Kum: Daru’l-Kitâb, 1983), 1/73; Ebû’n-Nadr Muhammed b. Mes‘ûd b. Muhammed el-Ayyâşî, *Tefsîru’l-Ayyâşî*, thk. Hâşim Rasûlî (Tahran: Mektebetü’l-İlmiyye el-İslâmiyye, 1960), 1/112.

²⁰¹ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3/446; et-Tabersî, *Mecma‘u’l-beyân*, 3/251; Ebû’l-Fütûh Râzî, *Ravzu’l-cinân ve ravhu’l-cenân fî tefsîri’l-Kur‘ân*, thk. Muhammed Mehdi en-Nâsîh, Muhammed Ca‘fer el-Yâhikî (Meşhed: Âsitân-ı Kuds-i Radavî, 1408), 6/262-263; er-Râvendî, *Fikhu’l-Kur‘ân*, 2/ 105, 112, 134-135.

²⁰² el-Bakara 2/221.

²⁰³ el-Mâide 5/5.

²⁰⁴ Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, 1/240.

²⁰⁵ el-Mümtehhine 60/10.

ancak o da müt‘a nikâhından söz etmemektedir.²⁰⁶ Dolayısıyla sonraki dönemde hemen bütün Şîî müfessirlerin hemfikir olduğu Ehl-i kitap kadınlarla evlilik hususunun üçüncü asrın Şîî âlimleri nezdinde net olmadığı anlaşılmaktadır.

Şîî gelenekte fıkıh disiplinin oluşumu hususunda her ne kadar dördüncü asrın sonuna işaret edilse²⁰⁷ de Tûsî’ye kadarki Şîî fıkıh kitaplarının son derece sınırlı sayıda ve içerik açısından da yetersiz olduklarına dikkat çekilmektedir. Tûsî; *el-Mebsût fî fikhî’l-İmâmiyye* adlı kitabını yazarak Şîî fıkıhında yeni bir çığır açmış ve hukukî meseleleri ayrıntılarıyla ele alarak bu boşluğu önemli ölçüde doldurmuştur. Yine Tûsî, *el-‘Udde fî usûli’l-fikh* isimli fıkıh usulü eserini yazarak fıkıhın kaynağını Sünnî usûle alternatif olarak Kur’an, sünnet, icmâ ve delilü’l-‘akl olarak ortaya koymuş bu alanda da Şîî geleneğin bayraktarlığını yapmıştır. Öte yandan o, Şeyh Müfid’in fıkıh sahasındaki en meşhur eseri olan *el-Mukni’a’yı Tehzîbü’l-ahkâm* adıyla şerh etmiş,²⁰⁸ bu eseri de Şîa’da Kütüb-i erbaa olarak adlandırılan dört temel hadis külliyyatından biri olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla Tûsî’den itibaren oluşan Şîî/dirâyet tefsiri geleneğinde ahkâm âyetlerinin nasıl yorumlandığı hususunu anlamak daha sonraki dönemdeki müstakil ahkâmü’l-Kur’ân eserlerini değerlendirmek için önem arz etmektedir. Bu noktada rivayet tefsirleri için yukarıda verilen örneklerle ilk beş asırdaki dirâyet tefsirlerinden bakılabilir. Nitekim “Kadınlarınız sizin için bir tarladır. Tarlanıza nasıl dilerse öyle varın.”²⁰⁹ âyetinin tefsirinde Tûsî, ters ilişkinin cevazını savunmaktadır. Bunun için seleflerinin aksine dilsel açıklamalarla ve tâbîîn müfessirlerinden nakille meseleyi izah etmeye başlamakta ardından ters ilişkinin cevazını eleştirenlere aklî istidlâllerle uzun uzadıya cevap vermektedir.²¹⁰ Ancak Tûsî, doğrudan Şîa’nın bu görüşte olduğunu söylemek yerine Sünnîlerden İmam Mâlik’in (öl. 179/795) âyeti ters ilişkinin cevazına delil olacak şekilde yorumladığını, Şîîlerin ekserisinin de bunu savunduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla o; İslâm dünyasında meşruiyet problemi yaşayan mezhebinin düşüncesini savunmak adına zımnen “aslında kendilerinin de Sünnî bir fakihin savunduğu görüşü savunduklarını” dile getirmektedir. Tûsî’den itibaren

²⁰⁶ Ayyâşî, *Tefsîru’l-Ayyâşî*, 2/13-14.

²⁰⁷ Hakyemez, “İmâmiyye Fıkıhının Teşekkül Süreci ve İmamet”, 21.

²⁰⁸ Hakyemez, “İmâmiyye Fıkıhının Teşekkül Süreci ve İmamet”, 30.

²⁰⁹ el-Bakara 2/223.

²¹⁰ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 2/221-223.

bunun özellikle fikhî yorumlarda çokça takip edilen bir yöntem olduğu görülmektedir. Nitekim yöntem ve içerik olarak büyük oranda Tûsî'nin *et-Tibyân*'ına benzeyen *Mecmau'l-beyân*'da Tabersî'nin de Tûsî'nin yöntem ve fikirlerini devam ettirdiği görülmektedir.²¹¹ Sadece Tabersî'de değil onun ardından Ebü'l-Fütûh Râzî'nin *Ravzu'l-cinân*'ında ve Râvendî'nin *Fıkhu'l-Kur'ân*'ında Tûsî'nin yöntem ve argümanlarının aynen geçerliliğini koruduğunu görmek onun Şîî fikhına çizdiği yönü anlamak açısından önemlidir.²¹²

Bir başka örnek olarak Tûsî ve onun takipçilerinde Ehl-i kitap kadınlarla evlilik meselesi verilebilir. Tûsî, Ehl-i kitap kadınlarla evliliğe delil olarak getirilen Mâide 5. âyetin tefsirinde kendilerine göre Ehl-i kitapla normal nikâhın caiz olmadığını öne sürmektedir. Tûsî burada “*İman etmedikleri sürece Allah'a ortak koşan kadınlarla evlenmeyin.*” ve “*Kâfir kadınları nikâhınızda tutmayın...*” âyetleriyle²¹³ istidlâl etmektedir. O, bu âyeti de Ehl-i kitaptan Müslüman olanlarla evlilik veya Ehl-i kitapla müt'a nikâhı şeklinde te'vil etmektedir.²¹⁴ Tûsî'nin söz konusu âyette yapmış olduğu fikhî yorumların ondan sonraki Tabersî, Ebü'l-Fütûh Râzî (öl. 554/1159) ve Râvendî'de aynı şekilde devam ettirildiği görülmektedir.²¹⁵ Esasen en başta ifade edildiği üzere İmâmiyye fikhı açısından Tûsî'nin konumu bilindiği zaman, sonraki dönemde onun yaptığı fikhî yorumların dışına çıkılamamasının da sebebi anlaşılmış olacaktır.

1.3.2. Müstakil Fikhî Tefsirler

Şîîler tarafından farklı iddialar²¹⁶ ileri sürülse de Şîa'da fikhî tefsir tedvinâtının altıncı yüzyılda başladığı görülmektedir. Genellikle “*Fıkhu'l-Kur'ân*” ve “*Âyâtü'l-ahkâm*” şeklindeki isimlerle telif edilen²¹⁷ eserlerde ahkâm âyetleri, Sünnîler tarafından yazılan eserlerin (Kur'an tertibine göre) aksine, ilgili fıkıh bab başlıkları altında ele alınarak tefsir edilmektedir. Şîa'da dinî/amelî yapının imamların

²¹¹ et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 2/564-565.

²¹² Ebü'l-Fütûh Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 3/340-344.

²¹³ el-Bakara 2/221; el-Mümtehine 60/10.

²¹⁴ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3/445-446.

²¹⁵ et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 3/251; Ebü'l-Fütûh Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 6/262-263; er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 2/155.

²¹⁶ Yukarıda bu iddialara yer verilmiş ve gerekli değerlendirme yapılmıştır.

²¹⁷ Efe, *Kutbüddîn Râvendî ve Fıkhu'l-Kur'ân*, 6.

ahbârı etrafında şekillenmesi sebebiyle yazılan câmi‘ tefsirler ve fıkıh eserleri Şî‘ âlimler tarafından müstakil ahkâm tefsiri telif edilmesini geciktirdiği söylenebilir. Fakat bu konuda müstakil eserler telif eden Sünnîlerle iç içe yaşamaları Şî‘ âlimleri bu konudaki boşluğu giderme ihtiyacına sevk etmiş olabilir. Zira ilk Şî‘ ahkâm tefsiri müellifi Râvendî, eserini yazma gerekçesi olarak alandaki boşluğa işaret etmektedir.²¹⁸

Şî‘ âlimler tarafından kaleme alınan müstakil ahkâm tefsirlerinin tanıtılacağı bu kısımda, tarihî süreç üç kategoride ele alınacaktır.²¹⁹ İlk olarak Râvendî ile başlayan hicrî altıncı yüzyıl ile Şîa’nın siyasî güce ulaştığı Safevî Devleti’nin kuruluşu olan hicrî onuncu yüzyıl arasını kapsamaktadır. İkinci tasnif Safevîler döneminden, yirminci yüzyıla kadar olan dönemi, üçüncü tasnif de yirminci yüzyıldan itibaren günümüze kadar uzanan süreci içermektedir. İlgili dönemlerde telif edilen fikhî tefsir eserleri kronolojik bir sıralama ile kısaca tanıtılacaktır. Hakkında bilgi verilecek olan eserler matbu halde günümüze ulaşmış ise müellif ve eserle ilgili tanıtım biraz daha geniş olacak, değilse kısaca temasla yetinilecektir.

1.3.2.1. İlk Fikhî Tefsirler

Kutbüddîn er-Râvendî ile başlayan müstakil fikhî tefsir tedvininden Safevîler’e kadar geçen süre zarfında sekiz eser yazıldığı görülmektedir. Bu eserlerden Râvendî, Süyûrî ve Esterâbâdî tarafından yazılan üç ahkâm tefsirinin neşredilerek günümüze ulaştığı görülmekte, diğer eserlere dair bilgiler tabakât türü eserlerde ve ilgili çalışmalarda yer almaktadır. Buna göre dört eserin hem yazarı hem de yazma nüshalarına ilişkin bazı bilgiler bulunurken onuncu yüzyılın başlarında vefat ettiği ifade edilen İbrahim b. Hasan ed-Derrâk/el-Verrâk’a nispet edilen *Ma‘denü’l-irfân fî fikh-i mecma‘u’l-beyân li ulûmi’l-Kur‘ân* isimli tefsir, sadece ismen zikredilmekte²²⁰ ve hakkında başka bir bilgi bulunmamaktadır. Bu kısımda,

²¹⁸ er-Râvendî, *Fikhu’l-Kur‘ân*, 1/64.

²¹⁹ Şî‘ Ahkâmü’l-Kur‘ân türü eserlerle ilgili yapılan çalışmalarda tarihî sürece dair şu şekilde bir tasnif yapılmaktadır: 1- Başlangıç Dönemi (h. 3. ve 4. yy). 2- Birinci Durağan Dönem (h. 5. ve 6. yy). 3- Hareket Dönemi (h. 9. ve 10. yy). 4- İhtişam Dönemi (h. 11. yy). 5- İkinci Durağan Dönem (h. 12. ve 13. yy.). 6- Geri Dönüş Dönemi (h. 13. ve 14. yy). 7-7- Olgunluk Dönemi (h. 15. yy). Meybudî, “Fikhu’l-Kur‘ân-ı Şîa der bister-i târîh”, 39-61.

²²⁰ Muhammed Hüseyin Nessâr, “Menhec-ü tefsîr-i âyâtî’l-ahkâm fi’l-Kur‘ân”, *el-Misbâh* 11 (2011), 170.

hakkında başka bilgi bulunmayan *Ma'denü'l-irfân* dışındaki diğer yedi tefsire dair bilgilere yer verilecektir.

1- er-Râvendî (öl. 573/1178): *Fıkhu'l-Kur'ân*

Ebü'l-Hüseyn Kutbüddin Saîd b. Abdillâh b. el-Hüseyn b. Hibetillâh er-Râvendî, Kâşân ile Kum arasında kalan Râvend köyünde doğmuş, müfessir Ebû Ali et-Tabersî ve İbnü's-Şecerî el-Bağdâdî (öl. 542/1148) gibi Şîa'nın önde gelen birçok isminden ders almıştır. Şîi tabakat eserlerinde genellikle kendisinden Şîa'nın fakihî olduğu ve birçok eser telif ettiği şeklinde bahsedilmektedir.²²¹ İbn Şehrâşub el-Mâzenderânî (öl. 588/1192) ve Şeyh Müntecebüddîn İbn Bâbeveyh (öl. 585/1189'dan sonra) gibi birçok Şîi ismin de hocası olan Râvendî, 573/1178 tarihinde vefat etmiş ve Kum'da Sitti Fâtıma mezarlığına defnedilmiştir.²²²

Râvendî'nin *Fıkhu'l-Kur'ân* isimli tefsiri, Şîi literatürde “ahkâmu'l-Kur'ân” türünde telif edilen ilk eser olma özelliğini taşımaktadır.²²³ Günümüze ulaşan eser ilk defa Seyyid Ahmed el-Hüseynî'nin tahkikiyle 1405/1984 tarihinde iki cilt olarak Kum'da neşredilmiştir.²²⁴ İlk olması sebebiyle hem tür olarak kurucu bir metin hem de sonraki Şîi ahkâm tefsiri geleneği üzerinde belirleyici bir etkiye sahiptir.

Tefsirin, tertip olarak Sünnî ahkâm tefsirlerinin büyük çoğunluğunun²²⁵ aksine fıkıh babları esas alınarak tasnif edildiği görülmektedir. “Kitâbü't-tahâret” ile başlayan eser, “Kitâbü'd-diyât” ile sona ermektedir. Müfessir, eserinde her bir “bab” başlığı altında ilgili meseleleri alt başlıklar hâlinde sınıflandırırken bu alt başlıklarda yer alan âyetleri birbiriyle irtibatlı biçimde tefsir etmektedir. Bu yönüyle eser, konu merkezli tefsir anlayışının bir örneğini oluşturmaktadır. Râvendî, âyetleri tefsir ederken lafız, dil ve i'râb yönlerine temas emekte, ardından ilgili rivayetleri ve fikhî

²²¹ Mirzâ Abdullah Efendi el-İsfahânî, *Riyâzu'l-ulemâ ve hiyâzu'l-füzalâ*, thk. Seyyid Ahmed el-Hüseynî, Seyyid Mahmud el-Mer'âşî (Kum: Mektebet-ü Âyetullahi'l-Uzmâ, 1403), 2/240; Muhammed Bâkır b. Zeynîlâbidîn b. Ca'fer el-Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât fî ahvâli'l-'ulemâ' ve's-sâdât*, thk. Esedullah İsmâiliyân (Kum: Mektebet-ü İsmâiliyan, 1931), 4/8.

²²² el-İsfahânî, *Riyâzu'l-ulemâ*, 2/420; Avni İlhan, “Kutbüddin er-Râvendî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/486-487.

²²³ er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 1/30/36; et-Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tesânîfi's-Şî'a*, 1/42; 2/12; 24/14.

²²⁴ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn* (Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, 2010), 3/427.

²²⁵ Sünnî ahkâm tefsirlerinde genel olarak Mushaf tertibi takip edilmiş olmakla birlikte İmam Tahâvî'nin *Ahkâmu'l-Kur'ân*'ı bu konuda bir istisnadır. Zehebî de buna işaret ederek, onun yönteminin İmâmiyye müelliflerinin ahkâm tefsirlerinde takip ettiği yönteme benzediğini belirtmektedir. Ancak Tahâvî'nin tefsirinin elimize ulaşan İmâmiyye ahkâm tefsirlerinden çok daha önce tasnif edildiği göz önüne alındığında İmâmiyye'nin onun usûlünü takip ettiğini söylemek daha doğru olacaktır. bk. ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 3/420.

görüşleri aktarmaktadır. Tefsirde aktarılan rivayetlerin büyük bir kısmı imamlara nispet edilen sözlerden oluşmakla birlikte müellif, aklî istidlal, kıyas, umûm-husûs gibi hususları da kullanmaktadır. Ancak Râvendî'nin eserinde, âyetleri tefsir ederken Şîî hadis külliyyatındaki rivayetlerin lafzına yoğun bir şekilde yer vermediği ancak onlarda zikredilen özû bir görüş olarak savunduğu görülmektedir.

Eserin sonunda yer alan âyet fihristi müellifin seksen beş sûreden toplamda yedi yüz civarı âyeti ele aldığını göstermektedir. Müfessir ele aldığı âyetleri İmâmiyye'nin furûuna göre tefsir etmekle birlikte yeri geldikçe diğer mezheplere de değinmekte ve zaman zaman bunların görüşlerini reddetmektedir.²²⁶ Râvendî'nin kullandığı başlıca kaynaklar arasında Tûsî'nin *et-Tibyân*'ı, Şerîf el-Murtazâ'nın *el-İntisâr*'ı ve Tabersî'nin *Mecma'u'l-beyân*'ı gibi temel Şîî eserler yer almaktadır. Râvendî'nin bu eseri ayrıca Cübbâî (öl. 303/916), Rummânî (öl. 384/994) ve Kâdî Abdülcebbâr (öl. 415/1025) gibi isimlerin günümüze ulaşmayan Mu'tezilî tefsirlerinden pasajlar içermesi sebebiyle de önemlidir.²²⁷

2- en-Nîsâbûrî (öl. 576/1176): *Tefsîru âyâtî'l-ahkâm*

Şîî araştırmacı Meybudî tarafından yapılan çalışmada zikredilen *Tefsîru âyâtî'l-ahkâm* isimli eser, altıncı yüzyılın sonlarında yaşadığı ifade edilen Ebû'l-Hasen Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakî en-Nîsâbûrî tarafından telif edilmiş bir ahkâm tefsiridir. Meybudî, bu tefsirin varlığıyla ilgili olarak "*Nihâyetü'l-merâm*" isimli eserde Seyyid Muhammed el-Âmilî tarafından alıntılar yapıldığı ve Abbas el-Kummî tarafından eser sahibinin övgüyle zikredildiğini aktarmaktadır.²²⁸ Fakat yapılan araştırmalarda bibliyografik kaynaklarda ne esere ne de müellife dair başka bir bilgiye ulaşılamamıştır.

3- el-Mütevvec el-Bahrânî (öl. 771/1396): *en-Nihâye fî tefsîri'l-hamsimie âye*

en-Nihâye fî tefsîri'l-hamsimie âye isimli eser, Kur'an'daki beş yüz ahkâm âyetinin tefsirine tahsis edilmiş bir çalışmadır. Eser hakkındaki bilgiler, hem Tahrânî'nin *ez-Zerî'a* adlı eserinde hem de çeşitli çağdaş çalışmalarda yer almaktadır. Kaynaklarda verilen bilgilere göre eserin müellifi, Fahrreddîn Ahmed b.

²²⁶ er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 1/74-77.

²²⁷ er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 1/39-40, 63-64.

²²⁸ el-Kâzımî, *Mesâlikü'l-efhâm*, 1/9; Meybudî, "Fıkhu'l-Kur'ân-ı Şîa der bister-i târih", 41.

Abdullah b. Saîd b. el-Mütevvec'dir.²²⁹ Bununla birlikte bazı kaynaklarda tefsirin müellifin babası Abdullah b. el-Mütevvec'e²³⁰ nispet edildiği de söylenmektedir. Tahrânî, bu bilginin Sâhibu'r-Riyâz'ın, Mevlâ Muhammed Saîd el-Merendî'den *Tuhfetü'l-ihvan* adlı eserinde naklettiği rivayete dayandığını belirtmektedir. Ayrıca o, tefsirin bir yazma nüshasının bulunduğunun kaydedildiğini aktarmaktadır. Eserde zaman zaman “çağdaşından nakil” anlamına gelen ifadelerin yer alması Tahrânî tarafından Süyûrî'ye atıf olarak değerlendirilmektedir.²³¹ Bu bilgilerden hareketle *en-Nihâye* isimli eserin hem müellifinin kimliği hem de metnin intikali bakımından bazı belirsizlikler barındırdığı anlaşılmaktadır.

4- İbnü'l-Mütevvec el-Bahrânî (öl. 820 veya 836): *Minhâcü'l-hidâye fi şerh-i âyâtî'l-ahkâm el-hamsimie*

Cemaleddin Ahmed b. Abdullah b. Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. el-Mütevvec el-Bahrânî tarafından telif edilen *Mihâcü'l-hidâye* isimli eser, ahkâm âyetlerinin tefsirine dair kaleme alınmış muhtasar bir Şîî tefsiridir. Eserin, zikredilen müellifin oğluna ait olduğu da nakledilen bilgiler arasındadır.²³² Fakat Âga Büzürg-i Tahrânî, *Mihâcü'l-hidâye* ile ilgili değerlendirmesinde, oğluna ait olan eserin bu tefsire yapılan güzel bir şerh olduğunu ifade etmektedir.²³³ Cemalüddîn es-Süyûrî ile çağdaş olduğu ifade edilen el-Bahrânî'nin, eserine “Tahâret” bölümü ile başladığı ve konuyla ilgili âyetleri derleyerek sırasıyla yorumladığı söylenmektedir. Aktarılan bilgilere göre müellifin bu usulü tefsirin sonuna kadar olan bütün bölümlerde kendini gösterdiği, ancak eserin bazı bölümlerinin tahrip, bazı bölümlerinin kaybolduğu da kaydedilmektedir.²³⁴

²²⁹ el-Kâzımî, *Mesâlikü'l-efhâm*, 1/9; et-Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tesânifi's-Şî'a*, 24/402; Meybudî, “Fıkhu'l-Kur'ân-ı Şîa der bister-i târih”, 42.

²³⁰ *Mesâlikü'l-efhâm* isimli ahkâm tefsirinin müellifi Kâzımî, burada zikredilen Abdullah b. el-Mütevvec'in, *Minhâcü'l-hidâye* isimli tefsirin müellifi Cemalüddîn el-Mütevvec ile karıştırılmaması gerektiğine; bu iki müfessirin baba-oğul değil aynı aileye mensup olduklarına dikkat çekmektedir. bk. el-Kâzımî, *Mesâlikü'l-efhâm*, 1/9.

²³¹ et-Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tesânifi's-Şî'a*, 24/402.

²³² el-Kâzımî, *Mesâlikü'l-efhâm*, 1/9-10; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-mellifin* (Beyrut: Dar-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1975), 1/301; Meybudî, “Fıkhu'l-Kur'ân-ı Şîa der bister-i târih”, 43; Nessâr, “Menhec-ü tefsîr-i âyâtî'l-ahkâm fi'l-Kur'ân”, 169.

²³³ et-Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tesânifi's-Şî'a*, 23/181-182.

²³⁴ et-Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tesânifi's-Şî'a*, 23/183.

5- Cemâlüddîn Mikdâd b. Abdillâh es-Süyûrî el-Hillî (öl. 826/1423): *Kenzü'l-irfân fî fikhi'l-Kur'an*²³⁵

Kenzü'l-irfân fî fikhi'l-Kur'an isimli eserin müellifi XIV. yüzyıl İmâmiyye âlimlerinden olan Mikdâd b. Abdillâh es-Süyûrî'dir. Müellif, Hille'nin Süyûr köyünde doğmuş olmakla birlikte hayatı hakkında detaylı bilgi bulunmamaktadır. Onun başta gelen hocası Şehîd-i Evvel olarak meşhur olan Muhammed b. Mekkî b. Muhammed'tir (öl. 786/1384). İbnü'l-Mütevvec el-Bahrânî ile çağdaş olduğu belirtilen müellifin öğrencileri arasında Ali b. Hilâl el-Cezâirî, İbnü'l-Kattân, Zeynüddîn Ali b. Hasan Alâle ve oğlu Abdullâh gibi isimler bulunmaktadır.²³⁶

Süyûrî, eserinin mukaddimesinde ilk olarak zâhir, nas, muhkem, müteşabih gibi kavramları tanımlayıp örnek vermektedir. İkinci olarak lafzın mutlak, mukayyed, âmm ve hass olmasını ele alan müellif son olarak üçüncü faidede ahkâm âyetlerinin sayısına değinmektedir.²³⁷ Şîi ahkâm müfessirlerinin tamamında olduğu gibi bu eserde de konular fıkıh bablarına göre tasnif edilmekte, “Kitâbü't-tahâret” ile başlayan eser “Kitâbü'l-kazâ ve's-ş-şehâdât” ile sona ermektedir.²³⁸

Şîi ahkâm tefsirlerinin en meşhurlarından kabul edilen²³⁹ bu eserinde Süyûrî, kendisinden önce gelen Râvendî'nin tefsirinden farklı olarak fıkıh babları altında bütün âyetleri sıralı biçimde verip her birini ayrı ayrı tefsir etmektedir. Bu yönüyle, sistematik açıdan Râvendî'nin eseriyle aynı çizgide bulunmakla birlikte konuların tertibinde ve âyetlerin ele alınmasında daha farklı bir yöntem benimsediği görülmektedir. Eserin başında müellif, Kur'an'ın ahkâm boyutunu kavramanın fikhî hükümlerin istinbâtında merkezi bir yere sahip olduğunu vurgulamaktadır. Bunun ardından, ibadet, muamelât ve ukûbât alanlarını kapsayan konuları fikhî tasnife

²³⁵ Süyûrî ve Tefsiriyle ilgili olarak yapılan çalışmalar: Ali Mûsâ el-Ka'bî, “Menhecü's-Süyûrî fî âyâtî'l-ahkâm”, *Risâletü'l-Kur'an* 16 (1993), 43-50; Yakup Keskin, “Beşerî Sorumluluk ve Fâzıl el-Mikdâd es-Suyûrî el-Hillî'ye Göre Amellerin Yaratılışı”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2010), 151-182; Hamit Avşar Karaca, *Es-Suyûrî'nin Kenzü'l-İrfân'ında Kıraatler ve Anlama Etkisi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Ayşenur Koçak, *Kıraatlerin Ahkâm Tefsirlerine Yansıması ve Etkileri* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora Tezi, 2024).

²³⁶ es-Süyûrî, *Kenzü'l-irfân fî fikhi'l-Kur'an*, 1/3-10; İlyas Üzümlü, “Süyûrî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/187-188.

²³⁷ es-Süyûrî, *Kenzü'l-irfân fî fikhi'l-Kur'an*, 1/1-5.

²³⁸ ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, 2/408.

²³⁹ es-Süyûrî, *Kenzü'l-irfân fî fikhi'l-Kur'an*, 1/15-16.

uygun biçimde işlemektedir. O, her bâbda ilgili âyetleri önce tam olarak zikretmekte, ardından lafzî çözümlemelere ve mezhep içi yorumlara yer vermektedir.

Eserde, Tûsî'nin *et-Tibyân*'ı, Kuleynî'nin *el-Kâfî*'si ve Şeyh Sadûk'un *Men lâ yahduruhu'l-fakîh*'i gibi klasik Şîî kaynaklardan istifade edilmiş olsa da kaynaklara arasında Tabersî'nin *Mecma'u'l-beyân*'ı daha fazla öne çıkmaktadır. Süyûrî'nin eseri, Şîî tefsir geleneğinde Râvendî'nin başlattığı ahkâm tefsiri çizgisinin sistematik bir devamı olmakla birlikte, onunla kıyaslandığında âyetleri daha geniş bir bağlamda ve kronolojik sırayla ele alması bakımından özgün bir konuma sahiptir. Râvendî, ahkâm konularını âyetleri birbiriyle irtibatlı bir biçimde yorumlarken Süyûrî her bâbda ilgili tüm âyetleri bağımsız biçimde açıklamaktadır.

Eser Muhammed Bâkır Şerifzâde'nin ta'liki ve Muhammed Bâkır el-Behbûdî'nin tashih ve tahriri ile İntişârât-i Murtazavî Yayınevi tarafından 1373/1953 tarihinde Tahran'da iki cilt olarak tekrar neşredilmiştir. Eserin tahkiki, içerdiği rivayetlerin kaynakları, lügavî izahlar ve fikhî meselelerin mezhepler arası mukayesesi bakımından önem taşımaktadır.

6- Şeyh Kemâleddin Hasan el-Esterâbâdî (öl. 870/1466): *Meâricu's-sü'ûl ve medâricu'l-me'mûl fî tefsiri âyâtî'l-ahkâm*

Hicrî IX. yy.'ın sonlarında yaşadığı ifade edilen Şeyh Kemâleddin Hasan bin Şemseddin Muhammed bin Hasan el-Esterâbâdî tarafından kaleme alınan tefsirin, "*el-Lübâb fî't-tefsîr*" ve "*Tefsîru'l-lübâb*" isimleriyle de anıldığı ifade edilmektedir.²⁴⁰ Ahkâm tefsirleri arasında en güzel ve en kapsamlı eserlerden biri olduğu söylenen bu tefsirin müellifinin, Süyûrî'nin öğrencisi olduğu nakledilmektedir. Eserde, Süyûrî'nin etkisi bulunduğu ve onun usulüne göre yazıldığına işaret edilmekle birlikte, meselelerin *Kenzü'l-irfân*'dan daha detaylı ele alındığının ve daha anlaşılır olduğunun altı çizilmektedir. Eserin tasavvufî izler taşıdığı da zikredilenler arasında yer almaktadır.²⁴¹

Eser, müellifin '*Uyûnu't-tefâsîr*' adlı tefsirinden istihraç ettiği ahkâm âyetlerinin fikhî bir tertiple açıklanmasından oluşmaktadır. Müellif, eserin telif sebebini "Allah'ın kendisine nasip ettiği '*Uyûnu't-tefâsîr*' adlı tefsirinden, şer'î

²⁴⁰ el-Kâzîmî, *Mesâlikü'l-efhâm*, 1/10; et-Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tesânîfi's-Şî'a*, 21/182-183; Meybudî, "Fıkhü'l-Kur'ân-ı Şîa der bister-i târih", 45; Nessâr, "Menhec-ü tefsîr-i âyâtî'l-ahkâm fî'l-Kur'ân", 170.

²⁴¹ et-Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tesânîfi's-Şî'a*, 21/183.

hükümlerin Kur'ânî delillerini teşkil eden âyetleri seçip açıklamak" şeklinde belirtmektedir. Bu yönüyle eser, '*Uyûnu't-tefâsîr*'in fikhî özeti mahiyetinde olup müstakil bir ahkâm tefsiri niteliği taşımaktadır.²⁴² Eserde her bâb başlığında fikhî konular klasik Şîî tertibe uygun biçimde ele alınmakta, her konu ile ilgi âyetler sırasıyla tek tek tefsir edilmektedir. Ayrıca yer yer dil âlimlerinin görüşlerine, kıraat farklılıklarına ve Sünnî fukahânın değerlendirmelerine de yer verilmektedir.²⁴³

Müellif, eserinin yöntemini hocası Süyûrî'nin *Kenzü'l-irfân* adlı eserine dayandırmakta, onun tertibini benimseyerek kendi çalışmasında da aynı düzeni takip ettiğini ifade etmektedir. Ancak kullandığı ifadelerden, *Ma'âricu's-su'ûl*'un yalnızca bir nakil değil *Kenzü'l-irfân*'ın yönteminden esinlenerek yapılmış özgün bir tertip çalışması olduğu anlaşılmaktadır. Eserin mukaddimesinde ilim, düşünme, kıyas, istidlâl, burhan, istikrâ ve temsil gibi çeşitli kavramlar açıklanmaktadır.²⁴⁴ Diğer Şîî ahkâm tefsirleri gibi fikhî tertip esas alınarak hazırlanan *Ma'âricu's-su'ûl*, tahâret bölümünden cinayât bahsine kadar bütün fikhî alanları kapsamaktadır. Müellif her bölümde ilgili âyetleri açıklamakta ve bunlardan doğan furû' meseleleri sistemli biçimde ele almaktadır. Eserin kaynakları arasında müellifin kendi tefsiri olan '*Uyûnu't-tefâsîr* ile hocası Süyûrî'nin *Kenzü'l-irfân*'ı açıkça yer almaktadır. Ayrıca Şîî hadis külliyyatına ve çeşitli Sünnî âlimlerin eserlerine de başvurulduğu görülmektedir.²⁴⁵

Yapılan araştırmalarda, çeşitli yazma nüshalarının bulunduğu belirtilen²⁴⁶ bu eserin Sâhib Ali el-Muhibbî tarafından tahkik edilerek dört cilt hâlinde 2008 yılında Kum'da neşredildiği tespit edilmiştir. Bu tahkikte sekiz farklı nüshanın karşılaştırıldığı, bunlardan altısının İran kütüphanelerinde bulunduğu ifade edilmektedir. Meşhed'deki İmam Rıza Kütüphanesi'nde bulunan 13778 numaralı nüshanın esas alındığı, eksik yerlerin diğer nüshalardan tamamlandığı aktarılmaktadır. Muhakkik, âyetlerin, rivayetlerin ve fikhî görüşlerin kaynaklarını

²⁴² Kemâlüddîn Hasan b. Şemsiddîn Muhammed b. Hasan el-Esterâbâdî, *Me'âricu's-süûl ve medâriku'l-me'mûl fî tefsir-i âyâtî'l-ahkâm*, thk. Sâhib Ali Muhibbî (Kum: Ahsenü'l-Hadîs, 2009), 1/23-24.

²⁴³ el-Esterâbâdî, *Me'âricu's-süûl ve medâriku'l-me'mûl fî tefsir-i âyâtî'l-ahkâm*, 3/11-13.

²⁴⁴ el-Esterâbâdî, *Me'âricu's-süûl ve medâriku'l-me'mûl fî tefsir-i âyâtî'l-ahkâm*, 1/24-26.

²⁴⁵ el-Esterâbâdî, *Me'âricu's-süûl ve medâriku'l-me'mûl fî tefsir-i âyâtî'l-ahkâm*, 3/8-18; 4/14-16.

²⁴⁶ et-Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tesânîfi's-Şî'a*, 21/182.

tespit etmiş, metni konularına göre bölümlere ayırarak esere ayrıntılı fihristler eklemiştir.²⁴⁷

7- Şerefüddîn Ali eş-Şehfenkî (öl. 907/1501): *Tefsîr-u âyâtî 'l-ahkâm*

Tefsîr-u âyâtî 'l-ahkâm, müstakil Şîî ahkâm tefsirleri arasında yer almaktadır. Eserin müellifi, 907 yılında vefat eden âlimlerden Mevlâ Şerefüddîn Ali eş-Şehfenkî'dir. Müellifin hayatı ve ilmî faaliyetleri hakkında kaynaklarda sınırlı bilgiler arasında devrinin seçkin âlimlerinden olduğu ve Safevî Devleti'nin kurulduğu yıllarda vefat ettiği zikredilmektedir. Ayrıca müellifin kendilerinden ilim tahsil ettiği Mevlâ Muhyiddîn ve Mevla Kıvâmüddîn el-Kilbârî isimli iki âlimden söz edilmektedir.²⁴⁸ Eserin varlığına dair ilgili eserlerdeki kayıtlar dışında başka bilgi bulunmamaktadır.²⁴⁹

1.3.2.2. Safevî Dönemi ve Sonrasındaki Fıkî Tefsirler

Safevî Devleti'nin Şîîler açısından önemi, yalnızca Şîa'yı İran coğrafyasında resmî mezhep haline getirmesinde değil aynı zamanda Şîî düşüncenin ilmî telifât ve entelektüel özgüven kazanımını sağlamasında yatmaktadır. Şah İsmail'in (öl. 930/1524) 1501'de Tebriz'i fethedip Şîîliği resmî mezhep ilan etmesiyle Safevîler, İran'ı Sünnî dünyadan ayıran yeni bir ideolojik çerçeve kurmuşlardır. Bu çerçeve, dinî meşruiyetin ve siyasî otoritenin kaynağını Ehl-i beyt'e dayandırarak Şîîliğe özgü bir devlet modeli oluşturmuştur. Şah İsmail'in kendisini gâib imamın temsilcisi, hatta Mehdi'nin vekili olarak tanıtması bu dönüşümün merkezinde yer almaktadır.²⁵⁰

Safevî dönemiyle birlikte İran'da Şîî ulemânın, siyasî ve ilmî sahada yeniden yapılanmaya girdiği ifade edilmektedir. Bu bağlamda Şâh Tahmasb (öl. 984/1576) devrinde, İran'da yeterli Şîî âlimin bulunmaması nedeniyle Cebel-i Âmil, Necef ve Bahreyn gibi merkezlerden çok sayıda âlim davet edilmiştir. Dışarıdan gelen ulemâ, medreseler kurarak çeşitli alanlarda sistemli bir eğitim düzeni geliştirmiştir. Böylece İran'da ilmî üretim canlanmış; ulemâ sınıfı kendi düşüncesini yazılı kültürle inşa

²⁴⁷ el-Esterâbâdî, *Me'âricu's-süûl ve medâriku'l-me'mûl fî tefsîr-i âyâtî 'l-ahkâm*, 1/5-11.

²⁴⁸ el-İsfahânî, *Riyâzu'l-ulemâ*, 4/108.

²⁴⁹ el-Kâzîmî, *Mesâlikü'l-efhâm*, 1/10; el-İsfahânî, *Riyâzu'l-ulemâ*, 4/108; et-Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tesânîfi's-Şî'a*, 1/43; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mellîfîn*, 3/166; Nessâr, "Menhec-ü tefsîr-i âyâtî 'l-ahkâm fî 'l-Kur'ân", 170.

²⁵⁰ Menderes Kurt, "Safevî Dönemi Şîî Ulema ve Velâyet-i Fakih'in Ortaya Çıkışını Hazırlayan Tarihsel Süreç Üzerine", *İran Çalışmaları Dergisi* 2/1 (2018), 66-67.

etme özgüvenine kavuşmuştur. Bu adım, Şiîliğin yalnızca devlet eliyle değil ilmî bir sistem olarak da kökleşmesinin başlangıcı olarak kabul edilmektedir.²⁵¹ Dolayısıyla Safevî devleti, Şiî ulemânın kurumsal ve entelektüel kimliğini pekiştiren bir “ilmî özgüven dönemi” inşa etmiştir. Ulemânın eserleri, devlet düzeni, adalet, imâmet ve velâyet konularında teorik temeller oluşturmuştur. Safevîlerin sağladığı himaye ortamı, ulemânın siyasî otoriteyle temas kurma ve dinî otoriteyi kurumsallaştırma imkânını güçlendirmiştir. Usûlî düşüncenin Ahbârî gelenek karşısında güç kazanması, fakihin toplum üzerindeki yetkisini temellendiren eserlerin yazılmasını teşvik etmiştir. Böylece Şiî ilim geleneği devlet koruması altında özgürce üretim yapabileceği bir zemin bulmuştur. Cebel-i Âmil kökenli ulemânın gelişiyile birlikte fıkıh, tefsir, kelâm ve tarih sahalarında çok sayıda eser telif edilmiştir. Bu metinler, sonraki yüzyıllarda Şiî düşüncenin ana kaynaklarını oluşturmaktadır.²⁵²

Şîa açısından oluşan bu elverişli ilmî zemin, Şiî müfessirler tarafından telif edilen eserlerin sayısında da dikkate değer bir artış sağlamıştır. Safevî öncesi dönemde müstakil Şiî ahkâm tefsiri örneklerine daha az rastlanırken devletleşme süreci sonrasında yalnızca müstakil ahkâm tefsirleri değil bu tefsirler üzerine yazılan şerh ve haşiye türü eserler de önemli ölçüde artmıştır.

Çalışmanın bu bölümünde Safevî Devleti’nin kuruluşundan yirminci yüzyıla kadar olan süreçte Şiî müfessirler tarafından kaleme alınan ahkâm tefsirleri ele alınacaktır. Yapılan araştırmada söz konusu dönemde yirmi sekiz eser telif edildiği anlaşılmaktadır. İki tanesinin Abdülhüseyn el-Mahzûmî’ye (öl. 1279/1862), üç tanesinin de Mevlâ Muhammed Ca’fer el-Esterâbâdî’ye (öl. 1315/1897) nispet edildiği bu eserlerden sadece altı tanesinin tahkik edilerek neşredildiği, geriye kalan yirmi iki eserden kiminin genel hatlarıyla tanıtıldığı, kimininse sadece ismen zikredildiği görülmektedir. Bu bağlamda kaynaklarda isim ve müellif bilgileri dışında herhangi bir malumat bulunmayan eserler şunlardır:

²⁵¹ Kurt, “Safevi Dönemi Şiî Ulema ve Velâyet-i Fakih’in Ortaya Çıkışını Hazırlayan Tarihsel Süreç Üzerine”, 68; Abdolvahid Soofizadeh, “Safevî Devleti’nin Kuruluş Sürecinde ‘Ehl-İ İhtisas’ ve Önemi”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 113 (2025), 107-109.

²⁵² Kurt, “Safevi Dönemi Şiî Ulema ve Velâyet-i Fakih’in Ortaya Çıkışını Hazırlayan Tarihsel Süreç Üzerine”, 65; Azam Ahmadi, “İran’da Safevi Devletinin Kurulmasına Zemin Hazırlayan Yerel Şiî Devletler”, *Assam-Uhad* 7/17 (2020), 63-64.

1- Muhammed b. Hüseyin el-Âmilî (1080/1669): *Feth-u ebvâbi'l-cinân fi tefsîr-i âyâtî'l-ahkâm*.²⁵³

2- Aga Hüseyin el-Hânsârî (öl. 1100/1688): *Ahkâmü'l-Kur'ân*.²⁵⁴

3- Şeyh Ca'fer el-Kâdî (öl. 1115/1703): *Ahkâmü'l-Kur'ân*.²⁵⁵

4- Şemsüddîn Muhammed el-Mer'aşî (öl. 1181/1767): *Âyâtü'l-ahkâm*.²⁵⁶

5- Muhammed b. Hasen el-Horasânî (öl. 1200/1785): *Nemetu'd-dürer*.²⁵⁷

6- Muhammed İbrâhîm el-Mer'aşî (öl. 1240/1824): *Âyâtü'l-ahkâm*.²⁵⁸

7- Muhammed Ca'fer b. Seyfuddîn el-Esterâbâdî (öl. 1263/1846): *Delâilü'l-merâm fi tefsîr-i âyâtî'l-ahkâm*.²⁵⁹

8- Abdülhüseyn el-Mahzûmî (öl. 1279/1862): *Kenzü'l-irfân fi tefsîr-i âyâtî'l-Kur'ân*. Müellife nispet edilen bir diğer eserin ismi de *el-Vecîz fi tefsîr-i âyâtî'l-ahkâm*'dir.²⁶⁰

9- Seyyid Şerefüddin Alî el-Mer'aşî (öl. 1316/1898): *Ahkâmü'l-Kur'ân*.²⁶¹

10- Gulâmrızâ Emîrî Kirmânşâhî (?): *Ahkâm-ı Kur'ân*.²⁶²

Çalışmanın bu kısmında neşrine veya çeşitli eserlerde tanıtım yazılarına ulaşılan Şîi ahkâm tefsirleri genel hatlarıyla tanıtılacaktır.

1- Ebü'l-Feth el-Cürcânî (öl. 976/1568): *Tefsîr-i Şâhî*

Safevî Dönemi Şîi âlimlerden olan Seyyid el-Emîr Ebü'l-Feth el-Cürcânî tarafından Şah Tahmasb adına kaleme alınan *Tefsîr-i Şâhî* isimli eser, Farsça bir ahkâm tefsiridir. Müellif, eserin mukaddimesinde, Şah Tahmasb'ın, Farsça bilen

²⁵³ el-Kâzîmî, *Mesâlikü'l-efhâm*, 1/11; Meybudî, "Fıkhu'l-Kur'ân-ı Şîa der bister-i târih", 49.

²⁵⁴ Ebu'l-Feth el-Cürcânî, *Tefsîr-i Şâhî*, thk. Mirza Velîyullah el-İşrâkî (Tahrân: İntişârât-ı Nüveyd, 1342), 1/24; Meybudî, "Fıkhu'l-Kur'ân-ı Şîa der bister-i târih", 49.

²⁵⁵ el-Cürcânî, *Tefsîr-i Şâhî*, 1/24.

²⁵⁶ Meybudî, "Fıkhu'l-Kur'ân-ı Şîa der bister-i târih", 53.

²⁵⁷ el-Cürcânî, *Tefsîr-i Şâhî*, 1/25; Meybudî, "Fıkhu'l-Kur'ân-ı Şîa der bister-i târih", 53.

²⁵⁸ el-Cürcânî, *Tefsîr-i Şâhî*, 1/25; Meybudî, "Fıkhu'l-Kur'ân-ı Şîa der bister-i târih", 54.

²⁵⁹ Delâilü'l-Merâm fi Tefsîri Âyâtî'l-Ahkâm, "Âb-ı Hayât"ın da müellifi olan Mevlâ Muhammed Ca'fer Şeriatmedâr'a ait bir eserdir. Eser, müellifin oğlu Şeyh Ali b. Ca'fer'in kaydına göre tamamlanamamış bir ahkâm tefsiri girişimi olarak literatürde yer almaktadır. Müellifin diğer iki tefsiri olan "Enîsü'l-Vâ'izin" ve "Şifâu's-Sudûr"un da bitirilemediği belirtilmektedir. Tahrânî tarafından verilen bu bilgiye karşılık söz konusu tefsirin bir nüshasının torunları tarafından muhafaza edildiği de dile getirilmektedir. bk. el-Kâzîmî, *Mesâlikü'l-efhâm*, 1/12; et-Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tesânîfi's-Şî'a*, 8/252; el-Yezdî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 1/12; Meybudî, "Fıkhu'l-Kur'ân-ı Şîa der bister-i târih", 54; Nessâr, "Menhec-ü tefsîr-i âyâtî'l-ahkâm fi'l-Kur'ân", 173.

²⁶⁰ Meybudî, "Fıkhu'l-Kur'ân-ı Şîa der bister-i târih", 54.

²⁶¹ Meybudî, "Fıkhu'l-Kur'ân-ı Şîa der bister-i târih", 55.

²⁶² Meybudî, "Fıkhu'l-Kur'ân-ı Şîa der bister-i târih", 55.

umûmî kitlenin anlayabilmesi için kendisini bu tefsiri yazmakla görevlendirdiğini belirtmektedir. Ayrıca, itikada taalluk eden âyetleri tefsirine kasten dahil etmediğini, zira bu konuların yakîn (kesin bilgi) gerektirdiğini ve naklî delillerin bu kesinliği sağlamadaki yeterliliğinin ihtilaflı olduğunu ifade etmektedir. Bu sebeple çalışmasını sadece fikhî-amelî hükümlerle sınırlandırmakta ve eserini *Tefsir-i Şâhi* olarak isimlendirmektedir.²⁶³

Müellif, konuları fıkıh kitaplarının sistematğine göre tertip etmektedir. Eser “Kitâbü’t-Tahâret” bahsi ile başlamakta ve “Kitâbü’l-Kazâ ve’ş-Şehâdât” bahsi ile sona ermektedir. Her başlık altında ilgili âyetler sırasıyla verilmekte, fikhî hükme dair konular, “Mesele” başlığı altında sırasıyla ele alınmaktadır. Müellif, önce âyetlerin Farsça tercümesini sunmakta, âyetlerde geçen kelimelerin anlamlarını açıklamakta, lügavî tahlillerine yer vermekte ve âyetlerle ilişkili rivayetleri zikretmektedir.²⁶⁴ Baş tarafında Şehabeddîn Mer’asî kalemiyle yazılmış bir mukaddime bulunan eser, Mirza Veliyyullâh el-İşrâkî tarafından tahkik edilerek İntişârât-ı Nüveyd eliyle 2 cilt halinde 1983 yılında Tahran’da neşredilmiştir.²⁶⁵

2- Emîr Ebü’l-Feth eş-Şerka (öl. 976/1568): *Âyâtü’l-ahkâm*

Âyâtü’l-ahkâm, Safevîler döneminde yaşamış önde gelen Şîî âlimlerden Seyyid Emir Ebü’l-Feth eş-Şerka’ya nispet edilen bir Farsça ahkâm tefsiridir.²⁶⁶ Şah Tahmasb devrinde yaşamış olan müellif, özellikle ahkâm âyetlerinin tefsirine tahsis ettiği *Âyâtü’l-ahkâm* adlı eseriyle tanınmaktadır. Eser, ahkâm âyetlerini sistemli biçimde ele alan müstakil bir tefsir çalışmasıdır. Müellifin bu eserinin, dönemin tefsir anlayışını yansıtmakta ve onun metodik yaklaşımını ortaya koymakta olduğu söylenmektedir.²⁶⁷ Müellifin ilmî şahsiyetinin yalnızca bu eserle sınırlı kalmadığı ifade edilmekte, Nasîrüddîn et-Tûsî’nin (öl. 672/1274) *Risâle-i ferâiz* adlı eserine yazdığı Farsça şerhin onun ilmî birikimini ve fikhî meselelerdeki derinliğini göstermesi açısından önemli bulunmaktadır.²⁶⁸ Ayrıca, Mevlâ İsamüddin’in öğrencisi

²⁶³ el-Cürcânî, *Tefsir-i Şâhi*, 1/14-16.

²⁶⁴ el-Cürcânî, *Tefsir-i Şâhi*, 1/53-61; 2/199-201.

²⁶⁵ el-Cürcânî, *Tefsir-i Şâhi*, 2/764-766.

²⁶⁶ el-İsfahânî, *Riyâzu’l-ulemâ*, 5/492; Nessâr, “Menhec-ü tefsîr-i âyâtü’l-ahkâm fi’l-Kur’ân”, 170; Seyyid Muhsin el-Emîn, *A ‘yânü’ş-Şîa*, thk. Hasan el-Emîn (Beyrut: Dâru’t-Teâruf, 1983), 2/237.

²⁶⁷ el-İsfahânî, *Riyâzu’l-ulemâ*, 5/492.

²⁶⁸ el-Emîn, *A ‘yânü’ş-Şîa*, 2/327.

olduğu ve onun da Mevlâ Câmî'den (öl. 898/1492) ders aldığı bilgisi, müellifin ilmi bir silsileye mensup olduğunu da göstermektedir.²⁶⁹ Müellifin ismiyle ilgili olarak kaynaklarda bazı farklılıklar görülmekte olup “Şerka” ifadesinin, onun ismi değil mensup olduğu kabileyi ifade eden bir nisbe olarak anlaşılmaktadır.²⁷⁰

3 - Muhammed b. Hasen et-Tabessî (öl. 993/1585): *Âyâtü'l-ahkâm*

Mevlâ Muhammed b. el-Hasan et-Tabessî'ye ait olan *Âyâtü'l-ahkâm* adlı eser, bir Şîi ahkâm tefsiridir.²⁷¹ Bu eserin, 993 yılında vefat eden Mevlâ Mukaddes el-Erdebîlî tarafından, *Zübdetü'l-beyân* adlı eserde müellife nispet edildiği söylenmekte fakat söz konusu eserde bu nispete rastlanmamaktadır. Eserin bir nüshasının Kütüphane-i Razaviyye kataloğuna kaydedildiği ve Tabessî'nin 1083 yılında telif ettiği *Zübdetü'l-beyân fî âyât-i kısasi'l-Kur'ân* adlı eserden farklı olduğu da zikredilenler arasındadır.²⁷² Matbu olmayan bu eserin içeriği ve tertibi hakkında başka bir bilgiye ulaşılamamaktadır.

4- Ahmed b. Muhammed el-Erdebîlî (öl. 993/1585): *Zübdetü'l-beyân fî berâhîn-i ahkâmi'l-Kur'ân*

Güney Azerbaycan şehirlerinden Erdebîl'de doğan Ahmed b. Muhammed el-Erdebîlî'nin ailesi ve çocukluk yılları hakkında bilgi bulunmamaktadır. Takvasıyla meşhur olan el-Erdebîlî, kendisine atfedilen kerametler sebebiyle “mukaddes”, geniş bilgisi sebebiyle de “muhakkık” unvanlarıyla anılmaktadır. Safevî hükümdarlarından I. Tahmasb ile I. Abbas'ın ona büyük saygı gösterdikleri ve İran'a gelmesi için kendisini ikna etmeye çalıştıklarına dair rivayetler aktarılmaktadır. Müellifin, Şehîd-i Sâni'nin (öl. 966/1559 [?]) öğrencilerinden ve Celâlüddin ed-Devvânî'nin (öl. 908/1502) talebesi Mahmûd eş-Şirâzî'den ders aldığı belirtilmektedir. Yetiştirdiği öğrenciler arasında ise *el-Medârik* tefsirinin müellifi Muhammed b. Ali el-Âmilî, el-Meâlim müellifi Hasan b. Zeynüddin el-Âmilî ve Molla Abdullah et-Tüsterî gibi isimler zikredilmekte, el-Erdebîlî'nin 993/1585 tarihinde Necef'te vefat ettiği belirtilmektedir.²⁷³

²⁶⁹ el-İsfahânî, *Riyâzu'l-ulemâ*, 5/492.

²⁷⁰ el-Emîn, *A 'yânü's-Şîa*, 2/237.

²⁷¹ Nessâr, “Menhec-ü tefsîr-i âyâtü'l-ahkâm fî'l-Kur'ân”, 170.

²⁷² et-Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tesânîfi's-Şî'a*, 1/43.

²⁷³ el-Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât*, 1/79-85; et-Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tesânîfi's-Şî'a*, 12/21; Ebû Gays Muhammed Hayruddîn b. Makmûd b. Muhammed Ali b. Fâris Ziriklî, *el-A'lâm*, thk. Vehbe b.

Necef ilim havzasında yaşamış olan Erdebîlî'nin bibliyografik kaynaklarda dokuz adet eseri zikredilmekte olup en önemli eseri olan *Zübdetü'l-beyân fî ahkâmi'l-Kur'ân*, Safevî döneminde yazılmış ilk Şîi ahkâm tefsirlerinin en önemlileri arasında kabul edilmektedir. Söz konusu eserin, Şîi ilim çevresinde oldukça meşhur olduğu ve üzerine şerh ve ta'lik çalışmaları yapıldığı görülmektedir.²⁷⁴ Müellif, tefsirinin mukaddimesinde Kur'an'ın ahkâm boyutunun ihmal edilmesinden yakınmakta ve ahkâm âyetlerinin sistematik biçimde açıklanması gerektiğini vurgulamaktadır. Ayrıca mukaddimede, rey ile tefsirin yasaklanmasına dair rivayetleri ele alarak bundan maksadın bilgisizce yapılan tefsir olduğunu belirttikten sonra teberrüken Fâtîha sûresinin tefsiri ile eserine başlamaktadır.²⁷⁵

Zübdetü'l-beyân'ın tertibi, klasik tefsir düzeninden ziyade fikhî konulara göre sistematik bir yapı izlemektedir. Kitâbü't-tahâret ile başlayan eser, Kitâbü'l-kazâ ve's-şehâdât ile bitirilmektedir. Her bölümde önce konuyla ilgili âyetler zikredilmekte ardından lügavî tahlilleri de içine alan bir usulle fikhî hükme varılmaktadır. Süyûrî'nin başlattığı bu yöntemin Erdebîlî ile meşhur olduğu ve sonraki kuşaklarca benimsenen bir usul haline geldiği söylenebilir. Erdebîlî, tefsirinde Kur'an, sünnet, icmâ ve akıl delillerini birlikte kullanarak rivayet ile dirâyeti belirli bir ölçüde mezcetmeye çalışan bir yöntem benimsemektedir. Bu bağlamda lügavî izahlara girmekte, kelimelerin lügat anlamlarına ve nahiv yapılarına temas etmekte ayrıca kıraat farklılıklarına yer vermektedir. Bununla birlikte müellifin daha çok rivayet temelli bir yol izlediğini söylemek gerekir. Zira ona göre âyetlerin yorumunda ve hüküm istinbâtında masum imamlardan nakledilen rivayetler temel referans kabul edilmelidir.²⁷⁶

Eserde Tûsî'nin *et-Tibyân*'ı, Tabersî'nin *Mecma'u'l-beyân*'ı, Küleynî'nin *el-Kâfî*'si ve Âmilî'nin *Nehcü'l-Belâğ*'ası gibi Şîi kaynaklara sıkça atıfta bulunmaktadır. Ayrıca müellif, et-Taberî (öl. 310/923), Fahreddîn er-Râzî (öl. 606/1210) ve el-Beyzâvî (öl. 685/1286) gibi Sünnî müfessirlerin görüşlerini de

Mustafa (Beyrut: Daru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2002), 1/223-224; el-Emîn, *A'yânü's-Şîa*, 3/80-81; Tahsin Yazıcı, "Erdebîlî, Ahmed b. Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/278.

²⁷⁴ Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Muhammed el-Erdebîlî, *Zübdetü'l-beyân fî ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed el-Bâkır el-Behbûdî (Tahran: el-Mektebetü'l-Murtezaviyye, ts.), 1/8-9.

²⁷⁵ el-Erdebîlî, *Zübdetü'l-beyân*, 1/19-26.

²⁷⁶ el-Erdebîlî, *Zübdetü'l-beyân*, 1/10-16.

tartışma amacıyla nakletmektedir. *Zübdetü'l-beyân* isimli bu ahkâm tefsiri Muhammed el-Bâkır el-Behbûdî'nin tahkikiyle Mektebetü'l-Murtazaviyye tarafından yedi yüz sayfalık bir cilt halinde Tahran'da neşredilmiştir.

5- Muhammed b. Ali b. İbrahim el-Esterâbâdî (öl. 1028/1618): *Âyâtü'l-Ahkâm*²⁷⁷

Şîî müfessirlerden Mîrzâ Muhammed b. Ali b. İbrahim el-Esterâbâdî tarafından yazılan *Âyâtü'l-ahkâm* adlı eser, bir ahkâm tefsiridir.²⁷⁸ Bazı kaynaklarda Esterâbâdî'ye nispet edilen bu eserin ismi *Şerh-u âyâtü'l-ahkâm fî tefsîr-i kelimillahi'l-Meliki'l-Allâm* şeklinde geçmektedir.²⁷⁹ Müellif, Safevî dönemi ilim meclislerinde yetişmiş, özellikle Necef ve İsfahan çevrelerinde tefsir, usul ve fıkıh alanlarındaki birikimiyle tanınmaktadır. Kur'an'daki ahkâm âyetlerinden tahâret, salât ve zekât konularına ilişkin olanları ele alan eserin yapısı, klasik sûre sırasına değil "Kitâbü't-Tahâre", "Kitâbü's-Salât" ve "Kitâbü'z-Zekât" şeklindeki fikhî tertibe dayanmakta ve ilgili konuya dair âyetler sırasıyla zikredilerek ayrı ayrı tefsir edilmektedir. Müellif, önce âyetleri topluca zikretmekte, ardından bunları lafız, nahiv, kıraat ve delâlet yönleriyle tahlil etmektedir. Bu çözümleme sırasında hem naklî hem aklî delilleri kullanmakta, hükümlerin illetine dair açıklamalar getirmekte ve zaman zaman usûlî tartışmalara da girmektedir.

Eserde yoğun bir şekilde klasik Şîî tefsir ve hadis kaynaklarına yer verildiği görülmektedir. Bu bağlamda Şîî rivayet ve dirâyet tefsirleri yanında Süyûrî ve Erdebîlî gibi ahkâm tefsiri müelliflerine; *Kütüb-i erbaa*'ya ilaveten *Kütüb-i Sitte*'de yer alan hadis kaynaklarına başvurulmakta, Sîbeveyh (öl. 180/796), Zeccâc (öl. 311/923) ve yer yer de Zemahşerî (öl. 538/1144) gibi dilcilerin görüşlerinden yararlanılmaktadır.²⁸⁰ Ayrıca zaman zaman mezhep içi ihtilafların kayda

²⁷⁷ Kaynaklarda Esterâbâdî'ye "*Şerh-u âyâtü'l-ahkâm fî tefsîr-i kelimillahi'l-Meliki'l-Allâm*" isimli bir eser de nispet edilmektedir. Fakat günümüze ulaşmış olması sebebiyle müellifin eserin isminin "*Âyâtü'l-ahkâm*" olması daha uygun olmaktadır.

²⁷⁸ el-Kâzımî, *Mesâlikü'l-efhâm*, 1/11; et-Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tesânîfi's-Şî'a*, 1/43.

²⁷⁹ el-Yezdî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 1/10; Meybudî, "Fıkhu'l-Kur'ân-ı Şîa der bister-i târîh", 47; Nessâr, "Menhec-ü tefsîr-i âyâtü'l-ahkâm fî'l-Kur'ân", 171.

²⁸⁰ Muhammed b. Ali b. İbrahim el-Esterâbâdî, *Âyâtü'l-ahkâm*, thk. Muhammed Bâkır Şerîfzâde (Tahran: Mektebetü'l-Mî'râcî, ts.), 102, 205, 217, 235, 318.

geçirilmekte; özellikle abdestte yıkama ve mesh meselelerinde Ehl-i Sünnet ile İmâmiyye arasındaki farklara dikkat çekilmektedir.²⁸¹

Eserin tahkiki Muhammed Bâkır Şerîfzâde tarafından yapılarak Mektebetü'l-Mi'râcî eliyle Tahran'da neşredilmiştir. Muhakkik, dipnotlarda metin farklılıklarını, atıf yapılan kaynakları ve klasik rivayetlerin yer aldığı pasajları sistemli biçimde göstermektedir. Muhakkik mukaddimesinde Esterâbâdî'nin eserinin üç cilt olduğu, ta'lik anlamında yazılan uzun izahların hacmi artırmamak için kısaltıldığı ve sadece ahkâm konularına ilişkin izahlara yer verildiği vurgulanmaktadır.²⁸² Bu bağlamda eserin sadece ilk cildinin neşredildiği anlaşılmaktadır.

6- Bahâüddîn el-Âmilî (öl. 1031/1622): *Meşriku's-şemseyn ve iksîrû's-sa'âdeteyn*

Lübnan'ın Cebel-i Âmil bölgesinde dünyaya gelen Bahâüddin Muhammed b. Hüseyin el-Âmilî, ailesiyle birlikte Safevî Devleti'nin başkenti Kazvin'e yerleşmiş ve burada dönemin seçkin âlimlerinden çeşitli ilim dallarında eğitim almıştır. Müellif, eser telifi ve tedrisle meşgul olduğu seyahatlerle otuz yılı aşkın bir süre geçirmiş, ardından İsfahan'a yerleşmiş ve 1031 yılında vefat etmiştir. Hayatı boyunca dönemin yöneticileri tarafından kendisine çeşitli payeler verilen müellifin Sünnî olduğuna ilişkin bazı görüşler zikredilmekteyse de Şîî bir âlim olduğu kanaati daha yaygın kabul edilmektedir.²⁸³

Meşriku's-şemseyn ve iksîrû's-sa'âdeteyn, Safevî döneminin meşhur âlimlerinden olan Şeyh Bahâeddin Muhammed el-Âmilî tarafından telif edilmiş bir eserdir. Eserin tefsir mi hadis kitabı mı olduğu net olarak ayrılamasa da dört yüz civarı sahih ve hasen hadisle sadece ahkâm âyetlerinin etraflıca tefsir edilmesi sebebiyle ahkâm tefsiri bağlamında değerlendirilebilir. Nitekim Şîî araştırmacılar tarafından bu eser ahkâm tefsirleri arasında zikredilmektedir.²⁸⁴ Fakat bu eserin diğer ahkâm tefsirlerinden farkının rivayet metodunu tercih etmesi olduğunu da belirtmek gerekir. Ayrıca Fâtiha sûresinin tefsirine yer verilmeyen eserde hadis usulüne dair

²⁸¹ el-Esterâbâdî, *Âyâtü'l-ahkâm*, 26-30, 87, 142, 315.

²⁸² el-Esterâbâdî, *Âyâtü'l-ahkâm*, 13.

²⁸³ Ömer Okumuş, "Âmilî, Bahâeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/60.

²⁸⁴ et-Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tesânîfi's-Şî'a*, 21/50; Okumuş, "Âmilî, Bahâeddin", 3/61; Meybudî, "Fıkhü'l-Kur'ân-ı Şîa der bister-i târih", 47-48; Nessâr, "Menhec-ü tefsîr-i âyâtü'l-ahkâm fi'l-Kur'ân", 171.

oldukça geniş bir bilgi göze çarpmakta ve sadece sularla ilgili bahislerden cenaze yıkamayla ilgili hükümlere kadar Kitâbü't-taharet konusuyla ilgili ahkâm âyetleri tefsir edilmektedir.²⁸⁵ Tahrânî, eserin “*Mecma ‘u’n-Nûreyn ve Metla ‘u’n-Neyyireyn*” adıyla da anıldığını ve isimdeki tesniye kullanımının âyet ve hadisleri birlikte değerlendirmesine işaret ettiğini belirtmektedir.²⁸⁶ Âmilî, eserinde rivayet temelli bir yaklaşım benimsemekle birlikte, hadislerin değerlendirilmesinde tenkitçi bir yöntem takip etmektedir. Eserde hadis-haber-sünnet kavramları, hadis çeşitleri, haberin kabul şartları ve râvilerde aranan nitelikler müstakil olarak ele alınmakta ve rivayetlerin sıhhati konusunda dikkatli bir tasnif anlayışı ortaya konulmaktadır.²⁸⁷

Eser günümüzde Seyyid Mehdî er-Recâî tarafından tahkik edilerek Âsitân-ı Kuds-i Radavî eliyle yaklaşık beş yüz sayfalık tek cilt halinde neşredilmiştir. Eserin neşrinde yer alan ta‘lîkât/hâşiye türü ilaveler Muhammed İsmail el-Mâzenderânî tarafından kaleme alınmıştır. Mâzenderânî’nin haşiyeleri, eserin lafzını açıklamayı aşarak müellifin görüşlerini fıkıh, tefsir ve ricâl açısından tahlil etmekte, yeri geldikçe meseleleri tartışmaya açmakta ve müşkil noktaları izah etmektedir.

7- Mîrzâ Rafî‘uddîn Muhammed el-Mer‘aşî (öl. 1034/1624): *Tefsîr-u âyâtî'l-ahkâm*

Tefsîr-u âyâtî'l-ahkâm, Mirza Rafî‘üddin Muhammed el-Mer‘aşî’ye ait Şî‘ ahkâmü’l-Kur‘ân türü eserlerinden biridir. Seyyid Şecâüddîn el-Hüseynî el-Mer‘aşî’nin oğlu olduğu ifade edilen müellifin 1034 yılında vefat ettiği kaydedilmektedir. Aktarılan bilgilere göre müellif, Şâh Tahmasb döneminde önemli bir konumda olup Sultânü’l-Ulemâ olarak nitelenen oğlunun talebi üzerine tefsirini kaleme almış ancak eser tamamlanamamıştır. Bu eserin nüshasının hâlen Sultânü’l-Ulemâ’nın soyundan gelenlerce İsfahan’da muhafaza edildiği söylenmektedir.²⁸⁸

²⁸⁵ Bahâüddîn Muhammed b. Hüseyin b. Abdissamed el-Âmilî, *Meşriku’s-şemseyn ve iksîrû’s-sa‘âdeteyn* (Meşhed: Âsitân-ı Kuds-i Radavî, 1967), 105-483; et-Tahrânî, *ez-Zerî‘a ilâ tesânîfi’s-Şî‘a*, 21/50.

²⁸⁶ et-Tahrânî, *ez-Zerî‘a ilâ tesânîfi’s-Şî‘a*, 21/50.

²⁸⁷ el-Âmilî, *Meşriku’s-şemseyn ve iksîrû’s-sa‘âdeteyn*, 21-31.

²⁸⁸ el-Kâzîmî, *Mesâlikü’l-efhâm*, 1/11.

8- Muhammed el-Yezdî (öl. 1040/1630): *Tefsîru'l-kutbi'sh-Şâhî fî şerh-i âyâtî'l-ahkâm*

Şîî ahkâm tefsiri olan *Tefsîru'l-kutbi'sh-Şâhî* isimli eserin, Şâh Kâdî (Kâzî) lakabıyla tanınan Mevlâ Muhammed el-Yezdî'ye ait olduğu ifade edilmektedir.²⁸⁹ el-Yezdî'nin, Şâh Kâdî (Kâzî) adıyla meşhur olduğu ve yaklaşık 1040 (hicrî) yılında vefat ettiği aktarılmaktadır.²⁹⁰ Tahrânî, bu eserin, Hindistan'daki en meşhur hükümdarlardan Sultan Muhammed Kutb Şâh b. Sultan Muhammed Kulî adına telif ve ithaf edildiğini söylemektedir. O, Farsça kaleme alınan bu tefsirin, 1021 yılında Kadir Gecesi'nde tamamlandığını kaydetmektedir. Tahrânî'ye göre müellifin kendi el yazısıyla kaleme aldığı bazı mülkiyet kayıtlarında geçen “Gulâm-i dergâh-i Şâh Kâzî” ve “Yâ kâziye'l-hâcât” ifadeleri, onun asıl lakabının “Kâzî” olduğunu, “Şâh” unvanının ise ya şeref için kullanıldığını ya da Hindistan ve İran'ın doğusunda Seyyidlere verilen geleneksel bir unvan olduğunu düşündürmektedir.²⁹¹

9- Yazarı belli değil. (11/16. yy): *Îmâtatü'l-lisâm ani'l-âyâtî'l-vâride fî's-sıyâm*

Kayıtlarda müellifine dair net bir bilgi olmayan *Îmâtatü'l-lisâm*, oruçla ilgili âyetlerin tefsiri üzerine kaleme alınmış bir eserdir.²⁹² Oruçla ilgili haberler, Ramazan ayının isimlendirilmesinin gerekçesi ve Kadir Gecesi ile ilgili meselelerden oluşan üç bölümle başladığı ifade edilen eserin girişinde 1038–1052 yılları arasında hüküm süren Safevî hükümdarı Şah Safî'ye (öl. 1052/1642) ithaf edildiği belirtilmektedir. Şah Safî döneminde bazı emirlerin isteği üzerine müellif tarafından Farsçaya tercüme edildiği de kaydedilmektedir. Tercümenin bir nüshası Hazîne-i Razaviyye'de, katalogda “Tercüme-i Ref'u'l-Lisâm” başlığıyla kayıtlı olup bu tercümenin muhtemelen *Ref'u'l-lisâm* adıyla anıldığı düşünülmektedir. Ancak ne Arapça asıl metinde ne de Farsça tercümesinde müellifin ismi açıkça zikredilmemektedir.²⁹³

²⁸⁹ el-Kâzımî, *Mesâlikü'l-efhâm*, 1/11; el-Yezdî, *Fıkhu'l-Kur'an*, 1/10; et-Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tesânîfi'sh-Şî'a*, 1/42; Nessâr, “Menhec-ü tefsîr-i âyâtî'l-ahkâm fi'l-Kur'an”, 172.

²⁹⁰ el-Kâzımî, *Mesâlikü'l-efhâm*, 1/11.

²⁹¹ et-Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tesânîfi'sh-Şî'a*, 4/301-302.

²⁹² el-Yezdî, *Fıkhu'l-Kur'an*, 1/10; Meybudî, “Fıkhu'l-Kur'an-ı Şîa der bister-i târîh”, 48; Nessâr, “Menhec-ü tefsîr-i âyâtî'l-ahkâm fi'l-Kur'an”, 172.

²⁹³ et-Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tesânîfi'sh-Şî'a*, 2/304-305.

10- Mevlâ Melik Ali et-Tûnî (öl. 11./16. yy.): *Âyâtü'l-ahkâm el-fıkhiyye*

Fıkhi konularla ilgili nâzil olan âyetleri esas lan *Âyâtü'l-ahkâm el-fıkhiyye* isimli tefsir, Mevlâ Melik Ali et-Tûnî tarafından kaleme alınan Farsça bir eserdir.²⁹⁴ Safevî hükümdarı Şah Süleymân adına kaleme alındığı söylenen eserin baş tarafında, fasâhat ve belâgatla yazıldığını vurgulayan edebî bir girizgâh bulunduğu ifade edilmektedir. Diğer Şîî ahkâm tefsirleri gibi bu eser de tahâret konusundan başlayarak diyât bahsine kadar olan fikhî bölümleri içeren 37 varak hacminde kısa bir risâle niteliğinde olduğu var olan bilgiler arasındadır. Ayrıca eserin 1098 yılında yazılan bir nüshasının, Hâzîne-i Razaviyye’de mevcut olduğu dile getirilmektedir.²⁹⁵

11- Ebû Abdullah Muhammed el-Fâzıl el-Cevâd el-Kâzımî (öl. 1065/1654): *Mesâlikü'l-efhâm ilâ âyâtü'l-ahkâm*

Bağdat yakınlarındaki Kâzımeyn beldesinde dünyaya gelen el-Fâzıl el-Cevâd, ilk eğitimini babası Muhammed Cevâd b. el-Hâc Ali el-Esedî’den aldıktan sonra zamanının ilim şehri olan İsfahân’a göç etmiştir. Orada Şeyh Bahâî’nin derslerine devam eden müellif, hocasının eserlerinden birçoğunu şerh etmiştir. Hicrî 1065’te vefat eden müellifin çoğu şerh ve ta’lik olmak üzere birçok eseri bulunmaktadır.²⁹⁶

el-Kâzımî tarafından telif edilen *Mesâlikü'l-efhâm ilâ âyâtü'l-ahkâm* dört ciltlik hacmiyle Kur’an’daki ahkâm âyetlerini fıkıh bablarına göre inceleyen kapsamlı bir çalışmadır.²⁹⁷ Müellif, mukaddimede Kur’an’dan şer’î hükümlerin istinbât edilmesini Allah’ın en büyük nimetlerinden biri olarak gördüğünü ve bu sahada uzak te’villere saparak yanlış bir yol izleyenlerden ayrıldığını belirtmektedir. Ona göre en doğru yöntem, imamların beyanlarına bağlı kalmaktır. Bu sebeple de eserini, Hz. Peygamber’in “Kitap ve İtret”²⁹⁸ hadisine dayanarak hem Kur’an hem de Ehl-i beyt rivayetleri ışığında telif ettiğini ifade etmektedir.²⁹⁹

²⁹⁴ el-Yezdî, *Fıkhu'l-Kur’ân*, 1/11; Nessâr, “Menhec-ü tefsîr-i âyâtü'l-ahkâm fi'l-Kur’ân”, 172.

²⁹⁵ et-Tahrânî, *ez-Zerî’a ilâ tesânîfi’s-Şî’a*, 1/44.

²⁹⁶ el-İsfahânî, *Riyâzu'l-ulemâ*, 1/118-119; el-Kâzımî, *Mesâlikü'l-efhâm*, 1/14-18.

²⁹⁷ el-Yezdî, *Fıkhu'l-Kur’ân*, 1/10; et-Tahrânî, *ez-Zerî’a ilâ tesânîfi’s-Şî’a*, 20/378; Meybudî, “Fıkhu'l-Kur’ân-ı Şîa der bister-i târih”, 49; Nessâr, “Menhec-ü tefsîr-i âyâtü'l-ahkâm fi'l-Kur’ân”, 172.

²⁹⁸ “Ey insanlar! Ben size iki emanet bırakıyorum; onlara sınırsız sarıldığınız sürece asla sapıtmazsınız: Allah’ın Kitabı ve benim Ehl-i beytim. Şüphesiz bu ikisi, Havuz’un başında bana kavuşuncaya kadar birbirinden ayrılmayacaktır.” bk. el-Kummî, *Besâiru'd-derecât*, 413; el-Küleynî, *el-Kâfî*, 294; Şeyh Sadûk, *el-Hisâl*, 1/65.

²⁹⁹ el-Kâzımî, *Mesâlikü'l-efhâm*, 1/1-3.

Müellif eserde yöntem olarak her babda konuyla ilgili âyetleri sıralamakta ve bu sırayı takip ederek âyetlerin lafzî ve lugavî yönlerini açıklamakta, ardından çeşitli rivayetler ve önceki fıkıh mirasıyla irtibat kurarak şer‘î hükümleri tek tek ortaya koymaktadır. Müellife göre eser, bütün ahkâm âyetlerini delalet yönleriyle birlikte ele alması sebebiyle “emsalsiz” bir değere sahiptir.³⁰⁰

Kâzımî tarafından kaleme alınan bu eserin de diğer Şîi ahkâm tefsirleri gibi fıkıh bablarına göre tertip edildiği görülmekte fakat başında Fâtiha sûresi tefsiri bulunmamaktadır. Eserin birinci cildine tahâret, namaz, oruç ve hac gibi ibadetlere dair âyetler ele alınmaktadır. İkinci ciltte zekât, humus, cihad, emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker gibi toplumsal ve iktisadî hükümler, üçüncü ve dördüncü ciltlerde ise nikâh talak, iddet, hul', zıhar, ilâ, liân gibi aile hukukuna dair muâmelât meseleleri, miras hükümleri, hadler (zina, kazf, hırsızlık, hirâbe), kısas ve diyet gibi ukûbât konuları Kur'an âyetleri ışığında ayrıntılı biçimde incelenmektedir.

Müellif, eserinde Tûsî'nin *et-Tibyân*'ı, Râvendî'nin *Fıkhu'l-Kur'ân*'ı, Süyûrî'nin *Kenzü'l-irfân*'ı ve Erdebîlî'nin *Zübdetü'l-beyân*'ı gibi ahkâmü'l-Kur'ân eserlerinden yararlandığını belirtmekte, fakat kendi eserinin bütün ahkâm âyetlerini kuşatması ve delalet yönlerini ayrıntılı şekilde açıklamasıyla bunlardan ayrıldığını vurgulamaktadır.³⁰¹ Eser farklı yazma nüshalara dayandırılarak Muhammed Bâkır Şerîfzâde'nin tahkikiyle 1946 yılında Mektebetü'l-Murtazaviyye tarafından neşredilmiştir.

12- Muhammed b. Ali el-Mekkî (1139/726): *en-Nebrâsü'l-mu'cizü'l-mübîn fî tefsir-i âyâtî'l-ahkâmî'l-Kur'âniyye el-'asliyye minhâ ve'l-fer'iyye*

Eserin müellifi, 1071 yılında doğup 1139 yılında vefat eden, “Seyyid Muhammed Haydar” olarak tanınan Seyyid Muhammed b. Ali b. Haydar el-Mûsevî el-Âmilî el-Mekkî'dir. Kaynaklara göre kendisi Mevlâ Ebü'l-Hasan eş-Şerîf el-Âmilî'den icâzetli bir âlimdir. Ayrıca “*Tenbîh*” ve “*Sinnü'l-ayn*” adlı eserlerin müellifi olduğu da belirtilmektedir. Müellifin, “*Sinnü'l-ayn*” adlı eserinin sonunda nesebini ayrıntılı bir şekilde sıraladığı ve soyunun Necm b. Hasan b. Muhammed b.

³⁰⁰ el-Kâzımî, *Mesâlikü'l-efhâm*, 1/4.

³⁰¹ el-Kâzımî, *Mesâlikü'l-efhâm*, 1/6-10.

Mûsâ el-Hâirî üzerinden Mûsâ el-Kâzım'a (öl. 183/799) bağlandığını dile getirdiği aktarılan bilgiler arasındadır.³⁰²

Eser, *en-Nebrâsü'l-mu'cizü'l-mübîn fî tefsir-i âyâtî'l-ahkâmi'l-Kur'âniyye el-'asliyye minhâ ve'l-fer'iyye* adıyla Muhammed b. Ali b. Haydar el-Mekkî'ye ait bir telif olarak geçmektedir. Müellifin oğlu Seyyid Rızâüddîn'in, Seyyid Nasrullah el-Hâirî'ye verdiği icâzette eseri bu isimle zikrettiği ifade edilmektedir.³⁰³ Eserin başka bir adı da “*Înâs-ü sultânî'l-mü'minîn bi'ktibâs-i 'ulûmi'd-dîn*” olarak kaydedilmiş olup bu çalışmaya kaynaklarda “*Âyâtü'l-Ahkâm*” başlığı altında işaret edilmektedir.³⁰⁴ Yine “*İktibâs-ü 'ulûmi'd-dîn mine'n-nebrâsi'l-mu'cizi'l-mübîn fî tefsîri'l-âyâtî'l-Kur'âniyye*” ismi söz konusu eser için kayıtlarda geçmekte ve ahkâmın asıl ve fer'î yönleriyle ilgili Kur'an âyetlerinin tefsirine dair bir eser olduğu vurgulanmaktadır. Ayrıca eserin bir nüshasının, İsfahan'da, Şeyh Ebü'l-Mecd er-Rızâ'nın kütüphanesinde bulunduğu belirtilmektedir.³⁰⁵ Matbu olmayan esere dair başka herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır.

13- Ahmed b. İsmail el-Cezâirî (öl. 1151/1738): *Kalâidü'd-dürer fî beyânî'l-ahkâm bi'l-eser*

Ahmed b. İsmâil el-Cezâirî tarafından telif edilen *Kalâidü'd-dürer fî beyânî'l-âyâtî'l-ahkâm bi'l-eser* adlı eser Şîî ahkâm tefsiri türü bir eserdir.³⁰⁶ Müellif, hicrî on ikinci yüzyılın ortalarında Necef'te yaşamış ve burada vefat etmiş seçkin bir Şîî fakih olarak tanınmaktadır. Aslen Irak'ın meşhur Arap kabilelerinden Benî Esed'e mensup olan el-Cezâirî ailesi, ilim ve edebiyat sahasında Necef'in köklü ailelerinden biri olarak bilinmektedir. el-Cezâirî, “*Hâtemü'l-müctehidîn*” olarak anılmakta ve ilmî derinliği ve titizliğiyle tanınmaktadır. Şeyh Hüseyin el-Humeysî, Emir Muhammed Sâlih el-Hatûn Âbâdî ve Mevlâ Muhammed Nasîr gibi dönemin önde gelen âlimlerinden icâzet aldığı aktarılmaktadır. Kabri, Necef'teki İvânü'l-Ulemâ'da yer

³⁰² et-Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tesânîfi's-Şî'a*, 2/518.

³⁰³ et-Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tesânîfi's-Şî'a*, 2/266.

³⁰⁴ el-Kâzımî, *Mesâlikü'l-efhâm*, 1/11; el-Yezdî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 1/11; et-Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tesânîfi's-Şî'a*, 1/41; 2/266; Nessâr, “Menhec-ü tefsîr-i âyâtî'l-ahkâm fî'l-Kur'ân”, 172.

³⁰⁵ et-Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tesânîfi's-Şî'a*, 2/518.

³⁰⁶ el-Kâzımî, *Mesâlikü'l-efhâm*, 1/12; el-Yezdî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 1/12; Meybudî, “Fıkhu'l-Kur'ân-ı Şîa der bister-i târih”, 53; Nessâr, “Menhec-ü tefsîr-i âyâtî'l-ahkâm fî'l-Kur'ân”, 173.

almakta olup bu durum onun ilmî makamının bir nişanesi olarak kabul edilmektedir.³⁰⁷

Muhakkik tarafından kaleme alınan mukaddimede eserin Kur'ân-ı Kerîm'in ahkâm âyetlerine dair kaleme alınan çalışmalar arasında özgün bir konumda bulunduğu vurgulanmaktadır. Müellifin, âyetleri ele alırken önce lügavî izahlara ve kıraat farklılıklarına değindiğini söyleyen muhakkik, ardından Hz. Peygamber ve Ehl-i beytten nakledilen hadislerle konuyu desteklediğine dikkat çekmektedir. Aktarılan bilgilere göre eserde her âyetin ardından fikhî meseleler istinbât edilmekte, farklı görüşler zikredilmekte ve nihayetinde en güçlü delile dayanan tercih sunulmaktadır. Ayrıca her âyetin sonunda konuyla bağlantılı tâlî meseleler de ele alınmakta, böylece eser fıkıh bablarını kuşatan kapsamlı bir kaynak hâline gelmektedir. Eser hem Şîî hem Sünnî kaynaklardan istifade edilmesi, özlü ve düzenli anlatımıyla dikkat çekmektedir.³⁰⁸

el-Cezâirî eserinde diğer Şîî ahkâm tefsirleri gibi fıkıh bablarına göre tasnif yöntemini tercih etmiştir. Bu bağlamda “kitâbü't-tahâret” ile başlayan tefsir, “kitâbü-âdabî'l-kazâ ve's-şehâdât” başlığı ile sona ermektedir. Müellif, konuların işleyişinde Erdebîlî ile meşhur olan yöntemi uygulamaktadır. Buna göre konuyla ilgili âyetler numaralandırılmakta ve sırasıyla müstakil olarak tefsir edilmektedir. Muhakkikin de ifade ettiği üzere eser, sistematik yapısı, hacmi ve ehlibeyt rivayetlerine atfettiği ehemmiyet açısından diğer tefsirler arasında temayüz etmektedir.

Kalâidü'd-dürer isimli bu tefsir, Ebü'l-Fazl el-İslâmî tarafından tahkik edilerek Kum'daki Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî matbaasında üç cilt olarak 2011 yılında neşredilmiştir.

14- Muhammed Kulî en-Nîsâbûrî (öl. 1260/1844): *Takrîbü'l-efhâm fî tefsîr-i âyâtî'l-ahkâm*

Literatürde, hicrî 1260 yılında vefat eden Seyyid Muhammed Kulî b. Muhammed b. Hâmid en-Nîsâbûrî'ye ait bir telif olarak yer alan *Takrîbü'l-efhâm fî tefsîr-i âyâtî'l-ahkâm*, on üçüncü yüzyıl Şîî ahkâm tefsirlerinden biridir. Müellifin, bu eseri yaşadığı dönemin ilmî geleneğine uygun olarak Farsça kaleme aldığı

³⁰⁷ Ahmed b. İsmail el-Cezâirî, *Kalâidü'd-dürer fî beyânî'l-ahkâm bi'l-eser*, thk. Ebü'l-Fazl el-İslâmî (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 2011), 1/11-13; et-Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tesânîfi's-Şî'a*, 17/161-162.

³⁰⁸ el-Cezâirî, *Kalâidü'd-dürer*, 1/9-14.

söylenmektedir. Kur'an'daki ahkâm âyetlerine odaklanan eser, 13. Hicrî asrın ilk yarısında telif edilen kıymetli bir çalışma olarak kaydedilmektedir. Müellifin oğlu Seyyid İ'câz Hüseyin'in, bu eseri kendi çalışması olan *Keşfü'l-hucûb* adlı eserinde zikretmesi, eserin ilim ehli nezdinde tanınırlığı şeklinde değerlendirilmektedir.³⁰⁹ Tahrânî'nin, "Hamd, ümmîler arasından son zamanda bir peygamber gönderen Allah'a mahsustur." şeklinde başladığına dair aktardığı bilgi dışında, eserin muhtevasına dair herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır.³¹⁰ Yazma nüshasına veya neşrine ilişkin bir iz bulunmayan eserle ilgili diğer kaynaklarda sadece isim ve nispetten ibaret temaslar yer almaktadır.³¹¹

15- Alî b. Mevlâ Muhammed Ca'fer el-Esterâbâdî (öl. 1315/1897): *Nesru'd-düreri'l-eytâm fî şerh-i âyâtî'l-ahkâm*

Şeyh Alî b. Mevlâ Muhammed Ca'fer el-Esterâbâdî, 18. yüzyıl Şîî âlimler arasında ahkâm tefsiri telifleriyle temayüz etmiş bir âlim olarak kabul edilmektedir. Kaynaklarda alanla ilgili olarak kendisine dört eser nispet edilen müfessirin "Şerî'atmedârî" ismiyle meşhur olduğu ve hicrî 1315 yılında vefat ettiği zikredilmektedir.³¹² Müellife nispet edilen ilk ahkâm tefsiri *Nesru'd-düreri'l-eytâm fî şerh-i âyâtî'l-ahkâm* isimli eserin mufassal bir tefsir olduğu ve yazma nüshalarından birinin Kum'da 246 numara ile kayıtlı olduğu aktarılmaktadır.³¹³

Esterâbâdî'nin, *Nesru'd-düreri'l-eytâm* adlı tefsirinin bir özeti olarak *Düreri'l-eytâm fî tefsîri âyâtî'l-ahkâm* isimli bir muhtasar kaleme aldığı belirtilmektedir. Müellifin bu ikinci eserinin manzum bir şekilde yazıldığı kaydedilmektedir.³¹⁴ Ayrıca yine müellif tarafından bu manzum eserin daha da

³⁰⁹ et-Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tesânîfi's-Şî'a*, 4/366; Meybudî, "Fıkhu'l-Kur'ân-ı Şîa der bister-i târih", 54.

³¹⁰ et-Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tesânîfi's-Şî'a*, 4/366.

³¹¹ el-Yezdî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 1/11; et-Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tesânîfi's-Şî'a*, 4/366; Meybudî, "Fıkhu'l-Kur'ân-ı Şîa der bister-i târih", 54; Nessâr, "Menhec-ü tefsîr-i âyâtî'l-ahkâm fi'l-Kur'ân", 173.

³¹² el-Kâzımî, *Mesâlikü'l-efhâm*, 1/12; el-Yezdî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 1/12; et-Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tesânîfi's-Şî'a*, 8/119; 18/153; 24/52; Nessâr, "Menhec-ü tefsîr-i âyâtî'l-ahkâm fi'l-Kur'ân", 173.

³¹³ el-Kâzımî, *Mesâlikü'l-efhâm*, 1/12; et-Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tesânîfi's-Şî'a*, 24/52.

³¹⁴ el-Kâzımî, *Mesâlikü'l-efhâm*, 1/12; el-Yezdî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 1/12; et-Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tesânîfi's-Şî'a*, 8/119; Meybudî, "Fıkhu'l-Kur'ân-ı Şîa der bister-i târih", 55; Nessâr, "Menhec-ü tefsîr-i âyâtî'l-ahkâm fi'l-Kur'ân", 173.

kısaltılmış bir özeti niteliğinde olan *Nuhbetü'l-ahkâm* adlı manzum bir muhtasardan da söz edilmektedir.³¹⁵

Son olarak Esterâbâdî'ye nispet edilen dördüncü eser ise *Kenz-ü dürerü'l-ahkâm* isimli ahkâm tefsiridir. Bu eserde müellifin, manzum olarak telif ettiği *Dürerü'l-eytâm* adlı tefsirini şerh ettiği söylenmektedir. Tahrânî, söz konusu dört eserin müellife ait olduğunun, yine Esterâbâdî'nin kaleme aldığı *Gâyetü'l-âmâl* isimli eserde geçtiği yönünde bilgi vermektedir.³¹⁶

1.3.2.3. Modern Dönemdeki Fıkîhî Tefsirler

Modern dönemdeki fıkîhî tefsirlerle kastedilen, Safevî Devleti ve ardından Kaçarlar yönetiminin sona erdiği 20. yüzyılın başından günümüze kadar uzanan süreci kapsamaktadır. Bu dönem, hemen hemen bütün İslâm coğrafyasında olduğu gibi, Şîîler açısından da oldukça farklı gelişmelerin yaşandığı bir zaman dilimi olmuştur. Şîîliğin merkezi konumundaki İran'da önce Meşrutiyet hareketi, ardından Pehlevî rejimi ve nihayetinde 1979 yılında İran İslâm Cumhuriyeti'nin kurulması süreçleri yaşanmıştır. Ancak bu siyasî gelişmelerden bağımsız olarak, Şîî düşüncede Usûlî ekolün giderek güçlendiği bir dönemden söz etmek mümkündür.³¹⁷ Modern dönemde belirginleşen bu dönüşüm, 1979 İslâm Devrimi ile pratik ve teorik boyutunu tamamlamaktadır. Devrim öncesinde Şîa, gâib imamın yetkilerinin fakihler tarafından peyderpey devralınması gibi uzun bir süreçten geçmiştir. Toplumun ihtiyaçlarını gören âlimler, imamın yokluğunda onun görevlerini yürütmek amacıyla yetkileri üzerlerine almakta ve fakih, siyasî otoritenin başına geçmektedir.³¹⁸ Humeynî'nin (öl. 1368/1989) teorileştirdiği “velâyet-i fakîh” kavramı, bu devir sürecinin nihai sonucu olup gâib imamın yetkilerinin en üst düzey fakihe devredilmesi anlamına gelmektedir.³¹⁹ Humeynî tarafından geliştirilen bu teori, fakihin siyasî otoritenin başına geçmesiyle pratik bir değer kazanmakta ve “beklenen

³¹⁵ et-Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tesânîfi's-Şî'a*, 8/119.

³¹⁶ et-Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tesânîfi's-Şî'a*, 8/153.

³¹⁷ Muzaffer Tan, “Geçmişten Günümüze Şîîlik”, *Eski Yeni* 25 (2012), 66-68.

³¹⁸ Ahmet İshak Demir, “İmamiyye Şî'ası'nda İmamın Yetkilerinin Fakihlerce Devralınma Süreci”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 2/1 (2009), 60-61.

³¹⁹ Cemil Hakyemez, “Some Notes on the Mahdi Perception in Contemporary Shi'ism”, *Turkish Journal of Shiite Studies* 2/1 (2020), 8-9.

imamın vakıada geldiği” yorumu yapılmaktadır.³²⁰ Ancak yoğun siyasî ve teorik dönüşümlere rağmen, bu dönüşümün modern dönemde telif edilen ahkâm tefsirlerinin muhtevasına büyük oranda yansımadağı gözlemlenmektedir. Ahkâm tefsirlerinin temel yapısı, fıkıh ve siyasetin iç içe geçtiği yeni dönemde genellikle geleneksel fikhî istinbât usulü içinde kalmaktadır.

Çalışma kapsamında modern dönem olarak kabul edilen 20. yüzyıldan günümüze kadar on yedi ahkâm tefsirinin telif edildiği görülmektedir. Bu eserlerden dokuzuna neşredilmiş haliyle ulaşılabilir. Eserlerden ikisi ile ilgili Tahrânî’de kısa bir bilgi yer alırken geriye kalan altı tefsir hakkında ise çeşitli kaynaklarda yalnızca eser ve müellif isimlerine temas edilmektedir. Müellif ve eser isminin dışında herhangi bir bilgiye ulaşamayan eserler şunlardır:

- 1- Şeyh Hamza Ali Feşendî (öl. 1338/1919): *Âyâtü’l-ahkâm*.³²¹
- 2- Muhammed b. Fazlullâh el-Mûsevî (öl. 1342/1923): *Mevdû’-u âyâtî’l-ahkâm*.³²²
- 3- Muhammed Mehdî el-Bennâbî (öl. 1345/1926): *Miklâdü’r-reşâd fî şerh-i âyâtî’l-ahkâm*.³²³
- 4- Dr. Muhammed el-Hazâilî (öl. 1353/1934): *Ahkâmü’l-Kur’ân*.³²⁴
- 5- Seyyid Muhammed et-Tabâtabâî (öl. 1386/1966): *Tefsîr-u âyâtî’l-ahkâm*.³²⁵
- 6- Muhammed Sa’îd el-Lâhîcî (öl. 1403/1982): *Âyâtü’l-Ahkâm*.³²⁶

Modern dönemde Şîî âlimler tarafından telif edilen ahkâm tefsirlerinin tanıtıldığı bu kısımda bizzat kedisine veya hakkında yazılan değerlendirmelere ulaşılan tefsirler ele alınacaktır.

³²⁰ Demir, “İmamiyye Şî’ası’nda İmamın Yetkilerinin Fakihlerce Devralınma Süreci”, 43.

³²¹ Meybudî, “Fıkhu’l-Kur’ân-ı Şîa der bister-i târih”, 55.

³²² el-Kâzımî, *Mesâlikü’l-efhâm*, 1/12; Meybudî, “Fıkhu’l-Kur’ân-ı Şîa der bister-i târih”, 55.

³²³ el-Kâzımî, *Mesâlikü’l-efhâm*, 1/13; Meybudî, “Fıkhu’l-Kur’ân-ı Şîa der bister-i târih”, 55.

³²⁴ el-Yezdî, *Fıkhu’l-Kur’ân*, 1/13; Nessâr, “Menhec-ü tefsîr-i âyâtî’l-ahkâm fî’l-Kur’ân”, 174.

³²⁵ el-Yezdî, *Fıkhu’l-Kur’ân*, 1/13; Nessâr, “Menhec-ü tefsîr-i âyâtî’l-ahkâm fî’l-Kur’ân”, 174.

³²⁶ Meybudî, “Fıkhu’l-Kur’ân-ı Şîa der bister-i târih”, 61.

1- Seyyid Mahmûd el-Mûsevî (öl. 1345/1926): *el-Cümânü'l-hisân fî ahkâmi'l-Kur'ân*

Seyyid Mahmud b. Seyyid Mehdî el-Musevî tarafından kaleme alınan *el-Cümânü'l-hisân fî ahkâmi'l-Kur'ân*, Şîî ahkâm tefsiri literatüründe yer alan müstakil bir eserdir. Müellif, eserin mukaddimesinde aslen İsfahanlı olup hayatının büyük kısmını Necef'te geçirdiğini ve vefatından sonra oraya defnedilmeyi arzu ettiğini belirtmektedir. Mukaddimede eserin telif gerekçesi olarak şer'î hükümlerin öğrenilmesinin faziletli ilimler arasında yer aldığı, bu ilimlerin temelinde ise ilgili âyetlerin ezberlenmesi ve araştırılması bulunduğu belirtilmektedir. Önceki tasniflerde metin ile şerhin iç içe olması ve âyetlerin dağınıklığı, söz konusu âyetleri ezberlemeyi ve anlamayı güçleştirdiği gerekçesiyle müellif, bu eseri özellikle oğlu Seyyid Muhammed Ali'ye kolaylık sağlamak amacıyla kaleme aldığını söylemektedir.³²⁷

Eser, Şîî ahkâm tefsirlerinin tamamında görülen fıkıh bablarına göre tasnif edilmiş olup “Kitâbü't-Tahâret” ile başlayıp “el-Kadâ’ ve’ş-Şehâde” bölümleriyle sona ermektedir. Müellif, Kur'an'da tespit ettiği ahkâm âyetlerinin konu başlıkları itibarıyla 348, içerdiği hükümler itibarıyla ise 467 tane olduğunu ifade etmektedir.³²⁸ O, açtığı başlıkla ilgili âyet veya âyet grubunu metinde sırasıyla zikrettikten sonra dipnotta âyetleri şerh etmektedir. Yapılan bu açıklamalarda, Sünnî ve Şîî birçok âlimden istifade edildiği görülmektedir. Ancak müellifin de özellikle el-Cezâirî'nin *Kalâidü'd-dürer* adlı eserine özel vurgu yapması dikkat çekmektedir.³²⁹ Eserde âyetlerden çıkarılan hükümler ve bunlara dair fikhî ihtilaflar, nahiv, sarf ve luğat gibi dil ve usul kaidelerine dayanarak meseleler halinde ele alınmaktadır.³³⁰

Yazım tarihi kesin olarak belirtilmeyen eserde muhakkik bilgisi bulunmamakta, ancak neşrin müellifin kendi kütüphanesince gerçekleştirilerek Matbaat-ü Emîr tarafından yayımlandığı anlaşılmaktadır.

³²⁷ Seyyid Mahmud b. Seyyid Mehdî el-Musevî, *el-Cümânü'l-hisân fî ahkâmi'l-Kur'ân* (Kum: Matbaat-ü Emîr, 2005), 6.

³²⁸ el-Musevî, *el-Cümânü'l-hisân fî ahkâmi'l-Kur'ân*, 7.

³²⁹ el-Musevî, *el-Cümânü'l-hisân fî ahkâmi'l-Kur'ân*, 7, 10-12.

³³⁰ el-Musevî, *el-Cümânü'l-hisân fî ahkâmi'l-Kur'ân*, 15-21.

2- Abdüalî el-Mûsevî (öl. 1346/1927): *Lübbü'l-elbâb fî tefsîr-i ahkâmi'l-kitâb*

Seyyid Abdüalî b. Ebi'l-Kâsım el-Mûsevî el-Hânsârî'ye nispet edilen *Lübbü'l-elbâb fî tefsîr-i ahkâmi'l-kitâb* isimli eser, modern dönem Şîî ahkâm tefsirlerinden biridir.³³¹ Necefli Seyyid Mehdi el-Mûsevî'nin (öl. 1336/1918) torunu olan müellifin “Ebû Turâb” lakabıyla tanındığı ve hayatına dair bilgilerin, Bağdat'ta yayımlanan *el-Mürşid* dergisinin dördüncü cildinin 281. sayfasında yer aldığı aktarılmaktadır.³³² Eserin neşrine ve muhtevasına ilişkin başka bir bilgiye rastlanmamaktadır.

3- Muhammed Bâkır el-Kâinî (öl. 1352/1933): *Âyâtü'l-ahkâm*

Modern dönem Şîî âlimlerden Şeyh Muhammed Bâkır b. el-Mevlâ Muhammed Hasan b. Esedullah b. Abdullah el-Kâinî tarafından telif edilen *Âyâtü'l-ahkâm* Kur'an'daki ahkâm âyetlerinin tefsirine hasredilmiş bir eserdir.³³³ 1859 yılında doğan müellifin *Nûru'l-ma'rife* adlı kitabının sonunda bu tefsirinden bahsettiği söylenmektedir. Ayrıca müellifin bu iki eser dışında *el-Kibritü'l-ahmer*, *İkfâu'l-mekâyid* ve *Buğyetü't-tâlib* isimli çalışmalarının varlığı müellifin alanla ilgili yetkinliğine hamledilmektedir.³³⁴

4- Muhammed Bâkır el-Melikî (öl. 1420/1999): *Bedâi'u'l-keîâm fî tefsîr-i âyâtü'l-ahkâm*

Şeyh Muhammed Bâkır el-Miyâncî tarafından kaleme alınan *Bedâi'u'l-keîâm fî tefsîr-i âyâtü'l-ahkâm* adlı eser, 1970'lerin sonlarında tamamlanarak el-Matbaatü'l-İlmiyye eliyle Kum'da,³³⁵ Müessesetü'l-Vefâ eliyle de Beyrut'ta³³⁶ neşredilmiş bir ahkâm tefsiridir. Eserin yayımlanan nüshalarında herhangi bir muhakkik bilgisine rastlanmamaktadır. Müellif bu eserde sadece abdest ve namazla ilgili meseleleri ele almaktadır. Bu bağlamda çeşitli alt başlıklarda konuyla ilgili âyetleri

³³¹ el-Yezdî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 1/12; et-Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tesânîfi's-Şî'a*, 1/42; 18/283; Meybudî, “Fıkhu'l-Kur'ân-ı Şîa der bister-i târih”, 55.

³³² et-Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tesânîfi's-Şî'a*, 18/283.

³³³ el-Kâzımî, *Mesâlikü'l-efhâm*, 1/13; el-Yezdî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 1/12; Meybudî, “Fıkhu'l-Kur'ân-ı Şîa der bister-i târih”, 56.

³³⁴ et-Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tesânîfi's-Şî'a*, 1/43; Meybudî, “Fıkhu'l-Kur'ân-ı Şîa der bister-i târih”, 56.

³³⁵ Muhammed Bâkır el-Melikî, *Bedâi'u'l-keîâm fî tefsîr-i âyâtü'l-ahkâm* (Kum: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1982).

³³⁶ Muhammed Bâkır el-Melikî, *Bedâi'u'l-keîâm fî tefsîr-i âyâtü'l-ahkâm* (Beyrut: Müessesetü'l-Vefâ, 1980).

numaralandırarak sırasıyla zikretmekte ve “beyân” başlığı altında tefsir etmektedir. Diğer Şîî ahkâm tefsirlerinde olduğu gibi bu eserde de âyetlerle ilgili dil tahlilleri, zâhirî manalara vurgu ve mezhebî mukayeseler yapılmaktadır. Yeri geldikçe Şîî rivayetlere de başvurulmuş eserde rivayetler, âyetlerin umûmî ifadelerini tahsis ve mutlak ifadelerini takyit etmek amacıyla kullanılmaktadır. Eserin Kum baskısında diğer baskısından farklı olarak “Şefaât” konulu bir başlık açtığı görülmektedir.³³⁷ Söz konusu başlık, eserin genel usulüne uygun olarak işlenmiş olsa da namazın vücubunu ifade eden âyetlerin işlendiği kısımda bir anda şefaât konusuna girilmiş olması ve Beyrut baskısında bulunmaması bu kısmın esere aidiyetiyle ilgili soru işaretleri oluşturmaktadır. Ayrıca müellifin, tefsirden fıkha, hadis külliyatından lügavî eserlere kadar Şîî Sünnî birçok eserden istifade ettiği görülmektedir.

5- Zeynelâbidîn el-Kurbânî (öl. 1426/2005): *Tefsîr-u câmi‘-i âyâtî‘l-ahkâm*

Ayetullah Şeyh Zeynelâbidîn el-Kurbânî el-Lâhicî tarafından Farsça olarak kaleme alınan bu eser, Kur’an’daki ahkâm âyetlerini ele alan en geniş Şîî ahkâm tefsiridir. Eser, Müessesesi-i Neşr-i Sâye tarafından 12 cilt olarak 2005 yılında Tahran’da neşredilmiştir. Müellif, eserin mukaddimesinde tefsir, ulûmü’l-Kur’ân ve fıkıh alanlarındaki geniş araştırmalarından yararlandığını ve konuları çağdaş bir Farsça kullanarak ele aldığını söylemektedir. Klasik Şîî ahkâm tefsiri usulüne uygun olarak bu eserin de fıkıh bablarına göre tasnif edildiği görülmektedir. Diğer Şîî ahkâm tefsirlerine göre fikhî konuların daha detaylı bir şekilde ele alındığı bu tefsir, “Tahâret” babıyla başlayıp “Diyât” babıyla sona ermektedir.³³⁸

Mukaddeme kısmında eserin telif gerekçeleri detaylı bir şekilde açıklanmaktadır. Buna göre önce Kur’an’ın zamanla eskimeyen ebedî bir mucize olduğu ancak lafızlarının “umûm-husûs, mutlak-mukayyed, mücmel-mübeyyen” gibi lügavî unsurlar içermesi sebebiyle daha nüzûl dönemindeyken bile tefsire ihtiyaç duyduğu belirtilmektedir. Zamanla nüzûl döneminden uzaklaşılması, dilde gerçekleşen değişimler ve isrâiliyyât gibi unsurların etkisiyle tefsir ihtiyacının daha da arttığı vurgulanmaktadır. Genel anlamda Kur’an’ın tefsirine duyulan ihtiyaca işaret eden Müellif, bu eseri kaleme alma gerekçelerini açıklarken, mevcut Farsça

³³⁷ el-Melikî, *Bedâi‘u‘l-keîâm fî tefsîr-i âyâtî‘l-ahkâm*, 1982, 177-186.

³³⁸ Zeynelâbidîn Kurbânî el-Lâhicî, *Tefsîr-u câmi‘-i âyâtî‘l-ahkâm* (Kum: Neşr-i Sâye, 1964), 1/14-16, 33; 12/185.

tefsirlerin dilinin, günümüz okuyucusu için eskimiş olmasına dikkat çekmektedir. Ayrıca, İran İslâm Devrimi sonrası dönemin yeni yasal düzenleme ihtiyaçları için Kur'an'ın temel kaynak olarak yeniden incelenmesi gerekliliğini vurgulamaktadır. Üniversitelerde bu alanda uygun ve kapsamlı bir ders kitabının bulunmayışı, Müslümanlar arasındaki ihtilafları azaltmak amacıyla mukayeseli bir yaklaşıma duyulan ihtiyaç ve en önemlisi, zamanın değişen ihtiyaçları ile fıkıh ve ictihadın tekâmülünün eski yorumlarla yetinmeyi imkânsız kılması, bu eserin yazılma sebepleri arasında sayılmaktadır.³³⁹

6- Abbâs Feyzi Neseb (öl. 1426/2005): *Âyâtü'l-ahkâm fi't-türâsi'l-imâm el-Humeynî*

Âyâtü'l-ahkâm min türâsi'l-İmâm el-Humeynî isminden de anlaşılacağı üzere Şîa açısından son dönemin en önemli dini ve siyasî lideri olan Ayetullâh Humeynî'nin Kur'an'daki ahkâm âyetlerine dair fikhî ve usûlî görüşlerinin derlendiği bir eserdir. Bu kapsamda çalışma, Humeynî'nin fıkıh dersleri, tefsir notları ve farklı risalelerinde yer alan görüşlerinin bir araya getirilmesiyle hazırlanmıştır. Eserde klasik Şîi ahkâm tefsiri geleneğinden farklı bir usul tercih edilmekte ve eser fikhî konuları yerine, mushaf tertibine göre tasnif edilmektedir. Bu bağlamda Fâtîha ve Zilzâl arasındaki sûrelerde bulunan ahkâm âyetleri ele alınmaktadır.³⁴⁰

Eserde Humeynî'nin ahkâm âyetlerine yaklaşımı, rivayet ve dirâyet unsurlarını birlikte içeren ancak nakilden ziyade usûlî ve ictihadî tahlil yöntemini önceleyen bir karakter arz etmektedir. Eserin neşri, Müesseset-ü Tanzîm ve Neşr-i Âsâri'l-İmâm el-Humeynî tarafından gerçekleştirilmiş olup tahkik ve düzenleme çalışması kurumun araştırmacı heyeti tarafından yürütülmüştür. Eserin künyesi incelendiğinde, bu çalışmanın ilgili müessesenin İslâmî İlimler Bölümü (Kısmü'l-Meârif) tarafından Humeynî'nin vefatından sonra düzenlendiği ve Hücetü'l-İslâm Abbâs Feyz Neseb tarafından neşrinin gerçekleştirildiği görülmektedir.³⁴¹

Abbâs Feyz Neseb eserin mukaddimesinde derleme sürecinde, kaynak metinlerin farklı dönem baskılarının karşılaştırıldığını, önemli tashih ve notların

³³⁹ el-Lâhicî, *Tefsîr-u câmi'-i âyâtü'l-ahkâm*, 1/15-27.

³⁴⁰ Abbas Feyz Nasb, *Âyâtü'l-ahkâm fi't-türâsi'l-imâm el-Humeynî* (Tahran: Müesseset-ü Tanzîm ve Neşr-i Âsâri'l-İmâm el-Humeynî, 2005), 5-8.

³⁴¹ Feyz Nasb, *Âyâtü'l-ahkâm fi't-türâsi'l-imâm el-Humeynî*, 4, 8-9.

dikkatle incelendini ve Humeynî'nin başvurduğu temel Şîî kaynaklara yönelik referansların tahkik notlarında gösterildiğini söylemektedir. Mukkadimede verilen bilgilere göre Humeynî'nin görüşleri, eserlerinde Arapça olarak yer aldığı için, bu derlemede de herhangi bir değişikliğe gidilmeden Arapça metin esas alınmaktadır.³⁴²

7- Muhammed el-Yezdî (öl. 1442/ 2021): *Fıkhu'l-Kur'ân*

Âyetullah Şeyh Muhammed b. Ali el-Yezdî, 1931 yılında İsfahan'da dünyaya gelmiş ve ilimle meşgul olan bir ailede yetişmiştir. Eğitim hayatının ilk aşamalarını, babası Şeyh Ali el-Yezdî'nin rehberliğinde tamamlamış, sonrasında Arap dili ve edebiyatı başta olmak üzere birçok ilmi önce İsfahan, sonra da Kum'da ikmâl etmiştir. İran İslâm Devrimi lideri Humeynî'nin usul derslerine iştirak ederek bu derslerin takrirlerini kaleme almıştır. Felsefe, aklî ilimler ve tefsir sahalarındaki tahsilini Allâme Seyyid Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâî'den yapmış bu süreçte aynı zamanda fıkıh, usul ve felsefe dersleri vermiştir. İslâm Devrimi'nin ilk günlerinden itibaren Humeynî'nin yanında aktif mücadelelerde bulunmuş Müderrisler Cemiyeti'ne üye olarak ve bu uğurda sürgün ve hapis yılları yaşamıştır. İslâm Devrimi sonrasında gerek Humeynî gerekse Ali Hamaney tarafından çeşitli görevlere getirilmiş olan müellif 2021 yılında vefat etmiştir.³⁴³

Eserleri arasında, takrirler dışında Arapça ve Farsça pek çok telifi bulunan müellif, sürgün ve hapis yıllarında kaleme aldığı ahkâm tefsiri *Fıkhu'l-Kur'ân* isminde olup dört cilttir. Eserdeki her cilt bir fikhî ana konuya hasredilmekte; birinci cilt “İbâdât”, ikinci cilt “Hükûmiyyât”, üçüncü cilt “Ukûd ve İkâât” ve dördüncü cilt de “İctimâiyyât” konularını içermektedir. Mukaddimede, Kur'an'ın tek başına istinbât için yeterli olup olmadığı sorusuyla giriş yapılmakta ve Kitap-sünnet ilişkisine değinilmektedir. Müellif, Kur'an'daki hükümlerin küllî olmasından ötürü, cüz'îyyâtın anlaşılması ve tatbik edilmesi için Ehl-i beyt ahabârına olan zarurî ihtiyacı vurgulamaktadır. Ayrıca, Kur'an âyetlerini muhkem ve müteşâbih olarak tasnif etmekte, muhkem âyetlerin zâhirinin hüccet olduğunu ancak müteşâbihlerin te'vilinin ve tefsirinin yalnızca Ehl-i beyt aracılığıyla bilineceğini ifade ederek Kur'an ve sünnete birlikte sarılmanın gerekliliğini savunmaktadır.³⁴⁴ Mukaddime

³⁴² Feyz Nasb, *Âyâtü'l-ahkâm fi't-türâsi'l-imâm el-Humeynî*, 9.

³⁴³ el-Yezdî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 1/15-18.

³⁴⁴ el-Yezdî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 1/8-15.

kısımında Şîî ahkâm tefsiri literatürüne geniş yer ayrılan bu eser Müesseset-ü İsmâiliyân tarafından 1995 yılında Kum'da neşredilmiştir.

8- Muhammed Rızâ Nikûnâm (öl. 1446/2024): *Âyâtü'l-ahkâm ve fıkhu'l-Kur'ân*

Muhammed Rızâ Nikûnâm'ın kaleme aldığı *Âyâtü'l-ahkâm ve fıkhu'l-Kur'ân* adlı eser, Şîî fıkıh ekolünün temel ibadet hükümlerinin Kur'ânî dayanaklarını incelemektedir. Müellifinin 1948 yılında doğduğu belirtilen kitabın neşri, Tahran'da Subh-i Ferdâ Yayınları tarafından 2014 yılında gerçekleştirilmiş olup toplam 192 sayfadır. Müellif, eserin mukaddimesinde, Kur'an'ı yalnızca lafızları üzerinden anlamaya çalışmanın yetersiz olduğunu ve hakikatine ulaşmak için âyetlerin hem zâhirî hem de mânevî yönlerinin aklî , naklî ve kat'î delillerle birlikte değerlendirilmesi gerektiğini vurgulanmaktadır. Bu bağlamda delilsiz yapılan yorumların “tefsîr bi'r-rey” olarak kaldığını belirten Nikûnâm, doğru tefsirin yalnızca çeşitli deliller etrafında şekillenebileceğini ve bütün deliller bir araya getirilmeden hüküm çıkarmanın yanlış olduğunu kaydetmektedir. Ayrıca o, fıkıh hükümlerinin dayanaklarını ortaya koyarken, önceki dönem âyâtü'l-ahkâm literatüründen yararlandığını, Câssâs'ın *Ahkâmu'l-Kur'ân*'ı ve Râvendî'nin *Fıkhu'l-Kur'ân*'ı gibi önemli eserlere atıfta bulunduğunu zikretmektedir.³⁴⁵

Eserde, fıkıh bablarına göre bir tasnif tercih eden müellif, tasnif ettiği ahkâm âyetlerini tek tek sıralamakta ve her birini ayrı ayrı tefsir ederek ilgili fikhî hükümleri temellendirmektedir. Âyetlerin tefsirinde bazı rivayetlere ve çeşitli görüşlere yer vermekle birlikte, hükümleri yer yer aklî tahlillerle de desteklemektedir. Eserin muhtevası, Şîî ahkâm tefsirlerinin çoğunda olduğu gibi ilk olarak Fâtiha sûresinin tefsiri ile başlamaktadır.³⁴⁶ Ardından tahâret, namaz, oruç ve hac gibi temel ibadet konuları ele alınmakta; zekât, humus ve cihad gibi mali yükümlülükler ve toplumsal düzenlemelere dair âyetler de fikhî bablar çerçevesinde incelenmektedir.³⁴⁷

9- Ca'fer es-Sübhânî (Muasır): *Eltâfu'r-Rahmân fî fikhî'l-Kur'ân*

Çağdaş Şîî âlimlerden Cafer es-Sübhânî tarafından kaleme alınan *Eltâfu'r-Rahmân* isimli bu eser müstakil bir ahkâm tefsiridir. Ayetullâh makamında olduğu

³⁴⁵ Muhammed Rızâ Nikûnâm, *Âyâtü'l-ahkâm ve fıkhu'l-Kur'ân* (Tahran: Subh-i Fardâ, 2014), 14.

³⁴⁶ Nikûnâm, *Âyâtü'l-ahkâm ve fıkhu'l-Kur'ân*, 18.

³⁴⁷ Nikûnâm, *Âyâtü'l-ahkâm ve fıkhu'l-Kur'ân*, 24, 54, 118, 128, 146, 158, 167.

ifade edilen müellif, eserin mukaddimesinde, Kur'an'ın teşrîdeki temel konumunu ortaya koymakta, ahkâm âyetlerinin sayısı hakkındaki görüş farklılıklarını aktarmakta ve bu sayının belirlenmesinin, âyetlerden hüküm istinbâtının fikhî birikim ve dirâyetle ilişkili olması sebebiyle kesin bir sonuca bağlanamayacağını ifade etmektedir. Ayrıca mukaddimede bidat, israf ve tebzîr, tekfir ve ta'zîr gibi başlıkların ahkâm literatüründe müstakil birer konu olarak yeterince ele alınmadığına dikkat çekilmekte ve bu konulara ilişkin âyetlerden hüküm çıkarılabileceği belirtilmektedir.³⁴⁸

Eserde konular Şîî fıkıh temelli bir tasnifle ele alınmaktadır. Bununla birlikte klasik tasnif biçiminden farklı olarak başlıklar “kitâb” şeklinde değil “el-faslül'l-evvel: Ahkâmu't-tahâret” örneğinde olduğu gibi “fasıl” şeklinde tertip edilmektedir. Her fasıl altında ilgili konuya dair âyetler sırasıyla zikredilmekte ve âyetle ilişki kurulan alt başlıklar altında tefsir edilmektedir. Önce âyetlerdeki açıklama gerektiren kelimeler tek tek izah edilmekte, ardından meseleler mezhepler arası mukayeseyle incelenmektedir.³⁴⁹ İbâdâtta muâmelâta çeşitli fikhî konuların ele alındığı bu kapsamlı eser, “taharet” bölümüyle başlayıp içerisinde “israf, bi'dat, tekfir, nesih ve ta'zîr” gibi meselelerin incelendiği bir sonuç (hâtime) bölümüyle sona ermektedir. Şîî ve Sünnî birçok kaynaktan beslenen bu eser Matbaat-ü İmâm es-Sâdık tarafından üç cilt olarak Kum'da neşredilmiştir.

10- Şeyh Bâkır el-Îrânî (Muasır): *Dürûs temhîdiyye fî Tefsîr-i âyâtî'l-ahkâm mine'l-Kur'ân*

Çağdaş Şîî düşünür ve müfessir Şeyh Bâkır el-Îrânî tarafından kaleme alınmış *Dürûs temhîdiyye fî Tefsîr-i âyâtî'l-ahkâm mine'l-Kur'ân* adlı eser, klasik “âyâtü'l-ahkâm” geleneğini modern bir öğretim formatında yeniden ele alan bir ders kitabı niteliği taşımaktadır. Eser, Kum ilim havzasında üç yıl boyunca müellifin verdiği ahkâm tefsiri derslerinin notlarından derlenerek ileri seviye medrese talebeleri için hazırlanmıştır. Yalnızca ahkâm âyetlerini ele alan müellif, namaz, zekât gibi temel ibadetlerin vücutiyetini bildiren ve Kur'an'da çokça tekrarlanan âyetleri, okuyucuyu sıkmamak amacıyla kapsam dışında bıraktığını, bunun yerine konuların detaylarına

³⁴⁸ Ca'fer es-Sübânî, *Eltâfu'r-Rahmân fî fikhî'l-Kur'ân* (Kum: Matbaat-ü İmâm es-Sâdık, 2018), 1/7-16.

³⁴⁹ es-Sübânî, *Eltâfu'r-Rahmân fî fikhî'l-Kur'ân*, 2/155-160.

ilişkin âyetlere odaklandığını söylemektedir. Bu bağlamda eserde yaklaşık 600 âyet açıklanmaktadır.³⁵⁰

Müellif, eserin mukaddimesinde önemli gördüğü konular arasında, ahkâm âyetlerinin sayısı, Kur'an tefsir etmenin hükmü, daha önce telif edilen bazı Şîî ahkâm tefsirleri ve eserin yöntemine dair bilgiler vermektedir. Bu bağlamda metodolojik açıdan Râvendî'nin *Fıkhu'l-Kur'an*'ı, Süyûrî'nin *Kenzü'l-'irfân*'ı ve Cezâirî'nin *Kalâidü'd-dürer*'i gibi klasik Şîî ahkâm tefsirlerinden etkilendiğini ancak daha öğretici ve sistematik bir yaklaşım benimsediğini dile getirmektedir. Müellif, âyetlerin tefsirinde usulî tahlilin rivayet malzemesiyle birlikte kullanıldığını açıklamaktadır.³⁵¹

Eser "İbâdât, 'Ukûd, İkâ'ât ve Ahkâmü'l-Âmme" şeklindeki dört ana bölümden oluşmaktadır. Her bölüm, konunun fıkıh literatüründeki karşılığını esas alarak düzenlenmekte ve bu ana bölümlere ek olarak klasik ahkâm tefsirlerinde genellikle ihmal edildiği belirtilen şu altı yeni başlık altında da âyetler ele alınmaktadır: 1- Kur'an'daki Usûl-i Fıkıh Meseleleri. 2- Kur'an'daki Fıkıh Kaideleri. 3- Kur'an'daki Haramlar. 4- Kur'an'daki Vâcipler. 5- İslâmî Âdâb. 6- Çeşitli Hükümler.³⁵²

Îrânî, âyetlerin özellikle fikhî hükümle ilgili yönlerine yoğunlaşmakta âyetlerin anlamını tespit ederken lafzî çözümlemelere, usûlî delâlet ilkelerine (âm-hâss, mutlak-mukayyed, hakikat-mecaz vb.) ve ictihadî çıkarımlara geniş yer vermektedir. Rivayetler ise bağlayıcı değil destekleyici unsur olarak kullanılmaktadır. Her âyetin sonunda konunun fikhî neticesini özetleyen kısa açıklamalar yer almakta ve ilgili kaynaklara (*el-Kâfî*, *Men lâ yahduruhu'l-fakîh*, *et-Tibyân* ve *Mecma'u'l-beyân* gibi) atıf yapılmaktadır.

Müellif mukaddimesinde 1999 yılında kaleme alındığı ifade edilen eserin ilk baskısı Ali es-Sâbûnî tashihi ile 2004 yılında gerçekleştirilmiş olup Dâru'l-Evliyâ tarafından Beyrut'ta neşredilmiştir.³⁵³

³⁵⁰ el-Îrânî, *Durûs temhîdiyye*, 1/23-24.

³⁵¹ el-Îrânî, *Durûs temhîdiyye*, 1/13-25.

³⁵² el-Îrânî, *Durûs temhîdiyye*, 1/34-35.

³⁵³ el-Îrânî, *Durûs temhîdiyye*, 1/7-8.

11- Mes'ûd es-Sultânî (Muasır): *Aksa'l-beyân fî âyâtî'l-ahkâm ve fikhî'l-Kur'ân*

Şeyh Mes'ûd es-Sultânî tarafından kaleme alınan *Aksa'l-beyân fî âyâtî'l-ahkâm ve fikhî'l-Kur'ân* isimli eser, çağdaş dönemde ahkâm âyetlerini ele alan müstakil bir Şîh tefsiridir. Müellif, Azerbaycan'ın Kumârûd bölgesinden olup 1974-2014 yılları arasında Kumda ilim tahsili, tedrisi ve telifi ile meşgul olmuş, fıkıh ve usul ilimlerinin önde gelen âlimlerinden biridir. Tahkikine dair bir bilgi bulunmayan eserin bizzat müellif tarafından el yazması şeklinde telif edildiği anlaşılmaktadır. İncelenen nüshada iki cilt şeklinde yayına hazırlanan eserle ilgili olarak matbaa, yayınevi, yayım yılına ilişkin herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Eserin birinci cildi, Fâtiha sûresinin geniş tefsirini de içeren mukaddimesinin ardından “tahâret, namaz, oruç, hac ve zekât” gibi ibadetlerle ilgili konuları ihtiva etmektedir. “Kitâbü'l-Mekâsib” ile başlayan ikinci ciltte ise alım-satım, borçlar ve bunlara tâbi rehin, kefalet ve sulh gibi akitleri içeren fikhî konuları içermektedir. Rivayet temelli bir yöntemin öne çıktığı bu tefsirde müellif açtığı her ana başlık için de bir mukaddimeye yer vermekte ve ilgili konuyu ana hatlarıyla özetlemektedir.³⁵⁴

Eserin mukaddimesinde müellif, bu eseri Ehl-i beytten gelen açıklamalara dayanarak ahkâm âyetlerinin derlenmesi yönündeki taleplere bir cevap olarak hazırladığını ifade etmektedir. Kendi ilmî yetersizliğini belirtmekle birlikte, “Mümkün olan, imkânsız olan yüzünden terk edilmez.” kaidesince elinden geleni yapmaya çalıştığını ifade etmektedir.³⁵⁵ Müellif, her başlık altında sırasıyla zikrettiği ahkâm âyetlerini ele alırken öncelikle âyetin lügavî ve gramer yapısını incelemekte, ardından imamlardan nakledilen rivayetler ışıığında fikhî hükümleri istinbât etmektedir. Bu bağlamda, nâsih-mensûh ve muhkem-müteşâbih gibi ulûmü'l-Kur'ân meselelerine de temas edilmekte Sünnî fıkıh mezheplerinin (özellikle Hanefî ve Şâfiî) görüşleriyle karşılaştırmalara yer verilmekte ve müellifin kendi tercih ettiği görüşler gerekçelendirilmektedir.³⁵⁶

³⁵⁴ Mes'ûd es-Sultânî, *Aksa'l-beyân fî âyâtî'l-ahkâm ve fikhî'l-Kur'ân* (Kum, ts.), 1/17, 25-30; 2/106/108.

³⁵⁵ es-Sultânî, *Aksa'l-beyân fî âyâtî'l-ahkâm ve fikhî'l-Kur'ân*, 1/5-6.

³⁵⁶ es-Sultânî, *Aksa'l-beyân fî âyâtî'l-ahkâm ve fikhî'l-Kur'ân*, 1/143-152; 2/103-109.

1.3.2.4. Ahkâm Tefsirlerinin Metodolojik Özellikleri

Şîî ahkâm tefsirlerinin ilk örneklerinden günümüze kadar olan eserlerde gerek içerik gerekse yöntem açısından önceki hacimli tefsirlerin etkisini görmek mümkündür. Bununla birlikte konuları ele alma yöntemi açısından Râvendî ve Süyûrî’de iki farklı usul yer almaktadır. Râvendî’nin usulüne göre açılan başlık altında konuyla alaka seviyesi en yüksek âyetin tefsirine başlanıp ilgili diğer âyetlerle irtibatlar kurularak fikhî mesele fasıllar altında ele alınmaktadır. Süyûrî’deki usule göre ise açılan başlıkla ilgili kaç tane âyet varsa sayı olarak ifade edilmekte ve önem ve ilgi düzeyine göre sırasıyla tek tek tefsir edilmektedir. Süyûrî’nin takip ettiği bu usulün, sonrasında yazılan neredeyse bütün eserlerde takip edildiğini söylemek mümkündür. Bu sebeple her ne kadar Râvendî ilk olsa da fikhî tefsir hareketinde takip edilen usul açısından Süyûrî’nin daha etkili olduğu söylenebilir. Hatta bazı eserlerde konu başlıkları ve âyetlerin sıralaması Süyûrî’yle aynıdır.³⁵⁷ Yine tefsir edilen âyetle ilgili “هنا فوائد / burada birtakım faydalar bulunmakta” şeklinde bir bahis açılarak tespit edilen faydaların maddeler halinde aktarımı da Süyûrî’de görülen bir yöntemdir.

Yöntem açısından yukarıdakilere ilaveten müfessirlerin yer yer diğer mezhep âlimlerinin görüşlerine yer verdikleri, kabul etmedikleri görüşleri eleştirdikleri, naklettikleri görüşlerden katıldıklarını da genellikle “Bize göre” “Ashâbımıza (Şîa’ya) göre” gibi ifadelerle vurguladıklarını söylemek gerekir.³⁵⁸ Ayrıca onlar, Ehl-i sünnet’le aynı kanaati paylaştıkları yerlerde önce ilgili Sünnî âlimin görüşünü aktarmakta sonrasında “doğru olan görüş budur” gibi cümlelerle vardığı sonuca işaret etmekte³⁵⁹ yer yer de özellikle Şerîf el-Murtazâ üzerinden mezhep içi ihtilaflı

³⁵⁷ el-Erdebîlî, *Zübdetü’l-beyân*, 7-44; el-Kâzımî, *Mesâlikü’l-efhâm*, 1/35-107; el-Lâhici, *Tefsîr-u câmi’-i âyâtî’l-ahkâm*, 1/33-105.

³⁵⁸ er-Râvendî, *Fıkhu’l-Kur’ân*, 1/17, 55, 215, 295; 2/91, 117, 204, 292; es-Süyûrî, *Kenzü’l-irfân fî fikhî’l-Kur’ân*, 1/38, 216, 288, 363; 2/91, 99, 111, 439; el-Erdebîlî, *Zübdetü’l-beyân*, 120, 235; el-Kâzımî, *Mesâlikü’l-efhâm*, 1/193; 2/240; el-Melikî, *Bedâi’u’l-keîâm fî tefsîr-i âyâtî’l-ahkâm*, 1980, 125, 230; es-Sübhânî, *Eltâfu’r-Rahmân fî fikhî’l-Kur’ân*, 2/171; 3/153.

³⁵⁹ er-Râvendî, *Fıkhu’l-Kur’ân*, 1/44, 214; 2/94, 151; es-Süyûrî, *Kenzü’l-irfân fî fikhî’l-Kur’ân*, 1/127, 150; 2/49, 131; el-Erdebîlî, *Zübdetü’l-beyân*, 42, 74, 102; el-Kâzımî, *Mesâlikü’l-efhâm*, 1/107, 143; 2/119, 197; el-Melikî, *Bedâi’u’l-keîâm fî tefsîr-i âyâtî’l-ahkâm*, 1980, 32, 186; es-Sübhânî, *Eltâfu’r-Rahmân fî fikhî’l-Kur’ân*, 1/159, 260; 2/202, 459.

görüşlere temas etmektedirler.³⁶⁰ Buna ilave olarak müfessirlerin aklî çıkarımlarla meseleleri ele almalarının yanında, Sünnî eserlerde de görülen “Eğer şöyle bir soru sorulursa şöyle cevap verilir” şeklindeki “fenkale metodu”³⁶¹ ile muhtemel itirazları mezhebî bakış açısıyla değerlendirmeleri de kayda değerdir.³⁶²

Yukarıda zikredilen eserlerde Hz. Peygamber, sahâbe, tabiîn ve imamların sözlerine/görüşlerine yer verilmektedir. Bu bağlamda söz konusu eserlerin “Kur’an’ı, Kur’an’la, sünnetle, sahâbe ve tabiîn sözleriyle ve imamların ahabîrıyla yorumlama” gibi tefsir yöntemlerini benimsedikleri söylenebilir. Fakat tefsirlerde, imamların ahabîrına beklendiği kadar belirleyici nitelikte yer verilmemesi dikkat çekmektedir.³⁶³ Yine müelliflerin âyetleri tefsir ederken Arap dil kurallarından ve şiirlerden istişhâd etmeleri yöntem bağlamında dile getirilebilecek özelliklerdendir.

Şîî ahkâm tefsirlerinde âyetler tefsir edilirken sebep-i nüzûl, nesih ve tahsis gibi ulûmü’l-Kur’ân konularından da istifade edilmektedir. Bu bağlamda, doğrudan hükme tesir eden sebep-i nüzûl rivayetleri kullanılarak görüş beyan edildiği gibi varılan sonuca herhangi bir etkisi olmayan nüzûl sebeplerine de yer verilmektedir.³⁶⁴ Yine âyetlerdeki umûmî ifadelerin tahsisi meselesi de söz konusu tefsirlerde hatırı sayılır derecede yer bulmaktadır. Özellikle Ehl-i beyt üzerinden masum imamlara ve onlara vekaleten Şîî fakihlere tanınan hak ve sorumluluklar bağlamında âyetlerin

³⁶⁰ er-Râvendî, *Fıkhu’l-Kur’ân*, 2/362; es-Süyûrî, *Kenzü’l-irfân fî fıkhu’l-Kur’ân*, 1/251; el-Erdebîlî, *Zübdetü’l-beyân*, 239; el-Kâzımî, *Mesâlikü’l-efhâm*, 1/46; el-Melikî, *Bedâi’u’l-keîâm fî tefsîr-i âyâtî’l-ahkâm*, 1980, 229; es-Sübhânî, *Eltâfu’r-Rahmân fî fıkhu’l-Kur’ân*, 2/295.

³⁶¹ Hüseyin Avcı, “Zemahşerî’nin el-Minhac fî Usûli’d-Dîn Adlı Eseri ve Beyan Üslubu”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2021), 381-382; Veysel Gengil, “Zemahşerî’nin Müşkil Denilen Âyetlere Dair Çözümlemesi”, *Diyanet İlmî Dergi* 57/2 (2021), 529.

³⁶² er-Râvendî, *Fıkhu’l-Kur’ân*, 1/91, 213; 2/110, 207; es-Süyûrî, *Kenzü’l-irfân fî fıkhu’l-Kur’ân*, 2/45, 177; el-Erdebîlî, *Zübdetü’l-beyân*, 97, 636; el-Kâzımî, *Mesâlikü’l-efhâm*, 1/99, 117, 126; 3/186, 245, 310; el-Melikî, *Bedâi’u’l-keîâm fî tefsîr-i âyâtî’l-ahkâm*, 1980, 31, 84, 163; es-Sübhânî, *Eltâfu’r-Rahmân fî fıkhu’l-Kur’ân*, 1/209, 505-506; 2/469; 3/315.

³⁶³ Müfessirlerin imamların ahabîrına çok fazla yer vermemelerine karşılık, âyetlerden çıkardıkları hükümlerin arka planında imamların etkisi oldukça fark edilir durumdadır. Zira Kummî ve Ayyâşî gibi rivayet tefsirlerinde ilgili âyete dair aktarılan rivayetlerin tesiriyle varılan hüküm, müstakil ahkâm tefsirlerinde de görülmektedir.

³⁶⁴ er-Râvendî, *Fıkhu’l-Kur’ân*, 1/132-133; 2/109-110; es-Süyûrî, *Kenzü’l-irfân fî fıkhu’l-Kur’ân*, 1/14, 322; el-Erdebîlî, *Zübdetü’l-beyân*, 29, 122; el-Kâzımî, *Mesâlikü’l-efhâm*, 1/85; 2/52, 340; el-Melikî, *Bedâi’u’l-keîâm fî tefsîr-i âyâtî’l-ahkâm*, 1980, 38, 255, 268; es-Sübhânî, *Eltâfu’r-Rahmân fî fıkhu’l-Kur’ân*, 1/337, 486; 3/221.

tahsis edildiği görülmektedir. Bu bağlamda Hz. Ali'nin velâyeti,³⁶⁵ fey ve humus taksimi³⁶⁶ gibi Şîa'nın diğer mezheplerden ayrıldığı konularda müfessirler tahsis konusunu daha sıkı tutmaktadırlar. Ayrıca eserlerin kahir ekseriyetinin Arapça; az bir kısmının Farsça olması da dikkat çekmektedir.

Altıncı asırdan günümüze kadar geçen süreçte yazıldığı tespit edilen ve yukarıda genel hatlarıyla tanıtılan Şîi/ fikhî tefsirlerin listesi aşağıda yer almaktadır:

Tablo 1. Şîi gelenekte telif edilen müstakil ahkâm tefsirleri

Sr.	Müellif Adı	Ölüm Tarihi	Eser Adı
1	Kutbüddîn er-Râvendî	573/1178	<i>Fıkhü'l-Kur'ân</i>
2	Hüseyn el-Beyhakî	576/1180	<i>Tefsîr-u âyâtî'l-ahkâm</i>
3	el-Mütevvec el-Bahrânî	771/1396	<i>en-Nihâye fî tefsîri'l- hamsimie âye</i>
4	İbnü'l-Mütevvec el-Bahrânî	820/1417	<i>Minhâcü'l-hidâye fî şerh-i âyâtî'l-ahkâm el-hamsimie</i>
5	Cemâlüddîn Mikdâd es-Suyûrî	826/1422	<i>Kenzü'l- 'irfân fî fikhî'l-Kur'ân</i>
6	Kemâlüddîn Hasen el-Esterâbâdî	900/1414	<i>Me'âricu's-süül ve medâriku'l-me'mûl fî tefsîr-i âyâtî'l-ahkâm</i>
7	İbrâhîm b. Hasen ed-Derrâk	10./15. yy.	<i>Ma'denü'l-irfân fî fikh-i mecma'u'l-beyân li ulûmi'l-Kur'ân</i>
8	Şerefüddîn eş-Şehfenkî	907/1501	<i>Tefsîru âyâtî'l-ahkâm</i>
9	Ebü'l-Feth el-Cürcânî	976/1568	<i>Tefsîr-i Şâhî</i>
10	Emîr Ebü'l-Feth eş-Şerka	976/1568	<i>Âyâtü'l-ahkâm</i>
11	Muhammed b. Hasen et-Tabessî	993/1585	<i>Âyâtü'l-ahkâm</i>
12	Ahmed b. Muhammed el-Erdebîlî	993/1585	<i>Zübdetü'l-beyân</i>
13	Muhammed b. Alî el-Esterâbâdî	1028/1618	<i>Âyâtü'l-ahkâm</i>
14	Şeyh Behâüddîn Muhammed	1030/1620	<i>Meşriku's-şemseyn ve iksîru's-se'âdeteyn</i>
15	Muhammed el-Mer'âşî	1034/1624	<i>Tefsîr-u âyâtî'l-ahkâm</i>

³⁶⁵ er-Râvendî, *Fıkhü'l-Kur'ân*, 1/214-216; es-Süyûrî, *Kenzü'l-irfân fî fikhî'l-Kur'ân*, 1/158-160; el-Erdebîlî, *Zübdetü'l-beyân*, 107-108; el-Kâzımî, *Mesâlikü'l-efhâm*, 1/238-245; el-Melikî, *Bedâi'u'l-keâm fî tefsîr-i âyâtî'l-ahkâm*, 1980, 244-246.

³⁶⁶ er-Râvendî, *Fıkhü'l-Kur'ân*, 1/387-389; es-Süyûrî, *Kenzü'l-irfân fî fikhî'l-Kur'ân*, 1/254-256; el-Erdebîlî, *Zübdetü'l-beyân*, 208-211; el-Kâzımî, *Mesâlikü'l-efhâm*, 2/79-86; es-Sübhanî, *Eltâfu'r-Rahmân fî fikhî'l-Kur'ân*, 1/375-380.

Tablo 1 (Devam). Şii gelenekte telif edilen müstakil ahkâm tefsirleri

16	Muhammed el-Yezdî	1040/1630	<i>Tefsîru'l-kutbi 'ş-Şâhî fî şerh-i âyâtî'l-ahkâm</i>
17	Yazarı belli değil	11./16. yy.	<i>Îmâtatü'l-lisâm ani'l-âyâtî'l-vâride fî's-siyâm</i>
18	Mevlâ Melik Alî et-Tûnî	11./16. yy.	<i>Âyâtü'l-ahkâm el-fikhiyye</i>
19	Muhammed Cevâd el-Kâzîmî	1065/1654	<i>Mesâlikü'l-efhâm ilâ âyâtî'l-ahkâm</i>
20	Muhammed b. Hüseyin el-Âmilî	1080/1669	<i>Feth-u ebvâbî'l-cinân fî tefsîr-i âyâtî'l-ahkâm</i>
21	Aga Hüseyin el-Hânsârî	1100/1688	<i>Ahkâmü'l-Kur'ân</i>
22	Şeyh Ca'fer el-Kâdî	1115/1703	<i>Ahkâmü'l-Kur'ân</i>
23	Muhammed b. Alî el-Mûsevî	1139/726	<i>Înâs-ü sultânî'l-mü'minîn bi'ktibâs-i ulûmî'd-dîn nine'n-nibrâsî'l-mu'cizi'l-mübîn fî tefsîr-i âyâtî'l-Kur'âniyye</i>
24	Ahmed b. İsmâil el-Cezâirî	1151/1738	<i>Kalâidü'd-dürer fî beyân-i âyâtî'l-ahkâm bi'l-eser</i>
25	Şemsüddîn Muhammed el-Mer'aşî	1181/1767	<i>Âyâtü'l-ahkâm</i>
26	Muhammed b. Hasen el-Horasânî	1200/1785	<i>Nemetu'd-dürer</i>
27	Muhammed İbrâhîm el-Mer'aşî	1240/1824	<i>Âyâtü'l-ahkâm</i>
28	Muhammed Kulî en-Nîsâbü'rî	1260/1844	<i>Takrîbü'l-efhâm fî tefsîr-i âyâtî'l-ahkâm</i>
29	Muhammed Ca'fer b. Seyfuddîn el-Esterâbâdî	1263/1846	<i>Delâilü'l-merâm fî tefsîr-i âyâtî'l-ahkâm</i>
30	Abdülhüseyin el-Mahzûmî	1279/1862	<i>Kenzü'l-'irfân fî tefsîr-i âyâtî'l-Kur'ân</i>
31	Abdülhüseyin el-Mahzûmî	1279/1862	<i>el-Vecîz fî tefsîr-i âyâtî'l-ahkâm</i>
33	Muhammed Ca'fer el-Esterâbâdî	1315/1897	<i>Nesru'd-düreri'l-eytâm fî şerh-i âyâtî'l-ahkâm</i>
34	Muhammed Ca'fer el-Esterâbâdî	1315/1897	<i>Dürerü'l-eytâm fî tefsîr-i âyâtî'l-ahkâm</i>
35	Muhammed Ca'fer el-Esterâbâdî	1315/1897	<i>Kenz-ü düreri'l-ahkâm</i>
35	Şerâfeddin Alî el-Mer'aşî	1316/1898	<i>Ahkâmü'l-Kur'ân</i>
36	Rızâ Emîrî Kirmânşâhî	(?)	<i>Ahkâmü'l-Kur'ân</i>
37	Şeyh Hamza Alî Feşendî	1338/1919	<i>Âyâtü'l-ahkâm</i>
38	Muhammed b. Fazlullâh el-Mûsevî	1342/1923	<i>Mevdû'-u âyâtî'l-ahkâm</i>
39	Muhammed Mehdi el-Bennâbî	1345/1926	<i>Miklâdü'r-reşâd fî şerh-i âyâtî'l-ahkâm</i>

Tablo 1 (Devam). Şîî gelenekte telif edilen müstakil ahkâm tefsirleri

40	Seyyid Mahmûd el-Mûsevî	1345/1926	<i>el-Cümânü 'l-hisân fî ahkâmi 'l-Kur'ân</i>
41	Abdülalî el-Mûsevî	1346/1927	<i>Lübbü 'l-lübâb fî tefsîr-i ahkâmi 'l-kitâb</i>
42	Muhammed Bâkır el-Kâinî	1352/1933	<i>Âyâtü 'l-Ahkâm</i>
43	Dr. Muhammed el-Hazâilî	1353/1934	<i>Ahkâmü 'l-Kur'ân</i>
44	Seyyid Muhammed et-Tabâtabâî	1386/1966	<i>Tefsîr-u âyâtî 'l-ahkâm</i>
45	Muhammed Sa'îd el-Lâhîcî	1403/1982	<i>Âyâtü 'l-Ahkâm</i>
46	Muhammed Bâkır el-Melikî	1420/1999	<i>Bedâi 'u 'l-kelâm fî tefsîr-i âyâtî 'l-ahkâm</i>
47	Zeynelâbidîn el-Kurbânî	1426/2005	<i>Tefsîr-u câmi 'i âyâtî 'l-ahkâm</i>
48	Abbâs Feyzi Neseb	1426/ 2005	<i>Âyâtü 'l-ahkâm fî-türâsî 'l-imâm el-Humeynî</i>
49	Muhammed el-Yezdî	1442/ 2021	<i>Fıkhu 'l-Kur'ân</i>
50	Muhammed Rızâ Nikûnâm	1446/2024	<i>Âyâtü 'l-ahkâm ve fıkhu 'l-Kur'ân</i>
51	Şeyh Bâkır el-Îrânî	Muasır	<i>Dürûs temhîdiyye fî tefsîr-i âyâtî 'l-ahkâm</i>
52	Ca'fer es-Sübhânî	Muasır	<i>Eltâfu 'r-Rahmân fî fıkhu 'l-Kur'ân</i>
53	Mes'ûd es-Sultânî	Muasır	<i>Aksa 'l-beyân fî âyâtî 'l-ahkâm ve fıkhi 'l-Kur'ân</i>

1.3.3. Şerh-Hâşiye Geleneği

Klasik dönem tefsir geleneğinde tefsir eserleri kadar bu eserler üzerine yazılan şerh ve hâşiyeler de dikkat çekmektedir. Ancak Sünnî gelenekte üzerine şerh-hâşiye yazılan eserlerin çoğunluğunu dirâyet tefsirleri pek azını da rivayet tefsirleri oluşturmaktadır. Hatta konu üzerine yaptığı kapsamlı araştırmada Maden, yazılan şerh ve hâşiyelerin %60'ının *Envâru't-tenzîl*, %14'ünün ise *el-Keşşâf* üzerine yazıldığını tespit etmiştir.³⁶⁷ Sünnî gelenekte yazılan yüzlerce şerh-hâşiyenin hiçbirisi tespit edilebildiği kadarıyla ahkâmü'l-Kur'ân türü eserler üzerine yazılmamıştır. Bunun aksine Şîî gelenekte ahkâm eserleri üzerine yazılan şerh, hâşiye ve ta'lik türü eserler dikkat çekmektedir. Üzerine şerh ve hâşiye yazılan ahkâm tefsirleri ise çoğunlukla el-Erdebîlî'nin *Zübdetü'l-Beyân*'ı, Süyûrî'nin *Kenzü'l-irfân*'ı ve Bahâüddîn el-Âmilî'nin *Meşriku's-şemseyn*'idir. Bunların dışında

³⁶⁷ Şükrü Maden, *Tefsirde Hâşiye Geleneği ve Şeyhzade'nin Envarü't-Tenzil Hâşiyesi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 301.

az da olsa üzerine şerh ve hâşiye yazılan başka ahkâmü'l-Kur'ân eserleri de bulunmaktadır.³⁶⁸

Erdebîlî'nin *Zübdetü'l-beyân*'ı üzerine şerh yazanların başında Emir Feyzullah et-Tefreşî (öl. 1025/1616) gelmektedir. Aynı dönemde *Zübdetü'l-beyân* üzerine hâşiye yazan bir başka isim olarak Mîr Fazlullah el-Esterâbâdî (öl. 1041/1631) öne çıkmaktadır. Ardından Ahbârî ekolün sıkı savunucularından Ni'metullâh el-Cezâirî et-Tüsterî (öl. 1112/1701), *Zübdetü'l-beyân* üzerine bir ta'lik kaleme almıştır. Aynı yüzyılda Erdebîlî'nin *Zübdetü'l-beyân*'ı üzerine yazılan şerhlerden bir diğeri ise Kâdî Muhammed İbrâhîm olarak bilinen Emir Muhammed İbrâhîm b. Emir Ma'sûm el-Kazvînî'ye (öl. 1160/1747) aittir. Kazvînî'nin Farsça olarak kaleme aldığı *Tahsilü'l-itmi'nân fî şerh-i Zübdetü'l-beyân fî ahkâmi'l-Kur'ân* isimli bu şerh, Ebü'l-Futûh Râzî'nin tefsirine benzetilmektedir. Bunların yanı sıra Muhammed b. Abdülfettâh'ın da *Zübdetü'l-beyân* üzerine bir hâşiye kaleme aldığı aktarılmaktadır.³⁶⁹

Şîî gelenekte üzerine şerh-hâşiye yazılan bir başka eser, Bahâüddîn el-Âmilî tarafından telif edilen ve fikhî âyetlerin dört yüz kadar sahih hadisle tefsir edildiği *Meşriku's-şemseyn ve iksîrû's-sa'âdeteyn* isimli eserdir. Söz konusu eser yalnızca taharet bölümünü ihtiva etmektedir. Muhakkik el-Bahrânî olarak meşhur Süleymân el-Bahrânî el-Mâhûzî (öl. 1122/ 1710), *Meşriku's-şemseyn* üzerine ta'lik yazan isimlerin başında gelmektedir. Aynı yüzyılda Bahrânî'den sonra "Hâcûî" lakabıyla tanınan İsmâil b. Muhammed Hüseyin el-Mâzenderânî de (öl. 1173/1760) söz konusu eser üzerine bir ta'lik kaleme almıştır. Seyyid Üstâdî ise söz konusu ta'likin *Zübdetü'l-beyân* üzerine yazıldığını ve müellifinin Muhammed Refî' Gîlânî olduğunu öne sürmüştür.³⁷⁰ Ancak Seyyid Mehdî er-Rahâî tarafından tahkik edilerek Meşhed'de basılan bu eserin Hâcûî'ye ait olduğu konusunda bir şüphe yoktur.

Şîî gelenekte üzerine şerh-hâşiye yazılan bir başka ahkâm tefsiri ise Süyûrî'nin *Kenzü'l-'irfân*'ıdır. Nitekim Seyyid eş-Şüşterî (öl. 1019/1610) tarafından söz konusu eser üzerine bir hâşiye (şerh) kaleme alınmıştır. Öte yandan Şüşterî,

³⁶⁸ Tespit edilen şerh ve hâşiye türü eserler, üzerine yazıldıkları tefsirlerin kronolojik sırasına göre zikredileceklerdir.

³⁶⁹ Yazıcı, "Erdebîlî, Ahmed b. Muhammed", 11/278.

³⁷⁰ DÎA'nın Ahmed b. Muhammed el-Erdebîlî maddesinde el-Hâcûî'nin *Zübdetü'l-beyân* üzerine bir hâşiye yazdığından söz edilmiştir. bk. Yazıcı, "Erdebîlî, Ahmed b. Muhammed", 11/278.

Kenzü'l-irfân dışında *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-kâfiye* ve *Hâşiye 'alâ Şerh-i tehzîbi'l-mantık* gibi Sünnîler tarafından yazılmış çeşitli eserler üzerine şerh-hâşiye yazmasıyla öne çıkan bir isimdir.³⁷¹ Yapılan araştırmada müstakil ahkâm tefsirleri üzerine yapılan şerh ve hâşiye türü eserlerden tespit edilenler aşağıdaki gibidir:

Tablo 2. Şîî gelenekte telif edilen şerh ve hâşiye türü eserler

Sr.	Müellif Adı	Ölüm Tarihi	Eser Adı
1	Nûruddîn eş-Şûştârî	1019/1610	<i>Hâşiye alâ kenzi'l-irfân</i>
2	Emîr Feyzullâh et-Tefreşî	1025/1616	<i>Ta'lika alâ zübdeti'l-beyân fî ahkâmi'l-Kur'ân</i>
3	Mir Fazlullâh el-Esterâbâdî	1041/1631	<i>Hâşiye alâ zübdeti'l-beyân</i>
4	Muhammed el-Feyz el-Kâşânî	1091/1680	<i>Ta'lika alâ zübdeti'l-beyân fî ahkâmi'l-Kur'ân</i>
5	Muhammed Saîd et-Tabâtabaî	1092/1681	<i>Mefâtihu'l-ahkâm fî şerh-i âyâtî'l-ahkâmi'l-Kur'âniyye</i>
6	Nimetullâh el-Cezâirî	1112/1701	<i>et-Ta'lika alâ zübdeti'l-beyân</i>
7	Muhakkik el-Bahrânî	1121/1709	<i>Ta'lika alâ meşriku's-şemseyn</i>
8	Süleymân b. Abdillâh el-Bahrânî	1122/1710	<i>et-Ta'lika alâ Meşrik eş-Şemseyn</i>
9	Muhammed b. Abdilfettâh	1124/1712	<i>Ta'lika alâ zübdeti'l-beyân fî ahkâmi'l-Kur'ân</i>
10	Abdullâh b. Îsâ et-Tebrîzî	1130/1718	<i>et- Ta'lika alâ mesâliki'l-efhâm ilâ âyâtî'l-ahkâm</i>
11	Muhammed b. Emîr Ma'sûm et-Tebrîzî	1149/1736	<i>Ta'lika alâ zübdeti'l-beyân fî ahkâmi'l-Kur'ân</i>
12	Ebü'l-Kâzî Muhammed İbrâhîm el-Kazvînî	1160/1747	<i>Tahsîlü'l-itmi'nân fî şerh-i zübdeti'l-beyân fî ahkâmi'l-Kur'ân</i>
13	İsmâîl b. Muhammed el-Mâzenderânî	1173/1760	<i>Ta'lika alâ meşriku's-şemseyn ve iksîrü's-sa'âdeteyn</i>

1.3.4. Ahkâm Âyetlerinin Yorumunda Şîî-Sünnî Etkileşimi

Tefsir geleneğinde ahkâm âyetleri, yalnızca fikhî hükümlerin dayanağı olarak değil aynı zamanda mezhep ve ekollerin kendi konumlarını ortaya koydukları bir zemin olarak öne çıkmaktadır. Şîî tefsir geleneği de bu bağlamda erken dönemden

³⁷¹ Ahmet Özel, “Şûşterî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/277-279.

itibaren gelişim göstermekte, rivayet ağırlıklı açıklamalardan, aklı değerlendirmelerin daha belirgin hâle geldiği dirâyet merkezli yorumlara doğru bir seyir izlemektedir. Erken dönem Şîi tefsirlerde ve Kütüb-i erbaa'da ahkâm âyetlerine dair yapılan yorumlar, müstakil ahkâm tefsirlerinin henüz oluşmadığı dönemlerde, Şîi tefsir geleneğinde önemli bir işlev üstlenmekte, sonraki dönemlerde ortaya çıkan fikhî tefsirlerin usul ve muhtevasını şekillendiren bir zemin oluşturmaktadır. Bu süreç, ahkâm âyetlerini merkeze alan müstakil eserlerin ortaya çıkışıyla yeni bir boyut kazanmaktadır. Söz konusu eserlerde dikkat çeken noktalardan biri, Şîi müfessirlerin Sünnî gelenekle kurdukları ilişkidir.

Tarihî süreçte ilmî ve siyasî bakımdan daha merkezî bir konumda bulunan Sünnî ekoller karşısında Şîilerin çoğunlukla daha edilgen bir konumda bulunduğu görülmektedir. Bu sebeple, bazı meselelerde Şîi müfessirler kendi yorumlarının Sünnî müfessir ve fakihlerle örtüştüğü durumları da açıkça vurgulamakta, hatta önce Sünnîlerin görüşlerini zikrederek kendilerinin de bu görüşü paylaştığını söylemektedirler. Bu çerçevede Şîi müfessirlerin Sünnî kaynaklara da oldukça fazla başvurdukları görülmektedir. Şîi müfessirler, zaman zaman Sünnîlerle örtüşen görüşlerini temellendirirken yukarıdaki gibi bir yol izleseler de Sünnî gelenekten ayrıldıkları konularda eleştirel bir tavır takınmaktan ve kendi yorumlarını mezhebî delillerle temellendirmekten geri durmamaktadırlar. Bu tavır, söz konusu eserleri sadece ahkâm âyetlerinin şerhi olmaktan çıkararak aynı zamanda mezhepler arası ilişkilerin ve tartışma alanlarının da görülebildiği metinler hâline getirmektedir.

Çalışmanın bu kısmında, Şîi rivayet ve dirâyet tefsirlerinden başlayarak ahkâm tefsirlerine uzanan çizgi içerisinde, müelliflerin bir yöntem olarak Sünnî tefsir ve fıkıh mirasıyla kurdukları bu ilişkinin mahiyeti incelenecektir. Özellikle Sünnî görüşlerle örtüşen örneklerde atıfların nasıl öne çıkarıldığı ve hangi bağlamlarda bu vurguya ihtiyaç duyulduğu ele alınacak, ardından görüş ayrılıklarının bulunduğu meselelerde kullanılan eleştirilere temas edilecektir.

1.3.4.1. Sünnîlerle İttifak Edilen Durumlar

Tarihî süreçte çoğu zaman birbirine zıt konumlarda değerlendirilen Sünnî ve Şîi gelenekler arasında ahkâm âyetlerinin tefsirinde dikkat çekici paralellikler bulunduğu görülmektedir. Şîi müfessirlerin, bazı fikhî meselelerde Sünnî âlimlerle

aynı sonuçlara ulaştıkları, hatta bu benzerliği bilinçli biçimde öne çıkarma eğilimi gösterdikleri dikkat çekmektedir. Bu durum, onların hem kendi mezhebî değerlendirmelerini meşrulaştırma hem de Şîî tefsir geleneğinin yalnızca mezhep içi bir okumadan ibaret olmadığını vurgulama çabasının bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla bu tür örnekler, mezhebî sınırların her zaman kesin çizgilerle ayrılmadığını ve iki yorum geleneği arasında belirli bir etkileşimin varlığını da ortaya koymaktadır.

Şîî müfessirlerin Sünnî âlimlerle aynı görüşte olduklarını ifade ettikleri hususlara örnek olarak abdestte başı mesh etme konusu zikredilebilir. Mâide sûresindeki “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ” / *Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın, başlarınızı meshedin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar (yıkayın).*³⁷² âyetinde geçen “وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ” ifadesi üzerinden yapılan değerlendirmede müfessirler, başın tamamının mesh edilmesinin zorunlu olmadığını, sadece âyette geçen “وَامْسَحُوا” emrini karşılayacak kadar bir temasın mesh için yeterli olacağını söylemektedirler. Onlar, bu görüşlerini İbn Ömer, Kâsım b. Muhammed (öl. 101-117/720-735),³⁷³ Abdurrahman b. Ebî Leylâ (öl. 83/702), Şa‘bî (öl. 104/722) ve İmam Şâfiî gibi Sünnî âlimlere dayandırmaktadırlar.³⁷⁴ Hatta ilk iki ismin Hz. Ömer ve Hz. Ebû Bekir’in oğlu olması dikkatlerden kaçmamaktadır. Başın neresinin mesh edileceğine ilişkin ise ön tarafın zorunlu olduğunu savunmaktadırlar. Tûsî, Ebû’l-Fütûh Râzî ve Râvendî’nin, fakihlerden hiç birisinin bu görüşe katılmadığını söylemelerine rağmen İbn Ömer, Kâsım b. Abdullah ve Taberî’yi dayanak olarak zikretmeleri dikkat çekmektedir. Onlara göre, “بِرُءُوسِكُمْ” ifadesindeki harf-i cerr (ب) “teb‘îz” anlamı taşımaktadır, bu nedenle başın tamamının meshi zorunlu değildir. Harfin taşıdığı teb‘îz anlamı ise başın bir kısmını ifade etmektedir. Bir uzvun üzerinde uygulanacak fiilin, o uzvun ön

³⁷² el-Mâide 5/6.

³⁷³ Râvendî’nin eserinde muhakkik tarafından Kâsım b. Muhammed’in tâbûn âlimlerinden olduğu ve imam malik tarafından ümmetin fakihlerinden biri olarak nitelendirildiği aktarılmaktadır. Ölüm tarihinin tam olarak tespit edilemediğini söyleyen muhakkik, buna ilişkin hierî 101, 109, 112 ve 117 yıllarını zikretmektedir. er-Râvendî, *Fıkhu’l-Kur’ân*, 1/80.

³⁷⁴ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3/451; et-Taberî, *Mecma’u’l-beyân*, 3/255; er-Râvendî, *Fıkhu’l-Kur’ân*, 1/80.

tarafından başlaması doğal olduğundan âyetteki mesh emri, başın ön tarafına işaret emektedir.³⁷⁵

Fıkhi açıdan Ehl-i sünnet ile Şîa arasında ittifak konusu olan bir başka örnek de orucun kaza edilmesiyle ilgili bazı meselelerdir. Bakara sûresinde yer alan “فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ” Artık içinizden kim bu aya yetişirse onu oruçlu geçirsin. Kim de hasta veya yolcu olursa, başka günlerden sayısınca tutar.”³⁷⁶ âyette Ramazan ayına ulaşan herkesin oruç tutması yönündeki emirden sonra, hastalık ve yolculuğun mazeret olarak zikredilmesi, müfessirleri bu konuda hüküm istinbâtına sevk etmektedir. Buna göre Şîi müfessirler, âyette zikredilen hastalığın kapsamını ve yolculuğun sınırlarını belirleme anlamında farklı değerlendirmelere temas etmektedirler.

Mazeret sahiplerinin orucu kazaya bırakma ruhsatı gerek Şîi gerekse Sünnî âlimler tarafından ittifakla kabul edilmektedir. Şîi âlimler, hastalık sebebiyle orucu bozup daha sonra kaza etme hükmünü değerlendirirken, kişinin oruca güç yetirip yetirememesini esas almaktadırlar. Buna göre, oruç tutamayacak derecede hasta olan kimse bu ruhsattan yararlanmaktadır.³⁷⁷ Tûsî ve Râvendî’nin yaklaşımından farklı olarak Tabersî ile Ebü’l-Fütûh Râzî, hastalık mazeretini kişinin ayakta namaz kılabilme gücüyle açıklamakta, bu yorumun, Sünnî âlimlerden İbrahim en-Nehaî (öl. 96/714), Hasan Basrî (öl. 110/728) ve İmam Şâfiî tarafından da benimsendiğini ifade etmektedirler.³⁷⁸ Öte yandan Şîi müfessirler, çocuğuna zarar gelme endişesi taşıyan hamile veya emzikli kadınları ve orucu tutamayacak yaşlıları da bu kapsama dahil etmektedirler. Hamile veya emzikli kadının oruç tutmaması halinde sonradan kaza etmesi gerektiğini de ifade eden Tûsî, Tabersî ve Râvendî, söz konusu kazanın mazeret kalktığında hemen yerine getirilmesini şart koşturmaktadırlar. Onlara göre mazeret kalktıktan sonra kazanın yerine getirilmediği her gün için ayrıca bir fidye verilmesi gerekmektedir. Konuyla ilgili Şîa’nın icmâına işaret eden müfessirler bu görüşlerinin İmam Şâfiî’nin görüşüyle örtüştüğünü dile getirmektedirler. Bunun

³⁷⁵ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3/451; Râzî, *Ravzu’l-cinân*, 6/272; er-Râvendî, *Fıkhu’l-Kur’ân*, 1/81.

³⁷⁶ el-Bakara 2/185.

³⁷⁷ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 2/127; et-Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 2/498; Râzî, *Ravzu’l-cinân*, 3/33; er-Râvendî, *Fıkhu’l-Kur’ân*, 1/306.

³⁷⁸ et-Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 2/499; Râzî, *Ravzu’l-cinân*, 3/34.

yanında Hanefî mezhebinin, orucun kazasının hemen ifa edilmesi konusunda daha mütesahhil tutum sergilediği için ayrıca fidye vermeyi gerekli görmediğini aktarmaktadırlar. Hanefî mezhebinin bu görüşünü benimseyen bazı Şîî âlimler olduğuna temas eden müfessirler, Şîa için müftâ bih görüşün İmam Şâfiî'nin görüşü olduğunun altını çizmektedirler.³⁷⁹

Yaşlılığın oruç tutmaya engel olma durumu ise müfessirler tarafından bir önceki âyette geçen “وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ” / *Orucu tutmakta zorlananlar için bir yoksulun (günlük) yiyeceği kadar fidye yeterlidir.*³⁸⁰ ifadesine hamledilerek hükme bağlanmaktadır. Buna göre oruç tutamayacak kadar yaşlı olanlar için oruç muafiyeti söz konusu olup onların fidye vermeleri³⁸¹ gerekmektedir.³⁸² Esasında meselenin “وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا” cümlesi üzerinden yaşlılığın mazeret sayılması hükmü, önceki âyetle ilgili nesh tartışmaları³⁸³ da dikkate alındığında, âyetteki “أَطَاقَ” fiili üzerinden değil hastalığın insan üzerinde oluşturduğu takatsizliğe kıyasla kabul edildiğini göstermektedir. Fakat ilgili kısımda ifade edildiği üzere Şîîler kıyası kabul etmedikleri için yaşlılığı hastalığa kıyas ederek bir mazeret saymamaktadır. Bunun yerine, mensûh olduğu iddia edilen âyette yer alan “güç yetirme” vurgusunu esas aldıkları özellikle vurgulanmaktadır.

³⁷⁹ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 2/127-128; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 2/498-499; er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 1/307.

³⁸⁰ el-Bakara 2/184.

³⁸¹ Oruç tutamayacak derecede yaşlı olanların sorumluluğuna dair Şîa'nın müftâ bih görüşü Sünnî âlimlerin görüşleriyle mutabakat arz ederken, Şîa içerisinde Şeyh Müfid'in bu konuda farklı düşündüğü de aktarılmaktadır. Bu bağlamda Râvendî, Şeyh Müfid'in tercih ettiği görüşün Tûsî tarafından eleştirildiğine temas etmektedir. Buna göre Tûsî, şeyh Müfid'in orucu hiç tutamayacak derecede aciz olanlara fidye yükümlülüğü getirmesini, bunu destekleyen herhangi bir rivayetin bulunmadığı gerekçesiyle reddetmektedir. Tûsî'ye göre kefare, orucun vücûbuna bağlı bir mükellefiyet değildir. Dolayısıyla oruç tutamayacak derecede aciz olan kimselerden oruç yükümlülüğü düşse de fidye yükümlülüğü baki kalmaktadır. Tûsî bu noktada, Allah'ın “لَا يَكُفُّ إِلَّا نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا” / *Allah hiçbir kimseyi, gücünün yetmediği bir şeyle yükümlü kılmaz*” (Bakara 2/286) âyetine atıf yaparak, mükellefiyetin sınırının beşerî takatle belirlendiğini, ancak fidyenin ilahî takdirle sabit olabileceğini vurgulamaktadır. Râvendî, bu eleştiriyi Tûsî'nin *Tehzîbü'l-ahkâm* isimli eserinden aktarmaktadır. bk. er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 1/309.

³⁸² et-Tûsî, *et-Tibyân*, 2/128; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 2/499; er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 1/307.

³⁸³ Şîî âlimler arasında “فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ” ifadesinin önceki âyeti nesh ettiğini ve artık oruç sorumluluğuyla ilgili istisnanın sadece “وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ” cümlesi bağlamında ele alınması gerektiğini savunanlar bulunmaktadır. bk. et-Tûsî, *et-Tibyân*, 2/102; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 2/490; er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 1/294.

Şîî müfessirlerin Sünnî âlimlerle aynı kanaatte oldukları bir başka husus da kasten oruç bozmanın yaptırımlarıyla ilgili hükümlerdir. Oruçla ilgili âyetlerde konuya açıkça temas olmadığından Şîî müfessirlerden Tûsî ve Râvendî, meseleyi “وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ” / *İnsanlara indirileni kendilerine açıklaman için sana da uyarıcı kitabı indirdik.*”³⁸⁴ âyeti üzerinden Hz. Peygamber’in sünnetine ve Şîa’nın icmâına atıfla hükme bağlamaktadırlar. Evvela orucu bilerek bozmanın hem kaza hem de kefarete gerektirdiğini ifade eden müfessirlerin Sünnî mezheplerle önemli ölçüde örtüştüğü görülmektedir. Onlara göre cinsel ilişki yoluyla orucu bilerek bozan kimseye hem kaza hem de kefarete vâciptir. Kefaret sırasıyla bir köle azadı, iki ay aralıksız oruç tutma veya altmış fakiri doyurma şeklinde uygulanmaktadır. Bu konuda Şîîler arasında icmâ bulunduğu belirtilmekte ve aynı görüşün İmam Ebû Hanîfe (öl. 150/767) ile İmam Şâfiî tarafından da benimsendiği ifade edilmektedir. Bununla birlikte, İmam Mâlik’in kefarete türleri arasında muhayyerlik bulunduğu dair görüşü de nakledilmektedir. Ayrıca, onlar, yeme veya içme yoluyla kasten orucu bozmanın da aynı şekilde hem kaza hem kefarete gerektirdiğini belirtmektedirler.³⁸⁵

Sonuç olarak söz konusu örnekler, Şîî müfessirlerin ahkâm âyetlerine yaklaşımında Sünnî fıkıh geleneğiyle güçlü bir temas içinde olduklarını göstermektedir. Söz konusu hükümlerin İbn Ömer, Kâsım b. Muhammed, İmam Ebû Hanîfe ve İmam Şâfiî gibi Sünnî âlimlere dayandırılması, Şîî yorumların önemli ölçüde ortak fikhî mirasla ilişki içinde şekillendiğine işaret etmektedir. Bu ve benzeri örnekler, Şîî müfessirlerin birçok konuda Sünnî görüşlerle benzer sonuçlara ulaşmakla birlikte, bu benzerliği özellikle vurgulayan bir üslup benimsediklerini göstermektedir. Bu vurgu tarzı, onların mezhebî yorumlarını temellendirirken Sünnî görüşlerle olan örtüşmeyi bir tür meşruiyet zemini olarak kullandıkları izlenimini vermektedir.³⁸⁶

³⁸⁴ en-Nahl 16/44.

³⁸⁵ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 2/126-127; er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 1/127-128.

³⁸⁶ Konuyla ilgili olarak Tabersî'nin seferde oruç bozmanın zorunluluğu noktasında Hz. Ömer ve bazı sahâbeleri referans göstermesi zikredilebilir. bk. et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 2/493.

1.3.4.2. Sünnîlerle İhtilafa Düşülen Durumlar

İlk altı asırda Şîî âlimler tarafından kaleme alınan tefsirler incelendiğinde, Sünnî görüşlerle örtüşen yorumların yanında, bazı konularda muhalif görüşlerin eleştirildiği ve reddedildiği de görülmektedir. Müfessirler her ne kadar uzun ve sistematik reddiyelere girişmeseler de kendi kanaatlerinin daha isabetli olduğunu göstermek amacıyla yer yer açıklamalarda bulunmaktadır. Genellikle imamların nakillerine dayanan bu açıklamalar zaman zaman “fenkale metodu”³⁸⁷ olarak bilinen, muhtemel bir soruya veya itiraza peşinen cevap verme tarzında ortaya konmaktadır. Böylece müfessirler hem kendi mezhebî görüşlerini savunmakta hem de Sünnî yorumlarla aralarındaki farkı ilmî bir zeminde belirginleştirmektedirler.

Şîî müfessirlerin ahkâm âyetlerinin tefsirinde, Sünnî çizgiden ayrıştıkları konulara örnek olarak boşanan kadının iâşe ve ibâtesinin karşılanması meselesi zikredilebilir. Şîî rivayet tefsirlerinde mezhebî ayrıma genellikle değinilmezken, ilk altı asırda kaleme alınan dirâyet tefsirlerinde ve özellikle ilk Şîî fikhî tefsirde, konuyla ilgili olarak Hanefî, Şâfiî ve Mâlikî mezheplerinin görüşlerine yer verilmekte ve Şîî müfessirlerin tercih ettikleri anlayışın bunlardan farklı olduğu vurgulanmaktadır. Talâk sûresindeki “أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ” / *O kadınları, durumunuza uygun olarak kendi oturduğunuz yerde oturtun ve onların imkânlarını daraltmak yoluyla kendilerine zarar vermeye kalkışmayın.*³⁸⁸ âyetinin tefsirinde, Şîî müfessirler boşanan kadının hakları bağlamında erkeğe yüklenen sorumluluğa dikkat çekmektedirler. Buna göre ric'î talakla boşanan kadının barınma ve nafaka yükümlülüğü tamamen erkeğe ait olup süreçte kadının zarar görmemesi gerektiği vurgulanmakta ve bu hususta herhangi bir ihtilaf bulunmadığı belirtilmektedir. Buna karşılık, bâin talakla gerçekleşen boşama durumunda ise mezhebî ihtilaflar dikkat çekmektedir. Şîî müfessirler, Hanefî, Şâfiî ve Mâlikî mezheplerinin farklı görüşlerini aktararak, kendi tercih ettikleri anlayışın bu mezheplerden nasıl ayrıldığını açıklamaktadırlar. Örneğin, İmam Şâfiî ve İmam Mâlik, kadın için yalnızca barınma hakkının karşılanması gerektiğini savunurken,

³⁸⁷ Avcı, “Zemahşerî'nin el-Minhac fî Usûlî'd-Din Adlı Eseri ve Beyan Üslubu”, 381-382; Gengil, “Zemahşerî'nin Müşkil Denilen Âyetlere Dair Çözümlemesi”, 529.

³⁸⁸ et-Talâk 65/6.

Hanefî âlimlerin, İbn Mes'ûd (öl. 32/653) ve Hz. Ömer'in de benimsediği hem barınma hem de nafakanın sağlanması gerektiği görüşünde oldukları söylenmektedir.³⁸⁹

Şîî müfessirler ise konuyu, rivayet temelli bir yaklaşımla Sünnî âlimlerden farklı yorumlamaktadırlar. Tabersî'nin aktardığı rivayete göre, Fâtıma bint Kays (öl. 54/674 [?]) kocası Ebû Amr tarafından boşanınca nafaka ve barınma hakkını Hz. Peygamber'e sormuş, Hz. Peygamber de yalnızca kadının hamile olması hâlinde nafaka alabileceğini, aksi durumda böyle bir hakkı bulunmadığını belirtmiştir.³⁹⁰ Müfessirler bu rivayeti temel alarak, Sünnî âlimlerin aksine, bâin talakla boşanan kadın için barınma ve nafaka sağlanmasının zorunlu olmadığını, yalnızca hamilelik durumunda nafaka verilmesi gerektiğini vurgulamaktadırlar. Bu şekilde, Hz. Peygamber'e isnat ettikleri rivayet üzerinden âyetteki "أَسْكِنُوهُنَّ" emrinin kapsamını daraltarak, Sünnî çizgiden ayrılmaktadırlar.³⁹¹

Ahkâm âyetlerinin yorumunda Şîî müfessirlerin Sünnîlerden farklı değerlendirmeler yaptığı bir başka mesele de had cezalarındaki köle hür ayrımı meselesidir. Konu müfessirler tarafından Nûr sûresindeki "وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً / İffetli kadınlara iftira atan, sonra da dört şahit getiremeyen kimselere seksen sopa vurun!" âyeti bağlamında ele alınmaktadır. Nüzûl sebebiyle ilgili farklı görüşlere temas eden Şîî müfessirler, âyetin Hz. Âişe (öl. 58/678) hakkında nâzil olsa da umûmî olarak anlaşılmasının Hz. Âişe'ye atılan iftirayı da kapsamı sebebiyle daha doğru olduğunu söylemektedirler.³⁹² İftiraya maruz kalan tarafından hal böyle iken iftira atana uygulanacak ceza ile ilgili olarak diğer mezheplerden ayrıldıklarını özellikle vurgulamaktadırlar. Onlar Sünnî müfessir ve fakihlerin iftira atan kişinin köle/cariye olması halinde, hür olana uygulanacak cezanın yarısını yeterli gördüklerini³⁹³ ifade etmekte ve Sünnîleri eleştirmektedirler.

³⁸⁹ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 10/36; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 10/463; Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 19/275; er-Râvendî, *Fıkhul-Kur'ân*, 2/193-194.

³⁹⁰ et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 10/463-464.

³⁹¹ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 10/36; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 10/463-464; Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 19/275; er-Râvendî, *Fıkhul-Kur'ân*, 2/193.

³⁹² et-Tûsî, *et-Tibyân*, 7/408; Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 14/87; er-Râvendî, *Fıkhul-Kur'ân*, 2/439.

³⁹³ Sünnî âlimler Nisâ sûresindeki "فَإِذَا أُحْصِنَ فَإِنَّ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ" / Evlendikten sonra bir fuhuş yaparlarsa onlara, hür kadınların cezasının yarısı gerekir." âyetinde

Onlara göre âyetteki “وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ” ifadesinde herhangi bir ayırım yapılmamakta; âyetin lafzı umûm ifade etmektedir. Ayrıca imamlardan gelen rivayetlerin bu anlamı desteklediğini öne süren Şîî müfessirler, âyetin zâhirinin iftira haddiyle ilgili bir ayırma gitmeye engel olduğunu savunmaktadırlar. Buna göre de iftira atan kişinin, hür, köle, Müslüman veya gayrimüslim olduğuna bakılmaksızın seksen celde ile cezalandırılması gerekmektedir.³⁹⁴

Şîî müfessirlerin Sünnî âlimlerden farklı bir hükme vardıkları konulara bir diğer örnek de hastalık ve seferîlik sebebiyle mazeret sahibi olan kişinin oruç tutması konusudur. Bakara sûresinde yer alan “فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ” / *İçinizden hasta veya yolcu olan, başka günlerden sayısınca tutar.*³⁹⁵ âyetinin zâhirinin, söz konusu mazeretlere sahip olan kişinin oruç tutmaması gerektiğine delalet ettiği vurgulanmaktadır. Zira âyet mazeret halinde tutulmayan oruçların kazasını farz kılmakta; dolayısıyla bu durumlarda oruç tutmamayı da zımnen emretmektedir. Şîî müfessirler, bazı Sünnî kaynaklara işaret etseler de bu görüşlerini Hz. Peygamber’e³⁹⁶ ve Muhammed Bâkır’a³⁹⁷ nispet ettikleri rivayetler üzerinden delillendirmektedirler. Hatta onlar, Hz. Ömer’in seferî bir kişiye orucunu bozdurduğunu bile delil olarak sunmaktadırlar. Onlara göre hastalık veya yolculukta oruç tutmak caiz olmadığı için o günlerde oruç tutulsa bile tekrar kaza edilmesi gerekmektedir. Sünnîler karşısında kendi görüşlerini savunma adına Hz. Ömer’i bile referans olarak zikreden Şîî âlimler, Sünnîlerin âyete bir kelime takdir ederek hükme varmalarını eleştirmektedirler. Buna göre Sünnî âlimler söz konusu âyetini “فَأَفْطَرَ” / *orucu bozarsa*” takdiriyle tefsir ederek vücûb ifade eden anlamı hafifletmektedirler.

zina haddiyle ilgili cariyelere/kölelere hürlerle uygulanan cezanın yarısını emretmesine kıyasla, iftira haddinde de hür köle ayırımını gerekli görmektedirler. Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 3/349-350.

³⁹⁴ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 7/408-410; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 7/199; Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 14/85; er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'an*, 2/440.

³⁹⁵ el-Bakara 2/184.

³⁹⁶ Şîî müfessirlerin Hz. Peygamber’e nispetle yer verdikleri “Seferîlikte oruç tutan, mukimken oruç bozan kişi gibidir.” hadis Taberî’de geçmekte fakat aynı zamanda ruhsata taalluk eden rivayetler de yer almaktadır. bk. Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vil-i âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâr-u Hicr, 2001), 2/158.

³⁹⁷ Şîî müfessirler, Muhammed Bâkır’ın, babası Zenelâbidîn’in seferîlikte oruç tutmadığını ve insanları bundan nehy ettiğini söylediği bir rivayeti aktarmaktadırlar.

Âyete yapılan böyle bir takdirin ne mahsuru olacağı yönündeki sorulara cevaben onlar, Sünnîleri bu takdiri yaparak hem âyetin zâhirine aykırı bir tutum sergilemekle hem de herhangi bir delil olmaksızın hakiki anlamı mecaza hamletmekle suçlamaktadırlar.³⁹⁸

Sonuç itibarıyla zikredilen örnekler, Şîî müfessirlerin ahkâm âyetlerinin tefsirinde belli ölçüde Sünnî gelenekten ayrıştıklarını göstermektedir. Onlar, âyetleri tefsir ederlerken Sünnî görüşleri aktarmakla birlikte mezhebî ilkeleri doğrultusunda âyetlerden farklı hükümler çıkarmaktadırlar. Bu farklılıklar çoğu zaman, rivayetleri merkeze alan bir yaklaşımın sonucu olarak ortaya çıkmakta ve Sünnîlerin kıyas, takdir veya ictihad yöntemleri eleştirilerek/reddedilerek temellendirilmektedir. Dolayısıyla Şîî müfessirlerin bu tür yorumları, sadece fikhî bir tercihi değil aynı zamanda mezhebî kimlik inşasının tefsir alanına da taşındığını göstermektedir.

1.3.5. Ahkâm Âyetlerinin Yorumunda Mezhep İçi İhtilaflar

Şîa'nın, prensipleri ve görüşleri itibarıyla kendi içerisindeki ittifakı müsellemidir. Özellikle Safevî dönemine kadar olan süreçte hem siyasî hem de itikadî anlamda edilgen pozisyonlarının, onları dışı karşı daha sağlam durmaya, Şîî anlayışı hep bir ağızdan dillendirmeye ve muhalefeti daha çok Ehl-i sünnet'e yöneltmeye sevk ettiği görülmektedir. Bu durum itikadî konularda çok daha belirgin olmakla birlikte amelî konularda da fark edilmektedir. Fakat Şîî fikhının daha belirgin hale geldiği görülen dördüncü asır ve sonrasında Şîî âlimler arasında fikhî ihtilafların varlığından da söz edilebilir. İncelemeye alınan tefsirlerden hareketle fikhî anlamda Şîî âlimler arasındaki bu ihtilafta Şerîf el-Murtazâ'nın³⁹⁹ öne çıktığını söylemek mümkündür. Şeyh Müfid'in öğrencisi olan el-Murtazâ, bazı fikhî âyetlerin yorumuyla ilgili Şîî müfessirler tarafından eleştirilmekte ve ilgili âyetler üzerinden elde ettiği fikhî görüşleri reddedilmektedir.

³⁹⁸ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 2/117; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 2/493; Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 3/13-14; er-Râvendî, *Fikhu'l-Kur'ân*, 1/298-299.

³⁹⁹ Şerîf el-Murtazâ'nın, bazı görüşleri ve imamlardan aktarılan bazı rivayetleri önemsememesi sebebiyle Mu'tezilî olduğu yönünde birtakım değerlendirmeler olduğu söylene de Şeyh Müfid'in öğrencisi olarak Şîî/İmâmî bir fakih ve kelam âlimi olarak zikredilmektedir. bk. Mustafa Öz, "Şerîf el-Murtazâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010).

Şerîf el-Murtazâ'nın eleştirildiği konulara örnek olarak Talâk sûresini 4. âyeti zikredilebilir. Söz konusu âyetteki “وَالَّذِي يَسْنَنُ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةٌ” / *Kadınlarınızdan âdetten kesilmiş olanlar ile âdet görmeyenler hakkında tereddüt ederseniz onların bekleme süresi üç aydır.*⁴⁰⁰ cümlesiyle ilgili olarak Râvendî'nin iki farklı görüşe temas ettiği görülmektedir. Bu görüşlerden biri âyette menopoza giren kadın (âyise) için zikredilen üç aylık iddetin, henüz hayız görmemiş olan kızlar için de geçerli olduğu kabulüdür. Buna göre âyetteki “إِنْ ارْتَبْتُمْ” ifadesi, âyise olan kadınlar hakkındaki hükme dair şüpheyi işaret etmekte ve şüphe duyulan hükmün üç ay olduğu kabul edilmektedir. Konuyla ilgili olarak Şerîf el-Murtazâ tarafından da aktarıldığı söylenen rivayette sahâbenin Hz. Peygamber'e, normal şartlarda boşanan kadınların iddetiyle ilgili hükümlerin açıklandığını fakat menopoza giren kadının durumunun ne olduğunu sormaları üzerine bu âyetin nâzil olduğu zikredilmektedir. Râvendî bu rivayetin Şerîf el-Murtazâ ve Sünnî âlimlerin vardıkları sonuçta etkili olduğunu dile getirmektedir. Yine bu görüşe göre âyetin devamında gelen “وَالَّذِي لَمْ يَحِضْنَ” cümlesi, öncesine atfedilmesi sebebiyle aynı hükme tabidir ve henüz hayız görmemiş kızların iddeti üç aydır. Bu görüş Râvendî tarafından Sünnî âlimlere ve Şerîf el-Murtazâ'ya isnat edilmektedir.⁴⁰¹

Şîî müfessirlerden Kummî'nin de Şerîf el-Murtazâ'ya isnat edilen görüşü benimsediği anlaşılmaktadır. Zira o, söz konusu âyetin tefsirinde Muhammed Bâkır'a isnatla bir rivayet aktarmaktadır. Rivayette, normal şartlarda boşanan kadınların iddet süreleriyle ilgili detaylar verildikten sonra, hayız görmeyen kadınların (âyise) iddetinin üç ay olduğu vurgulanarak yukarıdaki âyet zikredilmekte, âyetteki “وَالَّذِي لَمْ يَحِضْنَ” ifadesinin tefsiri bağlamında “Onların (küçük kızların) iddeti de aynı şekilde üç aydır.” denmektedir.⁴⁰² Buna rağmen Râvendî, yukarıdaki görüşü eleştirirken doğrudan Şerîf el-Murtazâ'yı hedef almakta ancak Kummî'ye ilişkin herhangi bir değerlendirme yapmamaktadır.

⁴⁰⁰ et-Talâk 65/4.

⁴⁰¹ er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 2/175-176.

⁴⁰² el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2/373.

Râvendî'nin eleştirisini, Tûsî, Tabersî ve Ebü'l-Fütûh Râzî'nin benimsediği diğer bir görüşe dayandırdığı anlaşılmaktadır. Buna göre Şîî müfessirler, âyetteki “إِنْ ارْتَبْتُمْ” ifadesini esas alarak, zikri geçen kadınların hayız görmelerine ilişkin bir şüpheyi işaret etmektedirler. Onlara göre normal şartlarda boşanan kadınların iddeti başka âyetlerde ifade edilmiş olup âyise olması ve hayız görmemesi hakkında şüphe olmayanlar⁴⁰³ için bir iddet süresi yoktur. Âyetteki üç aylık iddet süresi, hayız görmemelerinin sebebiyle ilgili haklarında şüphe bulunan kadınlar içindir.⁴⁰⁴

Râvendî, Şerîf el-Murtazâ'nın “إِنْ ارْتَبْتُمْ” ifadesiyle ilgili kendilerine yönelttiği itiraza yer vererek Tûsî'den nakille cevap vermektedir. Buna göre el-Murtazâ, erkekler için kadınların hayız görüp görmediklerinin bilgisi onların beyanına bağlı olması sebebiyle söz konusu ifadenin, iddia edildiği anlama gelecek olsaydı “إِنْ ارْتَبْتُمْ” / *Eğer şüphe ediyorsanız*” şeklinde değil “إِنْ ارْتَبْتُمْ” / *Eğer kadınlar şüphe ediyorsa*” şeklinde olması gerektiğini ileri sürmektedir. Halbuki âyette erkeklerin muhatap alınması hayız görüp görmemeyle ilgili değil söz konusu kadınların iddetine dair sahâbede oluşan şüpheyi ilgilidir. Râvendî bu itiraza cevaben âyetteki “مِنْ نِسَائِكُمْ” ifadesine dikkat çekmekte ve bunun devamında erkeklerin muhatap alındığını söylemektedir. Ona göre kadınlar her meselede olduğu gibi özel durumlarıyla ilgili meselelerde de bilgi almak için âlimlere müracaat etmekte ve meselenin çözümü bir anlamda âlimlerin uhdesinde kalmaktadır. Bu sebeple âyetteki ifadenin “إِنْ ارْتَبْتُمْ” şeklinde gelmesi, kabul ettikleri görüş için bir sorun teşkil etmemektedir.⁴⁰⁵ Râvendî ayrıca Tûsî'nin, âyetin zâhirinin meseleyi tam olarak anlamak için yeterli olmadığını, konunun imamlardan gelen rivayetlerle desteklenmesi gerektiği vurgulayarak Ca'fer es-Sâdık'a isnat ettiği şu rivayeti aktardığını söylemektedir: “Üç kişi vardır ki

⁴⁰³ Râvendî, bir kadının âyise sayılmasının yaşla belirlendiğini; bu yaşın Hâşimî kadınlar için altmış, diğer kadınlar için ise elli olduğunu söylemektedir. Ona göre henüz hayız görmemiş kız çocukları hakkında da aynı ilke geçerlidir. Zira dokuz yaş, hayızın başlangıcı sayılmaktadır. Dolayısıyla dokuz yaşından küçük ya da elli/altmış yaşını geçmiş kadınların hayız görmemeleri tabii bir durumdur ve bu hususta herhangi bir tereddüt bulunmamaktadır. bk. er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 2/176.

⁴⁰⁴ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 10/33-34; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 10/461-462; Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 19/272-273.

⁴⁰⁵ er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 2/177-178.

boşandıklarında iddet beklemezler: Hayız görmemiş (dokuz yaşından küçük ise) olanlar, âyise olanlar (elli yaşından büyük ise) ve nikahtan sonra cinsel ilişki olmadan boşananlar.”⁴⁰⁶ Tûsî’nin, tefsirinde bu rivayete yer vermediği görülmektedir. Fakat, Râvendî’nin, sözü edilen rivayeti *Tehzîbü’l-ahkâm* isimli eserinden aldığı ve Şerîf el-Murtazâ’ya cevaben kullandığı anlaşılmaktadır.⁴⁰⁷

Mezhep içi ihtilaflara örnek olan bir başka husus da kadının nikahında babanın/velinin rolüdür. Konuyu Bakara sûresindeki “الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ” / *nikâh bağı elinde olanın...*”⁴⁰⁸ âyeti bağlamında ele alan müfessirler, âyeti “veli” anlamında yorumlamaktadırlar. Buna göre hem küçük yaşta olan hem de bakire durumda bulunan kadının nikâh akdi üzerinde asıl tasarruf yetkisi özellikle baba veya dedeye aittir. Bu iki durumda babanın veya dedenin akit yapma hakkı asli bir velâyet yetkisi olarak kabul edilmektedir. Şîî müfessirler bu velâyetin kadın ergenlik çağına olsa bile -bakireliği devam ettiği sürece- geçerli olmaya devam ettiğini, bu sebeple babanın veya dedenin evlilik akdini gerçekleştirmesinin kadının rızasına bağlı olmadığını belirtmektedirler. Onlar sadece baba veya dedeye hasrettikleri bu görüşlerini Ehl-i beyt rivayetlerine ve bunlarla oluşan Şîî ittifaka dayandırmaktadır.⁴⁰⁹

Râvendî, bu çerçevede Şerîf el-Murtazâ’nın farklı yorumunu özellikle eleştirmektedir. Onun, bazı âyetlerle kadının kendi evliliğini bizzat akdedebileceği yönündeki tercihini delillendirdiğini belirten müfessir, âyetleri bu şekilde yorumlamaya itiraz etmektedir. Buna göre Şerîf el-Murtazâ Bakara sûresindeki “فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا” / *İkinciden sonra koca eşini bir daha boşarsa, bundan sonra kadın, boşayandan başka bir koca ile evlenmedikçe ona helâl olmaz. İkinci koca da onu boşarsa, birinci kocası ile bu*

⁴⁰⁶ er-Râvendî, *Fıkhu’l-Kur’ân*, 2/177.

⁴⁰⁷ Söz konusu rivayet *el-Kâfî* ve *el-İstibsâr* isimli eserlerde de yer almaktadır. bk. el-Küleynî, *el-Kâfî*, 6/85; et-Tûsî, *Tehzîbü’l-ahkâm*, 8/67; Ebû Ca’fer Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî, *el-İstibsâr fima’h-tûlîfe mine’l-ahbâr*, thk. Seyyid Hasan el-Mûsevî (Necef: Daru’l-Kütübi’l-İslâmiyye, 1956), 3/337.

⁴⁰⁸ el-Bakara 2/237.

⁴⁰⁹ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 2/273-274; et-Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 2/597-598; Râzî, *Ravzu’l-cinân*, 3/311-313; er-Râvendî, *Fıkhu’l-Kur’ân*, 2/159-160.

*kadının, tekrar evlilik hayatına dönmelerinde bir sakınca yoktur.*⁴¹⁰ âyetinde geçen “حَتَّى تَنْكِحَ” ifadesinde nikah akdinin; “أَنْ يَتَرَاجَعَا” ifadesinde ise eski eşine geri dönme iradesinin kadına nispet edildiğini savunmaktadır. Ayrıca o, “فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ” / *Bekleme sürelerinin sonuna geldiklerinde kendileri hakkında, normal ölçülerde yapıp ettiklerinden size bir sorumluluk yoktur.*⁴¹¹ âyetinde de kadınların kendileriyle ilgili tasarrufta bulunmalarına ilişkin herhangi bir veli şartı bulunmadığına da dikkat çekmektedir. Ancak Râvendî, Şerîf el-Murtazâ’ya nispetle aktardığı bu görüşleri hem âyetlerin lafzî hem de ictihadî açıdan isabetsiz bulmaktadır. Ona göre söz konusu âyetlerde kadına nispet edilen “nikâhlanma” fiili, onun akdi bizzat yapma yetkisine değil evlenme fiilinin kendisine nispet edilmesine delalet etmektedir. Ayrıca, kadının kendi akdini yapabileceği düşüncesinin, Şîa’nın icmâına ve Ehl-i beyt imamlarından gelen sahih rivayetlere muhalif olduğunu belirtmektedir.⁴¹²

Sonuç olarak Şîî müfessirlerin ortak kanaati, kadının nikâh akdinde bağımsız bir taraf olarak görülmemesi, bu yetkinin baba veya dedeye ait olması yönündedir. Bu çizgiden ayrılan Şerîf el-Murtazâ, kadına nikâh yetkisi tanıdığı için Râvendî tarafından açıkça eleştirilmekte ve onun görüşünün hem fikhî geleneğe hem de âyetlerin zâhirî anlamına aykırı bir yorum olarak değerlendirilmektedir. Konuyla ilgili Şîî müfessirlerin İmam Şâfiî’nin görüşünü benimsedikleri anlaşılmaktadır. Zira gerek nikahta veliye tanınan yetkiye ve hayızdan önce kızların evlendirilmesinin faziletine dair çeşitli rivayetler aktarmaktadırlar.⁴¹³

İncelenen örnekler, Şîî müfessirler arasındaki fikhî ihtilafların özellikle Şerîf el-Murtazâ etrafında yoğunlaştığını açıkça göstermektedir. Mezhep içerisinde birçok konuda ittifak hâkim olsa da el-Murtazâ’nın bazı fikhî yorumları, hem âyetlerin zâhirî anlamıyla hem de Ehl-i beyt rivayetleriyle uyumsuz bulunmakta ve bu sebeple Râvendî tarafından açık biçimde eleştirilmektedir. Bu eleştiriler arasında en belirgin olanları, Talâk sûresinde hayız görmemiş kadınların iddet süresinin belirlenmesi ve

⁴¹⁰ el-Bakara 2/230.

⁴¹¹ el-Bakara 2/234.

⁴¹² er-Râvendî, *Fıkhü’l-Kur’ân*, 2/160-161.

⁴¹³ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 2/273; et-Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 2/597; Râzî, *Ravzu’l-cinân*, 3/312; er-Râvendî, *Fıkhü’l-Kur’ân*, 2/167-168, 173.

kadının nikahında velinin rolüyle ilgilidir. Râvendî, el-Murtazâ'nın yorumlarını sistematik olarak tartışmakta ve fikhî dayanakları açısından rivayet temelli gelenekle çeliştiğini ortaya koymaktadır. Râvendî'nin eleştirileri metodolojik açıdan da önemlidir. O, Tûsî'nin *Tehzîbü'l-ahkâm* ve *el-İstibsâr* gibi Şîî literatürün temel eserlerinden hareket etmekte, el-Murtazâ'nın yorumlarını bu kaynaklarla karşılaştırarak değerlendirmektedir. Özellikle âyetlerin lafzî anlamı ve sahih rivayetlerin ışığında el-Murtazâ'nın kadınların kendi nikahlarını akdetme yetkisiyle ilgili yorumunun geçersiz olduğu vurgulanmaktadır. Sonuç olarak Şîî müfessirler arasında çeşitli fikhî ihtilafların varlığı net biçimde görülmektedir. Ancak bu ihtilaflar, özellikle Şerîf el-Murtazâ'nın bazı yorumları üzerinden şekillenmektedir.

2. USUL AÇISINDAN Şİİ AHKÂM TEFSİRLERİ

Kur'an'ın fikhî hükümler içeren âyetleri, erken dönemlerden itibaren müfessirlerin ve fakihlerin yoğun ilgisini çekmiş, bu çerçevede “ahkâmü'l-Kur'ân” literatürü ortaya çıkmıştır. Bu literatür, âyetlerin sadece lafzî anlamlarını değil onların fikhî sonuçlarını da ele almaktadır. İlk bölümde bu literatürün Şîî gelenekteki boyutu tarihsel perspektifte ele alınmıştır. Bu bölümün temel amacı ise İslâm düşünce tarihinin ilk altı asrında teşekkül eden Şîî tefsir geleneği içerisinde ahkam âyetlerinin yorumlanma biçimini incelemek ve bu dönemde yaşamış Şîî müfessirlerin ilgili âyetleri tefsir ederken benimsedikleri yöntemleri ortaya koymaktır.

Şîî müfessirler, Kur'an'dan fikhî hükümler çıkarırken veya mevcut Şîî fıkıh yorumlarını Kur'ânî delillerle temellendirmeye çalışırken hem naklî hem de aklî birtakım argümanlara başvurmaktadırlar. Nakle dayalı argümanlar çoğunlukla bir âyeti başka âyetlerle tefsir, Hz. Peygamber'in sünnetine müracaat ve imamlardan nakledilen haberlerin (ahbâr) yorum sürecine dahil edilmesi ve kıraat farklılıklarından istifade edilmesi şeklinde tezahür etmektedir. Bu çerçevede Şîî tefsir geleneğinde, bir âyetin hükmünü desteklemek için başka bir âyetten istidlal yapılması yaygın bir yöntemdir.⁴¹⁴ Nitekim sünnetin bağlayıcılığı konusunda Şîî ekol, Sünnî yaklaşımla büyük ölçüde örtüşmekte, ancak İmamların söz ve fiillerinin bağlayıcılığı, bu gelenekte kendine özgü bir epistemolojik kaynak olarak öne çıkmaktadır. Bununla bağlantılı olarak İmamların icmâi da birçok hükmün istinbâtında önemli bir referans noktasıdır. Zira mezhebin temel paradigmasıyla uyduğunda âyetlerin zâhirine tutunan Şîî müfessirlerin, birçok noktada ise imamların icmâinı referans aldıkları görülmektedir.

Dirâyet temelli yöntemlere gelince, Şîî müfessirlerin bu bağlamda filolojik tahlillerden, mantıksal çıkarımlardan, şiir örneklerinden ve âyetlerin zâhirî (literal) anlamlarından faydalandıkları görülmektedir. Bu noktada yeknesak bir Şîî tefsir yöntemi olduğundan bahsetmek mümkün değildir. Aksine müfessir, döneminin ilmî birikimi, mezhebî vurguları ve bireysel yaklaşımı çerçevesinde kendine has yöntemler geliştirmiştir. Dolayısıyla bu bölümün ilk kısmında, Şîî tefsir geleneğinin

⁴¹⁴ Şentürk, *Kur'ân'ın Sünnî ve Şîî Yorumu*, 203-204.

başlangıcından Râvendî'ye kadar uzanan süreçte müfessirlerin ahkâm âyetlerinin tefsirinde benimsedikleri metodolojik yaklaşımlar değerlendirilecektir. Diğer bir ifadeyle, bu dönemde Şîî müfessirlerin fikhî yorum ve istinbâtta bulunurken rivayet ve dirâyet yöntemlerinden hangilerini kullandıkları, hangilerini önceledikleri veya ihmal ettikleri üzerinde durulacaktır. Ayrıca tarihî süreçte bu yaklaşımlar arasında bir kırılma yaşanıp yaşanmadığı da incelenecektir. Son olarak, ilk ahkâm tefsiri Râvendî'nin tefsirinde Kur'an'ın ahkâm boyutunun Şîî bir müfessir tarafından nasıl şekillendirildiği ele alınacaktır.

Şîî müfessirlerin fikhî yorumlarında başvurdukları bir diğer metodik yaklaşım ise ulûmü'l-Kur'ân çerçevesinde değerlendirilen yöntemlerdir. Bu bölümün ikinci kısmında, Şîî müfessirlerin fikhî çıkarımlarında istifade ettikleri ulûmü'l-Kur'ân konuları ele alınmaktadır. Burada söz konusu disiplinin tüm başlıklarına değil yalnızca fikhî istinbât sürecinde doğrudan başvuru yapılan yöntemlere odaklanılmaktadır. Ayrıca her bir başlık, müfessirlerin kullanım düzeyine göre alt başlıklara ayrılarak detaylandırılmaktadır.

2.1. Ahkâm Âyetlerinin Yorumunda Genel Tefsir Yöntemleri

Kur'an, içerisindeki âyetleri muhkem ve müteşâbih şeklinde kategorize ederek⁴¹⁵ bir anlamda bütün ayetlerin muhataplar için aynı açıklıkta olmadığını ifade etmektedir. Bu kapalılık ilk muhatap için Hz. Peygamber tarafından giderilmiş olsa da zamanın geçmesi ve yeni problemlerin ortaya çıkmasıyla sonraki dönemlerde, ilmî bir disiplin haline gelen tefsir ilminin konuları arasında yer bulmuştur.

Müfessirler, âyetlerin anlaşılmasında başta Hz. Peygamber ve sahâbeden gelen rivayetleri kullanırken diğer taraftan dirâyet başlığı altında ele alınabilecek yöntemleri de kullanagelmışlerdir. Rivayet ve dirâyet şeklinde kategorik bir değerlendirme tam olarak yapılamasa da müfessirin kendi çıkarımının daha belirgin olduğu yönetime dirâyet yöntemi, âyet, hadis ve sebep-i nüzûl gibi rivayet yoluyla gelen bilgilerin daha etkin olduğu yönetime de rivayet yöntemi denmektedir.⁴¹⁶ Şîa'da

⁴¹⁵ Âl-i İmrân 3/7.

⁴¹⁶ ez-Zürkânî, *Menahilü'l-irfan*, 2/13; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2010), 524.

bu durum Ahbârî-Usûlî şeklindeki bir ayrıma tekabül etmektedir.⁴¹⁷ Fakat Ahbârîlik-Usûlîlik⁴¹⁸ ehl-i hadis ve ehl-i rey gibi genel bir niteleme olduğundan bu çalışmada tefsir usulüne dair yaygın olarak kullanılan rivayet-dirâyet ikilemi kullanılacaktır.⁴¹⁹

Bu bölümde, incelemeye alınan Şîî müfessirlerin âyetleri yorumlarken hangi yöneme başvurdıkları tespit edilerek elde edilen sonuçlar örnekleriyle paylaşılacaktır. Murâd-ı ilâhînin tefsirlerde doğru bir şekilde anlaşılabilmesi amacıyla müfessirlerin başvurduğu birtakım temel yöntemler bulunmaktadır. Âyetin yine âyetle tefsir edilmesi ve sünnetin açıklayıcı bir kaynak olarak kullanılması bu yöntemlerin başında gelmektedir. Sünnî müfessirler açısından sahâbe sözleri nasıl bir referans kaynağı niteliğindeyse Şîî müfessirler için de imamlar aracılığıyla nakledilen ahbâr benzer bir işlev görmektedir. Hatta masumiyetleri sebebiyle imamların ahbârı Hz. Peygamber'in sözleriyle eşdeğer kabul edilmektedir. Ayrıca, kıraat farklılıkları dikkate alınarak âyetlerin tefsir edilmesi de klasik dönemde murâd-ı ilâhînin tespitinde başvurulan önemli yöntemler arasında yer almaktadır. Bu çalışmada esas mesele, söz konusu klasik tefsir yöntemlerinin, ilk altı asırda yaşamış Şîî müfessirler tarafından özellikle ahkâm âyetlerinin yorumunda ne ölçüde kullanıldığını tespit etmektir. Böylelikle Şîî müfessirlerin fikhî hükümleri istinbât ederken hangi yöntemlere öncelik verdikleri ve bu yöntemleri nasıl uyguladıkları ortaya konulmaktadır. Elbette klasik tefsir yöntemleri yalnızca rivayet temelli metotlarla sınırlı değildir. Lügavî açıklamalar, şiirle istişhâd ve özellikle aklî çıkarımlar da Şîî müfessirlerin fikhî yorumlarında sıklıkla başvurdıkları diğer önemli yöntemler arasında yer almaktadır. Sonuç olarak, Şîî müfessirlerin fikhî düşüncelerini şekillendirirken yalnızca imamların rivayetleriyle yetinmedikleri, farklı yöntemleri birlikte değerlendirerek kapsamlı bir istinbât süreci yürüttükleri görülmektedir.

⁴¹⁷ Mustafa Öztürk, “Şîî-İmâmî Tefsir Kültürünün Genel Karakteristikleri” (Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar, İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2010), 251-252.

⁴¹⁸ Ehl-i sünnet'in aksine Şîa, rivayetlerde sahâbeye itibar etmezken, aynı zamanda sünnet kavramının içerisine imamların söz, fiil ve takrirlerini dahil ederek kavramı ahbâr şeklinde değiştirmiştir. Bu bağlamda Şîa'da dini bilginin kaynağı olarak ahbârı tek otorite kabul eden ekole Ahbâriyye, buna mukabil özellikle fikhî ve kelâmî konularda aklı önceleyen ekole de Usûliyye denmektedir. bk. Çelik, *Şîa'da Kur'an İlimleri*, 177.

⁴¹⁹ Uyar, *Ahbârîlik*, 63-64; Halil İbrahim Bulut, *Şeyh Müfîd ve Şîa'da Usûlî Farklılaşma Süreci* (İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2005), 50-53; Abdullah Aygün, “Tefsirlerin Rivayet ve Dirayet Ayrımının Sorunları”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2015), 156; Abdullah Aygün, “Tâbiîn Tefsirinde Dirâyetin Yeri ve Önemi”, *Akademik-Us* 15/16 (2024), 74.

2.1.1. Rivayet Yoluyla Yorumlama

Âyetlerin anlaşılmasına yönelik aktarılan rivayetlerin Şîî düşünce içerisinde önemli bir yere sahip olduğu aşîkardır. Zira beşinci asırda Şîa'ya hakim olan Usûlî düşüncenin gelişiminden önceki Şîî tefsirlerin tamamının rivayet karakterli olduğu görülmektedir.⁴²⁰ Bunun için Kummî, Ayyâşî, Fûrâd el-Kûfî ve Hasan el-Askerî'ye nispet edilen tefsirlere bakmak yeterlidir. Bu eserlerde daha çok imamlara isnat edilen rivayetlere yer verildiği görülmektedir. Buna ilaveten imâmet konusunda Hz. Ali'nin tarafında yer alan veya Sünnî otoriteye yönelik bazı eleştiriler yönelten Übeyy b. Ka'b (öl. 32/652), İbn Mes'ûd (öl. 33/653), İbn Abbas, Cabir b. Abdullah (öl. 74/693) gibi Şîa tarafından muteber kabul edilen sahâbe rivayetleri de bulunmaktadır.⁴²¹ Bu da Sünnî geleneğe olduğu gibi Şîî geleneğe de ilk tefsir çalışmalarının ekseriyetle rivayet merkezli olduğu sonucuna götürmektedir.

Usûlî ekolün sistematîği üzerine tefsir telif eden Tûsî, Tabersî, Ebû'l-Fütûh Râzî ve Râvendî gibi müfessirler nezdinde de rivayet olgusu önemini korumakla birlikte belirgin bir dönüşüm geçirdiği muhakkaktır. Bu bağlamda ilk dönem rivayet tefsirlerindeki imamların ahabârını merkeze alan rivayet yönteminin Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiînden gelen rivayetlerle çeşitlendirildiği görülmektedir. Hatta buna kıraatle ilgili rivayetleri de eklemek mümkündür. Zira ilk dönemde imamlardan aktarılan rivayetlerle reddedilen kıraat olgusu sonraki dönemlerde pragmatik olarak kullanılmaktadır.⁴²²

Şîî tefsir geleneğinde rivayet merkezli yorum, âyetlerden hüküm çıkarma sürecinde önemli bir metodolojik zemin teşkil etmektedir. Bu çerçevede ilk olarak Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri, lafızlar arasındaki bağ dikkate alınarak bir âyetin anlamının başka âyetlerle açıklanmasını ifade etmektedir. Bu yöntem, ilahî kelâmın bütünlüğünü ve zâhir-bâtın ilişkisini göz ardı etmeden hükmün delillendirilmesi amacı taşımaktadır. Hatta Şîîler bu yöntemin Hz. Ali'nin yöntemi olduğunu iddia

⁴²⁰ Emîn el-Hûlî, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, çev. Mevlüt Güngör (İstanbul: Bayrak Matbaası, 1995), 17-18; Aslan Habibov, "İmâmiyye Şîası'nın Tefsir Tarihi ve Günümüze Ulaşan En Eski Şîî Tefsirler", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2008), 209; Özdemir, *Kur'an'ın Şîî Yorumu: Kummî Örneği*, 2022, 16.

⁴²¹ Öztürk, "Şîî-İmâmî Tefsir Kültürü", 247.

⁴²² Yıldız, *İmâmiyye Şîası'nın Kıraat Tasavvurları*, 107-108, 119-120.

etmektedirler.⁴²³ İkinci olarak Kur'an'ın sünnetle tefsiri, Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerini merkeze alan yapıdadır. Şîî yaklaşımda bu yöntem, Resûlullah'ın Kur'an'ın en yetkin mübeyyini olduğu kabulüne dayanmaktadır. Hz. Peygamber'in sünneti, âyetlerin hem lafzî hem de hükmi boyutlarının açığa çıkarılmasında Kur'an'dan sonra en önemli kaynak olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda Şîî müfessirlerin başvurdukları rivayetler yalnızca Şîî kaynaklarla sınırlı kalmayıp Sünnî hadis literatüründe de yer alan rivayetleri içermekte, özellikle Şîî düşüncede öne çıkan meselelerin delillendirilmesinde Sünnî kaynaklı rivayetlerden yararlanılması dikkat çekmektedir.

Üçüncü olarak Kur'an'ın imamların ahabîleriyle tefsiri, Şîa'ya özgü metodolojik anlamda ayırt edici bir unsur olarak öne çıkmaktadır. Bu bağlamda imamların sözleri, fiilleri ve yorumları, Hz. Peygamber'den doğrudan miras alınmış hakikatin aktarımı olarak kabul edilmektedir. Bu sebeple imamların ahabî, özellikle ahkâm tefsirinde, hükümlerin bağlayıcılığını, kapsamını ve uygulanma şartlarını tayin etmede temel başvuru kaynakları arasında yer almaktadır. Son olarak kıraat rivayetleriyle tefsir, kelime ve ibarelerdeki farklı okuma biçimlerinin anlam farklılıklarına etkisini dikkate alan bir yöntem olarak rivayet tefsiri içinde yer almaktadır. Şîî müfessirler, kıraat farklılıklarını yalnızca lügavî bir çeşitlilik olarak değil hüküm istinbâtında etkili olabilecek unsurlar arasında değerlendirmektedirler.

Şîî tefsir geleneğinde müfessirlerin, Kur'an'ın kendi bütünlüğünü, Hz. Peygamber'in açıklayıcı rolünü, imamların ilmi otoritesini ve kıraat farklılıklarının anlam üzerindeki etkisini dikkate aldıkları görülmektedir. Bu yaklaşım, rivayeti yalnızca bilgi aktarımı olarak değil ilahî muradı anlamada yol gösterici bir rehber olarak konumlandırmaktadır. Her ne kadar bu yönteme dahil edilen hususlarda, rivayetler arası kurulan irtibatı sağlayan unsurun, müfessirin kendi tercihi olması yönüyle dirâyet izleri bulunsa da müfessirlerin kullandıkları malzemenin rivayet yoluyla gelmesi ve tefsir literatüründe böyle bir tasnifin yapılması sebebiyle söz konusu başlıklar rivayet merkezli yorumlama olarak değerlendirilecektir. Çalışmanın bu bölümünde, incelenen müfessirlerin söz konusu rivayetlerden hangi ölçüde

⁴²³ Seyfullah Efe, *Klasik Dönemde Sünnî-Şîî Tefsir Algısı (Nesefî – Râzî Örneği)* (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2021), 217; İhsan Bölükbaşı, *Erdebîlî'nin Zübdetü'l-Beyan Adlı Eserinde Tefsir Yöntemi*, 41.

yararlandıkları ve âyetlerin anlaşılmasında rivayetleri ne derece söz sahibi kıldıkları tespit edilerek örnekler üzerinden ortaya konulacaktır.

2.1.1.1. Kur'an'la Yorumlama

Kur'an, kendisini muhatabı tarafından anlaşılması ve hayata tatbik edilmesi gereken ilâhî bir hitap olarak tanımlanmaktadır.⁴²⁴ Bu tanım, onun anlaşılabilirliğini esas alan tefsir yöntemlerinin oluşmasının zaruriyetini de beraberinde getirmektedir. Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri yaklaşımı, rivayet merkezli yorumlama yöntemlerinin bir parçası olarak tefsir literatüründe önemli bir yere sahiptir.⁴²⁵ Bu yöntemde, bir âyetin anlamının başka bir âyet aracılığıyla açıklanması esas alınmakta, böylece Kur'an'ın kendi iç bütünlüğü içerisinde beyan edici bir fonksiyon icra ettiği kabul edilmektedir.⁴²⁶

Hiz. Peygamber döneminde dahi bu tefsir yönteminin örneklerine rastlanması, sonraki dönemlerde dilin yapısından kaynaklanan anlam farklılıkları ve yorum zorlukları nedeniyle bu yönteme başvurulmasının tabii ve kaçınılmaz bir gelişme olduğunu göstermektedir. Nitekim günümüze ulaşan ilk tefsir eserlerinden birisi olan Mukâtil'in tefsiri üzerine yapılan araştırmalarda, onun tefsir yöntemi olarak "Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri" ilkesine başvurduğu ifade edilmektedir.⁴²⁷ Erken dönem ahkâm tefsiri müelliflerinden Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî'nin (öl. 204/820) de *Ahkâmu'l-Kur'ân* adlı eserinde fikhî hüküm istinbâtı amacıyla Kur'an âyetlerini birbirleriyle ilişkilendirdiği görülmektedir.⁴²⁸

Şîi kaynaklarda Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri bizzat Hiz. Ali'nin ifadelerine dayandırılmaktadır. Bu bağlamda Hiz. Ali'nin Kur'an'ı, "Kur'ân, bazı kısımları diğer

⁴²⁴ Yûsuf 12/2; Âl-i İmrân 3/103.

⁴²⁵ İzzet Derveze, *Kur'an'ı Anlamada Usûl el-Kur'anü'l-mecid*, çev. Vahdettin İnce (İstanbul: Ekin Yayınları, 2017), 204.

⁴²⁶ Meybudî, "Fıkhu'l-Kur'ân-ı Şîa der bister-i târih", 30; Hocaoglu, *Usûl Açısından Ahkâm Tefsiri*, 90; Ayâzî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 231.

⁴²⁷ Fevzi Hamurcu, *Mukâtil b. Süleyman ve İlk Fikhî Tefsir* (Ankara: Fecr Yayınları, 2009), 165; Sevim Gelgeç, *Bir Yöntem Olarak Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri Meselesi - Muhammed Emin Şinkîti Örneği* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020), 58-60.

⁴²⁸ İmam Şâfiî, namaz konusuna dair Bakara sûresinin 238. âyeti ile güvenlik hali dışında namazın binek üzerinde de kılınabileceğine işaret eden 239. âyetini; ayrıca sefer namazına dair hükümler içeren Nisâ sûresi'nin 101. ve 103. âyetleriyle birlikte ele almak suretiyle, yolculuk hâlindeki kimsenin namaz uygulamasını ahkâm bağlamında açıklamaktadır. Bk. Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *Ahkâmu'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, ts.), 70.

kısımlarını açıklayan, bir bölümü diğerine şahitlik eden; hiçbir âyetinin Allah hakkında ihtilafa düşmediği ve onunla birlikte olanları muhalefete sürüklediği ilahî bir kitaptır.” şeklinde tanımladığı rivayet edilmektedir.⁴²⁹ Yine erken dönem Şîî müfessirlerinden Kummî, yaşadığı dönemde Şîî düşünce içerisinde tartışmaların ve vurguların yoğunlaştığı takıyye, ric‘at, imamların ve Ehl-i beytin fazileti, imamların ismeti ile hilâfetin Hz. Ali’den gasp edilmesi gibi meseleleri ele almakta, bu çerçevede Kur’an âyetlerini birbiriyle ilişkilendirerek söz konusu görüşleri temellendirmeye çalışmaktadır.⁴³⁰

Fıkhi tefsir hüviyeti taşıyan eserlerde Kur’an’ın Kur’an’la tefsiri yöntemi daha da önemli hale gelmektedir. Çünkü fikhî sonuca kavuşturulması hedeflenen konunun etraflıca incelenebilmesi için Kur’an bütünlüğü içerisinde konuyla ilgili bütün âyetlerin ele alınması gerekmektedir.⁴³¹ Şîî müfessirlerin özellikle fikhî hüküm içeren naslar bağlamında bu yönteme sıklıkla başvurdukları görülmektedir. Kur’an’ın Kur’an’la tefsirinde iki temel yaklaşım öne çıkmakta olup her biri rivayet yoluyla yorumlamanın sınırları içerisinde değerlendirilebilecek niteliktedir. İlk olarak fikhî bir hükmün doğrudan âyetin zâhirinden hareketle elde edilmesi söz konusudur. Şîî tefsir geleneğinde yaygın olarak benimsenen bu yöntemde müfessir, lafzın zâhirî manasına dayanarak hükme ulaşmakta, böylece âyetin kendi anlam kapasitesini merkeze almaktadır.

İkinci olarak, bir âyette yer alan fikhî hükmün, konuyla ilişkili başka bir âyetin desteğiyle açıklığa kavuşturulması şeklindeki yöntem ön plana çıkmaktadır. Bu yaklaşımda, çeşitli sebeplerle tam olarak anlaşılamayan bir âyetin, aynı veya başka sûrelerde yer alan açıklayıcı başka âyetlerle tefsir edildiği görülmektedir.

Şîî gelenekte Kur’an’ın Kur’an’la tefsiri, ilahî kelamın kendi iç bütünlüğü içinde açıklanmasını esas alan bir yöntemdir. Bu yaklaşım, hükümlerin doğrudan Kur’ânî delillerle temellendirilmesini ve anlamın metnin kendisinden çıkarılmasını hedeflemektedir. Şîî müfessirler bu yöntemi özellikle ahkâm âyetlerinin yorumunda

⁴²⁹ Seyyid Muhammed Bâkır Huccetî - Keyvân Ehsânî, “Mantık-ı Tefsîr-i Kur’ân be-Kur’ân ve Berresî-yi Râbita-yi Ân Bâ Rivâyât-ı Darb-ı Kur’ân”, *Pejûheş-i Dînî* 14 (2006), 45.

⁴³⁰ el-Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, 1/12-16.

⁴³¹ Meybudî, “Fıkhu’l-Kur’ân-ı Şîa der bister-i târih”, 30; Hocaoglu, *Usûl Açısından Ahkâm Tefsiri*, 90; Ayâzî, *Fıkhu’l-Kur’ân*, 231.

kullanarak Kur'an merkezli bir tefsir anlayışı geliştirmişlerdir. Bu kapsamda, söz konusu yöntemin iki temel yaklaşımı alt başlıklarda örnekleriyle ele alınacaktır.

2.1.1.1.1. Hükümün İstidlâlinde Âyetin Zahirinin Esas Alınması

Şîî kaynaklarda imamların Kur'an'ın hem zâhirî hem de bâtinî anlamlarını bildikleri inancı, imâmet doktrininin temel taşlarından biri olarak kabul edilmektedir. Câ'fer es-Sâdık'tan nakledilen "Allah'ın Kitabı'nın zâhiri nâzil olduğu gibi bâtını da nâzil olmuştur, onu ancak Allah ve ilim verilen kimseler bilir, biz o ilim verilen kimseleriz"⁴³² rivayeti bu anlayışın en çok atıf yapılan delillerindendir. Yine "Kur'an'ın her âyetinin bir zâhiri, bir bâtını vardır, onun zâhirini de bâtını da yalnızca biz imamlar biliriz"⁴³³ rivayeti de bu yetkinliğin yalnızca masum imamlara mahsus olduğunu ifade etmektedir. Şîî rivayetlerde sıkça vurgulanan "Kur'an'ın zâhirî ve bâtinî boyutları" anlayışı, tarihsel süreçte bazı Şîî grupları, metnin zâhirî anlamının tek başına bağlayıcı bir delil teşkil edemeyeceği görüşüne yöneltmiştir. Bununla birlikte, Şîî Usûlî ekol, Kur'an'ın zâhirinin bağlayıcı bir delil olduğu yönünde açık bir tutum benimsemiş, bu yaklaşımı aklî ve naklî delillerle temellendirmiştir. Bu çerçevede, Sekaleyn hadisinin⁴³⁴ Kur'an'ı Ehl-i beytten bağımsız bir delil olarak öne çıkarması, rivayetlerin Kur'an'a arz edilmesi ilkesini Şîî gelenekte önemli bir yere taşımıştır. Buna bağlı olarak da imamların kendilerine yöneltile sorulara Kur'an'ın zâhirinden hareketle cevap vermeleri, Şîî müfessirleri âyetlerin zâhirine dikkat etmeye sevk etmiştir.⁴³⁵

Şîî müfessirlerin âyetin zâhirini merkeze alarak değerlendirdiği hususlardan biri müşrik kavramıdır. Kavramın kapsamıyla ilgili değerlendirme yaptıkları Tevbe sûresindeki *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا* / Ey iman edenler! Bilin ki Allah'a ortak koşanlar pisliğe batmışlardır, artık onlar bu

⁴³² el-Küleynî, *el-Kâfî*, 1/374.

⁴³³ el-Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 1/146; el-Küleynî, *el-Kâfî*, 1/227-230; Ebû Alî Emînüddîn el-Fazl b. el-Hasen et-Tabersî, *el-Ihticâc* (Kum: İntişârât-i Şerîf er-Rızâ, 1960), 2/272.

⁴³⁴ *إِنِّي قَدْ تَرَكْتُ فِيكُمْ شَيْئَيْنِ لَنْ تَضِلُّوا بَعْدَهُمَا: كِتَابَ اللَّهِ وَسُنَّتِي* / Şüphesiz ben kendilerinden sonra yoldan çıkmayacağınız iki şey bıraktım: Allah'ın kitabı ve sünnetim." Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim, *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata (Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 1/172.

⁴³⁵ Ali Râd - Fazlullah Gulâmali Tabâr, "Şeyh Murtazâ Ensârî ve Zavâhir-i Kur'ân mebnî, şerâit-i hucciyet u gostere-i istinâd", *Pejûheşhâ-i Fikhî* 10/4 (2014), 857-863.

yıldan sonra Mescid-i Harâm'a yaklaşmasınlar.”⁴³⁶ âyetini müfessirler iki kısımda incelemektedirler. Birincisi necasetin mahiyeti, ikincisi de Mescid-i Harâm'a girişleri yasaklananların kim olduğudur.

Ayyâşî ve Kummî'nin eserlerinde yer vermediği bu âyette diğer müfessirler genel hatlarıyla birbirine paralel değerlendirmeler yapmaktadırlar. Öncelikle “بَعْدَ” ifadesi, müfessirlerce hicrî 9. yıl olarak açıklanmakta ve bu tarihte Hz. Ali vasıtasıyla müşriklere karşı açık bir meydan okuma gerçekleştirildiği aktarılmaktadır.⁴³⁷ Tûsî ve Tabersî, âyetin zâhirinden hareketle bütün inkârcıların necis olduğuna hükmetmekte, mahiyeti itibariyle şirki, kaçınılması gereken bir necaset olarak görmekte ve inancında şirk unsuru taşıyan herkesin bu kapsamda olduğunu belirtmektedir. Bu anlayışlarını desteklemek üzere onlar, Hasan-ı Basrî'den aktardıkları “müşrikle tokalaşan ellerini yıkasın” rivayeti ile müşriklerle temasın arındırıcı bir işlem gerektirdiğine işaret etmektedirler.⁴³⁸

Râzî ve Râvendî ise necaset meselesini daha ayrıntılı ele alarak Sünnî âlimlerin bu necaseti hükmî olarak değerlendirdiklerini, ancak âyetin zâhirinin bu görüşle uyuşmadığını ifade etmektedir. Onlara göre zâhir, inkârcıların aynî olarak necis olduklarını ortaya koymaktadır. Ayrıca onları hükmî olarak da necis kabul etmek çelişki doğurmamakta bilakis hükmün kapsamını pekiştirmektedir. Bu sebeple kâfirler hem domuz ve köpek gibi aynî, hem de cünüp ve hayızlı gibi hükmî olarak necis kabul edilmektedir. Müfessirler, abdest ve gusül almamaları sebebiyle necis sayıldıkları yönündeki görüşleri aktarsalar da aynî necasetin yıkamayla ortadan kalkmayacağını, dolayısıyla iman etmedikçe temizlenmiş sayılmayacaklarını vurgulamaktadırlar.⁴³⁹ Tûsî ve Tabersî gibi Râzî ve Râvendî de müşriklerle temas halinde ıslaklık varsa yıkanması, yoksa toprakla ovulması gerektiğini ilgili rivayetle

⁴³⁶ et-Tevbe 9/28.

⁴³⁷ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 5/200; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 5/32; Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 9/211; er-Râvendî, *Fıkhul-Kur'ân*, 1/271.

⁴³⁸ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 5/201; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 5/32-33.

⁴³⁹ Klasik Şîî düşüncede durum böyle iken modern dönemde bu âyet bağlamında necis kavramının kapsamına imâmeti kabul etmeyen ve Şîî düşünceye karşı mücadele eden Sünnîler de dahil edilmektedir. Zira İran İslâm Devrimi lideri Humeynî'nin bu yöndeki görüşleri dikkat çekmektedir. Detaylı bilgi için bk. İmâm Rûhullah Müsevî Humeynî, *Kitâbü't-tahâre* (Tahran: Müessese-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 2000), 3/429-430; Mustafa Yüce, *Âyetullah Humeynî'nin Sünniliğe Bakışı* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2025), 147-149.

desteklemektedirler.⁴⁴⁰ Erken dönem rivayet tefsirlerinde yer verilmeyen bu âyeti diğer müfessirler genel hatlarıyla aynı doğrultuda tefsir etmektedirler. Ancak müfessirlerin âyetin zâhirinden hareketle ulaştıkları fikhî hükümlerde Şîî rivayetlere⁴⁴¹ atıfta bulunmaları, zâhirî yorumu esas alıyor görünmelerine rağmen bu yaklaşımın temelinde yine rivayet geleneğinin belirleyici olduğunu ortaya koymaktadır.

Necaset kavramının mahiyeti belirlendikten sonra, âyetteki “المُشْرِكُونَ” ifadesinin kapsamı üzerinde durulmaktadır. Burada müfessirler arasında tam bir ittifak söz konusudur. Âyetin zâhirinden hareketle inancında şirk unsuru bulunan her inkârcı grup (müşrikler, Yahudiler, Hristiyanlar, Mecûsîler ve murtetler) necis sayılmakta ve “فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ” hükmü gereği Mescid-i Harâm’a girmeleri yasaklanmaktadır. Bazı rivayetlerde bu yasağın yalnızca köle ve zimmî olmayanlara yönelik olduğu belirtilse de müfessirler hiçbir ayırım yapmaksızın bütün inkârcıların bu kapsama girdiği görüşünü daha isabetli bulmaktadırlar. Hatta sadece Mescid-i Harâm’a değil hiçbir mescide girmelerinin caiz olmadığını savunmaktadırlar.⁴⁴²

Şîî müfessirlerin âyetin zâhirinden hareketle hükme vardıkları konulardan biri de boşamada şahit bulundurma meselesidir. Bu mesele, boşanma hükümlerinin ayrıntılı biçimde ele alındığı Talâk sûresinin ikinci âyetindeki “وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ” / *içinizden adaletli iki kişiyi şahit tutun ve şahitliği Allah için özenle yerine getirin.*” ifadesinde yer almaktadır. Şîî rivayet tefsirlerinin temas etmediği bu konuda dirâyet müfessirleri, âyette geçen “وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ” ifadesinde yer alan emir lafzının hüküm ifade etme biçimini ve bu bağlamda şahitliğin boşamadaki işlevini ele almaktadırlar. Bu noktada onlar, âyetin zâhirinin şahitliği emreden bir anlam taşıdığı hususunda ittifak hâlinindedir. Ancak, âyetteki bu emrin vücûb ifade edip etmediği ve boşamaya mı yoksa ric‘ate mi yönelik olduğu konusunda farklı görüşler ortaya konulmaktadır. Müfessirlerin çoğu, âyetin lafzî yapısından hareketle

⁴⁴⁰ Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 9/211-213; er-Râvendî, *Fıkhü'l-Kur'ân*, 1/146-147.

⁴⁴¹ Muhammed b. Nu‘mân İbn Hayyûn, *De‘âimü'l-İslâm*, thk. Âsâf el-Feyzî (Kahire: Dâru'l-Me‘ârif, 1963), 1/149.

⁴⁴² et-Tûsî, *et-Tibyân*, 5/200-201; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 5/32-33; Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 9/211-213; er-Râvendî, *Fıkhü'l-Kur'ân*, 1/146-147, 271.

bu emrin boşama işlemiyle ilgili olduğunu ve boşama sırasında iki adil şahidin hazır bulunmasının, âyetin zâhirine göre vâcip olduğunu belirtmektedirler. Onlara göre şahitlerin ikrarı zorunlu olmamakla birlikte boşama esnasında iki adil şahidin hazır bulunması gerekmektedir. Şahitlerin Müslüman erkeklerden olması gerektiğini vurgulayan müfessirler, talâkın geçerli sayılabilmesi için şahitlerin farklı zamanlarda ayrı ayrı beyanlarının yeterli olmayacağını⁴⁴³ belirtmektedir.⁴⁴⁴

Tûsî, Tabersî ve Ebü'l-Fütûh Râzî, “وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ”⁴⁴⁵ âyetini örnek göstererek buradaki emrin de vücûb ifade etmediğini söyleyip şahitsiz boşamayı caiz görenleri eleştirmekte ve bu yaklaşımı âyetin zâhirine muhalif olarak görmektedirler. Öte yandan, âyette yer alan emrin erkeğin tekrar geri dönmesi (ric‘at) ile irtibatlandırılması bağlamında, İbn Abbâs’a nispet edilen görüşün Şîî müfessirler tarafından tercih edildiği görülmektedir. Buna göre, emrin ric‘ate ilişkin olduğu kabul edildiği takdirde, söz konusu ifade vücûb değil istihbâb anlamı taşımakta ve müstehap olarak değerlendirilmektedir.⁴⁴⁶

Sonuç olarak, ahkâm müfessiri Râvendî ile onun beslendiği Şîî dirâyet müfessirleri, ilgili âyetin zâhirine bağlı kalarak boşama işlemlerinde şahit bulundurmanın vâcip olduğu ve boşamanın geçerliliğinin de bu şartın yerine getirilmesine bağlı bulunduğu kanaatini dile getirmektedirler. Ric‘at konusuna ilişkin yorumları ise âyetin zâhirinden ziyade, çeşitli rivayetlere ve âyetin bağlamına yönelik te’villere dayanmaktadırlar.

⁴⁴³ Talâkın geçerliliği için Şîa tarafından şart koşulan iki şahidin aynı anda bulunmasının gerekliliğine dair Şîî kaynaklarda bir kapalılık olduğu görülmektedir. Zira konuyla ilgili olarak aktarılan iki rivayetten birinde, eşini boşadığına beş gün arayla iki kişiyi şahit tutmanın cevazı sorulduğunda iki şahidin de aynı anda bulunması gerektiği söylenmektedir. Diğer rivayette ise yine benzer bir soruya kadının iddetinin ilk kişinin şahitliğiyle başlayacağı ancak nihai ayrılmanın iki şahidin aynı anda ikrarıyla gerçekleşeceği belirtilmektedir. Tûsî bu iki rivayet arasında çelişki gibi görünen kısmı rivayetin zâhirini esas alarak açıklamaktadır. Ona göre sorularda “boşamaya birini şahit tutma” ve “bu duruma şahit olduğunu ikrar etme” şeklinde iki durum söz konusudur. Rivayetin zâhirinde Ali er-Rızâ’nın verdiği cevaplarda şahit tutmayı mı şahitliği ikrar etmeyi mi kastettiği belli değildir. Bu sebeple talâkın cevazına dair verilen cevapta şahitliği ikrar etmeyi kastettiği anlaşılmalıdır. bk. et-Tûsî, *el-İstibâr*, 3/375; et-Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 8/50.

⁴⁴⁴ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 10/32-33; et-Tabersî, *Mecma‘u'l-beyân*, 10/460; Ebü'l-Fütûh Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 19/265-266; er-Râvendî, *Fıkhü'l-Kur‘ân*, 2/191-192.

⁴⁴⁵ el-Bakara 2/282.

⁴⁴⁶ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 10/32-33; et-Tabersî, *Mecma‘u'l-beyân*, 10/460; Ebü'l-Fütûh Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 19/265-266; er-Râvendî, *Fıkhü'l-Kur‘ân*, 2/191-192.

Şîî müfessirlerin zâhirini delil göstererek fikhî bir hükme vardıkları âyetlere örnek olarak Nûr sûresindeki “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَلْبُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ ۚ هُنَّ عَرَفْنَ مَا وَلَّيْنَاهُمْ ۚ فَلْيُحْشِرُوا إِلَيْكُمْ ۚ ذَٰلِكُمْ لَعَنَ اللَّهُ ۚ وَاللَّهُ عَزِيزٌ مُّذِيقٌ ۚ لِّلْعَذَابِ” / *Ey iman edenler! Hizmetinizde bulunanlarla içinizden henüz ergenlik çağına gelmemiş olanlar yanınıza gelmek için sizden üç vakitte izin alsınlar.*”⁴⁴⁷ âyeti zikredilebilir. Âyetteki “لِيَسْتَأْذِنَكُمْ” emri Şîî tefsirlerde hem ahlâkî hem de hukukî bir yükümlülük olarak değerlendirilmekte ve genel olarak söz konusu emrin köleler ve çocuklar da dahil olmak üzere ev halkının, evin mahremiyetine riayetini zorunlu kılan bir düzenleme olduğu ifade edilmektedir. Âyette emredilen iznin mahiyeti, vakti, gerekçesi ve kimler tarafından alınacağıyla ilgili olarak âyetin zâhirine işaret eden müfessirler, bu bağlamda çeşitli görüşlere de yer vermektedirler. İznin mahiyetine dair yine Nûr sûresindeki “*Ey iman edenler! Kendinizi tanıtip izin almadan ve içinde oturanlara selâm vermeden kendi evlerinizden başka evlere girmeyin.*”⁴⁴⁸ âyetine atıfta bulunan Râvendî, âyetteki “تَسْتَأْذِنُوا” kelimesiyle “لِيَسْتَأْذِنَكُمْ” kelimesini birlikte değerlendirmekte ve ilk kelimedeki nahiflik anlamından hareketle iznin “hafifçe öksürme vb.” şeklinde olması gerektiğini söylemektedir.⁴⁴⁹

Âyette emredilen iznin hangi vakitlerde alınması gerektiği açıkça ifade edilmektedir. Buna göre insanların dinlenme vakitleri olan sabah namazından önce, öğlen ve yatsı namazlarından sonra ev içerisinde, odalara girerken müsaade istenmelidir. Günün bu vakitlerinde izin alınması emriyle ilgili olarak ise Şîî dirâyet ve ahkâm müfessirleri âyette açıkça zikredilen “ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَّكُمْ” cümlesi sebebiyle mahremiyete işaret etmektedirler. Onlar, bu üç vaktin özellikle mahremiyetin ihlal edilme riskinin arttığı zaman dilimleri olması hasebiyle izin alma hükmünün bağlayıcı olduğunu belirtmektedirler. Müfessirlere göre âyette söz konusu vakitlerin “عَوْرَاتٍ” olarak nitelendirilmesi de insanların bu zamanlarda genellikle daha serbest

⁴⁴⁷ en-Nûr 24/58.

⁴⁴⁸ en-Nûr 24/27.

⁴⁴⁹ er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 2/150.

ve rahat kıyafetler giymeleri, bedenlerinin örtüsüz kalabilmesi ve ev halkının daha mahrem ortamlarda bulunmalarıyla ilgilidir.⁴⁵⁰

Şîî müfessirler izin alma emrinin kapsamına kimlerin dahil olduğuyula ilgili olarak çeşitli görüşlere yer vermektedirler. Râvendî ve Tûsî, bu emrin hem kölelere hem de çocuklara doğrudan yöneltildiğini kabul ederken, Tabersî, İbn Ömer'den gelen bir rivayete dayanarak bunun özellikle erkek kölelerle sınırlandırılabilceğini söylemektedir. Ancak genel kabul, âyetin zâhirine bağlı kalınarak istî'zân emrinin kadın erkek tüm köleleri ve henüz bulûğa ermemiş çocukları kapsadığı yönündedir. Tûsî'ye göre bulûğa ermemiş çocuklara bile bu hükmün yöneltilmesi, onların mükellefiyet yaşına ulaşmamış olmalarına rağmen, dinî hayatın bir parçası olarak mahremiyetin farkında olmalarının istenmesiyle açıklanmalıdır. Âyetin lafzı, bu yaklaşımı desteklemekte ve çocukların da belli sorumlulukları üstlenebileceğini ima etmektedir. Râzî, çocukların da doğrudan muhatap kabul edilmesi gerektiğini ifade ederek bu hükmün kapsamını genişletmektedir. O, bu görüşünü “وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ” ifadesi üzerine bina etmekte ve bu lafzın herhangi bir istisna içermediğini vurgulamaktadır.⁴⁵¹ Sonuç itibarıyla dört müfessir de bu âyetin, belirli vakitlerde evin mahremiyetine riayet amacıyla izin istemeyi zorunlu kıldığına hemfikirler. Bu hüküm, müfessirler tarafından âyetin zâhirî anlamı esas alınarak temellendirilmektedir.

Görüldüğü üzere Şîî müfessirler, âyetlerin zâhirini esas alarak fikhî hükümleri doğrudan Kur'an'ın lafzından istinbât etmeye yönelmişlerdir. Her ne kadar arka planda Şîî gelenekteki rivayetler olsa da müfessirler, tefsirlerinde metodik olarak âyetin zâhirini esas aldıklarını öne çıkarmayı tercih etmişlerdir.

2.1.1.1.2. Hükmün İstidlâlinde Başka Âyetlere Müracaat Edilmesi

Şîî müfessirlerce telif edilen tefsirler incelendiğinde müfessirlerin âyetler arası irtibatlar kurarak meselelerin daha anlaşılır hale gelmesi için Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri yönteminden istifade ettikleri görülmektedir. Müfessirlerin bu

⁴⁵⁰ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 7/460; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 7/242-243; Ebü'l-Fütûh Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 14/177-178; er-Râvendî, *Fıkhü'l-Kur'ân*, 2/150.

⁴⁵¹ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 7/460-461; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 7/243; Ebü'l-Fütûh Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 14/178; er-Râvendî, *Fıkhü'l-Kur'ân*, 2/150-151.

yöntemi, âyetteki murâd-ı ilâhîyi anlamak, zikredilen kelimelerin ne anlama geldiğini tespit etmek⁴⁵², umûmî ifadeler içeren âyetleri tahsis etmek,⁴⁵³ âyetler arası nesh durumunu izah etmek, ele alınan konuya dair delil çeşitliliğini artırmak gibi çeşitli nedenlerle kullandıkları göze çarpmaktadır. Âyetlerin tahsisi ve neshi gibi ulûmü'l-Kur'an'a dair hususlar ilgili başlıkta genişçe ele alınacağından ötürü bu kısımdaki örnekler âyetlerin anlamına ilişkin yapılan değerlendirmeleri içermektedir.

Şîî müfessirlerin fikhî hüküm istinbâtında âyetler arası irtibat kurdukları yerlerden birisi Cum'a sûresindeki “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ” / *Ey iman edenler! Cuma günü namaz için çağrı yapıldığında Allah'ı anmaya koşun ve alışverişi bırakın.*”⁴⁵⁴ âyetidir. Şîî müfessirler âyetteki “فَاسْعَوْا” kelimesinin ne anlama geldiğiyle ilgili öncelikle tâbiîn neslinden bazı müfessirlerin görüşlerini aktarmaktadırlar. Bu bağlamda Katâde (öl. 117/735) söz konusu kelimenin “امْضُوا / hızlıca gidin” anlamına geldiğini söylemektedir. Zeccâc (öl. 311/923) Katâde'nin bu görüşüne itiraz etmekte ve kelimede “hızlıca gitme” anlamının olmadığını vurgulamaktadır. O, İbn Mes'ûd'un (öl. 32/652-53) “فَامْضُوا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ” şeklinde kıraatinin olduğunu ileri sürerek “امْضُوا” kelimesinde acele etme anlamı olsaydı elbisemi omuzlarımdan düşürecek kadar hızlı koşardım” demektedir. Hasan-ı Basrî (öl. 110/728) ise bu âyetle Allah'ın müminlere vakarlı ve sakin bir şekilde namaza yönelmelerini emrettiğini ifade etmektedir. Müfessirler “فَاسْعَوْا” kelimesinin anlamıyla ilgili bu görüşleri zikrettikten sonra kelimenin “herhangi bir işi için çaba sarf etme” anlamına geldiğini belirtmektedirler. Bu görüşlerini desteklemek için de Necm sûresindeki “وَإِنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ” / *İnsan ancak çabasının sonucunu elde eder.*”⁴⁵⁵ âyetiyle Tâhâ sûresindeki “إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا” / *Onun vaktini herkesten gizlemiş olsam da her bir kişinin*

⁴⁵² er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 1/235.

⁴⁵³ er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 1/65.

⁴⁵⁴ el-Cum'a 62/9.

⁴⁵⁵ en-Necm 53/39.

yapıp ettiğinin karşılığını görmesi için kıyamet mutlaka gelecektir.”⁴⁵⁶ âyetine işaret etmektedirler.⁴⁵⁷ Onlar, “فَاسْعُوا” kelimesiyle ilgili çeşitli ihtilaflar olsa da âyetteki “فَاسْعُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ” cümlesinin umûmî bir anlam taşıması sebebiyle -değindikleri bazı mazeretler⁴⁵⁸ dışında- bütün mükellefler için Cuma namazının farziyetine⁴⁵⁹ işaret ettiğini belirtmektedirler.⁴⁶⁰ Kummî buna ilaveten kelimenin aynı zamanda “اعْمَلُوا لَهَا” / namaz için hazırlık yapın” anlamına da gelebileceğini söylemektedir. Müfessir kelimeye yüklediği bu anlam için İsrâ sûresindeki “وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ” / Kim de âhireti ister ve bir mümin olarak âhiret için ona yaraşır bir çabayla çalışırsa...”⁴⁶¹ âyetiyle irtibat kurmaktadır.⁴⁶²

Müfessirlerin âyetteki hükmü delillendirmek üzere başka âyetlere işaret etmelerine örnek olarak da Mâide sûresindeki “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ

⁴⁵⁶ Tâhâ 20/15.

⁴⁵⁷ er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 1/235.

⁴⁵⁸ Müfessirler konuya ilişkin “seferîlik, körlük, hastalık” gibi özre sahip olmanın yanında “erkek ve hür olma” şartını da zikretmektedirler. el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2/367; et-Tûsî, *et-Tibyân*, 10/8-9; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 10/434-435; Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 19/207-209; er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 1/236.

⁴⁵⁹ Müfessirler, tefsirlerinde yer vermeseler de Şîî gelenekte cuma namazı hem teorik hem de uygulamaya dönük yönleriyle tartışmalı bir ibadet olarak öne çıkmaktadır. İmâmiyye fıkında bu namazın sahih olabilmesi, “masum imamın hazır bulunması” yahut “onun yetki verdiği bir temsilcinin mevcudiyeti” şartına bağlanmaktadır. Bu nedenle gaybet-i kübrâ’dan itibaren birçok erken dönem İmâmî fakihin, bu şartlar ortadan kalktığı için cuma namazının farz olmaktan çıktığını iddia ederek mükellefleri öğle namazını kılmakla yükümlü tuttukları ifade edilmektedir. Buna karşılık, sonraki dönem fakihleri arasında gaybet zamanında da cuma namazının geçerli olduğu görüşü yaygınlık kazandığı görülmektedir. Bu yaklaşımı benimseyenler imamın gaybetinden önce farz olduğu konusunda ittifak bulunan bir ibadetin, açık bir nas ile kaldırılmadıkça farziyetini koruyacağını ifade etmektedirler. Muhakkik Kerekî (öl. 940/1534) de bu görüş doğrultusunda, cuma namazının sahih olması için imamın doğrudan atadığı bir vekilin bulunması şartını kabul etmemektedir. Ona göre, adaletli, emin ve gerekli niteliklere sahip bir fakih, gaybet döneminde imamın temsil yetkisine sahip kabul edilmekte ve bu yetki hem hüküm verme hem de cuma namazını kıldırma görevini kapsamaktadır. Bu tartışma, Şîî fıkında gaybet dönemindeki ibadetlerin meşruiyetine ilişkin yaklaşımların karakteristik bir örneğini teşkil etmektedir. Geniş bilgi için bk. Ali b. Hüseyin el-Kerekî, *Câmi'u'l-mekâsıt fî şerhi'l-kavâ'id*, thk. Müesseset-ü Âli'l-Beyti li İhyâi't-Türâs (Kum: Müesseset-ü Âli'l-Beyti li İhyâi't-Türâs, 1987), 2/375-380; Kurt, “Safevi Dönemi Şîî Ulema ve Velâyet-i Fakih’in Ortaya Çıkışını Hazırlayan Tarihî Süreç Üzerine”; Hüseyinali Berezkirân, “Nemâz-ı Cuma”, *Dânişnâme-i İmâm Humeynî* 10 (ts.), 111-112; Mazlum Uyar, *Şîî Ulemânın Oteritesinin Temelleri* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004), 32.

⁴⁶⁰ el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2/367; et-Tûsî, *et-Tibyân*, 10/8-9; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 10/434-435; Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 19/207-209; er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 1/236.

⁴⁶¹ el-İsrâ 17/19.

⁴⁶² el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2/367.

فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ / Ey iman edenler!

Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın, başlarınızı meshedin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar (yıkayın).”⁴⁶³ âyeti zikredilebilir. Ayyâsî ve Kummî abdestin farziyetine delil olarak kullanılan bu âyette başka herhangi bir âyete atıfta bulunmazken⁴⁶⁴ Tûsî, Tabersî, Ebü'l-Fütûh Râzî ve Râvendî, âyette açıkça ifade edilen uzuvların (yüz, eller, baş ve ayaklar) yanında, niyetin farziyetine de delalet olduğunu savunmaktadırlar. Onlara göre âyette zikredilmese de yapılmak istenen amele (abdest alma) işaret edilmesi, bir iradeyi gerektirmektedir. Çünkü âyette, namazın ön şartı olarak belirtilen bu işlemler, mükellefte namaza yönelik bir hazırlık niyetinin bulunmasını zorunlu kılmaktadır. Bunun için âyette niyetin ayrıca zikredilmesine gerek yoktur. Müfessirler bu görüşlerini “فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ” / Kur'an okuyacağın vakit, o kovulmuş şeytandan Allah'a sığın.”⁴⁶⁵ âyetiyle desteklemektedir. Söz konusu âyette Kur'an okumaya niyet zikredilmese de okumaya başlamadan önce istiâze gerektiği için aslında mükelleften istenen Kur'an okumaya niyet ettiğinde istiâze cümlesi kurmasıdır. Yine delil olarak “وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ” / Sen de içlerinde bulunup onlara namaz kıldırдыңın zaman...”⁴⁶⁶ âyetini zikreden müfessirler, burada da “فَأَقَمْتَ” ifadesinin namaza başlamadan önce olması gereken bir niyete işaret olduğunu zikretmektedirler.⁴⁶⁷

Şîî müfessirler, tefsirlerinde abdestte niyetin farziyetine dair hükme âyetler arası irtibat üzerinden ulaşılar da bu hükmün arka planında yine imamların ahbârının belirleyici olduğu görülmektedir. Ca'fer es-Sâdık'a nispet edilen bir rivayete göre, Hz. Peygamber namaz kılan bir kişiye üç kez abdestini yenileyip namazını tekrar kılmasını emretmiştir. Üçüncü defada da aynı şeyi söyleyince, Hz. Ali o kişiye abdest alırken besmele çekmesini tavsiye etmiş, bunun üzerine Hz. Peygamber artık ona yeniden kılmasını emretmemiştir. Tûsî, *Tehzîb* ve *el-İstibsâr*

⁴⁶³ el-Mâide 5/6.

⁴⁶⁴ el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1/163; el-Ayyâsî, *Tefsîru'l-Ayyâsî*, 1/296-303.

⁴⁶⁵ Nahl 16/98.

⁴⁶⁶ Nisâ 4/102.

⁴⁶⁷ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3/299-300; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 3/418-419; Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 6/264-265; er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 1/69.

isimli eserlerinde bu rivayette geçen besmelenin, abdest için niyete tekabül ettiğini söylemektedir. Ona göre niyetin farz olduğunun açıkça zikredildiği başka rivayetler⁴⁶⁸ sebebiyle zaten niyetin farziyeti sabit olmuştur. Bu rivayette Hz. Peygamber'in besmeleyi şart koşması ise aslında zikri geçen sahâbînin besmele çekerek abdeste niyet etmesi anlamında değerlendirilmelidir. Bu bağlamda besmele farz değil, sadece müstehap olabilir.⁴⁶⁹

Fıkî hüküm istinbâtında âyetlerin başka âyetlerle tefsir edilmesine bir başka örnek de Rûm sûresindeki “وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رَبًّا لِيَرْبُوهَا فَيَا أَيُّهَا النَّاسُ فَلَا يَرْبُوا عِنْدَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ / İnsanların mallarında artış olsun diye faizli ödünç verdikleriniz Allah katında artmaz. Allah'ın hoşnutluğunu isteyerek verdiğiniz zekâta gelince, işte (mânevî kârlarını) kat kat arttıranlar onu verenlerdir.”⁴⁷⁰ âyetidir. Malın artırılmasına ilişkin faiz ve zekât mukayesesinin yapıldığı âyetle ilgili müfessirler, biri helal diğeri haram olmak üzere iki farklı ribâ/faiz olduğunu ileri sürmektedirler. Önceden şart koşulmaksızın, borcun tahsili esnasında alacaklının hediye ve teşekkür babında bir şey beklemesinin helal ribâ/faiz olduğunu söyleyen Şîî müfessirler, akit esnasında şart koşulan fazlalığın haram olan ribâ/faiz kapsamına girdiğini belirtmektedirler. Tûsî ve Tabersî, âyette geçen “مِنْ رَبًّا” kelimesi ile iki ribâ/faiz türünün de kastedilmiş olabileceğini söylerken, Ebü'l-Fütûh Râzî “يَمْحَقُ اللَّهُ”⁴⁷¹ âyetini delil göstererek burada kastedilenin haram olan riba/faiz olduğunu savunmaktadır.⁴⁷²

Âyette yapılan mukayesedeki riba/faiz kısmıyla ilgili değerlendirmelerin yanında zekât kısmına dair Râvendî dışındaki müfessirlerde geniş bir değerlendirme bulunmamaktadır. Onlar bu kısımla ilgili sadece âyette geçen “الْمُضْعِفُونَ” kelimesinin anlamına dair başka âyetleri referans almaktadırlar. Bu bağlamda Tûsî, Tabersî ve Ebü'l-Fütûh Râzî söz konusu kelimenin “kat kat artırma” anlamında olduğunu ve bu fazlalığın da “مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ مَثَالٍهَا” / Kim iyilikle gelirse ona getirdiğinin on

⁴⁶⁸ et-Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 1/83-84.

⁴⁶⁹ et-Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 1/358; et-Tûsî, *el-İstibsâr*, 1/67-68.

⁴⁷⁰ er-Rûm 30/9.

⁴⁷¹ el-Bakara 2/276.

⁴⁷² et-Tûsî, *et-Tibyân*, 8/255; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 8/479; Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 15/262.

*katı vardır.” âyetinden hareketle on kat olabileceğini ifade etmektedirler.⁴⁷³ Buna mukabil Râvendî, meseleyi biraz daha detaylı ele almaktadır. O, malın verilmesinde “sadaka, hediye, sıla-i rahim, borç, emanet, borcun ödenmesi, iyilik ve zekât” gibi birçok gerekçe olabileceğinden hareketle âyetteki “تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ” ifadesinin zekât verirken niyetin farziyetine delalet ettiğini savunmaktadır. Bunun yanında Kelbî, Rebî‘ (öl. 139/756) ve Süddî’ye (öl. 127/745) isnat ettiği görüşlerden hareketle “وَاللَّهُ يُضَاعِفُ” kelimesinin anlamıyla ilgili olarak da Bakara sûresindeki “لِمَنْ يَشَاءُ” / *Allah dilediğine katlayarak verir*⁴⁷⁴ âyeti ile En‘âm sûresindeki “مَنْ جَاءَ” / *Kim iyilikle gelirse ona getirdiğinin on katı vardır.*⁴⁷⁵ âyetini zikretmektedir. Buna göre verilen mal hasenat türünden ise âyetteki “الْمُضْعِفُونَ” kelimesi on kat, nafaka/infak türünden bir hüviyette ise yedi yüz kat hatta daha da fazla anlamında olabilir. Râvendî müfessirlerce yapılan bu değerlendirmeyi kesretten kinaye olarak anlamanın daha doğru olacağını da dile getirmektedir.⁴⁷⁶*

Şîî müfessirlerin bir âyeti başka âyetlerle açıklama yöntemi, Kur’an’ın anlam bütünlüğünü koruma ve hükümlerin delil çeşitliliğini artırma amacına hizmet etmektedir. Bu yaklaşımda müfessirler, lafızların anlamını netleştirmek, hükümlerin kapsamını belirlemek ve fikhî çıkarımları güçlendirmek için âyetleri birbirine atıfla yorumlamışlardır.

2.1.1.2. Sünnetle Yorumlama

Sünnet, genel anlamda “Hz. Peygamber’in söz, fiil ve takrirleri” şeklinde tanımlanırken⁴⁷⁷ Şîa, bu tanıma imamları da dahil etmektedir. Buna göre sünnet “Hz. Peygamber ve imamların söz, fiil ve takrirleridir.⁴⁷⁸ Teşrî kaynağı olarak Kur’an’dan sonra ikinci delil kabul edilen sünnetin, bütün boyutlarıyla ele alındığında dinî

⁴⁷³ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 8/255; et-Tabersî, *Mecma‘u’l-beyân*, 8/479; Râzî, *Ravzu’l-cinân*, 15/262.

⁴⁷⁴ el-Bakara 2/261.

⁴⁷⁵ el-En‘âm 6/160.

⁴⁷⁶ er-Râvendî, *Fıkhu’l-Kur‘ân*, 1/356-357.

⁴⁷⁷ el-Cürcânî, *et-Ta‘rîfât*, 196.

⁴⁷⁸ el-Küleynî, *el-Kâfî*, 1/324; 2/37; Şeyh Sadûk, *İ’tikâdâtü’l-İmâmiyye*, 117; Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed Şeyh Müfid, *el-Füsûlü’l-muhtâre* (Kum: el-Mü’tameru’l-Âlemî li Elfiyeti’ş-Şeyh el-Müfid, 1992), 113-114.

hayatın biçimlenmesinde daha belirleyici bir etkiye sahip olduğu görülmektedir. Zira Kur'an âyetlerinin anlaşılmasından fiiliyata dökülmesine kadar her türlü detayın Hz. Peygamber'in sünnetinde yer aldığı bir hakikattir. Sünnî âlimler gibi Şîî âlimler de Kur'an'ın anlaşılması noktasında sünnete önemli bir konum atfetmektedirler. Şîa'da Hz. Ali'nin imâmeti sebebiyle "haksızlığa uğramışlık" durumu üzerinden her ne kadar sahâbeye ve onlar aracılığıyla aktarılan rivayetlere yönelik güven sorunu dillendirilse de "*Kütüb-i erbaa*" gibi kendilerinin oluşturduğu hadis külliyyatı⁴⁷⁹ ile sünneti dini hayatın şekillendirilmesinde söz sahibi kılmaktadırlar. Onlar, fey taksimine ilişkin nâzil olmasına rağmen, dini anlamda birçok hususta Hz. Peygamber'in otoritesine vurgu için her fırsatta Haşr sûresindeki "وَمَا أَتَيْكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا" / *Peygamber size ne vermişse onu alın ve size neyi yasaklamışsa ondan kaçınınız.*" âyetini zikretmektedirler. Bu bağlamda Şîî tefsirlerde müfessirlerin, âyetlerin daha iyi anlaşılmasına yönelik "*Kur'an'ın sünnetle tefsiri*" yöntemine başvurdukları görülmektedir. Müfessirlerin, bu yöntemi büyük ölçüde ibadetle ilgili kapalı durumların izahında kullandıkları söylenebilir. Onlara göre ibadetlere dair bütün detaylar, ancak ilâhî vahye muhatap olan Hz. Peygamber'in beyanıyla bilinebilir.⁴⁸⁰ Özellikle Şîa'nın mezhebî kabulleriyle örtüşen meselelerde kendilerini destekleyen rivayetlere vurgu yapan müfessirler, söz konusu rivayetlerin Sünnî kaynaklarda bulunmasını da sorun etmemektedirler.

Şîî müfessirler, Allah'ın verdiği nimetlerle ilgili cimriliği marifet sayanlara yönelik ikaz, hatta tehdit içeren Âl-i İmrân sûresindeki "وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا أُتِيَهُمْ" / *Allah'ın lütfundan kendilerine verdiği nimette cimrilik gösterenler, sakın bunun kendileri için hayırlı olduğunu sanmasınlar, bilâkis bu onlar için kötüdür. Cimrilik ettikleri mal kıyamet günü boyunlarına dolanacaktır.*"⁴⁸¹ âyetinin tefsirinde Hz. Peygamber'in sözlerine

⁴⁷⁹ Küleynî'nin *el-Kâfî*'si, Şeyh es-Sadûk'un *Men lâ yahdurühü'l-fakîh*'i ve Tûsî'nin *Tehzîbü'l-ahkâm*'ı ile *el-İstîsâr*'ında oluşan Kütüb-i erbaa sadece Hz. Peygamber'e nispet edilen rivayetlerden oluşmamaktadır. Aynı zamanda bu eserlerde çoğunlukla imamların ahbârına yer verildiği görülmektedir. Üzüm, "Kütüb-i Erbaa", 27/4-5; Kutluay, "İsnââşeriyye İmâmiyyesi'nde Gaybet Krizinin Doğurduğu Problemler Bağlamında Ahbârî ve Usûlî Âlimlerin Kütüb-İ Erbaa'ya ve İctihada Yaklaşımları", 524-525.

⁴⁸⁰ er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 1/358.

⁴⁸¹ Âl-i İmrân 3/180.

yer vermektedirler. Âyette işaret edilen cimriliğin farz olan zekâtı ifade ettiğini söyleyen müfessirler, “سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُوا بِهِ” cümlesindeki “boyna dolanma” durumunu hadislerle izah etmektedirler. Müfessirlerden Ayyâşî söz konusu cümlelerin ne anlama geldiğine dair Hz. Peygamber’e nispet ettiği bir rivayet aktarmaktadır. Rivayette, Zekâta konu olan deve, sığır ve koyun gibi hayvanların kıyamet günü sahiplerine boynuzları ve tırnaklarıyla eziyet edeceği; zirai ürünlerde ise bu malların sahiplerinin, ürünlerin yetiştigi yedi kat derinliğe kadar toprağın altında o malları boyunlarına asılı şekilde taşımakla cezalandırılacağı ifade edilmektedir.⁴⁸² Kummî dışındaki müfessirler “سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُوا بِهِ” ifadesiyle ilgili “kıyamet günü kel bir yılan çıkarak dilini malının zekâtını vermeyenlerin boynuna dolayacağı” yönünde rivayetler⁴⁸³ aktarmaktadırlar. Ayyâşî bu rivayeti imamlara, diğer müfessirler ise Hz. Peygamber’e nispetle aktarmaktadır.⁴⁸⁴ Buna ilave olarak zikri geçen cümleyle ilgili olarak Tûsî, Tabersî ve Ebü’l-Fütûh Râzî, kıyamet günü mal sahibinin boynuna ateşten halkalar geçirileceği yönünde, ilk dönem Şii hadis kaynaklarında da geçen⁴⁸⁵ bir rivayete de yer vermektedirler.⁴⁸⁶ Kummî ise içerik olarak rivayetlerle paralel bir yorum yapsa da diğer müfessirlerin aktardığı rivayetlere yer vermemektedir.⁴⁸⁷

Şii müfessirlerin, ahkâm âyetlerini tefsir ederken sünnete başvurarak hüküm çıkardıkları örneklerden biri de Mecûsîlerin Ehl-i kitap kapsamına dâhil edilmesi meselesidir. Bu konuyu genellikle savaş hukuku çerçevesinde ele alan müfessirler, savaşılması gereken kâfirleri iki gruba ayırmaktadır. Birinci grupta yer alan Ehl-i

⁴⁸² el-Ayyâşî, *Tefsîru’l-Ayyâşî*, 1/207-208.

⁴⁸³ Ebü’l-Fütûh Râzî diğer müfessirlerin de aktardığı yılan rivayetine ilaveten Ebû Hureyre üzerinden Hz. Peygamber’e isnat ettiği şu rivayete de yer vermektedir: “Bir kimse, sahip olduğu maldan hakkını vermeyip haksız yere harcarsa, Allah o malı kötü kokan, başı dikenli bir yılan yapar. Bu yılan hiçbir kimseye yanaşmaz; ancak Allah’a sığınanlar hariç. O yılan gelir ve der ki: ‘Ben senin malındayım, sen bana cimrilik ettin.’ Sonra o yılan, boynuna dolanır ve cehenneme götürülene kadar onunla birlikte olur.” bk. Ebü’l-Fütûh Râzî, *Ravzu’l-cinân*, 5/185.

⁴⁸⁴ el-Ayyâşî, *Tefsîru’l-Ayyâşî*, 1/207-208; et-Tûsî, *et-Tibyân*, 2013, 3/64; et-Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 2/896-897; Ebü’l-Fütûh Râzî, *Ravzu’l-cinân*, 5/183-184; er-Râvendî, *Fıkhü’l-Kur’ân*, 1/398.

⁴⁸⁵ el-Küleynî, *el-Kâfî*, 3/352; Ebû Ca’fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî Şeyh Sadûk, *Men lâ yahduru’l-fakîh*, thk. Hüseyi ‘Alemlî (Beyrut: Müessesetü’l-‘Alemlî, 1946), 2/10; Ebû Ca’fer Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî, *el-Emâlî*, thk. Müessesetü’l-Bi’s (Kum: Daru’s-Sekâfe, 1993), 694.

⁴⁸⁶ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3-64; et-Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 2/896; Ebü’l-Fütûh Râzî, *Ravzu’l-cinân*, 5/184.

⁴⁸⁷ el-Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, 1/127.

kitap mensupları ve Mecûsîlere, savaş durumunda “iman etme, öldürülme veya cizye ödeme” seçenekleri sunulurken; diğer inkâr türlerini temsil eden ikinci gruptakilere “iman etme, öldürülme veya sürgün edilme” seçenekleri teklif edilmektedir.⁴⁸⁸ Kummî dışındaki müfessirler, Tevbe sûresindeki “قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ / Ehl-i kitap'tan Allah'a ve âhiret gününe inanmayan, Allah ve resulünün yasakladığını yasak saymayan ve hak dine uymayan kimselerle, yenilmiş olarak ve kendi elleriyle cizye verinceye kadar savaşın.”⁴⁸⁹ âyeti bağlamında Mecûsîlerin Ehl-i kitap kapsamında olduğunu mezhebin kabulü olarak vurgulamaktadırlar. Fakat Tûsî ve Tabersî bu görüşe dair diğerleri gibi herhangi bir rivayete yer vermemektedir. Buna mukabil Ayyâşî, Ebü'l-Fütûh Râzî ve Râvendî bu görüşlerini “Mecûsîlere Ehl-i kitap gibi muamele edin. Zira onların da diğerlerinininkine (Tevrat ve İncil) benzer bir kitapları vardı.”⁴⁹⁰ şeklindeki Hz. Peygamber'in sözüne dayandırmaktadırlar.⁴⁹¹ Râvendî, söz konusu âyetin tefsirinde En'âm sûresindeki “أَن تَقُولُوا إِنَّمَا أُنْزِلَ الْكِتَابُ عَلَى طَائِفَتَيْنِ مِن قَبْلِنَا / Kitap yalnız bizden önceki iki topluluğa indirildi demeyesiniz.”⁴⁹² âyeti sebebiyle Yahudi ve Hristiyanların Ehl-i kitap olduğu konusunda zaten ihtilaf olmadığını hatırlatmaktadır. Mecûsîler'le ilgili olarak, yukarıda zikredilen hadisler ile Şîî hadis literatüründe yer alan rivayetlerden⁴⁹³ hareketle, onlara da bir kitabın verildiği ve bu kitabı tahrif

⁴⁸⁸ Müfessirler bu ayrımı “وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً” âyetindeki “فِتْنَةً” kelimesini “küfür/şirk” anlamında kabul etmeleri sebebiyle yapmaktadırlar. bk. el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1/278; el-Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 2/56; et-Tûsî, *et-Tibyân*, 2/147; 5/120; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 2/513; 4/834; Ebü'l-Fütûh Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 3/73-74; 9/115; er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 1/511.

⁴⁸⁹ et-Tevbe 9/29.

⁴⁹⁰ Râvendî bu hadisle ilgili Tûsî ve Ayyâşî yanında İbn Ebî Şeybe, Beyhakî, Sa'lebî ve Cessâs gibi Sünnî âlimleri kaynak göstermektedir. bk. er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 1/513.

⁴⁹¹ el-Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 2/85; et-Tûsî, *et-Tibyân*, 5/203; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 5/34; Ebü'l-Fütûh Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 9/215-216; er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 1/511-512.

⁴⁹² el-En'âm 6/156.

⁴⁹³ Râvendî'nin tefsirinde Hz. Peygamber'e nispet ettiği sözün, *Kütüb-i erbaa*'da genişçe yer aldığı görülmektedir. Rivayette Ca'fer es-Sâdık'a Mecûsîler hakkında sorulan soruya cevaben Hz. Peygamber'in Mekke'li müşriklere gönderdiği mektuba işaret etmektedir. Rivayete göre Hz. Peygamber mektubunda “Müslüman olun, yoksa sizinle savaşırım!” buyurmuş; bunun üzerine bazı kişiler, “Bizden cizye al ama putlara tapmaya devam edelim” demiş, Hz. Peygamber de “Cizyeyi yalnızca Ehl-i Kitap'tan alırım” cevabını vermiştir. Bunun ardından onlar, Hz. Peygamber'in sözünü geçersiz kılmak istercesine, “Sen cizyeyi sadece Ehl-i Kitap'tan aldığını söylüyorsun. Oysa Mecûsîler'den de cizye aldın” diyerek karşılık vermişlerdir. Bunun üzerine Hz. Peygamber,

ettiklerinin anlaşıldığını ifade etmekte ve Şîî geleneğin Mecûsîler konusundaki kabulünü bir kez daha vurgulamaktadır.⁴⁹⁴ Ebü'l-Fütûh Râzî ise Hz. Ali'ye isnat ettiği benzer bir rivayette Mecûsîlerin kendilerine gönderilen peygamberi öldürüp kitaplarını yaktıklarını aktararak onları da Yahudi ve Hristiyanlara benzetmektedir.⁴⁹⁵

Âyetlerin tefsirinde sünnete başvurulmasına Mâide sûresinin “فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ”
بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ / Allah öyle bir kavim getirecektir ki Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler; müminlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı vakarlıdırlar”⁴⁹⁶ âyeti de örnek olarak verilebilir. Âyetin tefsirinde Ayyâsî ve Kummî dışındaki müfessirler Hz. Peygamber'in sözlerine müracaat etmekte, fakat Kummî içerik olarak hadislerle dayandırılan görüşlere yer vermektedir.⁴⁹⁷ Tûsî, Tabersî ve Ebü'l-Fütûh Râzî, âyette övgü ile bahsedilen kavmin kimler olabileceğine ilişkin “Hz. Ebû Bekir ve tebası, Ensar, Yemen halkı,⁴⁹⁸ Ebû Mûsâ el-Eş'ârî, İranlılar⁴⁹⁹ ve Hz. Ali ve tebası” şeklinde farklı görüşler aktarırlarken Râvendî, âyetteki övgüye mazhar olan kişinin Hz. Ali olduğunu vurgulamaktadır.⁵⁰⁰ Özellikle Tûsî ve Râvendî'nin eserlerinde âyetin Hz. Ali ekseninde anlaşıldığı daha net görülmektedir. Bu bağlamda onlar, âyetteki “مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ” cümlesinin Hz. Ali ile savaşan Basralılar olduğunu iddia etmektedirler. Bu iddialarını Muhammed Bâkır'a dayandıran müfessirler, âyetin devamındaki “فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ” cümlesiyle ilgili olarak Hz. Peygamber'in sözlerine atıfta bulunmaktadırlar.

“Mecûsîlerin de bir peygamberleri vardı, fakat onu öldürdüler. Bir kitapları da vardı, onu yaktılar. Peygamberleri onlara kitabını getirmişti, bu kitap on iki bin boğa derisi üzerine yazılıydı” buyurmuştur. el-Küleynî, *el-Kâfî*, 3/567-568; et-Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 4/113; 6/159.

⁴⁹⁴ er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 1/513.

⁴⁹⁵ Ebü'l-Fütûh Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 9/216.

⁴⁹⁶ el-Mâide 5/54.

⁴⁹⁷ el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1/170.

⁴⁹⁸ Müfessirler bu görüşe dair Hz. Peygamber'in şu sözlerini aktarmaktadırlar: “Size Yemen halkı geldi. Onlar yürekleri en yufka, kalpleri en yumuşak olanlardır. İman Yemenlidir, hikmet Yemenlidir, böbürlenmek ve büyülenmek deve sahiplerinde, ağır başlılık ve sükunet ise koyun sahiplerindedir.” bk.et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3/555; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 3/321; Ebü'l-Fütûh Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 7/6.

⁴⁹⁹ Tabersî ve Ebü'l-Fütûh Râzî bu görüşü destelemek için Hz. Peygamber'e şu sözü isnat etmektedirler: “Eğer iman Süreyya yıldızında olsaydı şunlardan birtakım adamlar muhakkak ona erişirlerdi.” Söz konusu rivayet Müslim'de de yer almaktadır. bk. Müslim, “Fezâilu's-sahâbe”, 231; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 3/321; Ebü'l-Fütûh Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 7/7.

⁵⁰⁰ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 13/556; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 3/321-322; Ebü'l-Fütûh Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 7/6-7; er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 1/544.

Müfessirlerin aktardığına göre, Hayber Savaşı esnasında Hz. Peygamber, sancağı “Allah ve Resûlü’nün sevdiği ve Allah ve Resûlü’nü seven” bir kimseye vereceğini bildirmiştir. Bu rivayette kastedilen kişinin Hz. Ali olduğu ifade edilmektedir.⁵⁰¹ Râvendî, Hz. Ali’ye karşı savaşanlarla ilgili olarak diğer müfessirlere nazaran daha açık bir şekilde sebep-i nüzûl vurgusu yapmaktadır. Bu vurgunun, Hz. Peygamber’in vefatından yıllar sonra meydana gelecek bir olaya önceden işaret ettiği anlamına gelmekte olup klasik sebep-i nüzûl anlayışıyla tam olarak örtüşmediği söylenebilir. Zira her ne kadar “sebebin husûsiliği hükmün umûmiliğine engel değildir” prensibini geçerli saysalar da Râvendî’nin, Hz. Ali hakkında nakledilen bu hadis üzerinden sebep-i nüzûlü belirli bir olaya tahsis etmesi, mezhebî aidiyete dayalı bir bakış açısına işaret etmektedir. Ayrıca Tûsî’nin, söz konusu âyetin Hz. Ebû Bekir hakkında nâzil olduğuna dair görüşe yönelttiği eleştiri de dikkat çekicidir. Tûsî, âyette kahramanlık vurgusunun bulunduğunu, savaşlarda Hz. Ebû Bekir’in kahramanlığına dair herhangi bir rivayet bulunmadığını ve onun genellikle geri planda kalmayı tercih ettiğini ifade ederek bu görüşe itirazını temellendirmektedir.⁵⁰²

Şîî müfessirlerden Tabersî ise âyetin tefsirinde diğerlerinden farklı olarak başka rivayetlere de yer vermektedir. Rivayete göre Hz. Peygamber, Kureyşlilere inkârlarından vazgeçmelerini, aksi hâlde kendisinin Kur’an’ın nüzûlüyle onları nasıl mağlup ettiyse ileride Kur’an’ın te’vil yönüyle onları mağlup edecek bir kişinin geleceğini bildirmiştir. Sahâbe bu kişinin Hz. Ebû Bekir’in olma ihtimalini sorunca da Hz. Ali’yi işaret etmiştir. Tabersî’nin aktardığı bir diğer rivayette ise Hz. Peygamber’den sonra ashâbının irtidat ettiği bir kıyamet sahnesi tasvir edilmektedir. Buna göre kıyamet günü Hz. Peygamber’in yanına getirildikleri, ancak Kevser Havzı’ndan uzaklaştırıldıkları anlatılmaktadır. Bunun sebebi sorulduğunda ise kendisinden sonra dinden çıktıklarını belirtmektedir.⁵⁰³

Sonuç olarak Şîî müfessirlerin, sünneti ahkâm âyetlerinin yorumunda kullanırken ayı zamanda ayetlerden çıkarılacak hükme dayanak kıldıkları da görülmektedir. Şîî tefsirlerde, her müfessir aynı rivayetleri nakletmese de genel

⁵⁰¹ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3/557; et-Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 3/322; Ebû’l-Fütûh Râzî, *Ravzu’l-cinân*, 7/7; er-Râvendî, *Fıkhü’l-Kur’ân*, 1/544.

⁵⁰² et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3/557.

⁵⁰³ et-Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 3/322.

olarak “Kur’an’ın sünnetle tefsiri” yaklaşımının benimsendiği sonucuna varılmaktadır. Bu çerçevede Şîî müfessirler, özellikle mezhebî kabulleri destekleyen konularda kendi hadis kaynaklarını esas almakla birlikte, görüşlerini güçlendiren Sünnî rivayetlere de yer vermekten kaçınmamışlardır.⁵⁰⁴

2.1.1.3. İmamların Ahbâr ve İcmâıyla Yorumlama

Şîa’yı diğer İslâm mezheplerinden ayıran ve onun en belirgin karakteristik özelliği olarak öne çıkan husus, imâmet inancıdır.⁵⁰⁵ Hz. Ali’nin hakkı olduğunu düşündükleri imâmetin çeşitli yollarla gasp edildiğini savunan Şîî âlimler, imâmet kurumunu, dolayısıyla da imamları, olabildiğince yüceltme refleksi göstermektedirler. Bu bağlamda imamların masumiyetini her fırsatta vurgulamakta,⁵⁰⁶ onlara nispet edilen rivayetleri dini yaşantıda önemli deliller arasında saymakta hatta Hz. Peygamber’in sünnetiyle aynı kategoride kabul etmektedirler.⁵⁰⁷ Ayrıca, “Hz. Ali’nin Kur’an’ın her şeyini bildiğini” ve “imamların te’vilin kaynağı ve nüzûlün merkezi olduğunu” özellikle vurgulamaktadırlar.⁵⁰⁸

Şîa, Sünnî gelenekten farklı olarak, Hz. Peygamber gibi masum olduğuna inandıkları imamların liderliğini hem Kur’an âyetleri hem de sahih kabul ettikleri rivayetler aracılığıyla teolojik bir zemine oturtmaktadır.⁵⁰⁹ Bu çerçevede, özellikle bazı Kur’an âyetleri ve Hz. Ali’ye dair rivayetler, imâmet doktrininin ilahî meşruiyetini temellendiren başlıca deliller arasında yer almaktadır. İlk olarak, Mâide

⁵⁰⁴ Mâide sûresi 5. âyette geçen “فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ” cümlesinin Hz. Ali hakkında olduğuna ilişkin bütün müfessirlerin zikrettiği hadis Buhârî ve Müslim gibi Ehl-i sünnet’in temel hadis kaynaklarında da geçtiği açıkça zikredilmektedir. bk. el-Buhârî, “Kitâbü’l-cihâd ve’s-seyr”, 100 (No. 2942); Müslim, “Kitâbü’l-cihâd ve’s-seyr”, 32.

⁵⁰⁵ Hasan Onat, “Şîî İmâmet Nazariyesi (Küleynî, Kummî ve Tûsî’nin Görüşleri Çerçevesinde)”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/1 (1992), 91-92; Ahmet İshak Demir, “İbnü’l-Mutahhar el-Hillî’ye Göre İmamet”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/1 (2005), 85.

⁵⁰⁶ Cemil Hakyemez, “İmamiyye Şiasında İsmet İnancı -İlk Tezahürleri, Teşekkülü ve İtikadîleşmesi-”, *Marife Dergisi* 7/1 (2007), 168-169; Bekir Kuzudişli, “İslam Geleneğinde ve Modern Dönemde Hadis ve Sünnet”, *Kuramer Yayınları* 44 (2020), 64-65, 67-69.

⁵⁰⁷ Bekir Kuzudişli, “Şîa’da Rivayet Olgusunu Şekillendiren Temel Unsurlar”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (2018), 63.

⁵⁰⁸ el-Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, 1/20; er-Râvendî, *Fıkhu’l-Kur’ân*, 1/64.

⁵⁰⁹ Hasan Onat, “Yirminci Asırda Şiilik ve İran İslam Devrimi” (Milletlerarası Tarih ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu -Tebliğler ve Müzakereler- (13-15 Şubat 1993), İstanbul: İSAV, 1993), 142-143; Ünal Şahin, “Ehl-i Sünnet ile Şîa Fıkıhındaki Külli Kaidelerin Kavramsal Çerçevelerinin Karşılaştırılması”, *Eski Yeni* 53 (2024), 736-738.

sûresi 3. âyetinde yer alan, “Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim, size olan nimetimi tamamladım ve din olarak sizin için İslâm’ı seçtim.” ifadesi, dinin tamamlanmasının imâmetle olduğu şeklinde yorumlanmaktadır. Bu bağlamda Şîî müfessirler, söz konusu âyetin Gadîr-i Hum’da Hz. Ali’nin velâyetinin ilan edilmesiyle bağlantılı olduğunu ileri sürerek bu olayın dinin kemale ermesi açısından bir dönüm noktası olduğunu savunmaktadırlar.⁵¹⁰

İkinci olarak yine Mâide sûresi 55. âyette geçen, “Sizin veliniz ancak Allah’tır, peygamberidir ve bir de Allah’a boyun eğerek namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren müminlerdir.” ifadesi, İmâmîyye literatüründe doğrudan Hz. Ali’ye işaret eden bir nüzûl sebebi ile ilişkilendirilmekte ve bu bağlamda velâyet kavramı imâmetle özdeşleştirilmektedir.⁵¹¹ Üçüncü olarak Mâide sûresi 67. âyetteki, “Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Bunu yapmazsan O’nun mesajını iletmemiş olursun. Allah seni insanlardan koruyacaktır.” ifadesi de yine başta Hz. Ali olmak üzere imâmet kurumunun ilanı bağlamında okunmakta ve bu görevin yerine getirilmesinin nübüvvetin tamamlanmasının bir parçası olduğu ileri sürülmektedir.⁵¹² Bu âyetlerin yanı sıra Hz. Peygamber’e nispet edilen “Ben kimin mevlâsı isem, Ali de onun mevlâsıdır.” şeklindeki Gadîr-i Hum rivayeti, Şîî düşüncede Hz. Ali’nin imâmetini doğrudan vurgulayan ve bu yetkinin nas ile sabit olduğunu ortaya koyan en temel delillerden biri olarak kabul edilmektedir.⁵¹³ Sözü edilen rivayet, yalnızca siyasî bir yönlendirme değil aynı zamanda ilahî bir görevlendirme anlamında değerlendirilmekte ve Hz. Ali’nin masum imam sıfatıyla toplumun liderliğine atandığına delil teşkil etmektedir. Sonuç olarak, Şîa’nın imâmet anlayışı, masum imamın ilahî nas ile tayin edildiği, bu tayinin hem Kur’an

⁵¹⁰ el-Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, 1/162; el-Ayyâşî, *Tefsîru’l-Ayyâşî*, 1/293; et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3/435-436; et-Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 3/445-446; Ebü’l-Fütûh Râzî, *Ravzu’l-cinân*, 6/244.

⁵¹¹ el-Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, 1/170; el-Ayyâşî, *Tefsîru’l-Ayyâşî*, 1/327; et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3/559; et-Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 3/324; Ebü’l-Fütûh Râzî, *Ravzu’l-cinân*, 7/19-20; er-Râvendî, *Fıkhu’l-Kur’ân*, 1/214.

⁵¹² el-Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, 1/171-173; el-Ayyâşî, *Tefsîru’l-Ayyâşî*, 1/331-333; et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3/587; et-Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 3/344-345; Ebü’l-Fütûh Râzî, *Ravzu’l-cinân*, 7/79-80.

⁵¹³ Şeyh Muhammed Hüseyin Ali Kâşîfû’l-Gitâ, *Aslû’s-Şîa ve usûlûha* (Beyrut: Dâru’l-Edvâ, 1990), 145-146; Hamid Dabashi, *Şiizim Bir Protesto Dini*, çev. Belgin Çallı (İstanbul: Yarın Yayınları, 2014), 104.

âyetleriyle hem de Hz. Peygamber’e nispet edilen sahih rivayetlerle desteklendiği bir teolojik çerçeveye sahiptir.⁵¹⁴

Şîî müfessirler, imamlara atfedilen bu konuma paralel olarak âyetlerin tefsirinde imamlara dair ahbâra oldukça fazla yer vermektedirler. Genellikle Hz. Ali, Muhammed Bâkır ve Ca’fer es-Sâdık etrafında yoğunlaşan rivayetler, özellikle mezhebî kabullerin delillendirilmesinde daha fazla göze çarpmaktadır. Şîî tefsirlerde ahkâm âyetleri yorumlanırken imamlara nispet edilen rivayetlerin yanında sık sık “imamların icmâ” vurgusu da görülmektedir. Bu başlık altında müfessirlerce fikhî hükme referans kılınan rivayetleri ve icmâ iddiaları ele alınacaktır.

2.1.1.3.1. İmamların Ahbârıyla Yorumlama

Şîî düşüncede İmamların ahbârı, “es-sekalü’l-asgar” olarak kabul edilmekte⁵¹⁵ ve bu bağlamda hüccet oluşları genel anlamda tartışmasız sayılmaktadır. Şîî ulemâ, sünnetin kapsamını yalnızca Hz. Peygamber’in sözleriyle sınırlı görmeyip masum imamlardan gelen rivayetleri de bu çerçeveye dahil etmektedir.⁵¹⁶ Bu konuda Ahbârîler, dört yüz asıldan aktarılan rivayetlerin Kuleynî, Şeyh Sadûk ve Şeyh Tûsî gibi muhaddislerin eserlerinde herhangi bir değişikliğe uğramadan korunduğunu ve bu rivayetlerin metin ve sened açısından tenkit edilemeyeceğini savunmaktadırlar. Ancak Usûlîler, bu yaklaşımı eleştirerek, Ahbârîlerin masumların sözlerinden değil onları anlama biçimlerinden hareketle rivayetleri mutlaklaştırdıklarını öne sürmektedirler.⁵¹⁷ Gaybetin uzamasıyla birlikte ahbâr etrafındaki bu tartışmalar daha da derinleşmiştir. Bu bağlamda, takıyye kavramı özellikle rivayetlerdeki çelişkileri açıklamada belirleyici olmuştur. Ahbârîler, çelişkili rivayetlerin takıyye sebebiyle

⁵¹⁴ Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed Şeyh Müfîd, *en-Nüketü’l-i’tikâdiyye*, thk. Rızâ el-Muhtârî (Beyrut: Daru’l-Müfîd, 1993), 40-42.

⁵¹⁵ Şîî külliyatta “sekaleyn hadisi” olarak meşhur olan rivayetin farklı versiyonları bulunmaktadır. Bunlardan birinde Hz. Peygamber’in “Ben size iki ağır emanet (sekaleyn) bırakıyorum: Biri büyük emanet, diğeri küçük emanettir. Onlara sarıldığınız sürece asla sapmaz ve değişmezsiniz.” buyurduğu nakledilmektedir. Büyük ve küçük emanetin ne olduğu sorusuna ise “Büyük emanet, Allah’ın Kitabıdır. Onun bir ucu Allah’ın elinde, bir ucu ise sizin ellerinizdedir. Küçük emanet ise benim itretim (soyum) ve Ehl-i Beytimdir.” şeklinde cevap verdiği aktarılmaktadır. bk. el-Kummî, *Besâiru’d-derecât*, 1/414; el-Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, 1/4; el-Ayyâşî, *Tefsîru’l-Ayyâşî*, 1/5.

⁵¹⁶ Kuzudişli, “İslam Geleneğinde ve Modern Dönemde Hadis ve Sünnet”, 67-69.

⁵¹⁷ Mazlum Uyar, *İmâmiyye Şîası’nda Düşünce Ekolleri Ahbârîlik*, 52; Habib Kartaloğlu, *Şeyh Saduk ve Şeyh Müfîd Bağlamında İmamiyye’de Ahbari-Usuli Farklılaşması* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 27-29; İskender Tanış, “İmamiyye Şîası’nda Ahbarilik ve Usulilik Ayrışması”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 16/1 (2023), 332-334, 341,342.

ortaya çıktığını ve bu rivayetlerin zalim otoritelerden korunma amacıyla verildiğini iddia ederken, Usûlîler, takıyyeyi kabul etmekle birlikte rivayetlerdeki farklılıkları unutmama, hata, yalan gibi sebeplerle de açıklamaktadırlar.⁵¹⁸ Her ne kadar iki ekol arasında imamların ahhbârına yaklaşım bakımından metodolojik farklılıklar bulunsa ve özellikle Usûlî âlimler, İmâmiyye inancının yalnızca ahhbâr üzerinden değerlendirilmemesi gerektiğini vurgulasalar da Şîî gelenekte imam rivayetlerine atfedilen önem varlığını sürdürmekte, bu tür rivayetlere tefsirlerde yer verilmektedir.

Şîî müfessirlerin imamların ahhbârına en sık başvurdukları alanlardan biri de ahhkâm âyetlerinin tefsiridir. Fıkhî hükme tesiri açısından belirleyici rol yüklenen bu rivayetler, âyette geçen lafızların ne anlama geldiğini izahtan ziyade âyetin ihtiva ettiği hükmün kapsamı, geçerliliği ve ilgili âyetin nesh durumu gibi fıkhî yorumlar üzerinde yoğunlaşmaktadır. Şîî müfessirler, Nisâ sûresinde yer alan “وَالَّتِي يَأْتِيَنَّ” / *Kadınlarınızdan çirkin fiilde bulunanlar*”⁵¹⁹ âyetiyle devamındaki “وَالَّذَانِ يَأْتِيَانِيهَا مِنْكُمْ فَأَذُوهُمَا” / *İçinizden bu çirkin fiili işleyen ikilinin canlarını yakın*”⁵²⁰ âyetinin tefsirinde fıkhî hükmün tespiti için imamların ahhbârına başvurumaktadırlar. Özellikle âyetlerdeki çirkin fiilin mahiyeti ve âyetin sonundaki Allah’ın açtığı yolun ne olduğu konusunda imamların ahhbârının belirleyici olduğu görülmektedir. İlk altı asırdaki Şîî müfessirler, âyette kastedilenlerin “zina eden erkek ve kadınlar”, “zina eden bekar erkek ve kadınlar”, “gey veya lezbiyenlik suçu işleyenler” olduğu yönünde çeşitli görüşler aktarmaktadırlar. Ebû Müslim el-İsfahânî’ye (öl. 322/934) isnat ettikleri gey ve lezbiyenliğe dair görüşün ümmetin icmâna aykırı olduğuna⁵²¹ vurgu yapan müfessirler, diğer iki görüşü birlikte değerlendirerek Muhammed Bâkır ve Ca’fer es-Sâdık’a nispetle âyetlerin mensûh olduğunu belirtmektedirler. Dolayısıyla söz konusu âyetlerin zinanın evvel emirdeki cezasını tayin ettiğine dikkat çekmektedirler. Ayyâşî ve Kummî, câhiliye dönemi uygulamalarına işaret ederek zina eden kadının ölünceye kadar eve hapsedildiğini ve toplumsal dışlamaya maruz

⁵¹⁸ Uyar, *Ahhbârîlik*, 249-282.

⁵¹⁹ en-Nisâ 4/15.

⁵²⁰ en-Nisâ 4/16.

⁵²¹ Tabersî bu görüşün Iraklılar tarafından benimsendiğini söylemektedir. Onun bu iddiası akla Hanefî mezhebini getirirse de Cessâs bu âyetin tefsirinde gey ve lezbiyenliğe dair çıkarılan hükmü doğru bulmamaktadır. bk. el-Cessâs, *Ahhkâmü ’l-Kur’ân*, 2/132-133; et-Tabersî, *Mecma’u ’l-beyân*, 3/35.

bırakıldığını ifade etmekte ve âyetin bu uygulamaya dikkat çektiğini zikretmektedirler.⁵²² Tûsî, Tabersî ve Ebü'l-Fütûh Râzî de diğerlerinin değerlendirmelerini genişleterek âyetteki “أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا / yahut Allah onlara bir yol açıncaya kadar” cümlesine ilişkin hem Hz. Peygamber'e hem de mezkur imamlara isnat ettikleri sözleri aktarmaktadırlar. Buna göre “الرَّانِيَةُ وَالرَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ / Zina eden kadın ile zina eden erkeğin her birine yüz sopa vurun.” âyeti nâzil olduğunda Hz. Peygamber “Allah onlara bir yol açtı: bekar olanlar için sopa (celde) ve bir yıl sürgün, evli olanlar için ise sopa (celde) ve recm.” buyurmuştur. Muhammed Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık ise kendilerine zina eden kadının cezasının sorulması üzerine câhiliye dönemindeki uygulamaya işaret ederek ölünceye ya da Allah kendilerine bir yol çizene kadar toplumdan dışlanıp eve kapatılması gerektiğini söylemekte ve Allah'ın çizdiği yolun da “sopa”, “recm” veya “ev hapsi” olduğunu ifade etmektedirler.⁵²³

Şîa'da ilk ahkâm tefsiri müellifi olan Râvendî ise söz konusu âyetleri tefsir ederken diğer müfessirler gibi âyetin zina eden erkek ve kadın hakkında olduğu konusunda ümmetin icmâına atıfta bulunmakla yetinmemektedir. Aksine o, bu âyetin gey ve lezbiyenlerle ilişkilendirilmesinin doğru olmadığını uzunca tartışmaktadır. Bu bağlamda livâta (gey) suçu işleyenlerin cezasının idam olduğunu söyleyen müfessir, konuyla ilgili evli veya bekar ayrımına gidilmesini de doğru bulmamaktadır. Ona göre livâta, zinadan daha çirkin bir fiildir. Çünkü Kur'an'ın genel anlatımından bu anlaşıldığı gibi aynı zamanda zina, nikah yoluyla münasebeti mubah olan bir uzuvla gerçekleşirken livata, hiçbir şekilde mubah sayılmayan bir uzuvla ilişkiye girmektir. Râvendî'nin bu yöndeki değerlendirmesi, başta kendisi olmak üzere Şîî fakihlerin kadınlarla ters ilişki konusundaki müsamahalı tutumlarını hatırlatmaktadır. Zira ilgili başlıkta ayrıntılı şekilde ele alındığı üzere, birçok Şîî âlim bu tür bir ilişkiyi prensipte câiz veya mübah görmektedir.⁵²⁴ Bu bağlamda değerlendirildiğinde, Râvendî'nin söz

⁵²² el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1/133; el-Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 1/227.

⁵²³ el-Küleynî, *el-Kâfî*, 2/33; et-Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 1/94; et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3/142-143; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 3/34; Ebü'l-Fütûh Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 5/287-289.

⁵²⁴ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 2/219-220; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 2/562-563; Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 3/230-231; er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'an*, 1/132.

konusu yorumunun, ters ilişkiye cevaz veren genel Şîî yaklaşım ile örtüşmediği ve bu yönüyle iç tutarlılık açısından bir tenakuz içerdiği dikkat çekmektedir.

Râvendî, lezbiyenlikle ilgili ise Muhammed Bâkır'a isnat ettiği bir rivayet üzerinden bu suçun cezasının da zina suçu gibi olduğunu vurgulamaktadır. Rivayete göre Muhammed Bâkır'a lezbiyenlik suçunun Kur'an'da geçip geçmediği sorulduğunda o, Kâf sûresindeki “كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ وَأَصْحَابُ الرَّسِّ وَثَمُودُ” / *Bunlardan önce Nûh kavmi, Ress ve Semûd halkı da yalanlamıştı.*”⁵²⁵ âyetini okumuş ve bu kişilerin “Ashâb-ı Ress” olduğunu ifade etmiştir.⁵²⁶ Râvendî bu rivayetler ekseninde ilgili âyetlerden hareketle, sağlam delillerle haklarında lezbiyenlik suçu sabit olanlar için uygulanacak cezanın zina cezasıyla aynı olacağını savunmaktadır.⁵²⁷

Ahkâm âyetlerinin Şîî müfessirler tarafından imamların ahlâbıyla tefsir edilmesine bir diğer örnek de hırsızlık suçunun haddiyle ilgili olan “فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ” / *Kim bu haksız davranışından sonra tövbe eder ve halini düzeltirse bilsin ki Allah onun tövbesini kabul eder.*”⁵²⁸ âyetidir. Bu âyet bağlamında müfessirlerin, hırsızlık suçunun cezasının uygulanıp uygulanmayacağına ilişkin hem Sünnî hem de Şîî âlimlere isnat edilen çeşitli görüşlere temas ettikleri görülmektedir. Fakihler arasında bazı farklılıklar barındıran bu görüşler, had cezası uygulanan hırsızın çalınan malı tazmin etmesinin gerekliliği ve had cezasının ne zaman düşeceği hususundadır. Buna göre hırsıza hem had cezası hem de malın tazmini aynı anda uygulanamaz. Râvendî'nin İmam Ebû Hanîfe'ye nispet ettiği bu görüş Şîî müfessirlerce kabul edilmemektedir. Onlara göre çalınan mal her halükarda tazmin edilmelidir. Çalınan mal duruyorsa bizzat o mal, mevcut değilse değeri mal sahibine verilmelidir.⁵²⁹

İlk altı asırda Şîî müfessirler tarafından kaleme alınan tefsirlerde, had cezasının uygulanmasına dair bazı âlimlerin, suçun sabit olması hâlinde hırsızın elinin kesilmesi gerektiğini ifade ettikleri; ayrıca bu cezanın, suçlu pişmanlık

⁵²⁵ Kâf 50/12.

⁵²⁶ el-Küleynî, *el-Kâfî*, 5/551-552.

⁵²⁷ er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 2/427-428.

⁵²⁸ el-Mâide 5/39.

⁵²⁹ el-Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 1/319; et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3/519-520; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 3/298; Ebû'l-Fütûh Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 6/236-237; er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 2/436-437.

duyuyorsa onun için bir imtihan, pişmanlık duymuyorsa bir cezalandırma niteliği taşıdığını ileri sürdükleri aktarılmaktadır. Âyete konu edilen hırsızın cezasının affını, “pişmanlığın yakalanmadan önce olması” şartına bağlayan Şîî müfessirler bu durumun da “teslim olup itiraf etme” şeklinde olabileceğini belirtmektedirler. Onlara göre yakalanıp suçu ispat edildikten sonra hırsızın pişmanlık duyması kendisine uygulanacak olan had cezasını düşürmeyecektir.⁵³⁰ Diğer müfessirler âyetten çıkardıkları bu hükümlerle ilgili olarak herhangi bir rivayete yer vermezlerken Râvendî bu hükümleri, *Kütüb-i Erbaa*’da yer alan bazı eserlerden aktardığı Hz. Ali rivayetine dayandırmaktadır.⁵³¹ Rivayete göre Hz. Ali suçunu itiraf eden bir hırsıza Kur’an’dan ne kadar ezber bildiğini sormuş o da Bakara sûresini bildiğini söyleyince Hz. Ali Bakara sûresi hürmetine kendisini affettiğini söylemiştir. Olaya şahit olan birisinin Hz. Ali’ye Allah’ın hududunu çiğnediğini ifade etmesi üzerine Hz. Ali, “Suç bir delille ispat edilmiş olsaydı imamın affetme yetkisi yoktu. Fakat suç itiraf edilirse imam muhayerdir, dilerse cezalandırır, dilerse affeder.” şeklinde cevap vermiştir. Râvendî, bu rivayet bağlamında gerçekleşecek olan bir cezalandırma için hırsızın suçunu iki defa itiraf etmesini ve çalınan malın hem nisap miktarı olmasını hem de korunaklı bir yerde bulunmasını şart koşmaktadır. Râvendî’nin ileri sürdüğü bu şartları Ayyâşî, aktardığı bir rivayette Hz. Ali’ye isnat etmektedir.⁵³²

Şîî müfessirlerin fikhî hükümleri istinbât ederken imamların ahabârına dayanmalarına bir diğer örnek ise Ehl-i Kitap mensupları arasında ortaya çıkan ihtilaf ve davalarla ilgili hüküm verme meselesidir. Müfessirler bu meseleyi Mâide sûresindeki “فَإِنْ جَاؤُكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ” / *Sana gelirlerse aralarında hüküm ver veya onlardan yüz çevir.*” ve “فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ” / *Artık aralarında Allah’ın indirdiği ile hükmet.*”⁵³³ âyetleri bağlamında ele almaktadır. Zikredilen ilk âyetin, bir zina suçuna veya Benî Kureyza ve Beni Nadîr arasında meydana gelen bir cinayete dair Yahudilerin Hz. Peygamber’e başvurmaları üzerine nâzil olduğunu ifade eden Şîî müfessirler, söz konusu âyetin Hz. Peygamber’in şahsında, imamlara ve

⁵³⁰ el-Ayyâşî, *Tefsîru’l-Ayyâşî*, 1/319; et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3/519; et-Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 3/298; Ebû’l-Fütûh Râzî, *Ravzu’l-cinân*, 6/236; er-Râvendî, *Fıkhü’l-Kur’ân*, 2/436.

⁵³¹ Şeyh Sadûk, *Men lâ yahduru’l-fakîh*, 4/62, 5016; et-Tûsî, *Tehzîbü’l-ahkâm*, 10/129, 516; et-Tûsî, *el-İstîsâr*, 4/252, 955.

⁵³² el-Ayyâşî, *Tefsîru’l-Ayyâşî*, 1/319; er-Râvendî, *Fıkhü’l-Kur’ân*, 2/436.

⁵³³ el-Mâide 5/48-49.

hakimlere muhayyerlik hakkı tanıdığını savunmaktadırlar. Sonraki âyetlerde geçen “*Aralarında Allah’ın indirdiği ile hükmet.*” cümlesinin önceki âyeti nesh ettiği görüşünü reddeden müellifler, söz konusu âyetler arasında neshin bulunmadığını, imamların ve onların varisleri olan fakihlerin muhayyerliğinin devam ettiği görüşünü bizzat Hz. Ali’ye ve Şîî rivayet kaynaklarına dayandırmaktadırlar. Onlara göre âyetler arasında nesh olsaydı zimmîler arasında hüküm vermek Hz. Peygamber’e/imama/fakihe farz olurdu. “*Aralarında Allah’ın indirdiği ile hükmet.*” âyeti muhayyerliği kaldırmaktan ziyade, hüküm verilecekse ancak Allah’ın indirdiğiyle verilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.⁵³⁴ Bunun yanında Ayyâşî’nin, Ca’fer es-Sâdık’a isnat ettiği “Bir davada Yahudi, Hristiyan ve Mecûsî, Allah’tan başkası adına yemin ettirilmez. Çünkü Allah “*Aralarında Allah’ın indirdiği ile hükmet.*” buyurmuştur.” sözünü aktarması, muhayyerlik konusunda diğer müfessirlerden farklı düşündüğünü akla getirmektedir. Fakat Ayyâşî’nin bu aktarımının da diğer müfessirlerin yaklaşımı gibi anlaşılması mümkündür. Ayrıca o, bir konuda verilecek hükümle ilgili Muhammed Bâkır’dan bir rivayet aktarmaktadır. Rivayete göre Muhammed Bâkır bu âyetlerden hareketle hükmün, “Allah’ın hükmü” ve “câhiliye hükmü” şeklinde iki çeşit olduğunu belirtmektedir. O, câhiliye hükmüne, Zeyd b. Sâbit’in, Hz. Ali’ye rağmen Hz. Ömer’in görüşüne uyararak miras konusunda “avl”⁵³⁵ ve “ta’sîb”⁵³⁶ uygulamasını örnek olarak zikretmektedir.⁵³⁷ Müellifin Zeyd b. Sâbit’in Hz. Ömer’le ittifak halinde olmasını câhiliye hükmü olarak nitelerken karşılarında Hz. Ali’ye işaret etmesi, Allah’ın hükmünün imamların uhdesinde olduğuna dair taşıdığı kanaate işaret etmektedir. Zira *Kütüb-i erbaa*’da Muhammed Bâkır’ın bu uygulamalara karşı çıktığı yönünde rivayetler bulunmaktadır.⁵³⁸

⁵³⁴ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3/529, 547-548; et-Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 3/304, 315-316; Ebü’l-Fütûh Râzî, *Ravzu’l-cinân*, 6/386-387, 411; er-Râvendî, *Fıkhü’l-Kur’ân*, 2/14-17, 21.

⁵³⁵ Miras taksiminde ortaya çıkan oransal problemlere ilişkin geliştirilen bir formül. Detaylı bilgi için bk. Abdurrahman Yazıcı, “Fıkıhta Bir Miras Meselesi Olarak Avliyye: Avl Halleri, Kaynağı ve Çözümlerin Değerlendirilmesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 24 (2014), 305-309.

⁵³⁶ Miras paylaşımında erkeğe kadından daha fazla pay verilmesi prensibi. Daha geniş bilgi için bk. M. Habibur Rahman, “İslam Öncesi Arap Geleneğinin İslam Miras Hukuku’ndaki Rolü”, çev. Abdurrahman Yazıcı, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 26 (2015), 286.

⁵³⁷ el-Ayyâşî, *Tefsîru’l-Ayyâşî*, 1/325.

⁵³⁸ el-Küleynî, *el-Kâfî*, 7/79-81; Şeyh Sadûk, *Men lâ yahduru’l-fakîh*, 4/254-259; et-Tûsî, *Tehzîbü’l-ahkâm*, 9/247-248.

Şîî müfessirler, “*Aralarında Allah’ın indirdiği ile hükmet.*” ifadesinin iki âyette tekrarlanmasının sebebi olarak “ilkinin mutlak ikincisinin münezzel olduğu” şeklinde bir görüş zikretmekte fakat görüşle ilgili bir değerlendirme yapmamaktadırlar.⁵³⁹ Buna karşılık bazı müfessirler Ca’fer es-Sâdık’a dayandırdıkları rivayetlere istinaden, âyetlerdeki tekrarın Ehl-i Kitap mensuplarının farklı zamanlarda yaptıkları iki ayrı yargılama talebine işaret ettiğini kabul etmektedir.⁵⁴⁰ Bu yorumu benimsemelerinde, söz konusu görüşün Ca’fer es-Sâdık’a isnat edilmesinin etkili olduğu anlaşılmaktadır.

Görüldüğü üzere Şîî tefsir geleneğinde imamların ahabârı hem dinî bilginin korunmasında hem de fikhî hükümlerin açıklanmasında temel bir otorite olarak kabul edilmektedir. Müfessirler, özellikle ahkâm âyetlerinin tefsirinde imam rivayetlerine başvurarak hükmün kapsamını, geçerliliğini ve uygulanma şartlarını belirlemişlerdir. İlk dönem Şîî tefsirlerinde imam rivayetleriyle yapılan bu yorumlar, zamanla Usûlî düşüncenin etkisiyle sistematik bir yapıya kavuşmuş, böylece Şîî fikhî düşüncede rivayet ve icthadın birlikte kullanıldığı bir gelenek ortaya çıkmıştır.

2.1.1.3.2. İmamların İcmâyla Yorumlama

Şîî fıkıh usulünde icmâ, hükümlerin kesinlik kazanmasında en güçlü delillerden biri olarak kabul edilmektedir. Şîî anlayışta icmâ, yalnızca fakihlerin ittifakı anlamına gelmemekte bilakis, masum imamın doğrudan veya dolaylı olarak bu ittifaka katıldığına kabul edilmesiyle hüccet değeri kazanmaktadır. Bu nedenle, herhangi bir meselede imamın görüşü veya onayıyla olduğu tespit edilen icmâ, diğer tüm delillerin önüne geçmekte ve tartışmasız bir bağlayıcılık arz etmektedir. İmamların icmâi, hem Kur’an ve sünnetten hüküm çıkarma sürecinde hem de ihtilaflı konularda nihai referans olarak kullanılmaktadır.⁵⁴¹

⁵³⁹ Münezzel, Hz. Peygamber’in Allah’tan getirdiği ve mutlak itaati gerektiren her şey anlamında kullanılmaktadır. bk. Mehmet Erdoğan, “İslâm Hukukunda Şer’îlik Kavramı”, *İslamî Araştırmalar Dergisi* 19/1 (2006), 148.

⁵⁴⁰ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3/548; et-Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 3316; Ebü’l-Fütûh Râzî, *Ravzu’l-cinân*, 6/411; er-Râvendî, *Fıkhü’l-Kur’ân*, 2/15.

⁵⁴¹ et-Tûsî, *el-‘Udde*, 2/602; Hasan b. Şehîd Şehîd-i Sâni, *Meâlimü’l-usûl* (Kum: Dâru’l-Fikr, 1994), 239; el-Murtazâ, *ez-Zerî’a ilâ usûli’ş-şerîa*, 2/227; Ekinci, “Şîî Mezhepler Arasında İhtilaflı Bir Mesele: İcmâ”, 146.

Şîî müfessirlerin ahkâm âyetlerini tefsir ederken “Şîa’nın icmâ” ifadesini sıkça kullandıkları görülmektedir. Her ne kadar söz konusu ifadede icmâ Şîa’ya nispet edilse de müfessirlerin bu icmâ bağlamında masum imam vurguları sebebiyle esasen imamların icmânın mezhebe mal edildiğini söylemek mümkündür.⁵⁴² Tefsirinde icmâ kavramını diğer Şîî müfessirlere göre daha sık kullanan Râvendî, üzerine icmâ olan bir konuda kendileriyle farklı düşünen Sünnî âlimlere karşı Şîa’nın icmânın masum imamlar sebebiyle kesin bilgiye dayandığını iddia etmektedir. Ona göre akıl, her dönemde sözünde ve fillerinde hata bulunması mümkün olmayan bir imamın varlığını gerekli görmektedir. Şîa’nın icmâ da imamlar sebebiyle kesin bir delil niteliği taşımaktadır.⁵⁴³ Hatta o, bu görüşünün icmâ edilen meselede Şîa içerisinde farklı düşünen âlimler için de geçerli olduğunu ve masum imamlara karşı masum olmayan birinin/birilerinin muhalefetine bir anlam ifade etmediğini vurgulamaktadır.⁵⁴⁴

Ayyâşî ve Kummî tefsirlerinde icmâyâ gözle görülür bir vurgu bulunmamaktadır. Bu durum, ilk bölümde ele alındığı üzere söz konusu dönemde henüz Şîî fıkhnın ve usulünün oluşmadığı yönündeki bilgileri desteklemektedir. Ayrıca henüz sefirler aracılığıyla imamlarla irtibatın dolaylı olarak devam ettiği bu dönemde, icmânın Şîî çevrelerde mâkes bulmadığı şeklinde yorumlanabilir. Buna mukabil Şîî dirâyet tefsirlerinde ve ilk ahkâm tefsirinde icmâ vurgusu sık sık yapılmaktadır. Bu durum Şîî fıkhnın sistematik teşekkülünün hicri beşinci asırda gerçekleştiği yönündeki kabulü destekler niteliktedir.⁵⁴⁵

Şîî müfessirlerin fikhî yorum istinbâtında icmâ vurgusu yaptıkları âyetlere örnek olarak “وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ” / *Yeryüzünde sefere çıktığınız zaman namazı kısaltmanızda size bir günah yoktur.*⁵⁴⁶ âyeti zikredilebilir. Namazda seferîlikle ilgili hükümlerin istinbât edildiği bu âyetle ilgili müfessirlerin “namazı kısaltma konusunda muhayyerlik” ve “namazların kısaltılmasındaki illet” şeklinde iki hususa işaret ettikleri görülmektedir. Şîî

⁵⁴² Ekinci, “Şîî Mezhepler Arasında İhtilaflı Bir Mesele: İcmâ”, 145-146.

⁵⁴³ er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 2/106.

⁵⁴⁴ er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 2/410.

⁵⁴⁵ Hakyemez, “Şîî İmâmiyye Fıkhnın Teşekkül Süreci ve İmamet”, 31-32.

⁵⁴⁶ en-Nisâ 4/101.

müfessirler konuyla ilgili olarak tercih ettikleri görüşleri imamların icmâına dayandırmaktadırlar. Buna göre namazların kısaltılarak kılınması konusunda ihtilafa sebep olan şeyin “فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ / size bir günah yoktur.” ifadesi olduğu anlaşılmaktadır. Bu ifadeden hareketle seferî olan kişinin namazları kısaltma konusunda muhayyer olduğunu savunanlara itiraz eden müfessirler, dört rekâtı namazların seferîlikte iki rekât olarak kılınmasını zorunlu görmektedirler. Onlara göre seferî olan kişi farz olan dört rekâtı kısaltmaz, bilakis sefer sebebiyle ona farz olan zaten iki rekâttır. Dört rekât olarak kılınması halinde namazın iadesi gerekmektedir. Tabersî, bu tercihlerinin Hanefîlerin azîmet⁵⁴⁷ görüşüyle örtüştüğünü ifade etmektedir.⁵⁴⁸ Şîî müfessirlerin, imamların icmâına dayandırdıkları bu görüşle ilgili olarak Ebü'l-Fütûh Râzî ayrıca Şîî kaynaklarda konuya ilişkin rivayetlerin⁵⁴⁹ mütevâtir derecesinde olduğunu söylemektedir.⁵⁵⁰

Tabersî, âyetteki ruhsat ifade eden cümleyle ilgili olarak Muhammed Bâkır'a isnat ettiği bir rivayet aktarmaktadır. Rivayete göre âyetteki “فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ” ifadesinin muhayyerliğe işret ettiğini savunan bir kişiye Muhammed Bâkır, “فَمَنْ حَجَّ / الْحَبِيبَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطُوفَ بِهِمَا / Hac veya umre yaparak Beytullah'ı ziyaret eden bir kimsenin bu yerleri tavaf etmesinde kendisi için bir günah yoktur.”⁵⁵¹ âyetini okuyarak cevap vermektedir. Aynı ifadenin hac meselesinde geçmesine rağmen hac ve umrede tavaf nasıl farz oluyorsa seferîlikte de namaz iki rekât olarak farz kılınmaktadır. Buna ilave olarak müfessir, konunun Hz. Peygamber'in uygulamalarında da bu şekilde olduğuna işaretle tekrar icmâ vurgusunu ön plana çıkarmaktadır.⁵⁵²

Müfessirlerin ele aldığı “namazların kısaltılmasındaki illet” meselesinde de yine icmâ vurgusu öne çıkmaktadır. Âyetin devamında bulunan “إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ”

⁵⁴⁷ Hanefîlere göre seferîlikte namazları kısaltmak azîmet (zorunlu) normal kılmak ruhsat olarak kabul edilmektedir. bk. Şevket Topal, “Elmalılı ile Aksekili Arasındaki Seferîlik Hükümü Tartışması”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2013), 13-14.

⁵⁴⁸ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3-307; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 3/3/153-154; Ebü'l-Fütûh Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 6/83-85; er-Râvendî, *Fıkhü'l-Kur'ân*, 1/249-250.

⁵⁴⁹ et-Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 2/14-16.

⁵⁵⁰ Ebü'l-Fütûh Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 6/85.

⁵⁵¹ el-Bakara 2/158.

⁵⁵² et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 3/155.

الَّذِينَ كَفَرُوا / kâfirlerin sizi gafıl avlamalarından korkarsanız” ifadesinden hareketle namazların kısaltılmasında “korku/tehlike” şartını ileri sürenlere itiraz eden Şîî müfessirler, namazın kısaltılmasındaki temel sebebin “korku” değil “sefer” olduğunu savunmaktadırlar. Onlara göre âyette korkuya işaret eden cümle, yeni bir cümle olup bu bağlamda kılınan namaz, rekâtlardan değil hareketlerden kısılarak kılınmaktadır. Bu namaz savaşta ortaya çıkan tehlike sebebiyle ve rekâtlar ima ile tek tek ve dönüşümlü olarak cemaatle kılınan korku namazıdır⁵⁵³ ki seferîlikle ilgili namazdan farklıdır. Zira âyette ifade edilen kısaltma rekâtlara ilişkindir. Âyetin zâhirinin “korku/tehlike” şartına müsait olduğunu da belirten Şîî müfessirler, yukarıdakilere ilaveten “وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ” cümlesinden hareketle kısaltmanın illetinin “sefer” olduğu konusunu Şîî rivayetlere ve imamların icmâına dayandırmaktadırlar.⁵⁵⁴ Ancak Tabersî, meseleyi diğerleri gibi ele almakla birlikte konuyla ilgili icmâ olduğuna dair bir bilgi paylaşmamaktadır.⁵⁵⁵

Şîî müfessirler Müslüman ve kâfir arasındaki miras ilişkisine dair hükümleri de icmâ ile açıklamaktadırlar. Bu bağlamda Nisâ sûresindeki “يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ” / *Allah size, çocuklarınız hakkında, erkeğe iki kadın payı kadar (vermenizi) emreder.*⁵⁵⁶ âyeti ile “وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ” / *Eğer kendileriyle aranızda antlaşma bulunan bir topluluktan ise ailesine teslim edilecek bir diyet vermek*⁵⁵⁷ âyeti üzerinde durulmaktadır.

Râvendî, âyette çocuklar arasında herhangi bir ayrıma işaret edilmediği için âyetin zâhirinin Müslüman ve kâfir olan herkesi kapsayacak şekilde umûmî olduğunu ifade ettikten sonra kâfirin Müslümana mirasçı olamayacağına ilişkin oluşan icmâ⁵⁵⁸ ile âyetin tahsis edilmesi gerektiğini söylemektedir. Ona göre âyetin

⁵⁵³ Korku namazıyla ilgili detaylı bilgi için bk. Ensar Yaşar, *Korku Namazı ile İlgili Rivayetlerin Tespit ve Değerlendirilmesi* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2024).

⁵⁵⁴ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3/307; Ebü'l-Fütûh Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 6/84-85; er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'an*, 1/251.

⁵⁵⁵ et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 3/154-155.

⁵⁵⁶ en-Nisâ 4/11.

⁵⁵⁷ en-Nisâ 4/92.

⁵⁵⁸ Râvendî'nin icmâ olarak ifade ettiği durum Ca'fer es-Sâdık'a nispet edilen rivayetlerde yer almaktadır. Rivayetlerde Ca'fer es-Sâdık iki farklı din mensubunun birbirlerine mirasçı

zâhiri her ne kadar güçlü bir delil olsa da en az o kadar güçlü bir delil olan icmâ ile miras konusunu Müslümana tahsis etmek mümkündür. Bu durumda Müslüman olan kişi, kâfir olan akrabalarına mirasçı olabilmektedir. Müfessir, âyetin zâhiri Müslümanın kâfire mirasçı olabilmesini sağlasa da bu hükmün hadisle nesh edildiği iddiasıyla bu görüşe itiraz edenlere cevaben, âyetin zâhiri karşısında âhâd haberin değersiz olduğunu belirtmektedir. İki farklı din mensubunun birbirinden miras alamayacağına dair Hz. Peygamber'e nispetle ileri sürülen rivayetlerin âhâd yolla geldiğini ima eden müfessir, âhâd haberin âyet karşısında muteber olamayacağını savunmaktadır.⁵⁵⁹

Tûsî ise Râvendî'nin ifade ettiği hükümle ilgili olarak icmâyâ değil Hz. Ali'ye işaret etmektedir. Ayrıca o, Hz. Peygamber'in sözünü de bu görüş çerçevesinde te'vil etmektedir. Buna göre Hz. Peygamber farklı din mensuplarının karşılıklı olarak birbirlerine mirasçı olamayacağını söylemektedir. Sadece Müslümanın kâfire mirasçı olması bu durumu karşılıklı olmaktan çıkarmaktadır.⁵⁶⁰ Ebü'l-Fütûh Râzî de kasten öldürme, küfür ve köleliğin mirasçı olmaya engel olduğunu zikrederek bir anlamda Tûsî ve Râvendî'nin miras âyetinden çıkardıkları hükme paralel görüş serdetmektedir.⁵⁶¹

Miras konusundaki âyetin tefsirinde icmâyâ değinmeyen Tûsî, Tabersî ve Ebü'l-Fütûh Râzî'nin, hataen adam öldürmeye ilişkin hükümlerin ifade edildiği âyetin tefsirinde miras konusuyla ilgili açıklamalarda bulundukları görülmektedir. Onlara göre kendileriyle antlaşma bulunan topluluk içinde yaşayan bir Müslümanın hataen öldürülmesi durumunda, ödenecek diyet yalnızca maktulün Müslüman olan yakınlarına verilmelidir. Kâfir olan kişinin Müslümandan miras alamayacağı konusunda Ehl-i beytin icmâı olduğuna işaret eden müfessirler konuya ilişkin Râvendî'nin yukarıda zikredilen değerlendirmelerine yakın yorumlar yapmaktadırlar.⁵⁶²

olamayacağına dair Hz. Peygamber'in sözüne atıfta bulunduğu aktarılmaktadır. el-Küleynî, *el-Kâfî*, 7/142-143; et-Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 9365-9366.

⁵⁵⁹ er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 2/409.

⁵⁶⁰ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3/129.

⁵⁶¹ Ebü'l-Fütûh Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 6/269, 271.

⁵⁶² et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3/292; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 3/140; Ebü'l-Fütûh Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 6/59-60.

İmamların icmâıyla tefsir edilen âyetlere bir diğer örnek de Bakara sûresindeki “وَاتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ” / *Haccı ve umreyi Allah için eksiksiz yerine getirin.*⁵⁶³ âyetidir. Şîî müfessirler bu âyet üzerinden umrenin hükmüne dair iki farklı görüşe temas etmektedirler. Genellikle Hanefî âlimlere nispet edilen görüş, umrenin sünnet olduğu yönündedir. Bu görüşe göre âyetteki “اتِمُّوا” ifadesi emir kipinde olsa da hac veya umrenin farz oluşuna değil ibadete başlandığında/yapılmaya niyet edildiğinde gerekli şartları yerine getirilerek eksiksiz bir şekilde tamamlanmasına yönelik bir sorumluluk yüklemektedir. Diğer gerekçe olarak da nafile haccı örnek veren âlimler, hac farzasını yerine getiren kişinin sonraki hac ibadetleri nafile olmasına rağmen yerine getireceği sorumlulukların bu âyet kapsamında yer aldığını, bu sebeple kendilerine göre nafile olan umrenin de aynı olduğunu savunmaktadırlar.⁵⁶⁴

Şîî müfessirlerin, Şâfiî ve Malikîlere nispet ettiği diğer görüş de umrenin hac gibi farz olduğu yönündedir. Şîa'nın kabul ettiği bu görüşü Ebü'l-Fütûh Râzî ve Râvendî imamların icmâına dayandırırken Ayyâşî, Muhammed Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'a, Tûsî ve Tabersî ise Hz. Ali ve Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn'e isnat etmektedirler.⁵⁶⁵ Bu görüşlerini imamların icmâ ve rivayetlerine dayandıran müfessirler aynı zamanda âyetteki “اتِمُّوا” kelimesinin emir kipi olup vücut ifade ettiğini söylemektedirler. Onlar, “اتِمُّوا” emrinin kapsamında olan haccın farz olması gibi onun üzerine atfedilen umre ibadetinin de aynı hükme tabi olması gerektiğini savunmaktadırlar. Buna ilave olarak muhaliflerin, başlanmış bir ibadeti tamamlama şeklindeki yorumlarına da itiraz etmekte ve bir ibadetin tamam olması başlangıcından sonuna kadar olan bir süreci şamil olduğunu vurgulamaktadırlar. Onlara göre bu ifade, ifa edilmesi gereken şer'î bir hükmün eksiksiz olarak yapılması anlamına gelmektedir.⁵⁶⁶

⁵⁶³ el-Bakara 2/196.

⁵⁶⁴ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 2/155; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 2/518; Ebü'l-Fütûh Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 3/89; er-Râvendî, *Fıkhü'l-Kur'ân*, 1/482.

⁵⁶⁵ el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1/68-69; el-Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 1/87; et-Tûsî, *et-Tibyân*, 2/154-155; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 2/518-519; Ebü'l-Fütûh Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 3/87-88; er-Râvendî, *Fıkhü'l-Kur'ân*, 1/483.

⁵⁶⁶ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 2/154; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 2/518-519; Ebü'l-Fütûh Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 3/87-88; er-Râvendî, *Fıkhü'l-Kur'ân*, 1/483-484.

Şîî müfessirler, imamların icmânı yalnızca bir tefsir yöntemi değil ilahî hakikatin yeryüzündeki temsili olarak görmektedirler. Onlara göre bu icmâ, masum imamların söz, fiil ve onaylarına dayandığı için hata ihtimalinden uzak olup dinî hükümlerin kesinlik kazanmasında güçlü bir delil konumundadır. Görüldüğü kadarıyla Şîa'nın imamlara hasrettiği bu icmâ anlayışı bir konuda imamlar tarafından birbiriyle zıt görüşlerin bulunmamasını ifade etmektedir. Bu anlayış, icmâî Sünnî gelenekteki fakihlerin görüş birliğinden ayırmakta ve doğrudan imâmet anlayışının bir uzantısı hâline getirmektedir. Şîî müfessirler, özellikle fikhî yorumlarda imamların icmâna dayandıklarında, Sünnî icthadları zannî ve eksik görmekte, kesin bilgiye yalnızca imamların onayladığı icmâ ile ulaşılabilceğini savunmaktadırlar. Diğer Şîî müfessirlere göre Râvendî'de daha fazla rastlansa da özellikle Şîî dirayet tefsirlerinde icmâ, âyetlerin fikhî yorumunda kullanılmaktadır.

2.1.1.4. Kıraat Farklılıklarıyla Yorumlama

Şîî tefsir ve hadis geleneğinde kıraat meselesi, Ehl-i sünnet'ten farklı bir zeminde ele alınmaktadır. Şîî âlimlere göre kıraat farklılıkları, doğrudan Hz. Peygamber'e dayanan bir çeşitlilik değil ravilerin icthadları ve rivayet tarzlarındaki farklılıklardan kaynaklanan beşerî tasarruflardır. Bu yaklaşıma göre kıraatler, nüzûl sürecinin ilahîliği değil Kur'an'ın tedvini ve tilaveti sürecindeki tarihsel ve insanî etkilerin bir sonucudur. Nitekim Şîî kaynaklarda kıraatlere dair aktarımlar, genellikle râvî silsileleri üzerinden değerlendirilmekte, kıraat farkları vahiy değil rivayet farkı olarak görülmektedir. Bu nedenle kıraat konusunda sahâbe merkezli veya yedi harf nazariyesine dayalı açıklamalara mesafe konulmakta, masum imamların kıraat hakkındaki yorumları, doğruluk ve güvenilirlik ölçütü olarak esas alınmaktadır.⁵⁶⁷

Şîî müfessirler de kıraat meselesinde genel olarak Kur'an'ın tek harf üzere nâzil olduğu görüşünü benimsemekte, bununla birlikte kurrâ arasında dolaşan ve sahih kabul edilen kıraat vecihleriyle okumanın caiz olduğunu ifade etmektedirler. Bu yaklaşım, belirli bir kıraate bağlı kalmayı teşvik etmemekle birlikte kıraat farklılıklarının keyfî biçimde kısıtlanmasını da reddetmemektedir. Nitekim

⁵⁶⁷ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 2/227-228; Meir M. Bar-Asher, "İmâmiye Şiasının Kıraat Farklılıkları ve Kur'an'a İlaveleri", çev. Ömer Kara, Mehmet Dağ, *Ekev Akademi Dergisi* 1/3 (1998), 215-216; Yıldız, *İmâmiyye Şîası'nın Kıraat Tasavvurları*, 89-92; Çelik, *Şîa'da Kur'an İlimleri*, 153; Çelik, "Şîa Mezhebinin Kur'an Anlayışı", 22-23.

İmâmiyye rivayetlerinde, Kur'an'ın yedi harf üzere nâzil olduğu yönündeki Sünnî nakiller zikredilmekle birlikte bunlar çoğunlukla ya hüküm değiştirmeyen lehçe farklılıkları ya da anlam çerçevesinde yorumlanan vecihler şeklinde açıklanmaktadır. Erken dönemde bu farklı vecihlerle okumanın serbest bırakıldığı, ancak daha sonra sadece Şîa'nın/imamların üzerinde icmâ ettiği kıraat rivayetlerinin tercih edildiği söylenmekte ve söz konusu icmâ diğer kıraatlerin terk edilmesinde bağlayıcı bir gerekçe olarak kabul edilmektedir.⁵⁶⁸

Ehli beyt'e nispet edilen bu kıraat rivayetlerinin fikhî hüküm istinbâtındaki rolü, Şîi tefsir ve fıkıh usulü açısından dikkat çekici bir mesele olarak değerlendirilmektedir. Özellikle Ca'fer es-Sâdık ve Muhammed Bâkır gibi imamlardan nakledilen kıraat farklılıkları, doğrudan hüküm çıkarma amacıyla olmasa da çoğu zaman hükmü destekleyici bir argüman olarak sunulmaktadır.⁵⁶⁹ Bu durum, fakihlerin hüküm istinbâtında diğer rivayetlerle birlikte Ehli beyt kıraatlerinin sürece etki ettiğini göstermektedir.⁵⁷⁰

Müfessirlerin Ehl-i beyt kıraatiyle tefsir ettiği âyetlerden biri Enfâl sûresinin ilk âyetidir. Savaş ganimetlerini Allah ve resulüne tahsis eden bu âyet çerçevesinde Şîi müfessirlerin nesih iddialarını reddetmeleri ve meseleyi Hz. Peygamber sonrası için imamlara ve onlar eliyle de mevcut durumda onlar adına yetki kullananlara tahsis etmeleri dikkat çekmektedir. Zira Şîa, ganimet, fey ve humus konularında imamlara oldukça imtiyazlı davranmakta ve savaş gelirlerinden en büyük payı onların hissesine yazmaktadır. Bu bağlamda Sünnî âlimlerce “وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ” / *Biliniz ki ganimet olarak ele geçirdiğiniz her şey...*” âyetiyle nesh edildiği kabul edilen “يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ / *Sana ganimetleri soruyorlar.*” âyetini, kıraat farklılığı üzerinden iki şekilde ele almaktadırlar. Onlar, meşhur olan “يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ” şeklindeki kıraatin savaş ganimetlerinin hükmüyle ilgili sorulara işaret ettiğini ve devamındaki “قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ” / *Ganimetlerin Allah'a ve resulüne ait olduğunu*

⁵⁶⁸ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 1/7-9; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 1/79-80.

⁵⁶⁹ Elâhe Şâhpasand, “Nakş-ı kırâât-i menkûl ez eimme der berdaşhây-ı fikhî Şîa mutâlâ-i mevrîdî Âye 95 Mâide Sûre”, *Fikh u Mebâni-i Hukûk-i İslâmî* 51/1 (2018), 111.

⁵⁷⁰ Klasik Şîi tefsirlerde durum bu şekilde iken çağdaş Şîi alimlerden Hâdî Ma'rîfet'in bu konuda farklı düşünenler arasında yer aldığı görülmektedir. Ona göre ahkâma dair ulaşılan sonuçlarda kıraat farklılıklarının herhangi bir etkisi bulunmamaktadır. Asıl etkili olan unsurlar rivayetlerdir. Detaylı bilgi için bk. Ma'rîfet, *et-Temhîd*, 2/111-112.

söyle!” cümlesinin de bu soruların cevabı niteliğinde olduğunu ifade etmektedirler. Buna mukabil onlar açıkça “Ehl-i beyt kıraati” olarak niteledikleri “يَسْأَلُونَكَ الْأَنْفَالَ” şeklindeki okuyuşa da yer vermektedirler. Onlara göre bu okuyuş, ganimetlerin hükümlerini öğrenmeye yönelik bir soruya değil bizzat ganimetleri istemeye işaret etmektedir. Bu durumda devamındaki cümlelerle Allah, hem ganimetlerin Allah’a ve resulüne ait olduğunu ifade ederek bu talepleri reddetmekte hem de “فَاتَّقُوا اللَّهَ” / Allah’a karşı saygısızlıktan sakının” ifadesiyle söz konusu kişileri azarlamaktadır. Ayrıca onlar “قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ” cümlesinin, sahâbenin ganimet taleplerine karşı Allah’a ve resulüne tam bir teslimiyetle bağlanmalarına yönelik ilâhî bir çağrı olduğunu dile getirmektedirler.⁵⁷¹ Hem “فَاتَّقُوا اللَّهَ” ifadesi üzerinden anlam bütünlüğüne temas etmeleri hem de kıraati, Ehl-i beyte nispet etmeleri sebebiyle Şîî müfessirlerin, ikinci görüşü benimsedikleri anlaşılmaktadır.

Şîî müfessirler, kâfir ve münafıklara karşı cihadı emreden “يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ” / Ey peygamber! İnkârcılara ve münafıklara karşı cihad et!”⁵⁷² âyetinin tefsirinde de Ehl-i beyt kıraatine temas etmektedirler. Onlar, Hz. Peygamber’in şahsında bütün Müslümanlara emredilen cihadın geniş kapsamına işaret etmekte ve elle, dille ve kalple yapılacak cihat türleri olduğunu belirtmektedirler. Onlara göre kişinin istitâati çerçevesinde ve zaman-zemin dengesini de gözeterek cihat sorumluluğu oluşmaktadır. Bir başka deyişle, kimisi cihat için bütün varlığını ortaya koymasına gerekirken kimisinin hissesine kalple buğuz etmek düşebilmektedir. Âyette kendilerine karşı cihat edilmesi emredilen iki gruba karşı farklı stratejiler izlenmesi gerektiğini savunan müfessirler, kâfirlere karşı silahla doğrudan, münafıklara karşı ise nasihat, uyarı ve had cezalarıyla daha dolaylı bir yolla cihad edileceğini söylemektedirler.⁵⁷³ Bu bağlamda Râvendî, Hz. Peygamber’in uygulamalarının kâfirlerle mücadele için seriyelerin başında bizzat Hz. Ali’yi gönderme, münafıklarla ilgili ise ona vasiyette bulunma şeklinde

⁵⁷¹ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 5/71-73; et-Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 4/795-797; Ebü’l-Fütûh Râzî, *Ravzu’l-cinân*, 9/59-61; er-Râvendî, *Fıkhü’l-Kur’ân*, 1/391-393.

⁵⁷² et-Tevbe 9/73.

⁵⁷³ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 5/259-260; et-Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 5/76-77; Ebü’l-Fütûh Râzî, *Ravzu’l-cinân*, 9/296-297; er-Râvendî, *Fıkhü’l-Kur’ân*, 1/509-510.

olduğunu iddia etmektedir. O, “Nâkis”, “Kâsıt” ve “Marik” olarak nitelendirdiği, sırasıyla Cemel, Sıffîn ve Nehravan savaşlarında Hz. Ali’ye karşı mücadele edenleri bu kapsamda değerlendirmektedir.⁵⁷⁴ Müellifin bu değerlendirmesinin Şeyh Müfid’e ait olduğu görülmektedir.⁵⁷⁵

Âyetteki “وَاعْلُظْ عَلَيْهِمْ” / *onlara sert davran*” ifadesinden hareketle gerek kâfirlere gerekse münafıklara karşı müsamahasız bir tavır içerisinde olunması gerektiğinin altını çizen müfessirler Ehl-i beyt kıraatine dikkat çekerek savaş stratejisine ilişkin bir alternatif sunmaktadırlar. Bu kıraate göre âyet “جَاهِدِ الْكُفَّارَ بِالْمُنَافِقِينَ” şeklinde olup münafıklar aracılığıyla kâfirlere karşı cihat etme anlamına gelmektedir. Şîî müfessirler, âyetin bu şekilde anlaşılmasının, imanlarını ikrar etmeleri sebebiyle kendilerine herhangi bir eylemde bulunulamayan münafıklara karşı, ümmet adına daha faydalı bir yönetime işaret ettiğini söylemektedirler. Onlara göre, münafıklar eliyle hem kâfirlere içerden darbe vurulabilir hem de savaş stratejilerine dair bilgiler temin ederek gerekli tedbirlerin önceden alınması sağlanabilir.⁵⁷⁶

Sonuç olarak müfessirler, kâfir ve münafıklara karşı cihadın mahiyetini ele alırken Hz. Peygamber’in kâfirlerle fiilen savaşmasına karşın münafıklarla fizikî bir mücadeleye girişmediğini, onlara karşı mücadelenin el, dil ve kalple yürütülebileceğini belirtmektedir. Ayrıca her iki gruba karşı da kararlı ve sert bir tutum sergilenmesi gerektiğini vurgulamakta, Ehl-i beyt kıraatini ise bu mücadelenin farklı stratejilerine dayanak olarak yorumlamaktadır.

Namazda abdest almanın farziyetine delil olarak zikredilen “فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ” / *yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın*”⁵⁷⁷ âyetinin tefsirinde de Şîî müfessirler Ehl-i beyt kıraatine atıfta bulunarak bir fikhî sonuca varmaktadırlar. Onlar, âyetteki “أَيْدِيَكُمْ” kelimesinin, öncesindeki “وُجُوهَكُمْ”

⁵⁷⁴ er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 1/510.

⁵⁷⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Ukberî Şeyh Müfid, *el-Mesâilü'l-ukberiyye* (Kum: el-Mü'temeru'l-Âlemî li Elfiyeti's-Şeyh el-Müfid, 1992), 116.

⁵⁷⁶ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 5/260; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 5/77; Ebû'l-Fütûh Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 9/297; er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 1/510-511.

⁵⁷⁷ el-Mâide 5/6.

kelimesine matuf olması sebebiyle, abdestte ellerin yıkanması hükmünün farziyetiyle ilgili hiçbir ihtilafın olmadığını söylemektedirler. Buna mukabil, cümledeki “إِلَى” harf-i cerrinin âyeti anlamına etkisi üzerine bazı değerlendirmelere yer vermektedirler. Buna göre bazı âlimler, إِلَى’nin “ğâye: nihayet/son” anlamında olduğunu kabul ederek âyetten, ellerin dirseklere kadar yıkanması gerektiği sonucunu çıkarmaktadırlar. Şîî müfessirler ise إِلَى’nin nihayet anlamının yanında “مع/birlikte” anlamının da bulunduğunu savunmaktadırlar. Hatta bu konuda bir icmâ oluştuğunu ve ihtiyaten daha doğru olduğunu ifade etmektedirler. Bu durumda onlara göre ellerin dirseklerle birlikte yıkanması farzdır. Burada dikkat çeken husus abdestte elleri yıkamaya nereden başlanacağı hususudur. Konuyla ilgili Şerîf el-Murtazâ’nın dirseklerden başlamanın sünnet, parmaklardan başlamanın ise caiz olduğu yönündeki kabulünü aktaran Şîî müfessirler, elleri yıkamaya dirsekten başlamanın farz olduğunu kabul etmektedirler. Bu görüş, Tûsî, Tabersî ve Ebü’l-Fütûh Râzî tarafından genel bir hüküm olarak aktarılırken Râvendî bu görüşü “فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ” şeklindeki Ehl-i beyt kıraatine dayandırmaktadır. Ayyâşî ise Râvendî’nin Ehl-i beyte nispet ettiği okuyuşu Muhammed Bâkır ve Ca’fer es-Sâdık’a isnat etmektedir.⁵⁷⁸ Râvendî ve Ayyâşî tarafından açıkça, diğerlerince de dolaylı olarak imamlara nispet edilen bu kıraatten hareketle Şîî müfessirler, dirseklerden başlanmayan bir yıkamanın abdestin sıhhatine engel olduğu sonucuna varmaktadırlar.

Şîî âlimlerin kıraat konusundaki yaklaşımlarının Sünnîlerden farklı olduğu ve bu farklılığın, esasen râvî ihtilafına dayandırıldığı, özellikle son dönem araştırmacıları tarafından vurgulanmaktadır. Buna bağlı olarak da Şîa’ya göre kıraatler arasında tercih edilmesi gereken kıraatin, Sünnî dünyada da yaygın olarak kabul gören Âsım kıraatinin Hafs rivayeti olduğu vurgulanmaktadır.⁵⁷⁹ Şîî tefsirler incelendiğinde, yalnızca Ehl-i beyt kıraatine değil âyetlerin tefsirinde pek çok farklı

⁵⁷⁸ el-Ayyâşî, *Tefsîru’l-Ayyâşî*, 1/298-299; et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3/450-451; et-Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 3/254; Ebü’l-Fütûh Râzî, *Ravzu’l-cinân*, 6/269-270; er-Râvendî, *Fıkhü’l-Kur’ân*, 1/76-77.

⁵⁷⁹ Mehmet Ünal, “Kıraat Kriterleri Bağlamında Kıraatlerin Tevatürü Meselesi ve Şîa’nın Buna Bakışı”, *Milel ve Nihal Dergisi* 8/3 (2011), 95-98; Süleyman Yıldız, “İmâmiyye Şîası’nın Kıraatlere Yaklaşımı: Tûsî-Tabersî Örneği”, *İslam Tetkikleri Dergisi* 10/1 (2020), 54-58.

kıraate de yer verildiği görülmektedir.⁵⁸⁰ Ancak Şîî müfessirler, Ehl-i beyt kıraati iddialarına ve bazı kıraat farklılıklarını fikhî hükümlere delil olarak kullanmalarına rağmen, senedinin Hz. Ali'ye dayanması sebebiyle Hafs kıraatini daha muteber kabul etmektedir.⁵⁸¹

2.1.2. Dirâyet Yoluyla Yorumlama

Şîî müfessirlerin murâd-ı ilâhîyi belirlemeye yönelik dirâyet yöntemlerini, Sünnî müfessirlere benzer ilmî yöntemleri kullandıkları görülür. Bununla birlikte dirâyet yöntemlerinin özellikle fikhî hüküm istinbâtındaki kullanımına bakıldığında, klasik ulûmü'l-Kur'an literatüründe ele alınacak başlıklar bir kenara ayrıldığında diğerleri doğrudan fikhî çıkarımlara katkı sunmamaktadır. Dirâyet yöntemleri altında yer alan filolojik tahliller, şiirle tefsir, kelâmî ve fikhî açıklamalar, tasavvufî, felsefî ve bilimsel yorumlar gibi birçok alt başlık bulunsa da bunların çoğunun doğrudan fikhî istinbâta yönelik etkisi sınırlıdır. Bu nedenle çalışmada, Şîî müfessirlerin fikhî hüküm istinbâtında özellikle başvurdukları dirâyet temelli yöntemlerden filolojik çözümlemeler, şiirle desteklenen tefsirler ve aklî çıkarımlar gibi alanlar merkeze alınarak değerlendirme yapılacaktır.

2.1.2.1. Lügavî Tahlillerle Yorumlama

Şîî âlimler, garîbü'l-Kur'ân ve meânî'l-Kur'ân gibi filolojik yönden Kur'an'ı açıklayan ilk eserlerin Şîî müfessirler tarafından telif edildiğini iddia etmektedirler. Ancak söz konusu eserlerin günümüze ulaşmaması ve Tûsî öncesi dönemdeki Şîî rivayet tefsirlerinde filolojik izahlara çok fazla yer verilmemesi, bu iddiayı şüpheli hale getirmektedir. Ayrıca rivayet ağırlıklı tefsirlerde mevcut olan az sayıdaki örneğin, tercih edilen fikhî yorumları temellendirme amacıyla kullanıldığını söylemek de pek mümkün görünmemektedir.⁵⁸²

Şîa'da Usûlî ekolün gelişmesiyle birlikte fıkıh ve tefsir usulünde de ciddi paradigma değişikliğinin yaşandığı görülmektedir. Bu durum, Şîa'yı rivayetlere

⁵⁸⁰ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3/354, 437; er-Râvendî, *Fıkhü'l-Kur'ân*, 1/135, 319, 392; 2/431.

⁵⁸¹ et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 1/78-79; Yıldız, "İmâmiyye Şîası'nın Kırâatlere Yaklaşımı: Tûsî-Tabersî Örneği", 109-110.

⁵⁸² el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2/254; Özdemir, *Kur'an'ın Şîî Yorumu: Kummî Örneği*, 2022.

dayalı bir fikhî yorum anlayışından kurtararak Kur'an'dan hareketle birçok görüşünü delillendirme yoluna sevk etmiştir. Şîî müfessirlerin Kur'an'dan fikhî yorum istinbâtında kullandıkları yöntemlerin başında da filolojik izahlar gelmektedir. Nitekim erken dönemden itibaren daha çok rivayet eksenli savunulan müt'a nikahı, sonraki dönemlerde lugavî izahlarla temellendirilmeye çalışılmaktadır. Bu bağlamda Şîî müfessirler tarafından Nisâ sûresindeki “فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً” / *Onlardan karı-koca ilişkisi yaşadıklarınıza kararlaştırılmış olan mehirlerini verin.*”⁵⁸³ âyetinden istinbât edilen müt'a hükmü, çeşitli delillerle temellendirilmekte, bu deliller arasında özellikle âyetteki ifadenin anlamına dair filolojik değerlendirmelere sıkça başvurulmaktadır. Konuyla ilgili olarak “اسْتَمْتَع” kelimesi üzerinde duran Şîî müfessirler, öncelikle kelimenin “faydalanma” veya “haz alma” anlamına geldiğini; buna ek olarak özellikle kadınlara nispetle kullanıldığında “müt'a nikâhı” anlamını taşıdığını ileri sürmektedirler. Ayrıca bu kavramın şer'î literatürde yalnızca “müt'a nikâhı” bağlamında kullanıldığını özellikle vurgulamaktadırlar.⁵⁸⁴

Tûsî ve Râvendî, her ne kadar lafzî olarak “faydalanma/haz alma” anlamına gelse de kelimenin, örfen kazandığı “müt'a” anlamının artık hakiki mahiyette olduğunu, dolayısıyla da lafzî anlamın âyet bağlamında mecazi olarak anlaşılabilirliğini iddia etmektedirler. Onlara göre örfün kazandırdığı anlam şer'î bir hüviyete bürünmekte ve anlam örf yoluyla daralmaktadır. Benzer bir örnek olarak “صلوة” ve “زكاة” kelimelerini zikreden Tûsî ve Râvendî, “متعة” kelimesi gibi bu kelimelerin de taşıdığı lügavî anlamın zamanla değiştiğini ve “namaz ve zekât” anlamında, daha dar bir kapsamda kabul edildiğini söylemektedirler.⁵⁸⁵ “Kur'an'da geçen lafızların lügat ve şer'î anlam taşımaları halinde şer'î anlamın esas alınacağı” yönündeki bir usul-ü fıkıh kaidesi olduğunu söyleyen⁵⁸⁶ müfessirlerin, yapmış

⁵⁸³ en-Nisâ 4/24.

⁵⁸⁴ el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1/136; el-Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 1/233234; et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3/165; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 3/52; Ebü'l-Fütûh Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 5-315-316; er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'an*, 2/117.

⁵⁸⁵ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3/165; er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'an*, 2/118.

⁵⁸⁶ Ebü'l-Fütûh Râzî, haz alma noktasında zina ile mut'a arasında bir benzerlik olduğunu; kelimenin örfî anlamının tercih edilmemesi halinde aralarında bir fark kalmayacağını söylemekte ve âyetten zinanın cevazına kapı aralayan bir anlam çıkarılma tehlikesini ima etmektedir. bk. Ebü'l-Fütûh Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 5/316.

oldukları değerlendirmelerde bir noktadan sonra “اِسْتِمْتَاع” kelimesi yerine “مَتعة” kelimesini kullanmaları dikkat çekmektedir. Esasında Tûsî ve Râvendî’nin dillendirdiği örfî ve şer’î anlam üzerinden kelimenin süreç içerisinde geçirdiği anlam daralmasının da “مَتعة” kelimesinde gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Onların, hüküm istinbat ederken âyette geçen kelimeler üzerinden değil de zaten önceden kabul ettikleri mefhum üzerinden bir lügavî değerlendirme yapmaları izaha muhtaçtır.

Şîî müfessirler, âyette geçen “اِسْتِمْتَاع” kelimesinin anlamına dair yaptıkları değerlendirmelerin ardından bu kelimenin “أَجُورَهْنَ” ifadesiyle birlikte kullanılmasının, aralarında anlam bakımından bir ilişki bulunduğuna işaret ettiğini belirtmektedirler. Onlara göre âyette faydalanma, ücretin şartı olarak zikredilmekte ve bu durum ücretin normal nikahın değil müt’aanın karşılığı olduğunu göstermektedir. Zira normal nikahta mehir miktarı, faydalanma/haz alma olmadığında yarıya düşerken, müt’a nikahında ücret, akitle birlikte tahakkuk etmekte, hiç birliktelik yaşanmamış olsa da ücret tam olarak verilmektedir. Âyetteki “فَرِيضَةً” ifadesi de bu anlamı desteklemektedir.⁵⁸⁷ Böylece ilk dönemlerde rivayet eksenli izah edilmeye çalışılan müt’a nikahının, dirâyet müfessirleri tarafından filolojik izahla temellendirilmeye çalışıldığı müşahede edilmektedir.

Şîî müfessirler filolojik izahata ek olarak müt’a nikahının Hz. Peygamber döneminde nesh edildiğini söyleyenlere de itiraz etmektedirler. Müt’aanın Hz. Peygamber döneminde uygulandığı konusunda ittifak, hükmün kaldırıldığı konusunda ise ihtilaf olduğuna dikkat çekmektedirler. Nesh iddialarını “Kur’an’ın âhâd yolla nesh edilemeyeceği” kabulüyle reddeden müfessirler, Hz. Peygamber döneminde müt’aanın kaldırılmasıyla ilgili delillerin zayıf olduğunu belirtmektedirler. Ayrıca bunun Hz. Peygamber tarafından gerçekleştirilen bir nesih değil Hz. Ömer tarafından uygulanan bir devlet politikası olduğunu savunmaktadırlar. Onlara göre Hz. Ömer bu kararını “Hz. Peygamber döneminde var olan iki uygulamayı

⁵⁸⁷ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3/165-166; et-Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 3/52-53; Ebü’l-Fütûh Râzî, *Ravzu’l-cinân*, 5/316-317; er-Râvendî, *Fıkhu’l-Kur’ân*, 2/117-118.

kaldırıyorum: müt‘a nikahı ve temettü‘ haccı!” diyerek duyurmuştur.⁵⁸⁸ İddia edildiği gibi müt‘a Hz. Peygamber tarafından kaldırılmış olsaydı ve buna rağmen uygulamaya devam edilseydi, Hz. Ömer’in çığneden bir yasağa yönelik tedbir kabilinden bir cümle kurması gerekirdi.⁵⁸⁹

Ahkâm âyetlerinin tefsirinde filolojik tahlilden istifade edilmesine bir başka örnek de *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ* / *Ey iman edenler! Sizin üzerinize oruç yazıldı.*⁵⁹⁰ âyetidir. Âyette geçen bazı kelime ve edatların kökeni ve Arap dilindeki kullanımlarına dair değerlendirmelerde bulunan Şîî müfessirler, aynı zamanda kelimelerin şer‘î anlamlarına da dikkat çekerek âyeti yorumlamaktadırlar. Şîî müfessirlerden Tûsî, Tabersî ve Râvendî, “كُتِبَ” kelimesinin lügatte “yazmak”, şeriatta ise “farz kılmak” anlamında olduğunu belirterek iki anlam arasında bir irtibat kurmakta ve bu bağlamda namazlar için “المكتوبة” ifadesinin kullanımına işaret etmektedirler. Onlara göre “كُتِبَ” fiili yazmak anlamında kalıcılığa ve bağlayıcılığa işaret ettiği için farz kılınan hükmün kalıcılığına ve bağlayıcılığına mecazi olarak atıfta bulunmaktadır.⁵⁹¹ Ayrıca “كُتِبَ” fiilinin “على” harf-i cerri ile birlikte gelmesine de değinen müfessirler, bu birlikteliğin farz kılma konusunda tekit ifade ettiğini söylemektedirler. Bu bağlamda, *وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ* / *O evi ziyaret etmek, Allah’ın insanlar üzerindeki bir hakkıdır.*⁵⁹² âyeti örnek gösterilerek, “على” harf-i cerrinin tek başına bile yükümlülük ve farziyet anlamı taşıdığı belirtilmektedir. Dolayısıyla, hem bu harf-i cerrin hem de “farz” anlamını içeren fiilin birlikte kullanılması, Şîî âlimler tarafından anlamın pekiştirilmesi olarak değerlendirilmekte ve bu durum lügavî bakımdan doğal karşılanmaktadır.⁵⁹³ Râvendî’nin buradaki lügavî izahlarda Tûsî ve Tabersî gibi Şîî dirâyet tefsirleriyle hemen hemen aynı

⁵⁸⁸ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Kûfî İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef* (Riyad: Dâr Kunûz İşbilyâ li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 2015), 9/447; Ebû’s-Salâh el-Halebî, *Takrîbü’l-ma‘ârif*, thk. Fâris Hassûn Kerîm (Kum: Dâru’l-Hâdî, 1984), 345.

⁵⁸⁹ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3/166; et-Tabersî, *Mecma‘u’l-beyân*, 3/53; Ebû’l-Fütûh Râzî, *Ravzu’l-cinân*, 5/317; er-Râvendî, *Fıkhu’l-Kur‘ân*, 2/217-218.

⁵⁹⁰ el-Bakara 2/184.

⁵⁹¹ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 2/115; et-Tabersî, *Mecma‘u’l-beyân*, 2/489; er-Râvendî, *Fıkhu’l-Kur‘ân*, 1/393.

⁵⁹² Âl-i İmrân 3/97.

⁵⁹³ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 2/115-116; et-Tabersî, *Mecma‘u’l-beyân*, 2/489; Ebû’l-Fütûh Râzî, *Ravzu’l-cinân*, 3/4-5; er-Râvendî, *Fıkhu’l-Kur‘ân*, 1/393-394.

yorumları paylaşması bu tefsirlerin Râvendî'nin *Fıkhu'l-Kur'ân*'ının oluşmasına doğrudan katkı sağladığını göstermektedir.

Ebü'l-Fütûh Râzî, “كَتَبَ” fiilinin meçhul sîgada olmasını Allah'ın lütfuna bağlamaktadır. O, sorumluluk bildiren bir emrin doğrudan Allah'a nispet edilmemesini lügavî bir incelik olarak nitelemektedir. Râzî'ye göre Allah, “يَا أَيُّهَا” ifadesiyle müminleri doğrudan taltif ettikten sonra onlara sorumluluk yüklemektedir. Bunu yaparken de “كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ” / O, kendi üzerine rahmeti yazmıştır.”⁵⁹⁴ âyetindeki gibi rahmet konusunda kendisini doğrudan fail kılarken sorumluluk yükleyen bu âyette oruç emrinin sahibi olarak kendisini açıkça zikretmemektedir.⁵⁹⁵

Müfessirler, âyetteki “كَمَا” edatının durumuyla ilgili de filolojik tahlillere başvurmaktadırlar. Tûsî ve Tabersî tarafından yapılan bu tahliller daha çok nahvî özellik taşımaktadır. Müfessirler, “كَمَا” edatının mastar veya hal olabileceği üzerinde durmakta ve âyette, orucun önceki milletlere farz kılınışının Müslümanlar açısından ne anlama geldiğini tartışmaktadırlar. Bazı âlimlerin, önceki kavimlere “ramazan ayında farz kılındığı” ve “yatsıdan yatsıya farz kılındığı” şeklinde daha çok orucun mahiyetiyle ilgili olduğu yönündeki görüşlerine yer veren müfessirler, “كَمَا” edatının hal veya mastar olması sebebiyle âyette yapılan benzetmenin, orucun mahiyetiyle değil farziyetiyle ilgili olduğunu savunmaktadırlar. Bu durumda cümle “onlara da size de farz kılındı” anlamına gelmektedir. Son olarak Tûsî ve Tabersî “لَعَلَّكُمْ” ifadesinin ümit etme anlamında olsa da bu ifadenin âyette, ibadetin hikmet ve gayesinin muhatabın zihnine nakşetmek için bulunduğunu söylemektedirler.⁵⁹⁶ Şîî müfessirlerden Ebü'l-Fütûh Râzî; Tûsî ve Tabersî'nin işaret ettiği hikmeti Allah'ın lütfuna hamletmektedir. Ona göre Allah, “لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ” cümlesiyle farz kılınan orucun

⁵⁹⁴ el-En'âm 6/12.

⁵⁹⁵ Ebü'l-Fütûh Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 3/5.

⁵⁹⁶ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 2/116; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 2/490.

müslümanların yararına olduğunu vurgulamakta ve bu sayede de kulun gönlünde Rabbine karşı bir minnet duygusu gelişmektedir.⁵⁹⁷

Şîî müfessirlerin lügavî tahlillerle fikhî sonuca vardıkları âyetlere Bakara sûresindeki “وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ / Boşanan kadınlar kendi başlarına (evlenmeksizin) üç âdet süresince beklerler.”⁵⁹⁸ âyeti örnek olarak zikredilebilir. Boşanan kadınların iddet sürelerine ilişkin hükümlerin yer aldığı bu âyette müfessirler, konu üzerine yürütülen tartışmalara yer vermektedirler. Âyetteki “قُرُوءٍ” kelimesinin ne anlama geldiğiyle ilgili yapılan bu tartışmalarda tespit edilen anlam üzerinden iddet süresinin tespitine çalışılmaktadır. Şîî dirâyet tefsiri müellifleri “قُرُوءٍ” kelimesinin müşterek anlam taşıdığını ve hem “hayız dönemi” hem de “temizlik dönemi” anlamlarına gelebileceğini söylemektedirler. Bu bağlamda kelimenin “toplama” anlamında olduğunu beyan etmek üzere “قرأت القرآن / Kur’an okudum.” örneği üzerinden, “harfleri bir araya getiren” anlamına işaretten “القرآن” dendiğine dikkat çekmektedirler. Yine aynı anlamı vurgulamak üzere Arapların “قرأت الماء في الحوض / Suyu havuza doldurdum/topladım.” şeklindeki kullanımını da zikretmektedirler. Müfessirler, söz konusu kelimeye “toplama” anlamını yükledikten sonra iddetle ilişkisini kurarak taşıdığı müşterek anlamların hem hayız hem de temizlik dönemine işaret ettiğini ifade etmektedirler. Buna göre kelime, kanın rahimde toplanması anlamıyla “hayız dönemi”, kanın rahimden çekilerek diğer azalarda toplanması anlamıyla da “temizlik dönemi” anlamına gelmektedir.⁵⁹⁹

Müfessirlerin bu değerlendirmelerine ilaveten Ebü'l-Fütûh Râzî, “قُرُوءٍ” kelimesinin hem “doğuş” hem de “batış” anlamına geldiğini ileri sürerek “أقرأت النجوم” cümlesinin yıldızların hem doğmasına hem batmasına işaret ettiğini dile getirmektedir. O, bu örnek üzerinden iddeti yıldızlara benzetmekte ve kelimenin, yıldızların görünüp kaybolması gibi hayız kanının görünmesi ve kaybolması

⁵⁹⁷ Ebü'l-Fütûh Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 3/5.

⁵⁹⁸ el-Bakara 2/228.

⁵⁹⁹ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 2/238-239; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 2/572-573; Ebü'l-Fütûh Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 3/259-261; er-Râvendî, *Fıkhü'l-Kur'ân*, 2/181-182.

anlamında olabileceğini de hatırlatmaktadır.⁶⁰⁰ Râvendî söz konusu kelimenin neden tekilin çoğulu “اقراء” değil de çoğulun çoğulu “قُرُوءٍ” şeklinde geldiğine dair lügavî bir izaha yer vermektedir. Ona göre “اقراء”, “قرء” kelimesinin çoğulu olarak bir kadının iddetini ifade etmektedir. Âyette “وَالْمُطَلَّاتُ” şeklinde bütün boşanmış kadınlara yönelik bir hüküm vaz’ edildiği için kelime çoğulun çoğulu şeklinde tercih edilmiştir.⁶⁰¹

Kelimenin muhtemel anlamlarına değinen müfessirler, kendilerine yöneltilen itirazlara lügavî izahlarla cevap vererek âyette ifade edilen iddet süresinin üç temizlenme dönemi anlamında olduğunu savunmaktadırlar.⁶⁰² Onlar, muhaliflerin “İddet süresi üç temizlik dönemi anlamında ise boşamanın gerçekleştiği temizlik döneminde eşler arasında bir münasebet gerçekleşmişse ilk temizlik dönemi tam olmamaktadır. Dolayısıyla “قُرُوءٍ” şeklindeki çoğul bir ifade bu durumu nasıl karşılar?” diyerek yaptıkları itiraza “الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ / Hac bilinen aylardadır.”⁶⁰³ âyeti ile cevap vermektedirler. Onlara göre “Şevvâl ve Zilkade aylarıyla birlikte Zilhicce ayının bir kısmı” olan hac ayları için nasıl “أَشْهُرٌ” kelimesi kullanılmışsa birliktelik yaşandığı için eksik kalan temizlik süresinin dahil olduğu dönem için de “قُرُوءٍ” kelimesi kullanılabilir.⁶⁰⁴

Sonuç olarak, Ayyâşî ve Kummî gibi erken dönem Şîî rivayet tefsirlerinde lügavî açıklamalara yer verilmemesi, bu dönemde tefsir anlayışının büyük ölçüde rivayet nakline dayandığını göstermektedir. Buna karşılık, dil tahlilleri ve filolojik yorumların ilk olarak dirâyet ağırlıklı tefsirlerde sistemli biçimde ortaya çıktığı görülmektedir. Daha sonra Râvendî tarafından kaleme alınan ilk fikhî tefsirde bu tür açıklamaların büyük ölçüde Tûsî ve Tabersî’den aktarılması, eserin bu konuda özgünlük bakımından sınırlı kaldığını göstermektedir.

⁶⁰⁰ Ebü'l-Fütûh Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 3/260.

⁶⁰¹ er-Râvendî, *Fıkhü'l-Kur'ân*, 2/182.

⁶⁰² Ayyâşî ve Kummî herhangi bir izaha girmeseler de “قُرُوءٍ” kelimesinin temizlik dönemi anlamında olduğunu savunmaktadırlar. bk. el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1/73-74; el-Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 1/114-115.

⁶⁰³ el-Bakara 2/197.

⁶⁰⁴ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 2/239-240; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 2/573-574; Ebü'l-Fütûh Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 3/261-263; er-Râvendî, *Fıkhü'l-Kur'ân*, 2/181.

2.1.2.2. Şiirlerle Yorumlama

Şiî müfessirlerin imamların ahhârına atfettikleri önem, ilk bakışta onların fikhî hükümleri yalnızca bu rivayetlerden istinbât ettikleri izlenimini verse de müfessirlerin bu rivayetleri çoğunlukla diğer delil türleriyle birlikte değerlendirdikleri ve görüşlerini farklı kaynaklarla da teyit ettikleri görülmektedir. Nitekim Râvendî, âyetleri yorumlarken Arap şiirinden on sekiz yerde istifade etmektedir.⁶⁰⁵ Bu durum, Şiî tefsir geleneğinde şiirin, âyetlerin anlamını tespit ve hüküm istinbâtında tamamlayıcı bir delil olarak nasıl kullanıldığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Şiî müfessirlerin, Kevser sûresindeki “فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ” / *Şimdi sen rabbın için namaz kıl ve kurban kes!*”⁶⁰⁶ âyetinde geçen “وَأَنْحَرْ” kelimesi üzerine yaptıkları değerlendirmeler arasında Arap şiirinden istişhâd da yer almaktadır. Kelimenin anlamının tespitine ilişkin diğer delillerin yanı sıra Arap şiirine de baş vuran Şiî müfessirler, söz konusu kelimeyle ilgili üç farklı anlama temas etmektedirler. Sırasıyla “kurban kesme”, “namazda elleri kaldırma” ve “kıbleye yönelme” anlamlarından ilk ikisi için rivayetlere müracaat ederlerken üçüncü anlam için Arapların kullanımını dikkate almaktadırlar.

Müfessirlerden Tabersî, Ebû'l-Fütûh Râzî ve Râvendî, Hz. Ali'ye isnat ederek naklettikleri rivayetle “وَأَنْحَرْ” kelimesinin namazdaki iftitah ve intikal tekbirlerinde ellerin kaldırılmasını ifade ettiğini savunmaktadırlar. Rivayete göre Kevser sûresi nâzil olduğunda Hz. Peygamber, Cebrâil (a.s.)'a kendisine emredilen kurbanın (نَحِيرَة) ne olduğunu sorunca o, emrin kurban değil namazdaki tekbirlerde ellerin yukarı kaldırılması olduğunu ve bütün meleklerin bu şekilde namaz kıldıklarını söylemektedir. Hatta müfessirler, bu manada birçok Ehl-i beyt rivayeti⁶⁰⁷ olduğunun altını çizerek zikri geçen kelimenin “namazda sağ elin sol elin üstüne

⁶⁰⁵ er-Râvendî, *Fıkhü'l-Kur'ân*, 2/574-575.

⁶⁰⁶ el-Kevser 108/2.

⁶⁰⁷ Şiî kaynaklarda “وَأَنْحَرْ” kelimesinin anlamına ilişkin “namazda bel ve boynu dik tutmak” ve “elleri yukarı kaldırma, yüz hizasına kaldırma” şeklinde rivayetler imamlara nispet edilmektedir. el-Küleynî, *el-Kâfî*, 3/336; İbn Hayyûn, *De'âimü'l-İslâm*, 1/157; et-Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 2/66; et-Tûsî, *el-Emâlî*, 377.

koyulması” şeklinde Hz. Ali’ye isnat edilen bir rivayetin sahih olmadığını bile ifade etmektedirler. Bu da onların kelimeye “namazda elleri kaldırma” anlamı verdiklerini göstermektedir.⁶⁰⁸

Âyetteki “وَأَنْحَرْ” kelimesinin “kurban kesme” anlamına geldiğiyle ilgili olarak Tûsî, Tabersî ve Ebü’l-Fütûh Râzî, sahâbe ve tâbiîn görüşlerine yer vermektedirler. Buna göre âyet, namaz ve kurbanın Allah için olması gerektiğine dikkat çekerek müşrikler tarafından putlar için yapılan bu ibadetleri tashih etmektedir.⁶⁰⁹ Kummî ise sebep-i nüzûl aktararak “وَأَنْحَرْ” kelimesinin, Hz. Peygamber’in oğlu İbrahim’in vefatına karşılık olarak verilen Kevser nimetine şükür kabilinden kurban kesmesine dair bir emir içerdiğini söylemektedir.⁶¹⁰

Kelimenin “yönelme” anlamında olduğuyla ilgili Kummî dışındaki bütün müfessirler Arap şiiriyle istişhâd etmektedirler. Kelimenin bu anlamıyla âyette Hz. Peygamber’e namazda kibleye yönelmesi emredilmektedir. Arapların “منازلنا تتاحر” evlerimiz birbirine dönük” şeklindeki kullanımının da bu anlama delalet ettiğini belirten müfessirler, Ferrâ’nın (öl. 207/822) aktardığı şu şiirle meseleyi delillendirmektedirler:

أبا حكم هل انت عم مجالد وسيد اهل الابطح المتاحر

Ey Ebû Hakem! Sen misin Mücalid’in amcası?

Birbirilerini boğazlayan Ebtah halkının efendisi?

Müfessirler, şiirde “konak yerlerinin veya toplulukların birbirine yönelmesi” anlamına gelen “الابطح المتاحر” ifadesi üzerinden âyetteki “وَأَنْحَرْ” emrinin “yönünü kibleye çevir” anlamında olduğu sonucuna varmaktadırlar.⁶¹¹

Her ne kadar Kummî dışındaki müfessirler kelimeye yüklenen “yönelme” anlamıyla ilgili Arap şiirine yer vermiş olsalar da Kummî ve Tûsî’nin, kelimenin kurban kesme anlamında olmasını daha doğru buldukları anlaşılmaktadır. Buna

⁶⁰⁸ et-Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 10/837; Ebü’l-Fütûh Râzî, *Ravzu’l-cinân*, 20/430-431; er-Râvendî, *Fıkhü’l-Kur’ân*, 1/204.

⁶⁰⁹ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 10/418; et-Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 10/838; Ebü’l-Fütûh Râzî, *Ravzu’l-cinân*, 20/431.

⁶¹⁰ el-Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, 2/445.

⁶¹¹ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 10/417-418; et-Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 10/837-838; Ebü’l-Fütûh Râzî, *Ravzu’l-cinân*, 20/431-432; er-Râvendî, *Fıkhü’l-Kur’ân*, 1/203-204.

mukabil Tabersî, Ebü'l-Fütûh Râzî ve Râvendî, namazda elleri kaldırmayla ilgili Ehl-i beyt kaynaklı birçok rivayetle Arapların kullanımlarında aktardıkları delilleri mezcederek kelimenin “namazda elleri kibleye karşı yukarı kaldırmak” anlamında olduğunu kabul etmektedirler. Fakat Râzî, ellerin kaldırılmasının Şîa’da müstehap olduğunu ayrıca zikretmektedir.⁶¹²

Sonuç olarak aslında erken dönem Şîî müfessirlerin ilgili âyeti kurban kesme bağlamında anladıkları görülmektedir. Tûsî gibi sonraki bazı müfessirler, bu yoruma katılsa da genel olarak Şîî fıkhn teşekkülünün ardından bu âyet, kurban kesme anlamından daha çok “kibleye yönelme” olarak anlaşılmıştır. Öte yandan erken dönem rivayet tefsirleriyle fıkhn usulünün oluşumundan sonraki Şîî müfessirlerin tutumu da birbirinden farklıdır. Zira erken dönem Şîî rivayet tefsirlerinde, “kibleye yönelme” anlamı sonucuna varmak için şiirden istifade edilmemektedir.

Şîî müfessirlerin Arap şiirinden istişhâdla fikhî hükmü teyit ettikleri âyetlere bir başka örnek de Yûsuf sûresindeki “قَالُوا نَفَقْدُ صَوَاعَ الْمَلِكِ وَلَمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ / “Kralın su kabını arıyoruz, onu getirene bir deve yükü (bahşiş) var” diye cevap verdiler. (İçlerinden biri) “Ben bu söze kefilim” dedi.”⁶¹³ âyetidir. Ayyâşî ve Kummî dışındaki müfessirler, âyetteki “زَعِيمٌ” kelimesinin anlamına ilişkin Arap şiirine müracaat etmektedirler. Bununla birlikte Tûsî, Tabersî ve Ebü'l-Fütûh Râzî söz konusu âyette herhangi bir fikhî hükme değinmezken Râvendî, kefaletle ilgili hükümlere bu âyet çerçevesinde temas etmektedir.

Şîî müfessirlerden Tûsî, Râzî ve Râvendî âyetteki “زَعِيمٌ” kelimesinin “kefil ve topluluk adına konuşan/sözcü” anlamlarına geldiğini söylemekte ve bu bağlamda şu beyti zikretmektedirler:

فلست بامن فيها بسلم ولكني على نفسي زعيم

Bu diyarda barışla güvende değilim,

Ama kendi canımın kefil bizzat benim.

Şiirde kişinin sadece kendisine kefil olduğunu ifade eden “ولكني على نفسي” ifadesi üzerinden müfessirler, “زَعِيمٌ” kelimesine “kefil” anlamı

⁶¹² Ebü'l-Fütûh Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 20/432.

⁶¹³ Yûsuf 12/72.

yüklemektedirler. Buna ilave olarak âyetin baş tarafında bir topluluğa ait hitap cümlesi olması sebebiyle kelimenin aynı zamanda “kavmin sözcüsü” anlamına da gelebileceğini belirtmektedirler.⁶¹⁴ Kummî ve Tabersî ise söz konusu kelimenin “kefil” anlamında olduğunu söylemekte fakat bununla ilgili herhangi bir izah ya da delil zikretmemektedirler.⁶¹⁵ Âyette geçen “رَّعِيْمٌ” kelimesinin “lider” anlamına da geldiğini belirten Tûsî, Tabersî ve Râzî, bu anlamı delillendirmek için bir başka şiire müracaat etmektedirler:

حتى إذا برزوا اللواء رايته تحت اللواء على الخميس زعيما

Sancak dalgalandı mı savaşın önünde,

Liderdi o, ordunun tam merkezinde

Söz konusu müfessirler bu beyt üzerinden kelimenin sadece “kefil ve grup sözcüsü” anlamına değil “lider” anlamına da gelebileceğine işaret etmektedirler.⁶¹⁶

Şîi müfessirlerden sadece Râvendî bu âyetten fikhî bir hüküm çıkarmaktadır. Gerek “وَأَنَا بِهِ رَّعِيْمٌ”⁶¹⁷ âyetinden gerekse “فَخُذْ أَحَدَنَا مَكَانَهُ” / *Onun yerine içimizden birini alıkoy.*⁶¹⁸ âyetinden hareketle mali ve nefsi kefaletin caiz olduğu sonucunu çıkaran Râvendî, bunun için bir vade bulunmasını şart koşmaktadır. Ayrıca o, her ne kadar caiz olsa da ister mali olsun ister nefsi olsun bütün kefalet türlerinin genellikle pişmanlıkla sonuçlandığına da dikkat çekmektedir. Müfessir, mali kefalet konusunda ittifak, nefsi kefalet konusunda ise ihtilaf olduğunu belirttikten sonra özellikle nefsi kefaletin detaylarına ilişkin Ca‘fer es-Sâdık’tan rivayet aktarmaktadır. Rivayete göre, başkasının canına kefil olan kişinin durumu sorulduğunda Ca‘fer es-Sâdık, kefalet akdinin başında bir bedel zikredilmişse kişinin o bedeli ödemek durumunda olduğunu, bedel zikredilmemişse cana dair üstlenilen kefaletin daima geçerli olduğunu ifade etmiştir.⁶¹⁹

⁶¹⁴ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 6/170-171; Ebü'l-Fütûh Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 11/119-120; er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 1/564-565.

⁶¹⁵ el-Kummî, *Teşîru'l-Kummî*, 1/348; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 5/385.

⁶¹⁶ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 6/171; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 5/386; Ebü'l-Fütûh Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 11/20.

⁶¹⁷ Yûsuf 12/72.

⁶¹⁸ Yûsuf 12/78.

⁶¹⁹ er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 1/564-565.

Netice itibariyle “زَعِيمٌ” kelimesine bütün müfessirler “kefil” anlamı vermekle birlikte Tûsî, Râzî ve Râvendî, kelimenin âyette “grup sözcüsü” anlamına da gelebileceğini savunmaktadır. Buna ilaveten Tûsî, Tabersî ve Râzî kelimeye “lider” anlamı da yüklerlerken Râvendî, mezkur kelimenin “kefil” anlamından hareketle kişinin kefil olduğu şeye karşılık malını veya bizzat kendisini teminat olarak vermesinin cevazına ilişkin bir fikhî hükme kapı aralamaktadır. Bu durum Râvendî’nin -her ne kadar şiirle istişhâd yöntemini kullanmada selefleri olan dirâyet müfessirleriyle aynı noktada buluşsa da- bir ahkâm müfessiri olarak fikhî meselelerle âyetler arasındaki irtibat kurmaya daha çok eğildiğini göstermektedir.

Şîî müfessirlerce fikhî bir hükme ulaşmak için şiir istişhâd edilerek tefsir edilen bir diğer âyet de Mâide sûresindeki “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ” / Ey iman edenler! İhramda iken av hayvanlarını öldürmeyin.”⁶²⁰ âyetidir. Âyetteki “الصَّيْدَ” kelimesinin ne anlama geldiğiyle ilgili değerlendirmeler, iki farklı görüş üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu iki görüşten birincisi ve daha dar kapsamlı olanı “الصَّيْدَ” kelimesinin kapsamına sadece eti yenen hayvanların girdiğidir. İmam Şâfi’ye nispet edilen bu görüş, Şîî müfessirler tarafından kabul edilmemektedir. Buna mukabil, söz konusu kelimenin kapsamını “eti yenen-yenmeyen bütün hayvanlar” şeklinde daha geniş kapsamda oluğu yönündeki diğer görüş ise Tabersî ve Râvendî tarafından kabul edilmekte ve onlar, bu görüşlerini Hz. Ali’ye⁶²¹ isnat ettikleri şu beyitle desteklemektedirler:

صيد الملوك ارانب و ثعالب فاذا ركبت فصيدي الابطال

Kralların avı tilkiyle tavşan,

Ben çıktım mı yiğitler olur avım

Müfessirler, bu beyit üzerinden âyetteki “الصَّيْدَ” kelimesinin kapsamını oldukça genişletmektedirler. Zira Hz. Ali, beyitte “ارانب و ثعالب” ifadeleriyle kralların avlarının tavşan ve tilkiler olduğunu söyleyerek eti yenen ve yenmeyen hayvanları bu

⁶²⁰ el-Mâide 6/95.

⁶²¹ Râvendî’nin eserinin muhakkiki, beytin Serahsî tarafından Hz. Ali’ye isnat edilmeden; Tabersî tarafından ise Hz. Ali’ye isnat edilerek nakledildiğini söylemektedir. Râvendî de tefsirinde bu beyti Hz. Ali’ye nispet ederek aktarmaktadır. bk. er-Râvendî, *Fıkhu’l-Kur’ân*, 1/462.

kapsama dahil etmektedir. Öte yandan “فصيدي الابطال” ifadesiyle de “الصَّيْدَ” kelimesinin kapsamı daha da genişlemekte ve cesur insanları av olarak zikretmektedir. Tabersî ve Râvendî, bu beyit üzerinden “الصَّيْدَ” kelimesini, hem lafzî/hakiki hem de mecazi anlamda bir kapsam genişlemesine tabi tutmaktadır.⁶²² Diğerleri ise söz konusu kelimenin anlamına dair herhangi bir değerlendirmede bulunmamaktadırlar.⁶²³

Sonuç olarak Şîî müfessirlerin tefsirlerinde Arap şiirinden istifade etmeleri, onların yalnızca imam rivayetlerine dayalı bir tefsir anlayışıyla yetinmediklerini, bilakis dilin ve edebî geleneğin imkânlarını da yorumun bir parçası hâline getirdiklerini göstermektedir. Şiir, bu bağlamda sadece kelimelerin anlamını belirlemekle kalmamış, aynı zamanda fikhî hükmün belirlenmesinde tamamlayıcı bir delil olarak işlev görmüştür. Özellikle Râvendî, şiirle istişhâdı fikhî sonuçların tespitine entegre ederek önceki müfessirlerden ayrılmış, ahkâm âyetlerindeki lafızların anlamlarını fikhî bağlamda değerlendirmek için Arap şiirinden daha fazla istifade etmiştir.

2.1.2.3. Akıl İzahlarla Yorumlama

Şîî fıkıh metodolojisinde aklın Kitap’taki hükümleri anlamadaki rolü, özellikle imamların gaybetinden sonra ortaya çıkan önemli bir tartışma konusu olmuştur. İmamlar hayatta iken fikhî meseleler doğrudan kendilerine sorulup çözümlenmekteydi. Bu dönemi takiben Ahbârîler, sadece Kitap ve imamlardan gelen ahbârı (rivayetleri) delil olarak kabul etmişlerdir. Onlar, Kur’an ve ahbârda açıkça bulunmayan yeni meselelerde tevakkuf etmeyi (susmayı) tercih etmişlerdir. Ancak bu durum, gelişen hayat şartlarında yeni meselelere cevap veremez hâle gelince, Usûlîler, akılcılığı temel alan bir ekol olarak ortaya çıkmış ve akli da şer’î delil olarak kabul etmişlerdir. Bu ekole göre akıl, ayetlerin anlaşılmasında bir vâsıta (araç)

⁶²² et-Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 3/378; et-Râvendî, *Fıkhu’l-Kur’ân*, 1/462.

⁶²³ el-Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, 1/182; et-Tûsî, *et-Tibyân*, 4/23-24; Ebü’l-Fütûh Râzî, *Ravzu’l-cinân*, 7/144-145.

rolündedir. Dolayısıyla akıl, tek başına hüküm koyan bir merci değil şer'î hükmü açığa çıkaran idrak edici (müdrık) bir fonksiyona sahiptir.⁶²⁴

Akıl yürütme “*hükümler arasında bağ kurarak, zihnin bilinenlerden bilinmeyenleri elde etmesi*” şeklinde tarif edilmektedir.⁶²⁵ Kıyasla benzerlik ifade eden bu yöntemde müfessirler, bir konuda âyetlerden hüküm çıkarma biçimini örnek alarak benzer bir usulle başka konulara dair yeni hükümler üretmekte veya farklı delillerden elde edilen sonuçları aklî gerekçelerle temellendirmeye çalışmaktadırlar.

Şîî müfessirlerin âyetten fikhî hüküm istinbâtında aklî izahları kullandığı örneklerden biri Bakara sûresindeki “نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ” / *Kadınlar sizin ekinliğinizdir, ekinliğinize nasıl isterseniz öyle yaklaşın.*”⁶²⁶ âyetidir. Bu âyet bağlamında kadınlarla ters ilişkinin hükmüne temas eden müfessirler, konuyla ilgili âlimler tarafından ileri sürülen görüşleri zikrederek kendi görüşlerini aklî izahlarla temellendirmektedirler.

Ayyâşî ve Kummî tarafından kadına arkadan yaşlaşmaya dair imamlardan nakledilen rivayetler, onların bu konudaki görüşlerinin haramlık yönünde olduğunu göstermektedir. Zira Ca'fer es-Sâdık ve Muhammed Bâkır'a nispet ettikleri rivayetlerde, âyetteki “أَنَّى شِئْتُمْ” ifadesinin “ne zaman isterseniz” veya “nereden isterseniz” şeklinde iki anlama gelebileceği zikredilmekte fakat ikinci anlamı için normal ilişki şartı koşulmaktadır.⁶²⁷ Dolayısıyla erken dönem Şîî müfessirlerin âyetten ters ilişkinin helal olduğuna dair bir hüküm çıkarmadıkları anlaşılmaktadır.

Kadınlarla ters ilişkiye cevaz verdikleri anlaşılan Tûsî, Ebü'l-Fütûh Râzî ve Râvendî, fakihlerin ve müfessirlerin konuyla ilgili herhangi bir cevazı kabul etmediklerini söylemekte ve onların ileri sürdükleri delillere cevap vermektedirler. Şîî müfessirler, öncelikle kadınlarla ters ilişkinin caiz olduğu görüşünü Malik b. Enes'e nispet etmektedirler.⁶²⁸ Onun da bu görüşü Nafi' kanalıyla İbn Ömer'e dayandırdığını ifade eden müfessirler, Şîî âlimlerin de bu kanaatte olduğunun altını

⁶²⁴ Ellek, “İmâmiyye Şîası Fıkıh Metodolojisinde Aklın Delil Kabul Edilme Süreci”, 132-136.

⁶²⁵ Halil İmamoğlu, “Kindî'nin İsbât-ı Vâcib İçin Kullandığı Aklî Delillerin Mantık İlmi Açısından Değerlendirilmesi”, *e-Şarkiyât İlmi Araştırmalar Dergisi* 10/1 (2018), 199.

⁶²⁶ el-Bakara 2/223.

⁶²⁷ el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1/73; el-Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 1/110-111.

⁶²⁸ Söz konusu isnat Taberî ve Cessâs tarafından da yapılmaktadır. bk. et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/408-410; el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/426.

çizmektedirler. Müfessirler, kadına arkadan yaklaşmanın haram olduğunu savunan âlimlerin gerekçelerini dört kısımda ele alarak cevaplamaktadırlar. İlk olarak “نِسَاؤُكُمْ” ifadesinden hareketle kadınlarla cinsel ilişkinin üreme organından olması gerektiği sonucunu çıkaranlara itiraz etmektedirler. İleri sürülen bu gerekçeye cevaben âyette kadınların doğurganlıkları sebebiyle tarlaya/ekinliğe benzetildiğini ifade eden müfessirler, bu benzetmenin cinsel ilişkiyi kapsamayacağını savunmaktadırlar. Onlara göre cinsel ilişkiyi sadece çocuk yapmayla sınırlandırmak vakıya da uygun düşmemektedir. Zira normal yolla yapılan her cinsel ilişkiden çocuk olmayacağı gibi kadının ferici dışındaki azalardan istifade edilerek bir cinsel tatmin de mümkündür. İddia edildiği gibi cinsel birlikteliğin sadece çocuk yapmaya hasredilmesi halinde sadece ters ilişki değil çocuk yapılmayan bütün ilişkiler haram olması gerekir.

Şîî müfessirler, ikinci olarak âlimlerin “فَاتَّوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ” / Onlara Allah’ın emrettiği şekilde yaklaşın.”⁶²⁹ âyetindeki emrin, kadının üreme organını ifade ettiğini savunanları reddetmektedirler. Onlara göre bu âyetin manası “Allah’ın meşru kıldığı yerden/yönden” anlamında olup herhangi bir tahsise dair delil olmadığından her iki tarafı kapsamaktadır. Üçüncü olarak ise âyetteki “أَنْتُمْ شِئْتُمْ” ifadesinin anlamına dair âlimlerin ileri sürdüğü görüşleri reddetmektedirler. Âlimler bu ifadeye “ferçten olmak kaydıyla dilediğiniz yönden (önden ya da arkadan)” anlamı vererek kadınlarla ters ilişkinin haram olduğunu delillendirmektedirler. Buna mukabil adı geçen Şîî müfessirler, âyetin anlamının “kadınlara yaklaşın ve dilediğiniz şekilde faydalanın” anlamında olduğunu, bu anlamın da her iki ilişki türünü kapsadığını savunmaktadırlar. Son olarak onlar “قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ” / De ki: O sıkıntılı bir haldir. Bu sebeple âdet günlerinde kadınlardan ayrı durun.”⁶³⁰ âyetinden hayız için eziyet (أَذَى) nitelemesi yapılarak o dönemde ferçten uzak durmak emri gelmişse hayız kanından daha büyük bir necaset olan dışkı mahallinin haramlık sebebi daha güçlü olacağı sonucunu çıkaranlara yine itiraz

⁶²⁹ el-Bakara 2/222.

⁶³⁰ el-Bakara 2/222.

etmektedirler. Hayız kanıyla dışkının mukayesesini reddeden müfessirler, iki unsur arasında kıyas için bir illetin bulunmadığını öne sürmektedirler. Bunun yanında âyetten çıkarılan haramlık hükmüne hayız kanının necis olmasının gerekçe olamayacağını da iddia etmektedirler. Onlara göre âyette “أَدَّى” olarak nitelenen şeyin necis olması gerekmez. Bilakis âyette, kadının o dönemde eziyet çektiğine işaret edilmektedir. Hükmün gerekçesinin necaset olduğunu destekleyen başka sağlam bir delil olmadıkça bu iddia kabul edilemez. Gerekçenin necaset olmayacağına ilişkin kadının üreme organından çıkan idrar ve istihâze kanını örnek olarak zikreden Şîî müfessirler, bu iki necaset türü sebebiyle kadınlarla normal yoldan cinsel ilişkinin devamlı haram olması gerekeceğinin altını çizmektedirler.⁶³¹ Şîî müfessirlerden Tabersî ise konuyla ilgili net bir hüküm vermemekle birlikte diğer müfessirlerin âyette kadınların tarla olarak nitelendirilmesine ilişkin yaptıkları değerlendirmelere yer vermekte ve “Haramlığı savunanlara bu şekilde cevap verilebilir.” demekle yetinmektedir.⁶³²

Şîî müfessirlerin kadınlarla ters ilişki konusunu tefsirlerinde aklî izahlarla temellendirmeleri dikkat çekmektedir. Zira her fırsatta imamların ahlâbına müracaat eden Şîîler, bu konuda âyetin zâhiri anlamları üzerinden aklî izahlarla yetinmektedirler. Halbuki konuyla ilgili olarak Şîî külliyatta çok net rivayetler yer almaktadır. Bu rivayetlerin birçoğunda Muhammed Bâkır, Ca‘fer es-Sâdık ve Ali er-Rızâ’ya kadınlarla ters ilişkinin caiz olduğuna dair görüş nispet edilmektedir. Bu fiilin mekruh olduğunu veya uygun olmadığını ifaden iki rivayet ise Tûsî tarafından ya senedi zayıf olarak nitelendirilmekte ya da takiyeye hamledilmektedir. Ona göre söz konusu dönemde Sünnîler arasında ters ilişkiye cevaz veren kimse bulunmamaktadır. İmam Mâlik’in cevaza ilişkin görüşü ise Mâlikî mezhebi içinde kabul görmemektedir. Dolayısıyla o konjonktürde ters ilişkinin keraheti söylemleri takiyeye icabıdır.⁶³³ Tûsî’nin, fiilin kerahetine dair rivayetleri zayıf görmesi veya takiyeye hamletmesi, kendisinin fiilin cevazını kabul ettiğine işaret etse de sonraki

⁶³¹ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 2/223-224; Ebü’l-Fütûh Râzî, *Ravzu’l-cinân*, 3/242-244; er-Râvendî, *Fıkhu’l-Kur’ân*, 2/162-163.

⁶³² et-Tabersî, *Mecma‘u’l-beyân*, 2/564.

⁶³³ et-Tûsî, *Tehzîbü’l-ahkâm*, 7/414-416; et-Tûsî, *el-İstîsâr*, 3/243-244.

dönemlerde kerahet hükmü daha makul görülmektedir.⁶³⁴ Konuyla ilgili dikkat çeken bir başka husus da söz konusu rivayetlerin Küleynî ve Şeyh Sadûk tarafından nakledilmemiş olmasıdır. Şîî hadis külliyatından *el-Kâfî* ve *Men lâ yahdurû'l-fakîh*'te bulunmayan bu rivayetlerin Tûsî'nin *Tehzîb*'inde ve *el-İstîsâr*'ında yer alması, Tûsî'nin ters ilişkiye cevaz verdiğini göstermesi açısından önemlidir. Ayrıca kadınlarla ters ilişkiye dair herhangi bir rivayetin *Kütüb-i erbaa'nın* erken dönem iki kaynağında yer almayıp muahhar dönem eserlerine girmesi, imamların ahhârının güvenilirliğine gölge düşüren bir durum arz etmektedir.

Şîî müfessirler, bazı hayvanların etlerinin yenilip yenilmeyeceğine dair değerlendirmelerinde aklî temellendirmelere de başvurmaktadırlar. Bu bağlamda Nahl sûresindeki *وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً* / *Binmeniz ve güzelliğini seyretmeniz için atları, katırları, eşekleri de yarattı.*⁶³⁵ âyetini referans göstererek at, katır ve evcil eşeklerin etlerinin hükmüne temas etmektedirler. Ayyâşî ve Kummî, sadece bu âyetten hareketle söz konusu hayvanların binek ve süs olarak yaratıldığına dikkat çekmekte, Ayyâşî, etlerinin haram kılınmadığını fakat insanların tiksinnmeleri sebebiyle yemediklerini ifade etmektedir.⁶³⁶ Tûsî sadece at etiyle ilgili hükme temas etmekte ve İbn Abbâs'tan at etinin haram olduğuna dair görüş naklederek bütün fakihlerin bu görüşe katıldıklarını söylemektedir.⁶³⁷ Tabersî ve Ebü'l-Fütûh Râzî ise âyette geçen üç hayvan hakkında farklı değerlendirmelerde bulunmakta, bu hayvanların etinin helal veya haram olduğuna dair birden fazla görüş olduğunu belirtmektedirler. Fakat onlara göre bu görüşlerin hiçbirisi bu üç hayvanın etinin hükmünü belirlemek için sağlam bir hüviyette değildir.⁶³⁸ Bu sebeple bütün delilleri birlikte değerlendiren Râzî, at, eşek ve katırların etlerinin mekruh olduğu kanaatine varmaktadır. Fakat o, kerahet konusunda atın diğerlerinden daha düşük

⁶³⁴ Ebü'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen b. Ebî Zekeriyâ Yahyâ Muhakkık el-Hillî, *Şerâi'u'l-İslâm fî mesâilî'l-halâl ve'l-harâm*, thk. Abdülhüseyn Muhammed Ali el-Bakkâl (Kum: Müesseset-ü İsmâiliyân, 1987), 2/214.

⁶³⁵ en-Nahl 16/8.

⁶³⁶ el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1/382; el-Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 1/382/383; 2/255.

⁶³⁷ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 6/363.

⁶³⁸ et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 6/542; Ebü'l-Fütûh Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 12/10.

seviyede olduğunu dile getirirken keraheti en güçlü olan hayvanın da katır olduğunu belirtmektedir.⁶³⁹

Şîî müfessirlerden Râvendî ise Nahl sûresindeki âyet bağlamında evcil eşek etinin hükmü üzerinde durmaktadır. Fakihlerin çoğunluğunun bu âyetten evcil eşeklerin etlerinin haramlığı hükmünü çıkardıklarını aktaran müfessir, onların ileri sürdükleri delilleri aklî izahlarla değerlendirmektedir. Buna göre fakihler, âyette geçen “لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً” ifadesinden hareketle evcil eşeklerin binek ve süs olarak yaratıldığını, bu sebeple de etlerinin haram olduğunu kabul etmektedirler. Râvendî, buna cevaben âyette sadece binek ve süs olarak zikredilmesinin başka işler için kullanılmaya engel olmayacağını belirtmektedir. O, günlük dildeki benzer örneklerden hareketle öne sürülen delili çürütmeye çalışmaktadır. Bu çerçevede “Bu elbiseyi sana verdim; giyersin.” ifadesinin, elbisenin başka bir amaçla kullanılmasını, satılmasını veya hediye edilmesini engellemediğini belirtmektedir. Benzer şekilde, hayvanların taşımacılık amacıyla kullanılmasına da değinerek ileri sürülen görüşlerin doğru kabul edilmesi hâlinde bu durumun da haramlık kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bunlara ilaveten, âyette geçen ifadenin atlar için de geçerli olmasına rağmen fakihlerin at etinin helal olduğunu savunmalarını da bir usul hatası olarak görmektedir. Ona göre sırf âyette binek ve süs nitelmesi yapıldı diye evcil eşek eti haram olacaksa aynı nitelermeye sahip olan at etinin de haram olması gerekirdi. Eşek etinin yasaklanması konusunda aktarılan rivayetlerde gerekçenin “binek hayvanlarının azalmasının önüne geçmek” olduğunu belirten Râvendî, bu yasaklamanın ancak kerahete hamledilebileceğini savunmaktadır.⁶⁴⁰

Sonuç olarak Şîî tefsir geleneğinde aklî izahların kullanımı, rivayet merkezli yorum anlayışının yerini yeni bir usulün aldığına işaret etmektedir. Erken dönem müfessirleri çoğunlukla imam rivayetlerine dayanırken, sonraki dönemlerde özellikle Usûlî çizgide yer alan müfessirler, doğrudan Kur'an'ın lafzından hareketle aklî temellendirmelerle yeni hükümler ortaya koymuşlardır. Bu bağlamda bir ahkâm müfessiri olarak Râvendî, hem ele aldığı meseleleri diğer müfessirlerden daha sistematik biçimde incelemesi hem de aklî temellendirmelere daha fazla yer vermesi

⁶³⁹ Ebû'l-Fütûh Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 12/10-11.

⁶⁴⁰ er-Râvendî, *Fıkhü'l-Kur'ân*, 2/294-295.

bakımından dikkat çekmektedir. Ancak sadece tefsirler üzerinden böyle bir sonuca varılsa da âyetlerden çıkarılan hükümlerin arka planında tefsirlerde zikredilmeyen rivayet külliyatı olduğu müşahade edilmektedir.

2.2. Ahkâm Âyetlerinin Yorumunda Ulûmü'l-Kur'ân Etkisi

Kur'an'ın nüzûlünden yazıya geçirilmesine, kıraatinden tefsir ve te'viline kadar birçok meseleyi kapsayacak şekilde, ıstılâhî anlamıyla “ulûmü'l-Kur'ân” kavramının ilk defa hangi tarihte ve kim tarafından kullanıldığı konusu tartışmalıdır.⁶⁴¹ Ulûmü'l-Kur'ân içerisinden müstakil olarak birisini veya birkaçını ele alan çalışmalar tefsir tarihinin başlangıcına kadar geri gitmesine rağmen bu kavramla neyin veya nelerin kastedildiği konusu üzerinde çağdaş döneme değin yeteri kadar durulmamıştır.⁶⁴² Hatta Kur'an ilimleri konularını sistematik bir şekilde ilk defa ele alan Zerkeşî dahi bu kavrama *el-Burhân*'ında yer vermekle birlikte onu tanımlamamıştır.⁶⁴³ Ulûmü'l-Kur'ân kavramına dair Şîî ilmî çevredeki yaklaşım, yukarıda resmedilen Sünnî tasavvurdan farklı değildir. Zira Şîî geleneğe söz konusu kavramı ilk tanımlayan isimlerin başında çağdaş Şîî âlimlerden Muhammed Hâdî Ma'rîfet olması bu durumu yeterince açıklamaktadır. Hatta Ma'rîfet'in birçok ulûmü'l-Kur'ân başlığını açıklarken sık sık Sünnî geleneğe atıf yapması, Şîî geleneğin bu konuda daha yetersiz olduğunu göstermektedir. Onun yaptığı tanıma göre ulûmü'l-Kur'ân, Kur'ân-ı Kerîm'in muhtelif konuları etrafında dönen meseleleri ifade eden bir kavramdır. Ma'rîfet, genel çerçevenin Kur'an olması dışında bu konuların kendisi arasında bir irtibat olmadığını öne sürmektedir. Söz gelimi nâsih-mensûh, muhkem-müteşâbih ve i'câzü'l-Kur'ân'ın hepsi Kur'an ilimleri üst kavramının altında yer alsalar da bunların kendi aralarında veya diğer ilimlerle doğrudan bir irtibatı bulunmamaktadır.⁶⁴⁴

⁶⁴¹ Hekim Tay, “Tarihi Süreçte Ulûmü'l-Kur'ân Kavramının Teşekkülü”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2019), 132-137.

⁶⁴² Müsâid b. Süleyman b. Nâsır et-Tayyâr, “Ulûmü'l-Kur'ân'la İlgili İlimlerin Tasnifi”, çev. Ersin Çelik, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (2017), 239-246.

⁶⁴³ Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 1/16-17.

⁶⁴⁴ Ma'rîfet, *et-Temhîd*, 1/41; Çelik, *Şîa'da Kur'an İlimleri*, 17-19; Enver Türkmen, “Şî'a Tefsir Geleneğinin 'Ulûmü'l-Kur'ân'a Bakışı: Tabâtabâi Örneği”, *Burdur İlahiyat Dergisi* 6 (2023), 132-133.

Kur'an'ın tamamını ele alan câmi' tefsirlerde az veya çok bütün Kur'an ilimlerinin hemen her konusuyla ilgili meselelere yeri geldikçe temas edildiği görülmektedir. Ancak ahkâmü'l-Kur'ân söz konusu olduğunda fikhî âyetlere odaklanan bu tür eserlerde Kur'an ilimlerinin her başlığının yoğun bir şekilde mevzubahis edilmesini beklemek doğru olmayacaktır. Çalışmanın bu bölümünde Şîi ahkâm tefsirlerinin ilk altı asrında fikhî hükümlerin istinbâtında yöntem olarak başvuru esbâb-ı nüzûl, nâsih-mensûh, umûm-husûs, mutlak-mukayyed, siyâk-sibâk ve emsâlü'l-Kur'ân gibi ulûmü'l-Kur'ân başlığına yer verilecektir. Ancak mekkî-medenî, muhkem-müteşâbih, garîbü'l-Kur'ân, müşkilü'l-Kur'ân, mübhemâtü'l-Kur'ân ve i'câzü'l-Kur'ân gibi meseleler Kur'an ilimlerinin temel başlıkları altında yer alsada⁶⁴⁵ fikhî hükümlere tesiri açısından ahkâm tefsirlerinde yoğun olarak ele alınmamaktadır. Örneğin ahkâm âyetlerinin tamamının muhkem olması üzerinden muhkem-müteşâbih meselesinin bu çalışmada ele alınması beklenebilir. Ancak müfessirlerin âyetlerden hüküm çıkarırken muhkem-müteşâbih meselesini bir yöntem olarak kullanmadıkları görülmektedir. Diğer bir ifadeyle âyetin muhkem veya müteşâbih olması, kendisinden çıkarılacak fikhî hükme doğrudan tesir etmemektedir.

Mekkî-Medenî meselesi de Kur'an ilimleri kapsamında ele alınması beklenen temel konulardan biridir. Ancak müfessirlerin ahkâm âyetlerinin tefsirinde bu ayrımı sınırlı biçimde kullandıkları görülmektedir. Nitekim müfessirlerin, bazı durumlarda fikhî hükümlerden bağımsız olarak bazı durumlarda ise fikhî hükümlerle belirli ölçüde bağlantılı biçimde Mekkî-Medenî ayrımına değindikleri görülmektedir. Örneğin Râvendî, En'âm sûresindeki “Çardaklı ve çardaksız bağları inşa eden Allah'tır. Tatları çeşitli ekin ve hurmaları, zeytin ve narı birbirine benzer ve benzemez şekilde yaratan O'dur. Ürün verdiği zaman ürününden yiyin, devşirildiği ve biçildiği gün hakkını verin, israf etmeyin, çünkü Allah müsrifleri sevmez.”⁶⁴⁶ âyetinin Mekkî olması sebebiyle Medine'de farz kılınan zekât emrine delil olamayacağını ifade etmektedir.⁶⁴⁷ Ancak Râvendî, feyle ilgili ise Haşr sûresi 6.

⁶⁴⁵ M. Aftab Uddin Ahmad, *The Origin of Shia Usul al-Fiqh and its Systematization up to 5th Century*, A.H (Montreal: McGill Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1970), 57-59.

⁶⁴⁶ el-En'âm 6/141.

⁶⁴⁷ er-Râvendî, *Fikhu'l-Kur'ân*, 1/376.

âyetle zikredilen taksimata dair İsrâ sûresi 26. âyetin nâzil olduğunu iddia etmektedir.⁶⁴⁸ Oysa İsrâ sûresinin Mekkî olduğu göz önüne alındığında Râvendî'nin ideolojik saiklerle bir başka yerde dikkate aldığı ilkeyle çelişik bir görüş ileri sürdüğü görülmektedir.

2.2.1. Esbâb-ı Nüzûl

Sözlükte “bağ, dayanak, yol”⁶⁴⁹ anlamlarına gelen sebep kelimesinin çoğulu olan esbâb ile “inme, iniş” anlamındaki nüzûl kelimesinin birleşmesiyle oluşan esbâb-ı nüzûl terimi, ulûmü'l-Kur'ân başlıkları arasında en önemli kavramlardan biri olarak kabul edilmektedir. Bu kavram, “belirli bir zaman diliminde meydana gelmiş bir olaya işaret eden veya bir olayın ortaya çıkardığı hükmü açıklayan âyet ya da âyetlerin indirilmesine yol açan hadise, durum veya soruya dayanan sebepler” anlamını taşımaktadır.⁶⁵⁰ Kur'an'ın nüzûlü sırasında, âyetlerin bazen sahâbenin yönelttiği bir soruya cevap olarak bazen yaşanan bir olayı açıklamak amacıyla bazen de övülecek veya yerilecek kişilere yönelik övgü ve yergi içeren mesajlar olarak indirildiği, sebep-i nüzûl rivayetlerinden anlaşılmaktadır. Ancak Şîî müfessirler de “Sebebin husûsî olması hükmün umûmî olmasına mani değildir.” şeklindeki usul kaidesine vurgu yaparak çoğu yerde âyetin inzâline sebep olan şeyin husûsî olmasına rağmen, âyete bina edilen hükmün kapsamının umûmî olduğunun altını çizmektedirler.⁶⁵¹ Bu usul kaidesinin, Şîî gelenekte Sünnî düşünceden bağımsız kavram üretme stratejisi nedeniyle çoğu zaman “cery” şeklinde kavramsallaştırıldığı söylenmektedir. Buna göre “cery” kavramı, âyetlerin nüzûl sebeplerine bağlı olarak sınırlanamayacağını, yani bir âyetin nâzil olduğu olayla sınırlı kalmayıp diğer zaman ve şartlarda da geçerliliğini sürdürebileceğini ifade etmektedir. Her iki anlayış da Kur'an'daki hükümlerin belirli bir olaya veya döneme münhasır olmadığını, yer ve gök devam ettiği sürece Kur'an'ın mesajının ve hükümlerinin geçerliliğini koruduğunu vurgulamaktadır. Buna rağmen Şîî âlimlerin alternatif bir kavram

⁶⁴⁸ er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 1/389.

⁶⁴⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, 3/1910-1911.

⁶⁵⁰ ez-Zürkânî, *Menahilü'l-irfan*, 1/106.

⁶⁵¹ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 2/126; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 2/499; Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 3/25; er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 1/269.

üretmeleri, Sünnî çizgiyle mümkün oldukça kesişmekten kaçındıklarını göstermektedir.⁶⁵²

Kur'an ilimlerinin en önemli başlıklarından birisi olan esbâb-ı nüzûl konusunda Sünnî âlimlerin aksine Şîî âlimler tarafından çağdaş döneme kadar genel eserler yazılmadığı belirtilmektedir. Şîî müfessirlerin Sünnî müfessirlerin aksine Ehl-i beyt hakkında nâzil olan âyetleri tespit etmeye odaklandıkları söylenebilir. Dolayısıyla Şîî âlimler birçok konuda olduğu gibi esbâb-ı nüzûl konusunda da Sünnî gelenekte aktarılan rivayetlerin eleştirisi ve mevcut rivayetlerden kendi mezheplerine uyanları öne çıkarma üzerinden bir strateji geliştirdikleri görülmektedir.⁶⁵³ Buna rağmen Şîî müfessirlerin eserlerinde esbâb-ı nüzûl rivayetlerinin kullanımı oldukça fazla göze çarpmaktadır. Umûmî âyetlerin tahsisinden âyetler arası nesh ilişkisine, âyetle zikredilen bir lafzın izahından muradı ilâhînin daha iyi anlaşılmasına kadar birçok gerekçe ile sebep-i nüzûl rivayetleri kullanıldığı görülmektedir.

Esbâb-ı nüzûl ilminde şüphesiz sahâbe tartışılmaz bir konuma sahiptir. Şîî gelenekte ise bilgi kaynağı olarak sahâbenin otoritesi her zaman tartışma konusu olmuştur. Diğer bir ifadeyle Sünnî gelenekte sahâbeye yüklenen dini mirası geleceğe aktarma görevi Şîî gelenekte imamlara yüklenmiştir. Ancak ilginç bir şekilde esbâb-ı nüzûl söz konusu olduğunda Şîî müfessirler sahâbeden aktarılan rivayetlere tefsirlerinde yer vermekten çekinmemişlerdir. Erken dönem rivayet eksenli tefsir geleneği bir kenara bırakıldığında Tûsî, Tabersî, Ebü'l-Fütûh Râzî ve Râvendî gibi müfessirler sahâbeden oldukça fazla rivayet aktarmışlar ve mezhebî anlayışlarıyla çelişmediği sürece bunlara itiraz etmemişlerdir. Şîî müfessirler, Abdullah İbn Mes'ûd (öl. 32/652-53), Selmân-ı Fârisî (öl. 36/656 [?]), Hz. Âişe (öl. 58/678), Abdullah İbn Abbas, Abdullah b. Ömer (öl. 73/692), Câbir b. Abdullah (öl. 78/697), Enes b. Mâlik (öl. 93/711-12) başta olmak üzere birçok sahâbîden sebep-i nüzûl rivayeti aktarmışlardır. Sadece sahâbeden değil Mücâhid, Katâde, Mesrûk (öl. 63/683), İbn Ebî Leylâ, Sa'îd b. Müseyyeb (öl. 94/713), Şa'bî, Ebû Kılâbe (öl. 104/722), Dahhâk (öl. 105/723), İkrime (öl. 105/723), Muhammed b. Ka'b el Kurazî (öl. 108/726), Hasan-ı Basrî (öl. 110/728), İbn Sîrîn (öl. 110/729), Zührî (öl. 124/742), Süddî, İbn

⁶⁵² Efe, *Ömer Neseî ve Ebü'l-Fütûh Râzî'nin Kur'an Yorumlamaları (Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım)*, 86; Demir, *Kur'an'ın Şîî Yorumu*, 229; Çelik, *Şîa'da Kur'an İlimleri*, 225-226.

⁶⁵³ Çelik, *Şîa'da Kur'an İlimleri*, 217-218.

Cüreyç (öl. 150/767) gibi Ehl-i sünnet tarafından makbul addedilen birçok tabiinden de sebab-i nüzûl aktarmaktadırlar.⁶⁵⁴

Şîî tefsir geleneğinde Usûlî ekolün etkinlik kazanmasıyla birlikte aşırı yoruma dayalı yaklaşımın uzun vadede sürdürülebilir olmadığı büyük ölçüde Tûsî ve Tabersî (öl. 548/1153) gibi müfessirler tarafından fark edilmiş olmalıdır. Nitekim adı geçen müfessirlerin eserlerinde, esbâb-ı nüzûl rivayetlerinin kullanımında dikkat çekici bir yön değişikliği meydana gelmiş, bu rivayetlerin tefsirdeki rolü önceki dönemlere kıyasla daha sistemli ve temkinli bir çerçevede ele alınmaya başlanmıştır. Bununla birlikte, söz konusu tefsirlerde mezhep merkezli yorum anlayışının izlerine yer yer rastlamak hâlâ mümkündür. Ancak bu etkiler, genel yönelimdeki paradigmatik dönüşümün kapsamını gölgede bırakacak düzeyde belirleyici değildir.⁶⁵⁵

Şîî tefsirlerde sebab-i nüzûl konusundaki mezhebî etkiler, özellikle belirli âyet türleri etrafında yoğunlaşmaktadır. Hz. Ali ve Ehl-i beytin faziletine işaret eden âyetler, sahâbenin üstünlüğüne dair rivayetlerle ilişkilendirilen âyetler, imâmet anlayışıyla bağlantılı olarak yorumlanan âyetler, Ebû Tâlib'in imanına temas eden âyetler ve peygamberlerin ismetine aykırı görülen rivayetlerle açıklanan âyetler bu bağlamda öne çıkmaktadır.⁶⁵⁶ Bu tür yorumlar, ahkâm âyetlerinin az yer aldığı Mekkî sûrelerde daha sık görülmektedir. Medenî sûrelerde ise mezhebî etkinin izlerine rastlanan bu tür rivayetler, tespit edilebildiği kadarıyla mübâhale, tathîr ve necvâ âyetleri gibi ahkâm kapsamı dışında kalan âyetlerde müşahade edilmektedir. Bu sebeple ahkâm âyetleri bağlamında Şîî müfessirlerin naklettikleri sebab-i nüzûl rivayetlerini hükme etkisi olan ve hükme etkisi olamayan rivayetler olmak üzere iki başlık altında analiz etmek mümkündür.

2.2.1.1. Sebeb-i Nüzûlün Hükme Doğrudan Etkisi

Hükme tesiri olması bağlamında en başta zikredilmesi gereken sebab-i nüzûl rivayetleri, vahyin inzâli esnasında sorulan bir soruya cevap olmak üzere inen

⁶⁵⁴ Hüseyin Topal, *Şii-İmami Müfessir Tusi'nin Tefsirinde Kur'an İlimleri* (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2021), 56-58.

⁶⁵⁵ Sabuhi Shahavatov, "Şîa'nın Esbâb-ı Nüzûl Anlayışı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2014), 110; Muhammed Abâdî - Ebû'l-Kâsım Nekîbî, "Câygâh-i şe'n-i nüzûlî âyât der istinbât-ı ahkâm-ı şer'î bâ te'kid ber âyât-ı nâzir ber bihdâşt-i hânevâde", *Tahassus-i Mutâleât-ı Kur'an ve Hadis Sefîne* 18/6 (2021), 92-96.

⁶⁵⁶ Topal, *Şii-İmami Müfessir Tusi'nin Tefsirinde Kur'an İlimleri*, 63-65.

âyetlerin nüzûl sebepleridir. Kur'an'da “يَسْأَلُونَكَ عَنْ / Sana ...'dan soruyorlar” formunda gelen söz konusu âyetler, bir sebebe binaen indiği en bariz olan âyetlerdir. Nitekim Şîî müfessir Ebü'l-Fütûh Râzî, Saîd b. Cübeyr'in Abdullah b. Abbâs'tan “Hz. Peygamber'in ashâbından daha hayırlı bir topluluk görmedim. Resûlullah vefat edene kadar ona sadece on üç soru sordular ve bu soruların hepsi Kur'an'da yer almıştır.” sözünü naklettiğini ifade etmektedir. Buna göre sahâbe, Hz. Peygamber'e “Allah, hilaller, infak, haram aylar, içki, kumar, yetimler, hayız, kıyametin ne zaman kopacağı, ganimetler, ruh, Zülkarneyn ve dağlar” şeklinde⁶⁵⁷ çoğu ahkâma taalluk eden meseleler hakkında soru sormuş ve Allah da bu sorulara cevaben ilgili âyetleri göndermiştir.⁶⁵⁸

Şîî müfessirlerin sebab-i nüzûl rivayetleriyle yorumlayıp üzerine hüküm bina ettikleri âyetlere örnek olarak Bakara sûresindeki “وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى / Sana kadınların âdet dönemi hakkında soru soruyorlar. De ki: O sıkıntılı bir haldir. Bu sebeple âdet günlerinde kadınlardan ayrı durun, temizlenmedikçe onlarla cinsel ilişkide bulunmayın.”⁶⁵⁹ âyeti zikredilebilir. Âyetteki “وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ” ifadesinden sahâbenin hayız hakkında sorduğu soruya açıklık getirmek üzere âyetin nâzil olduğu anlaşılmaktadır. Şîî müfessirler Hz. Peygamber'e hayızla ilgili sorulan sorunun arka planına ilişkin farklı nüzûl sebepleri aktarmakta ve bu sebepler üzerinden fikhî bir çıkarım yapmaktadırlar. Kummî⁶⁶⁰ dışındaki müfessirler, câhiliye döneminde adetli kadınlara uygulanan dışlamayı öne çıkararak Hz. Peygamber'e bu durumdaki kadınlarla birlikte yeme içme ve barınma gibi temel ihtiyaçların bile yapılmamasının doğruluğunun sorulması üzerine âyetin nâzil olduğunu aktarmaktadırlar. Müfessirlere göre, Ebü'd-Dahdâh el-Ensârî (öl. 3/625) adlı sahâbînin sorduğu soru,

⁶⁵⁷ el-Bakara 2/186, 189, 215, 217, 219, 220, 222; el-A'râf 7/187; el-Enfâl 8/1; el-İsrâ 17/85; el-Kehf 18/83; Tâhâ 20/105.

⁶⁵⁸ Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 3/230.

⁶⁵⁹ el-Bakara 2/222.

⁶⁶⁰ Kummî, âyetin tefsirinde sebab-i nüzûle dair herhangi bir bilgi aktarmamakta, yalnızca âyetle gusûl alıncaya kadar kadınlarla cinsel ilişkiden uzak durulması gerektiğine vurgu yapıldığını belirtmektedir. Ayrıca Kummî, bu âyeti “Kadınlar sizin tarlanızdır.” (el-Bakara 2/223) âyetiyle ilişkilendirmekte ve “âmm” olarak nitelediği Ehl-i sünnet'in bu ifadeyi hem normal ilişki hem de ters ilişki anlamında te'vil ettiğini ileri sürmektedir. bk. el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1/73.

âyetin devamında gelen cevabın işaret ettiği hükmün de kapsamını belirlemektedir. Zira Hz. Peygamber'e kadınlardan tam anlamıyla uzaklaşma, onları bir anlamda hayattan dışlama şeklindeki uygulama sorulmakta, âyette de “فَاعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ” / *âdet günlerinde kadınlardan ayrı durun, temizlenmedikçe onlarla cinsel ilişkide bulunmayın.*” ifadesiyle sadece cinsel ilişkiden uzak durulması belirtilerek câhiliye uygulamasının yanlışlığına işaret edilmektedir. Bu sebeple olsa gerek onlar, Ebü'd-Dahdâh'ın sorusunun Mücâhid tarafından “hayız döneminde kadınla ters ilişkiye” yönelik anlaşılmasını ve âyetin bunu yasakladığı yönündeki görüşünü reddetmektedirler. Kadına arkadan yaklaşma konusunda mütesahil bir tutum içinde olan Şîî müfessirler, âyetin sebep-i nüzûlüne ilişkin sorunun içeriğinin câhiliye dönemindeki aşırı uygulamalar olduğunu ileri sürerek “فَاعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ” cümlesinin câhiliyedeki aşırı uygulamalarının hafifletilmesi anlamında olduğunu kabul etmektedirler.⁶⁶¹

Tabersî ve Râvendî, âyetteki “فَاعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ” ifadesinin, adet kanının geldiği yerle (ferç) bir cinsi münasebete işaret etmesi sebebiyle sadece normal ilişkinin haram olduğunu savunmaktadırlar. Bundan hareketle de göbekte diz kapağı arasındaki bölgeden cinsel anlamda faydalanmanın haram olduğunu savunanları reddetmektedirler. Ayrıca onlar “وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ” ifadesinin kadınlardan tam anlamıyla uzak durma şeklinde zâhiri bir anlam taşısa da bu ifadenin sadece cinsel ilişkiye işaret ettiği konusunda bir ittifaktan bahsetmektedirler. Onlara göre adetli kadınla cinsel ilişki dışında her türlü münasebetin helalliyi konusunda ittifak eden âlimler, arkadan yaklaşma noktasında ihtilaf halindedirler. Mâlik b. Enes, Nâfi' ve İbn Ömer'in kadına arkadan yaklaşmaya cevaz verdiğini aktaran Şîî müfessirler, bu görüşe katıldıklarını ifade etmektedirler. Şîî müfessirler birçok yerde yaptığı gibi burada da bir anlamda Mâlik ve İbn Ömer'in ismini ön plana çıkararak kendi mezhebî görüşlerine meşruiyet alanı açmaktadırlar. Buna mukabil, “نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ” / *Kadınlar sizin ekinliğinizdir.*” ifadesinden hareketle kadının doğurmasını

⁶⁶¹ el-Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 1/109-110; et-Tûsî, *et-Tibyân*, 2/219-220; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 2/562-563; Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 3/230-231; er-Râvendî, *Fıkhul-Kur'ân*, 1/132.

tarlaya benzeterek arkadan yaklaşmanın haram olduğunu savunanları haklı bulmamakta ve “cinsel ilişki” ifadesinin her iki yolla da olabilecek bir ilişki anlamına geldiğini⁶⁶² ileri sürmektedirler.⁶⁶³ Söz konusu âyet çerçevesinde ortaya konan görüşleri birlikte değerlendiren Râvendî, hayızlı kadınla cinsel ilişki konusunda İslâm âlimleri arasında iki hususta ittifak, bir konuda ise ihtilaf bulunduğunu belirtmektedir. Buna göre “kadınla normal cinsel ilişkinin haram olması” ve “göbek ve diz kapağı arası dışındaki bütün bedenden cinsel istifadenin helal olması” hususunda ittifak, “kadına arkadan yaklaşma” konusunda ise ihtilaf söz konusu olup Râvendî bunu mübah görmektedir.⁶⁶⁴

Âyetle ilgili en fazla sebep-i nüzûl rivayeti aktaran müfessir Ebü'l-Fütûh Râzî'dir. Yukarıda zikredilenler dışında, “adetli kadınların evden çıkarılması sebebiyle üşümeleri üzerine sorunun sorulduğu” ve “Hz. Âişe'nin adetli olduğunda Hz. Peygamber'in yanından kalkması üzerine onun, belden aşağısını sıkıca kapatmasını söylediği” gibi birçok rivayet aktaran müfessir, bütün bu rivayetlerden ancak “adetli kadınla normal cinsel ilişkinin haramlığı” hükmü çıkarılabileceğini vurgulamaktadır.⁶⁶⁵

Şîî müfessirlerin sebep-i nüzûl rivayetlerinden hareketle yorumladıkları âyetlere diğer bir örnek olarak Nisâ sûresindeki “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا” / *Ey iman edenler! Kadınlara zorla vâris olmanız size helâl değildir.*⁶⁶⁶ âyeti zikredilebilir. Âyetin, kadınların zorla miras olarak alınmasını yasaklayan kısmıyla ilgili olarak Şîî müfessirler, kökleri câhiliye dönemine dayanan bir uygulamaya işaret etmektedirler. Buna göre Câhiliye döneminde kişi öldüğünde, ölenin evlatlarından biri miras paylaşımı sırasında babasının eşini de miras malı gibi sahiplenmekteydi. Bunu göstermek için kadının üzerine bir örtü atar ve böylece onu kendi payına dahil ettiğini ilan ederdi. Bu uygulamayla kadın, artık o kişinin mülkiyeti altına girmiş sayılırdı. Kadının evlenme hakkı tamamen bu evladın kontrolüne geçerdi. Çoğu zaman kendisi kadınla evlenmez, kadının başka biriyle

⁶⁶² Yukarıda işaret edilen Şîî rivayetlerde cinsel ilişkinin iki mahalli olduğu açıkça yer almaktadır. bk. et-Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 7/415-416.

⁶⁶³ et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 2/562-563; er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 1/132-133.

⁶⁶⁴ er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 1/132-133.

⁶⁶⁵ Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 2/235-238.

⁶⁶⁶ en-Nisâ 4/19.

evlenmesine de ancak belirli bir bedel ödenmesi şartıyla izin verirdi. Bu durum, kadınların özgürlüklerini kısıtlayan ve ciddi mağduriyetlere yol açan bir uygulama olarak görülmekteydi. Şîî müfessirler özellikle âyetin nüzûlüne sebep olan bu uygulamaya maruz kalan kadın sahâbînin, evlatlığının kendisine uyguladığı bu baskı ve zulmü Hz. Peygamber'e aktarmasını özellikle vurgulamaktadırlar. Onlar, bu rivayetin Ca'fer es-Sâdık'tan nakledildiğine dikkat çekmekte ve Medine'de benzer durumların yarattığı rahatsızlıkların artmasının, âyetteki yasağın temelini oluşturduğunu ifade etmektedirler.⁶⁶⁷

Söz konusu âyetteki *وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْنَهُنَّ* / *onlara verdiğinizin bir kısmını ele geçirmek için -evlenme ve boşanma konusunda- engel çıkarmayın.*⁶⁶⁸ ifadesiyle ilgili Şîî müfessirlerce yine câhiliye uygulamalarına atıf yapıldığı görülmektedir. Bu bağlamda müfessirler, “velilerin, himayelerindeki yetim kızların mallarından istifade etmek için evliliklerine engel olmaları”, “mirasçıların, ölen kişinin eşinin başkasıyla evlenmesine ancak bir ücret karşılığı izin vermeleri”, “kişinin hoşlanmadığı eşine çeşitli eziyetler yaparak para karşılığında kendisinden boşanmasını sağlaması” ve “kişinin boşadığı kadının başkasıyla evliliğini kendi iznine bağlayıp belli bir ücret karşılığında müsaade etmesi” gibi çeşitli câhiliye adetlerine temas etmektedirler. Âyetin, sebep-i nüzûl bağlamında aktarılan bu uygulamaların hangisiyle ilgili olduğu konusunda muhtelif görüşlere yer veren Şîî müfessirler, İbn Abbâs ve Katâde'ye isnat ettikleri “kocanın, eşini boşamayıp eziyet ederek para karşılığı boşamaya zorlaması hakkında” olduğu yönündeki görüşü daha doğru bulmaktadırlar. Çünkü onlara göre âyetin devamındaki *إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ* / *Apaçık bir edepsizlik yapmadıkça*” ifadesi, kadının kocasına karşı yaptığı yanlışla işaret ettiği için *وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ*” yasağı da kadının kocasına yöneliktir.⁶⁶⁹ Müfessirler ayrıca kocalarının mehirlerini geri alma hakkı veren *فَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ*” ifadesinin ne anlama geldiğine ilişkin tartışmalara da yer vermektedirler. Buna göre mezkur

⁶⁶⁷ el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1/134-135; el-Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 1/229; et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3/150-151; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 3/39; Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 5/295; er-Râvendî, *Fıkhul-Kur'ân*, 2/213.

⁶⁶⁸ en-Nisâ 4/19.

⁶⁶⁹ el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1/134-135; el-Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 1/228/229; et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3/149-150; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 3/40; Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 5/296-297; er-Râvendî, *Fıkhul-Kur'ân*, 2/211-212.

ifadenin “zina” anlamında olduğunu savunanlar olduğu gibi kocaya karşı yapılan her türlü yanlış (nüşûz) işaret ettiğini söyleyenler de bulunmaktadır.⁶⁷⁰ Müfessirlerden Tabersî ve Ebû'l-Fütûh Râzî, kadının kocasına karşı işlediği suç sebebiyle “mehrini geri vermesi” “evde hapsedilmesi” ve “evliliğine izin verilmemesi” gibi müeyyedelerin, söz konusu fiillere yönelik emredilen had cezalarından öncesi için geçerli olduğunu, had cezalarının emriyle bu uygulamaların nesh edildiğini söylemektedirler.⁶⁷¹ Ayrıca Tabersî bu âyetten “kadınların rızası olmadan nikahlanamayacağı”, “kadınların miras olarak tutulamayacağı” ve “mehirlerini geri vermek için kocaları tarafından zorlanamayacakları” hükümlerinin net olarak çıktığını vurgulamaktadır.⁶⁷² Ancak Tûsî *el-Mebsût* isimli eserinde söz konusu âyette yer alan “إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيَّنَةٍ” / *Apaçık bir edepsizlik yapmadıkça*” şeklindeki istisnaya dair iki temel görüşe işaret etmektedir. Birincisi, “فَاحِشَةٍ” kelimesinin “zina” anlamında olduğu ve bu durumda erkeğin onu sıkıştırmasının ve fidyeye zorlamasının helal sayılacağıdır. İkincisi ise bu âyetin nesh edildiği ve bu istisnanın hükmünün kalktığıdır. Tûsî, ikinci görüşte ileri sürülen nesh iddialarının herhangi bir delile dayanmadığını ve birinci görüşün âyetin zâhirine daha uygun olduğunu belirterek, tercihini birinci görüşten yana kullanmaktadır.⁶⁷³

Sonuç olarak Şîî müfessirlerin, sebab-i nüzûl rivayetlerini sadece tarihî bilgi olarak değil hükmün sınırlarını da belirleyen bir delil olarak değerlendirdikleri görülmektedir. Râvendî, âyetin sebab-i nüzûlünü dikkate alarak lafzın kapsamını daraltan veya genişleten yorumlar yapmakta, böylece hem hükmün illetini tespit etmekte hem de mezhebî görüşünü temellendirmektedir. Tabersî ve Ebû'l-Fütûh Râzî gibi müfessirler de aynı çizgide, nüzûl sebebini câhiliye uygulamalarını tashih eden bir açıklama zemini olarak kullanılmaktadırlar. Tefsirlerde açıkça yer almasa da Şîî külliyyatta yer alan bilgiler ve rivayetler, tercih edilen görüşlerde imamların etkisini gösterdiği gibi mezhep içi bazı ihtilaflara da işaret etmektedir.

⁶⁷⁰ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3/151; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 3/40; Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 5/296-297; er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 2/211-212.

⁶⁷¹ et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 3/40-41; Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 5/296-297.

⁶⁷² et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 3/40.

⁶⁷³ Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî, *el-Mebsût fî fıkhi'l-Îmâmiyye*, thk. Muhammed Takiyyülkeşî (Tahran: el-Mektebetü'l-Murtezaviyye, 1967), 4/323.

2.2.1.2. Sebeb-i Nüzûlün Hükme Dolaylı Yönden Etkisi

Şîî müfessirler, hükme doğrudan etkisi olmayan sebeb-i nüzûl rivayetleri de aktarmaktadırlar. Bu tür rivayetler muhatabın zihninde meselenin daha iyi kavranmasına yardımcı olmakla birlikte müfessiri âyetin içerdiği hükme dair bir tercihe götürmemektedir. Örneğin birden fazla kadınla evliliğin cevazına ilişkin zikredilen Nisâ sûresindeki “وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ” / *Yetimlerin hakkına riayet edemeyeceğinizden korkarsanız, beğendiğiniz kadınlardan ikişer, üçer, dörder nikâhlayın.*⁶⁷⁴ âyetinde müfessirler, âlimler arasındaki ihtilaftan bahsetmekte ve âyetle ilgili altı farklı rivayet nakletmektedirler. Kimisi sebeb-i nüzûl şeklinde, kimisi ilgili âlimin görüşü şeklinde aktarılan bu rivayetlerin, müfessirlerin âyetten istinbât ettikleri hükme herhangi bir tesiri olmadığı görülmektedir. Hz. Aişe’den nakledilen ilk rivayete göre âyet, velâyeti altında bulunduğu kişi tarafından evlenilmek istenen güzel ve zengin bir yetim kız hakkında nâzil olmuştur. Kişinin velâyetinde bulunan kıza hem mehir vermemek hem de kızın güzelliğinden ve malından istifade etmek için talip olması üzerine Allah “وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ” ifadesiyle yetimlerin mehirleri ve malları konusunda adalet ilkesini vurgulamakta ve yetimlerle nikahı ancak adalet şartı ile helal kılmaktadır. Aksi durumda ise “فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ” buyruğuyla dörde kadar hür kadınla evlenme iznine işaret etmektedir. Şîî müfessirler bu rivayeti aktardıktan sonra Kummî’nin naklettiği benzer bir rivayete de yer vermekte ancak Hz. Aişe rivayetini benimsediklerini ifade etmektedirler. Kummî, câhiliye döneminde kişinin velâyeti altındaki yetim kızlarla evlenmesinin uygun görülmemesi üzerine Hz. Peygamber’den bu konuda fetva istendiğini, bunun üzerine Nisâ sûresindeki “وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الْوِلْدَانِ” / *Nikâhlamak da istemediğiniz yetim kadınlar ve çaresiz çocuklar hakkında...*⁶⁷⁵ âyetiyle birlikte “فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ”⁶⁷⁶ âyetinin nâzil olduğunu ifade etmektedir. Ona göre sahâbe tarafından istenen fetvaya cevap, zikredilen ilk âyetin baş tarafı ile ikinci âyetin son tarafı

⁶⁷⁴ en-Nisâ 4/3.

⁶⁷⁵ en-Nisâ 4/127.

⁶⁷⁶ en-Nisâ 4/3.

bitişik olarak değerlendirildiğinde ortaya çıkmaktadır.⁶⁷⁷ Şîî müfessirler iki rivayeti birlikte değerlendirerek âyetle yetim kızların malları konusunda velilerinin aşırı hassas olmalarına vurgu yapıldığının ve onlarla nikahın cevazının da buna bağlı olduğunun altını çizmektedirler.⁶⁷⁸

Şîî müfessirlerin naklettiği bir diğer rivayet ise İbn Abbâs'a dayandırılmaktadır. Rivayete göre câhiliye döneminde Araplar arasında çok sayıda kadınla evlenmek bir rekabet unsuru hâline gelmiş, mali imkânı yetersiz olan erkekler, bu yarışta öne çıkabilmek için himayeleri altındaki yetim kızlarla evlenmeye yönelmişlerdir. Bu durum üzerine söz konusu âyet nâzil olmuştur. İbn Abbâs, Allah'ın "فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنً وَثُلَّةً وَرُبَاعَ"⁶⁷⁹ ifadesiyle evliliği dörtle sınırlandırdığını ve böylece malları sebebiyle yetimlere talip olmanın önünü tıkadığını söylemektedir. Bir başka rivayette ise câhiliye dönemi Araplarının yetimlerin malları konusunda son derece titiz ve adaletli davranmalarına rağmen, evlendikleri kadınlar karşısında aynı adaleti gözetmemeleri üzerine bu âyetin nâzil olduğu belirtilmektedir. Âyetle, onlardan yetim mallarında olduğu gibi kadınlar konusunda da adaletli olmaları, aksi takdirde tek bir kadınla evlenmekle yetinmeleri istenmiştir. Benzer bir rivayet de Mücâhid'e izafeten aktarılmaktadır. Buna göre "وَإِنْ فَانكِحُوا" ifadesiyle Allah Araplara, yetimlerin velâyetinden ve mallarını almaktan sakındıkları gibi zinadan da sakınmalarını emretmekte ve "فَانكِحُوا" şeklinde onlara dörde kadar evlenme ruhsatı tanımaktadır. Müfessirlerin naklettikleri bir diğer görüş de Hasan-ı Basrî'ye ait olan "kendi himayelerinde olan yetimler konusunda adaletsizlikten çekinmeleri halinde, başkasının himayesinde olan yetimlerle evlenebilecekleri" görüşüdür.⁶⁸⁰

⁶⁷⁷ el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1/130. Kummî'nin bu değerlendirmesi, Şîîler tarafından Sünnîlere yönelik dillendirilen "Kur'ân'ın tahrifi" iddiaları açısından önem arz etmektedir. Zira Nisâ sûresi içerisindeki iki farklı âyetin bitişik olarak nâzil olduğunu iddia etmek, herkesçe kabul edilen iki farklı âyet olma durumunu teke indirmektedir ki Şîa'nın iddiası dikkate alındığında bu da bir nevi tahriftir. Modern dönemde dahi Şîa'da karşılık bulan bu iddianın, klasik dönem Şîî müfessirlerin eserlerinde yer alan bu tür yaklaşımlar yanında ne denli izaha muhtaç olduğu ortaya çıkmaktadır.

⁶⁷⁸ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3/103; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 3/10; Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 5/439-440; er-Râvendî, *Fıkhul-Kur'ân*, 2/109-110.

⁶⁷⁹ en-Nisâ 4/3.

⁶⁸⁰ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3/103-105; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 3/10-13; Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 5/240-244; er-Râvendî, *Fıkhul-Kur'ân*, 2/110-111.

Şîî müfessirler tarafından aktarılan bu rivayet ve görüşlerin, âyetin muhatap tarafından daha iyi anlaşılmasını sağladığı söylenebilir. Fakat aralarında bir tercih yapmış olsalar da bu rivayetlerin, müfessirlerin âyetten çıkardıkları nihai hükmü (malları sebebiyle yetim kızlara talip olmayıp diğer kadınlardan dörde kadar evlenebilme) dolaylı yönden bir etkiye sahip olduğu görülmektedir.

Müfessirler tarafından hükme doğrudan tesir etmeyen sebab-i nüzûl rivayetlerine bir başka örnek de “hirâbe âyeti” olarak bilinen “إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ / Allah’a ve peygamberine karşı savaşanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası ancak ya öldürülmeleri veya asılmaları yahut el ve ayaklarının çapraz olarak kesilmesi ya da bulundukları yerden sürgün edilmeleridir.”⁶⁸¹ âyetinin tefsirinde aktarılan rivayetlerdir. Hirâbe suçu âyette “Allah ve resulüne savaş açmak ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmak” şeklinde tanımlanmaktadır. Şîî Müfessirler, meseleyi daha anlaşılır kılmak ve bu suç kapsamında değerlendirilen fiilleri tafsilatlı bir şekilde anlamak/anlatmak için Sünnî tefsirlerde de nakledilen bazı rivayetler aktarmaktadırlar. Müfessirlerin İbn Abbâs ve Dahhâk’tan aktardıkları bir riayette göre âyetin, Hz. Peygamber’le barış antlaşması bulunan bir kavmin, antlaşmayı bozmaları ve kargaşa çıkarmaları üzerine nâzil olduğu ifade edilmektedir. Yine Hasan-ı Basrî ve İkrime’den âyetin müşriklerle ilgili olarak nâzil olduğunu aktaran müfessirler, Katâde, Enes ve Saîd b. Cübeyr’den daha tafsilatlı bir sebab-i nüzûl rivayetine yer vermektedirler. Rivayete göre Ureyne Kabilesinden bir grup Medine’ye gelerek Müslüman olmuş ve Hz. Peygamber’den yeme içme ve barınma desteği istemişler. Hz. Peygamber’in, Ashâb-ı Suffe arasına yerleştirdiği bu grup bir müddet sonra Medine’nin havasının kendilerine yaramadığını ve hasta olduklarını söyleyince develerin sütlerinden içerek tedavi olmaları için Medine dışında muhafaza edilen zekât develerinin olduğu bölgeye gönderilmişler. İyileştikten sonra irtidat edip çobanının ellerini ve ayaklarını kesmişler ve gözlerini oyarak öldürmüşler sonra da develeri gasp edip oradan ayrılmışlar. Haberin kendisine ulaşmasıyla atlı birlik göndererek grubu yakalayan

⁶⁸¹ el-Mâide 5/33.

Hız. Peygamber, obana yaptıklarının aynısını yaparak onları cezalandırmış ve bunun üzerine âyet nâzil olmuştur.⁶⁸² Açıkça ifade etmeseler de Şiî müfessirlerin bu son rivayeti daha çok benimsedikleri söylenebilir. Zira âyetin tefsirinde Hız. Peygamber tarafından Ureyneliler’e uygulanan cezalarla ilgili çeşitli temaslarda bulunmaları buna işaret etmektedir.

Şiî âlimler, hirâbe âyetiyle kastedilenlerin Müslümanlarla anlaşma içinde yaşayan zimmîler veya mürtedler hakkında indiğine dair görüşleri naklettikten sonra burada fakihlerin genelinin ise yol kesiciler olarak anladığını vurgulamaktadırlar. Görüldüğü kadarıyla bu üç görüşe sahip olanlar da âyetin Ureyne kabilesi hakkında nâzil olduğunu delil getirmektedirler. Şiî âlimlere göre -ayeti yol kesicilerle sınırlandırmaksızın- ister karada ister denizde ister şehirde ister çölde olsun, silah kuşanıp insanları korkutan herkes Allah ve resulüne savaş açmış hükmündedir. Dolayısıyla Şiî gelenekte bunu yol kesici ve hırsız olarak nakledenler varsa da âyetin umûmî olarak anlaşıldığı görülmektedir. Böyle bir suça teşebbüs edenin yakalanması hâlinde uygulanacak cezanın “tağrîr” (failin memleketinden sürölerek başka bir yerde hapsedilmesi) olduğuna dair görüşler bulunmaktadır. Mezhep nakillerine göre bu kişi kendi yerleşiminde barındırılmaz; İslâm topraklarının tamamından sürölür. Eğer müşrik diyarına sığınmaya niyet ederse onlara “kabul etmeyin” denir; kabul ederlerse onu teslim etmeye zorlamak üzere üzerlerine güç kullanılabilir. Buradaki temel amacın, suçlunun yalnızlaştırılması, korkuya kapılması ve tövbe etmesi olduğu ifade edilmektedir. Özetle imam, hirâbe suçunda suçlu hakkında dört ceza arasında tercih yapabilir ve ona bu cezalar arasından istediğini verebilir. Ayrıca, Tûsî’ye göre Şîa’da “yeryüzünden sürgün edilirler” ifadesi, suçlunun ceza gerektiren bir fiil işlediğinde imamın onu her yerde takip etmesi ve hiçbir yerde yerleşmesine izin vermemesi anlamına gelmektedir.⁶⁸³ Tüm bu görüşlerde sadece âyette kimin kastedildiği konusunda sebep-i nüzülle ilişki kurulmakta doğrudan hüküm konusunda nüzül rivayetine değinilmemektedir.

Devlete karşı silahlanmayı Allah ve resulüne savaş açma olarak değerlendiren müfessirler, hirâbe suçunu üç farklı şekilde tasnif etmekte ve âyette “öldürölmeleri

⁶⁸² el-Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, 1/168; el-Ayyâşî, *Tefsîru’l-Ayyâşî*, 1/314; et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3/505; et-Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 3/292; Râzî, *Ravzu’l-cinân*, 6/355; er-Râvendî, *Fıkhı’l-Kur’ân*, 1/537-540.

⁶⁸³ et-Tûsî, *el-Mebsût*, 8/47-48.

veya asılmaları yahut el ve ayaklarının çapraz olarak kesilmesi ya da bulundukları yerden sürgün edilmeleridir” şeklinde geçen cezaları bu tasnife göre tahsis etmektedirler. Buna göre işlenen suç “cinayet, gasp ve korkutma” şeklinde, tek tek veya ayrı ayrı işlenmesine göre âyetteki cezaları/cezayı mucip kılmaktadır. Onlara göre suçun şehir merkezinde veya taşrada işlenmesi arasında bir fark olmamakla birlikte, sadece cinayet varsa “idam”, cinayet ve gasp birlikte işlenmişse “idam ve çarmıha germe”, sadece gasp suçu varsa “el ve ayakların çaprazlama kesilmesi”, cinayet ve gasp yok da sadece korkutma varsa bu durumda “sürgün” cezaları uygulanmalıdır. Hirâbe kapsamında değerlendirilen suçlar bireysel olmaktan çıktığı ve devlete karşı isyan olarak değerlendirildiği için ceza daha da ağırlaştırılmakta, idam cezası çarmıha germekle, el kesme cezası da ayaklarla birlikte çaprazlama şeklinde uygulanmaktadır. Müfessirler bu cezaların takdir hakkının devlet başkanında olduğunu vurgulamaktadırlar.⁶⁸⁴ Müfessirlerin cezalarla ilgili takdir yetkisini tamamen imama/devlet başkanına vermelerinin, Ca‘fer es-Sâdık’a nispet edilen bir rivayete dayandığı anlaşılmaktadır. Zira rivayette kendisine hirabe suçuyla ilgili âyetteki cezaların hangisinin uygulanacağı sorulduğunda o, yetkinin tamamen imamda olduğunu söylemektedir. Ona göre imam isterse kesme, asma, sürgün etme veya öldürme cezalarından birini uygulayabilir. Rivayette ayrıca sürgünün, bir şehirden diğerine olacağını belirttiği ve Hz. Ali’nin Kûfe’den Basra’ya iki kişiyi sürgün ettiğini zikrettiği ifade edilmektedir.⁶⁸⁵

Tûsî, Ebü’l-Fütûh Râzî ve Râvendî, Hz. Peygamber’in “müsle” yapıp yapmadığına dair tartışmaların, bu uygulamaya ilişkin hükmün nesh edilip edilmediği meselesini gündeme getirdiğini belirtmektedirler. Bu bağlamda hükmün nesh edilmediğini savunanlara karşı Belhî’nin, söz konusu hükmün daha sonra bizzat Hz. Peygamber tarafından yasaklanmak suretiyle nesh edildiği yönündeki görüşünü aktarmaktadır. Ancak onlar buna mukabil, Hz. Peygamber’in Ureyneliler’e onların yaptığı gibi gözlerini oyup müsle yapmak istediğini fakat âyetin nâzil olmasıyla bunu yapmadığını savunan âlimlerin görüşünü daha doğru bulmaktadırlar.⁶⁸⁶

⁶⁸⁴ el-Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, 1/167-168; el-Ayyâşî, *Tefsîru’l-Ayyâşî*, 1/315; et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3/504-507; et-Tabersî, *Mecma‘u’l-beyân*, 3/291-293; Râzî, *Ravzu’l-cinân*, 6/356-357; er-Râvendî, *Fıkhü’l-Kur‘ân*, 1/538; 2/439.

⁶⁸⁵ et-Tûsî, *Tehzîbü’l-ahkâm*, 10/123.

⁶⁸⁶ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3/505; Râzî, *Ravzu’l-cinân*, 6/355-356; er-Râvendî, *Fıkhü’l-Kur‘ân*, 1/540.

Sonuç olarak Şîî müfessirlerin hükme etkisi olmayan sebab-i nüzûl rivayetlerine yaklaşımı, tefsirlerinde açıklayıcı ve öğretici bir işlev taşımaktadır. Bu tür rivayetler, âyetin nüzûl ortamını ve muhatapların durumunu tasvir ederek anlamı desteklemekte ancak hükmün istinbâtında belirleyici bir rol üstlenmemektedir. Nüzûl sebepleri, müfessirlerin tercih ettiği anlamı pekiştirici bir bağlam olarak kullanılsa da nihai hüküm doğrudan âyetin lafzından ve iç mantığından istinbât edilmektedir.

2.2.2. Nâsîh-Mensûh

Nesh, önceki bir şer'î hükmün daha sonra gelen şer'î bir nas aracılığıyla değiştirilmesi veya yürürlükten kaldırılması olarak tanımlanmakta⁶⁸⁷ ve erken dönemlerden itibaren İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu tarafından kabul görmektedir. Uygulamada ortaya çıkan bazı farklılıklara rağmen, nesh konusunda Sünnî ve Şîî âlimlerin temelde aynı anlayışı paylaştıkları görülmektedir.⁶⁸⁸ Onların bu ittifakı, konuyla ilgili delillerin/rivayetlerin aynı olmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim Sünnî kaynaklarda konunun ehemmiyetine dair aktarılan bazı rivayetlerin Hz. Ali'ye⁶⁸⁹ atfedilmesi iki ekol arasındaki ittifakı da pekiştirmektedir.⁶⁹⁰

Şîa, Kur'an'ın güncel olaylara yönelik peyderpey indirilmesi sebebiyle yeni gelişen şartlara göre hükümde birtakım değişikliklerin yapılmasını önemli görmektedir.⁶⁹¹ Fakat Şîa'ya göre, âyetlerin delalet ettiği hükümlere dair yapılan bu değişiklik veya iptal durumunun bilinmesi sadece imamlara mahsustur. Dolayısıyla derinlemesine bir ilmî vukûfiyet sahibi de olsa ilâhî bir iletişime muhatap olmayanların Kur'an'ın nâsîh ve mensûhunu tam anlamıyla bilmesi mümkün değildir. Konuyla ilgili Ca'fer es-Sâdık ile İmam Ebû Hanîfe arasında geçtiği iddia edilen diyalog dikkat çekicidir. Rivayete göre Ca'fer es-Sâdık İmam Ebû Hanîfe'ye Kur'an'ın nâsîh ve mensûhunu tespit edip edemediğini sorar, "Evet" cevabını alınca

⁶⁸⁷ et-Tûsî, *el-'Udde*, 2/485-486; et-Tûsî, *et-Tibyân*, 1/91; el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 330.

⁶⁸⁸ Şîî kaynaklarda nesihten ziyade nâsîh olan hüküm tanımlanmakta ve "Başlangıçta nasla sabit kılınan bir hükmün, sonradan geçerliliğini yitirdiğine veya sona erdiğine işaret eden her şer'î hüküm." olarak tarif edilmektedir. Tûsî ve Tabersî gibi âlimler tarafından tekrar eden bu tanım Şerîf el-Murtazâ'ya aittir. bk. el-Murtazâ, *ez-Zerî'a ilâ usûli's-şerîa*, 1/414.

⁶⁸⁹ el-Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 1/23; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/273-274.

⁶⁹⁰ Çelik, *Şîa'da Kur'an İlimleri*, 277.

⁶⁹¹ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 1/454-455; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 1/245-246; Ma'rîfet, *et-Temhîd*, 2/263.

da İmam Ebû Hanîfe'ye "Yazıklar olsun sana!" dedikten sonra bu ilmin Hz. Peygamber'e ve onun soyundan gelen seçkin kimselere verildiğini ifade etmektedir.⁶⁹² Ca'fer es-Sâdık'ın bu tepkisi ve devamında söylediği sözler konuya ilişkin imamlara yüklenen misyonun mahiyetini ortaya koymaktadır.⁶⁹³

Şîî âlimlerin, nâsih-mensûhu bilme konusunda olduğu gibi neshin kısımlarıyla ilgili meselede de mezhebî bir yaklaşım sergiledikleri görülmektedir. Nitekim bir âyetin başka bir âyeti neshi bağlamında Mücâdele sûresinde yer alan "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَجَّيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدَّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَيْكُمْ صَدَقَةً / Ey iman edenler! Peygamberle özel görüşme yapmak istediğiniz zaman, bu görüşmenizden önce bir sadaka verin." ve "ءَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَيْكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ" / sadaka verecek olmanızdan dolayı (ya veremezsek diye) korkuya mı kapıldınız? Madem bunu yapamadınız ve Allah da sizi bağışladı," âyetleri⁶⁹⁴ arasındaki nesh ilişkisi, Şîî âlimlerin kabul ettiği bir husustur. Zira neshe konu edilen hüküm doğrudan Hz. Ali'nin faziletiyle ilişkilendirilmektedir. Sahâbeden kimilerinin yerli yersiz Hz. Peygamber'le özel görüşme taleplerini belli bir düzene sokmak üzere nâzil olan 12. âyette geçen "فَقَدَّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَيْكُمْ صَدَقَةً" ifadesiyle bu tür görüşme öncesinde sadaka verilmesi emredilmektedir. Sünnî kaynaklardan⁶⁹⁵ da deliller sunan Şîî müfessirler, "necva sadakası" olarak adlandırılan bu uygulamanın sadece Hz. Ali tarafından yapıldığını ve sonrasında bu hükmün 13. âyetle nesh edildiğini

⁶⁹² Muhammed b. Murtaza b. Mahmûd Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfi*, thk. Hüseyi 'Alemî (Tahran: Mektebetü's-Sadr, 1954), 1/19-21.

⁶⁹³ Çelik, *Şîa'da Kur'an İlimleri*, 278.

⁶⁹⁴ el-Mücâdele 58/11-12.

⁶⁹⁵ Konuyla ilgili olarak klasik dönem Sünnî müfessirleri de 12. âyetin mensûh olduğunu ifade etmektedirler. Hz. Peygamber'le özel görüşmenin bir karşılığı olarak emredilen sadakanın, âyetteki "فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا" ifadesinden dolayı zenginlere mahsus olduğunu söyleyen müfessirlerden bazıları da 12. âyetin sonraki âyetle değil zekât âyetiyle nesh edildiğini savunmaktadırlar. Ayrıca Sa'lebî, Mâverdî ve Zemahşerî, Şîî müfessirlerin ısrarla vurguladıkları Hz. Ali rivayetlerine de yer vermektedir. Detaylı bilgi için bk. Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr-u Mukâtil b. Süleymân*, thk. Ahmed Ferîd (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 4/263; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâturîdî, *Te'vilât-ü ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâ Sellûm (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 9/574; Ebû İshak Ahmed b. İbrahim es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Halid b. Avni'l-Anzî vd. (Cidde: Daru't-Tefsîr, 2015), 26/155-157; Ebû Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn Tefsîru'l-Mâverdî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 5/493; Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâik-i gâvâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvez (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 4/493-495.

vurgulamaktadırlar. Şîî müfessirlerin bu konuda Hz. Ali vurgusu, bizzat kendisinden aktarılan “Allah’ın kitabında öyle bir âyet vardır ki onunla, benden önce hiç kimse amel etmedi. Benden sonra da amel etmeyecektir...” şeklindeki rivayetler üzerinden yapılmaktadır. Ayrıca, Allah tarafından emredilen bir şeyin sadece Hz. Ali tarafından yapıldıktan sonra nesh edilmesi, müfessirler tarafından yalnızca Hz. Ali’ye verilen bir paye olarak değerlendirilmektedir.⁶⁹⁶

Sünnetin Kur’an’ı neshi konusunda Şîa, bazı örneklerde farklı görüşler ortaya koymuş olsa da genel anlamda bu ilkeye bütünüyle karşı değildir. Örneğin Sünnî kaynaklarda söz konusu nesh çeşidine örnek olarak verilen “Varise vasiyyet yoktur”⁶⁹⁷ hadisinin miras âyetini⁶⁹⁸ nesh ettiğine yönelik kabul, Şîî müfessirler tarafından, haber-i vâhid ile Kur’an âyetlerinin nesh edilemeyeceği gerekçesiyle reddedilmektedir.⁶⁹⁹ Şîîlerin bu nesh örneğini reddetmelerinin mezhepsel bir saikle gerçekleştiği söylenebilir. Zira Muhammed Bâkır ve Ca’fer es-Sâdık’tan aktarılan rivayetlerin çoğunda, mirasçı lehine yapılan vasiyetin geçerli olduğu yönünde hükümler yer almaktadır. Bununla birlikte bazı rivayetlerde, hastalık esnasında mirasçıya yönelik borç itirafının ve mirasçı lehine vasiyetin geçerli olmadığına dair ifadeler de bulunmaktadır. Ancak bu tür rivayetler, takıyye gereği söylenmiş açıklamalar olarak değerlendirilmiştir.⁷⁰⁰ Rivayetlerde takiyeden söz edilmesi bu örneğin Sünnîlerin en meşhur örnekleri arasında olması sebebiyle karşı çıkılması ihtimalini güçlendirmektedir. Buna ilaveten “vasiyet” konusunun Şîîlerce ayrı bir anlam ifade etmesi, onları bu itiraza sevk etmiş olabilir. Çünkü Hz. Ali’nin imâmetine ilişkin temellendirme tamamen vasiyet olgusu üzerinden yapılmaktadır.

Sünnîlerin kabul ettiği bu neshi reddeden Şîîler, “فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُمْ فِي الْبُيُوتِ” / Eğer şahitlik ederlerse o kadınları ölüm alıp

⁶⁹⁶ el-Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, 2/356; et-Tûsî, *et-Tibyân*, 9/417; et-Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 9/379-380.

⁶⁹⁷ el-Buhârî, “Vesâyâ”, 6.

⁶⁹⁸ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ / Birinize ölüm yaklaştığında, eğer geriye mal bırakıyorsa anasına, babasına ve akrabasına uygun bir vasiyette bulunması, sakınanlara bir borç olmak üzere yazıldı.”⁶⁹⁸ el-Bakara 2/180.

⁶⁹⁹ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 2/93-94; er-Râvendî, *Fıkhu’l-Kur’ân*, 2/344.

⁷⁰⁰ el-Küleynî, *el-Kâfî*, 7/9-10; et-Tûsî, *Tehzîbü’l-ahkâm*, 9/199-200.

*götürünceye yahut Allah onlara bir yol açıncaya kadar evlerde tutun.”*⁷⁰¹ âyetinin, Hz. Peygamber’in “*Allah onlara bir yol açtı: bekarla bekarın zina etmesi durumunda yüz değnek ve bir yıl sürgün, evli ile evli zina ederse yüz değnek ve recm.”*⁷⁰² sözüyle nesh edildiğini savunmaktadırlar.⁷⁰³ Şîî müfessirlerin vasiyet âyetinin neshi meselesine itiraz etmelerine rağmen Nisâ sûresinin 15. âyetinin hadisle neshedildiğini savunmaları, Kur’an’ın sünnetle neshine ilişkin olumlu bir kanaatlerinin de olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla vasiyet âyetinin neshi konusundaki itirazlar, Şîîlerin sünnetin Kur’an’ı neshine ilkesel bir karşıtlık içinde oldukları anlamını taşımamaktadır. Bu da konuyla ilgili Şîî yaklaşımın, daha çok mezhebî saiklerle ortaya çıktığı sonucunu güçlendirmektedir.

Şîî müfessirler, Kur’an âyetlerinin neshini üç şekilde mümkün görmektedirler. Bunlardan ilki, âyetlerinin sadece hükmünün nesh edilmesidir. Bu şekilde yapılan neshte, âyetin metni baki kalmakla birlikte delalet ettiği hükmün geçerliliği ortadan kaldırılmaktadır. İkincisi âyetlerin sadece metninin nesh edilmesidir. Bu durumda söz konusu âyetin delalet ettiği hükmün geçerliliği devam etmekte fakat âyetin lafzı Kur’an’dan çıkarılmış olmaktadır. Bu nesh çeşidine recm âyeti örnek verilmektedir. Üçüncüsü ise âyetin hem lafzının hem de hükmünün nesh edilmesidir. Tûsî bu tür nesh uygulamasına birçok örnek verirken⁷⁰⁴ Râvendî, neshi mümkün görmekle birlikte Hz. Ebû Bekir’den nakledilen bir rivayet⁷⁰⁵ dışında, âyetlerin bu şekildeki neshine ilişkin kesin bir kanaatin olmadığını da ifade etmektedir.⁷⁰⁶ Râvendî’nin bu çıkışı, modern döneme doğru Şîa’da tilavetin neshinin yanı sıra hem tilavetin hem de hükmün neshine dair gelişecek açıktan itiraz sürecinin başlangıcı olarak okunabilir. Bazı araştırmacılar, sınıflandırmaya ilişkin bu itiraz sürecinin daha öncesinde de dolaylı olarak varlığına dikkat çekmektedir. Nitekim klasik dönemde Şîî âlimlerin neshin üçe ayrılmasıyla ilgili örneklerinin daha çok

⁷⁰¹ en-Nisâ 4/15.

⁷⁰² Sahih-i müslim, “hudud”, 12.

⁷⁰³ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3/43-44; er-Râvendî, *Fıkhu’l-Kur’ân*, 2/333.

⁷⁰⁴ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 1/454-456.

⁷⁰⁵ “كنا نقرأ: لا ترغبوا عن آبائكم فانه كفر” / Biz Kur’an’da “Babalarınıza (nispetiniz açısından) yüz çevirmeyiniz. Bu bir çeşit küfürdür.” âyetini okuyorduk.”

⁷⁰⁶ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 1/364; er-Râvendî, *Fıkhu’l-Kur’ân*, 1/334-335.

Sünnî rivayetler olması nedeniyle bunu çok fazla benimsemedikleri, dolayısıyla modern dönemde de tamamen reddettikleri tespitinde bulunmaktadır.⁷⁰⁷

Nâsih-mensûh konusu hakkında önemli olan bir husus da mensûh âyetlerin sayısıdır. Sünnî gelenekte olduğu gibi Şîî nâsih-mensûh literatüründe de mensûh âyetlerin sayısı yaklaşık iki yüz olarak verilmektedir.⁷⁰⁸ Ancak ilk altı asırdaki tefsirler özelinde yapılan bu çalışmada mensûh âyetlerin sayısının çok daha az olduğu tespit edilmiştir. İlk dönemden günümüze gelinen süreçte mensûh olduğu kabul edilen âyetlerin sayılarında ciddi bir düşüş olduğu⁷⁰⁹ dikkate alındığında nâsih-mensûh literatüründe kaydedilen rakamların tefsir literatüründeki gerçekliği yansıtmaktan uzak olduğu dikkat çekmektedir.

Sonuç olarak Şîî düşüncede nesh teorisi hem itikadî hem de fikhî bir öneme sahiptir. Neshin varlığı genel olarak kabul edilmekle birlikte onun mahiyetini ve kapsamını belirleme yetkisinin yalnızca imamlara ait olduğu vurgulanmaktadır. Bu anlayış, nâsih-mensûh bilgisini imamların sahip olduğu ilahî bilgiyle ilişkilendiren mezhebî bir yaklaşımı yansıtmaktadır. Şîî müfessirler, nesh konusunu hem Hz. Ali'nin faziletine işaret eden örneklerle hem de hükmün devamlılığı ve kaldırılması tartışmalarıyla temellendirmektedir. Özellikle Tûsî ve Râvendî gibi müfessirlerde görülen yaklaşım, Sünnî literatürle ortak bir metodolojik zemine sahip olmakla birlikte imamların otoritesini merkeze alan özgün bir yön taşımaktadır. Şîa'nın nesh teorisine yaklaşımı ana hatlarıyla çizildikten sonra, incelemeye alınan müfessirlerce bu teorinin pratikte nasıl ve nerede kullanıldığı, ayrıca sonuçları itibarıyla fikhî âyetlerin yorumuna ne tür etkilerde bulunduğu tespit edilmeye çalışılacaktır.

2.2.2.1. Ahkâm Âyetlerinin Yorumunda Neshin Kabulü

Şîî müfessirlerin yukarıda ifade edilen tasniflerinden en yaygın olanı şüphesiz âyetin sadece hükmünün kaldırılması ya da değiştirilmesi şeklinde olan nesh türüdür. Esasında Sünnî gelenekte de Kur'an'da neshten bahsedildiğinde öncelikle bu tür bir

⁷⁰⁷ Çelik, *Şîa'da Kur'an İlimleri*, 278-285.

⁷⁰⁸ Kemalüddin Abdurrahman b. Muhammed el-Hillî İbnü'l-Atâikî, *en-Nâsih ve'l-mensûh*, thk. Sâmim Kâzım el-Hafâci (Kum: Matbaât-ü Sitâre, 2011), 83-115.

⁷⁰⁹ Çelik, *Şîa'da Kur'an İlimleri*, 277-279.

nesh akla gelmektedir. Bu başlıkta Şîî müfessirlerin fikhî âyetlerin yorumunda söz konusu nesh anlayışına ne ölçüde yer verdikleri incelenecektir.

İlk altı asırda telif edilen tefsirlerde, müfessirlerin bazı âyetlerin hükmünün nesh edildiğini kabul ettikleri görülmektedir. Bu çerçevede, oruç ibadetiyle ilgili nâzil olan âyetler içerisinde neshin varlığından söz edilmektedir. Oruç ibadetiyle ilgili olarak mükelleflere bazı kolaylıkların tanındığı Bakara sûresi 184. âyetinde yer alan “وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ” ifadesi, çeşitli ihtilaflara konu olmaktadır. Bu bağlamda Şîî müfessirler, söz konusu cümleyle ilgili olarak neshten bahsedilemeyeceğini savunmakta ve klasik dönemde aktarılan kıraat farklılıklarını dikkate alarak bu ifadeyi “oruç tutmakta zorlananlar”⁷¹⁰ anlamında yorumlamaktadır. Klasik dönem tefsirlerinde ise bu görüşe yer verilmekle birlikte genel kabul, ilgili cümlelerin mensûh olduğu yönündedir.⁷¹¹

Şîî müfessirler, Atâ, Katâde ve İbn Abbas’tan nakille 184. âyetinde geçen “أَيَّاماً مَعْدُودَاتٍ” ifadesinin, her aydan üç güne işaret ettiğini, müslümanların ilk yıllarda her aydan üç gün oruç tutmakla mükellef kılındığını, ardından “فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ”⁷¹² âyetiyle bu hükmün nesh edildiğini söylemektedirler. Ramazan ayına mahsus bir şekilde farz kılınan orucun diğer ümmetlerde sadece peygamberlere yönelik iken, Hz. Peygamber’in yanı sıra ümmetine de farz kılındığı görüşünü Muhammed Bakır’a isnat eden müfessirler, “فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ” cümlesiyle âyetinde açıkça zikredilen hükmün ruhsat değil vücb olduğunu ifade etmektedirler.⁷¹³

Müfessirlerin söz konusu cümlelerin ne anlama geldiğine ilişkin aktardığı üç görüşten ilki oruç tutma konusunda muhayyerliğin olmasıdır. Buna göre Müslümanlardan oruç tutmakla mükellef olanlar, istemeleri halinde oruç

⁷¹⁰ Modern dönem Farsça meallerde “الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ” cümlesi “güç yetiremeyenler” şeklinde tercüme edilmektedir. *Kur’ân-ı Kerîm (Fârisî-Arabî)*, çev. Hüseyin Ensâriyân (Tahran: İntişârât-i İslâmî, 2013), el-Bakara 2/184.

⁷¹¹ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr-u Mukatil b. Süleyman*, 1/96; et-Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 3/434; el-Mâturîdî, *Te’vîlât*, 2/43; el-Mâverîdî, *en-Nüket ve’l-Uyûn*, 1/238; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/226.

⁷¹² el-Bakara 2/185.

⁷¹³ el-Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, 1/65; el-Ayyâşî, *Tefsîru’l-Ayyâşî*, 1/79-80; et-Tûsî, *et-Tibyân*, 2/102-103; et-Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 2/492-495; er-Râvendî, *Fıkhü’l-Kur’ân*, 1/294-295.

mükellefiyetini fidye vererek yerine getirmiş olacaklardır. Bu görüşe göre oruçla ilgili herkesi içine alan muhayyerlik 185. âyetteki “...içinizden kim bu aya yetişirse onu oruçlu geçirsin.” ifadesiyle nesh edilmiş olup âyette açıkça ifade edilen hastalık ve yolculuk dışında oruç tutmamayı mümkün kılacak herhangi bir durum geçerli değildir.

Konuyla ilgili olarak aktarılan görüşlerin ikincisi de “الَّذِينَ يُطِيقُونَ” ifadesinin oruç tutmaya güç yetirdiği halde hamilelik, çocuk emzirme ve yaşlılık gibi durumlarda olanlara işaret etmesidir. Bu durumda olanlar oruç tutabilseler de olası bir kötü duruma sebebiyet vermeme adına muhayyer kılınmaktadır. Arzu ederlerse oruç tutmak yerine fidye vermelerine imkân tanınmaktadır. İkinci görüşe göre ilgili muhayyerlik hamile veya emzikli olan kadınlar için “فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ” ifadesiyle nesh edilmekte, yaşlılar için ise muhayyerlik durumu devam etmektedir. Müfessirler yaşlılara ilişkin bu değerlendirmeyi Ca’fer es-Sâdık’tan aktardıkları “Bu ifade piri faniler içindir. O, günlük bir fakiri doyurmakla yükümlüdür.”⁷¹⁴ şeklindeki bir rivayetle desteklemektedirler.⁷¹⁵

Müfessirlerin aktardığı üçüncü görüş ise ihtilafa konu olan kelimenin “zorlanma, güç yetirememe” anlamında olmasıdır. Buna göre kelimenin “يُطِيقُونَ” şeklindeki kıraati esas alınmaktadır. Üçüncü görüşün kabul edilmesi halinde, âyette herhangi bir nesh işleminden söz edilememektedir. Zira hastalık ve yolculuk dışında, oruç tutma gücünü geçici olarak engelleyen bir durum ortaya çıktığında mükellef üzerindeki yükümlülük devam etmekte, bu durum ortadan kalktığında ise orucun kazasının yerine getirilmesi gerekmektedir.⁷¹⁶

Sünnî kaynaklarda olduğu gibi Şîî tefsirlerde de konuya ilişkin zikredilen üç görüşten ilk ikisi daha ön planda görülmektedir. Kıraat farklılığına dayandırılan üçüncü görüş üzerinde çok fazla durmayan müfessirlerin ikinci görüşü

⁷¹⁴ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 2/103.

⁷¹⁵ İlk dönem Şîî külliyyatta da benzer rivayetlere rastlanmaktadır. bk.el-Küleynî, *el-Kâfî*, 7/514-516; et-Tûsî, *Tehzîbü’l-ahkâm*, 4/237-240.

⁷¹⁶ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 2/102-105; et-Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 2/493-496. Klasik dönem müfessirlerinin “الَّذِينَ يُطِيقُونَ” ifadesi için neshi gerekli kılan ilk iki görüşü benimsedikleri gözlemlenirken, özellikle modern dönemde söz konusu ifadenin “zorlananlar” şeklinde anlaşıldığı görülmektedir. Detaylı bilgi için bk. el-Yezdî, *Fıkhu’l-Kur’ân*, 1/138.

benimsedikleri anlaşılmaktadır. Kendilerine göre hangisinin daha doğru olduğunu açıkça ifade etmeseler de Şîî müfessirlerin, hem âlimlerin çoğunun bu görüşte olduğunu vurgulamaları hem de Ca'fer es-Sâdık'a nispetle bazı rivayetler aktarmaları tercihlerine yönelik ipuçları vermektedir.

Şîî müfessirler, kıblenin değiştirilmesini konu edinen âyetleri de yine nesh ile açıklamaktadır. Nitekim onlar, Bakara sûresinin 143-144. âyetlerinde söz edilen kıblenin Mescid-i Aksâ'dan Mescid-i Haram'a çevrilmesinin Kur'an'daki ilk nesh örneği olduğunu vurgulamaktadırlar. Bu bağlamda kıblenin Mescid-i Haram'a çevrilmesinden önceki durumuna işaret eden Bakara sûresi 144. âyette geçen “قَدْ نَرَىٰ قَدْ نَرَىٰ” ifadesinde Hz. Peygamber'in yüzünü semaya çevirmesine ilişkin farklı sebepler aktarmaktadırlar. Kummî, Yahudilerin alay etmelerine üzülen Hz. Peygamber'in gece vakti göğe doğru bakması üzerine sonraki günün öğlen namazında ilgili âyetin indirildiğini ifade etmektedir. Hz. Peygamber'in Yahudilerin bu tür söylemlerinden olumsuz etkilendiği diğer müfessirler tarafından da vurgulanmakta fakat buna ilave olarak farklı sebepler de ileri sürülmektedir. Tûsî, Tabersî ve Râvendî, Kummî'nin zikrettiği sebebe ek olarak Hz. Peygamber'e kıblenin Mescid-i Harâm'a çevrileceği yönünde bir vaatte bulunduğunu veya kıblenin Mescid-i Harâm'a doğru olmasının onun daha çok hoşuna gittiğini ifade etmektedirler.⁷¹⁷

Hz. Peygamber'in Mescid-i Haram'ı daha çok istemesi konusunda değerlendirme yapan müfessirler bununla ilgili de farklı sebepler aktarmaktadırlar. Onlara göre “Hz. İbrahim ve atalarının kıblesi olması” “Arapların Kabe'ye olan tazimleri sebebiyle İslâm'a davetin daha çok karşılık bulacak olması” ve “Yahudilerin “Muhammed bizim dinimizi kabul etmiyor ama kiblemize yöneliyor” vb. tahriklerde bulunmaları” Hz. Peygamber'in gönlünde namaz kılarken Mescid-i Haram'a yönelmeye dair bir arzunun oluşmasındaki sebeplerdir.⁷¹⁸

Müfessirler kıblenin Mescid-i Haram'a döndürülmesi şeklindeki düzenlemenin Kur'an'daki ilk nesh örneği olduğunu söylemektedirler. Hatta onlar

⁷¹⁷ el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1/63; et-Tûsî, *et-Tibyân*, 2/13-15; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 1/418/420; er-Râvendî, *Fıkhü'l-Kur'ân*, 1/179-180.

⁷¹⁸ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 2/14-15; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 1/420-422; er-Râvendî, *Fıkhü'l-Kur'ân*, 1/179.

kible tahvilinin, şeriatta neshin mümkün olduğunun en çarpıcı ve somut örneği olduğunu kabul etmektedirler.⁷¹⁹ Fakat onlara göre bu neshin Kur'an'ın Kur'an'ı neshi şekline ziyade Kur'an'ın sünneti neshi şeklinde kabul edilmesi gerekmektedir. Zira Kur'an'da namaz kılarken Mescid-i Aksâ'ya doğru yönelmeyle ilgili bir emir bulunmamaktadır. Kible değişikliğini Kur'an'ın sünneti neshi olarak⁷²⁰ değerlendiren müfessirler, Mescid-i Aksâ'ya yönelmeyle ilgili emrin Hz. Peygamber'e hangi yolla geldiğine ilişkin herhangi bir açıklama yapmamakta ve konuyla ilgili akla gelen vahy-i gayr-i metlûv meselesine değinmemektedirler.⁷²¹

Neshin varlığından söz edilen yerlerden bir diğeri de Bakara sûresindeki “وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ / İçinizden vefat edip de geride eşler bırakanlar, bir yıla kadar evlerinden çıkarılmaksızın eşlerinin geçimliliğini vasiyet etsinler.”⁷²² âyetidir. Şîî müfessirler, ölmeden önce kadının bir yıllık bakımıyla ilgili mirasçılara vasiyet yapılmasını emreden bu âyetin mensûh olduğunu ifade etmektedirler. Bu bağlamda da kadının, ölen kocasının evinde bir yıllık bekleme süresinin yine aynı sûrede bulunan “يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا / kendi başlarına (evlenmeksizin) dört ay on gün beklerler.”⁷²³ âyetiyle neshedildiğini söylemektedirler. Âyet sıralamasında sonra olan bir âyetin önceki âyetle nesh edilmesinin herhangi bir sorun teşkil etmediğinin altı çizili müfessirler, söz konusu nesihle ilgili hiçbir ihtilafın olmadığına dikkat çekmektedirler. Buna göre ilk başta bir yıl olarak belirlenen iddet süresi nesh edilerek dört ay on gün olarak güncellenmiştir.⁷²⁴

⁷¹⁹ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 2/6; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 1/418.

⁷²⁰ Müfessirler kiblenin değişmesini Kur'an'ın sünnetin neshi olarak değerlendirirken, daha önce müşriklerle evli olan kadın veya erkek Müslümanların nikahlarının düştüğüne işaret eden Mümtahine sûresini 10. âyetindeki “وَلَا تُنكِحُوا بَعْضَ الْكَافِرِينَ / Kâfir kadınları nikâhınız altında tutmayın.” ifadesi bağlamında nesh iddiasında bulunanlara itiraz etmektedirler. Zira onlara göre neshten söz edebilmek için öncesinde bir emrin var olması gerekmektedir. Kiblenin Mescid-i Aksâ'ya doğru olma emrine ilişkin Kur'an'da herhangi bir âyet bulunmadığı halde meseleyi nesihle ifade eden müfessirlerin bu âyet bağlamında neshe itiraz etmeleri bir çelişkiye işaret etmektedir. er-Râvendî, *Fıkhul-Kur'ân*, 2/153-154.

⁷²¹ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 2/16; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 1/426; er-Râvendî, *Fıkhul-Kur'ân*, 1/181.

⁷²² el-Bakara 2/240.

⁷²³ el-Bakara 2/234.

⁷²⁴ el-Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 1/122, 129; et-Tûsî, *et-Tibyân*, 2/222. 235; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 2/591; er-Râvendî, *Fıkhul-Kur'ân*, 2/198.

Müfessirler, aynı âyetin, miras âyetiyle nesh edildiğine dair bazı rivayetler de aktarmaktadırlar. Ancak bu rivayetlerin Muhammed Bâkır'a nispet edilmesine rağmen Şîî müfessirler arasında söz konusu neshin gerçekleşip gerçekleşmediği konusunda görüş ayrılığı bulunması dikkat çekmektedir. Ayyâşî ve Tabersî, yukarıda zikri geçen hükmün miras âyetiyle nesh edildiğini içeren rivayetleri⁷²⁵ aktarmaktadırlar. Rivayetlerde kocalarının vefatından sonra bir yıl boyunca kadınların geçiminin sağlanması ve süre sonunda mirastan herhangi bir hisse verilmeden gönderilmeleri şeklindeki uygulamanın kadına 1/4 veya 1/8 oranında hisse veren miras âyetiyle değiştirildiği söylenmektedir.⁷²⁶ Rivayetlerle ilgili olumsuz bir değerlendirme yapmamaları, Ayyâşî ve Tabersî'nin bu neshi kabul ettiğini göstermektedir. Buna mukabil Tûsî ve Râvendî böyle bir neshi kabul etmemektedir. Onlara göre 240. âyetle belirlenen süre, 234. âyetle değiştirilmiş olup kadınların bakımlarının üstlenilmesine ilişkin bir vasiyetin gerekliliği hükmü, müstehap kabilinden de olsa devam etmektedir. Miras âyetinde de vasiyete engel bir durum bulunmamasından dolayı âyetler arasındaki nesh iddiası fasittir.⁷²⁷

Sünnî âlimler, âyetler arasında neshten bahsedilebilmesi için her iki âyetin de aynı konuyu ihtiva etmesi gerektiğini şart koşmaktadırlar. Mensûh olduğu kabul edilen 240. âyetle, bir yıl boyunca kocasının evinde bakımı için vasiyet edilmesi emredilmekte fakat kadının istemesi halinde bu süreyi doldurmadan evden çıkabileceğine işaret edilmektedir. Buna mukabil eşi ölen kadının dört ay on gün beklemesi gerektiğine işaret eden 234. âyetle ise bu vakitten öncesi için herhangi bir muhayyerlikten bahsedilmemektedir. Haliyle iki âyetin konusunun farklı olabileceği akla gelmektedir. Şöyle ki, 234. âyetle belirlenen süre kadının başka bir evlilik öncesi beklemesi gereken iddeti iken, 240. âyetle, eşi ölen kadınların geçim sıkıntısı çekmelerinin önüne geçmek üzere bir vasiyetin yapılmasına ilişkin süre tayin edilmektedir. Bu durumda iki âyet arasında nesh ilişkisi kurmak mümkün değildir. Fakat 240. âyetle hedeflenen kadının mali sıkıntı çekmemesi durumu miras âyetiyle

⁷²⁵ Ayyâşî ve Tabersî'nin aktardığı rivayetlere Kütüb-i erbaa'da rastlanmamıştır. Fakat Hicri 13. yy âlimlerinden Meclisî'nin söz konusu rivayetleri aktardığı görülmektedir. bk. Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî el-Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, thk. Hidâyetullâh el-Müsterhamî vd. (Beyrut: Dar-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1982), 101/191.

⁷²⁶ el-Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 1/123-124; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 2/602.

⁷²⁷ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 2/2/236; er-Râvendî, *Fıkhü'l-Kur'ân*, 2/198.

çözümüne kavuşturulduğundan, olsa olsa 240. âyetle miras âyeti arasında neshten söz edilebilir.⁷²⁸ Şîî müfessirlerin meseleyi ağırlıklı olarak iddet süresindeki değişiklik etrafında ele almaları ve tertipte önce olsa da 234. âyetin, 240. âyeti nesh ettiğini kabul etmeleri, âyetler arasındaki konu farklılığı ihtimalini gözden kaçırdıkları anlamına gelmektedir. Bu sebeple, aralarında ihtilaf olsa da 240. âyetin, miras âyetiyle nesh edildiğini aktarmaları, meselenin sağlıklı anlaşılması açısından daha önemlidir.⁷²⁹

Netice itibarıyla Şîî müfessirler, neshi âyetlerin yorumunda ihtiyatlı bir biçimde kullanmakta, bu kavramı yalnızca hükmün açık biçimde kaldırıldığı veya değiştirildiği durumlarla sınırlamaktadır. Onların yaklaşımında nesh, metnin anlam bütünlüğünü korumak ve ilahî iradenin tedricî beyanını açıklamak amacıyla başvurulmuş bir yöntemdir. Bu çerçevede Râvendî, nesh kavramını keyfî bir tercih aracı olarak değil hükmün deliline dayalı olarak ele almakta, neshin varlığını kabul etmekle birlikte her farklı hükmü bu kapsamda değerlendirmekten kaçınmaktadır.

2.2.2.2. Ahkâm Âyetlerinin Yorumunda Neshin Reddi

Kur'an âyetlerinin hangilerinin nâsih, hangilerinin mensûh olduğunun tespiti noktasında herkesi bağlayıcı kriterlerin konulamadığı bir hakikattir. Bu sebeple neshin teorik olarak kabulündeki geniş ittifaka karşın pratikte nâsih-mensûh ilişkisi kurulan âyetler hususunda âlimler arasında ciddi bir ihtilaf söz konusudur. Nitekim bu hususta Sünnî gelenek içerisindeki her ekolün hatta her âlimin kendine özgü değerlendirmeleri görülebilmektedir. Dolayısıyla Sünnî gelenekten bağımsız bir fikhî ekole mensup olan Şîî âlimlerin, bazı âyetler arasında Sünnîler tarafından kurulan nesh ilişkisini kabul etmedikleri söylenebilir. Onların bu eleştirel yaklaşımında

⁷²⁸ Konuyla ilgili olarak bk. el-Mâturîdî, *Te'vilât*, 2/186, 215; Fahrüddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, thk. İbrahim Şemsüddîn, Ahmed Şemsüddîn (Bağdat: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013), 6/492-493; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 1/326; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-mübeyyinü limâ tezammenehü mine's-sünneti ve âyi'l-Furkân*, thk. Muhammed İbrahim el-Hifnâvî - Mahmud Hamid Osman (Kahire: Daru'l-Hadis, 2010), 3/226-228.

⁷²⁹ Klasik dönem müfessirlerinde durum böyleyken modern döneme gelindikçe, âyetler arasında kurulan nesh ilişkisi ahkam tefsirlerinde daha dar kapsamda ele alınmaktadır. Gelenekteki rivayet ve görüşlere rağmen, son dönem ahkam tefsirlerinde, kocası vefat eden kadınların bir yıl bakımı ve iddeti süreleriyle ilgili nâzil olan âyetler arasında nesh ilişkisi kurulmaması dikkat çekmektedir. el-Yezdî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 3/75-78.

mezhebî aidiyetlerinin etkisi olabildiği gibi genel olarak âyetler arasında uzlaştırma imkânı varken neshten kaçınma hassasiyeti de bulunabilmektedir.⁷³⁰

Şîî müfessirlerin aralarında nesh ilişkisi kurulmasına itiraz ettikleri âyetlere örnek olarak Bedir ganimetlerinin taksiminden söz eden “وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ”⁷³¹ / *Ganimet olarak ele geçirdiğiniz her şeyin beşte biri Allah’a, peygambere, yakınlara, ... aittir.*”⁷³¹ âyeti ile Benî Nadîr Yahudilerinin mallarının taksiminden bahseden “مَا أَقَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى”⁷³² / *Allah’ın (başka) beldeler halkından alıp resulüne fey olarak verdikleri, Allah’a, peygambere, yakınlara, ... aittir.*”⁷³² âyeti zikredilebilir. Bazı Sünnî âlimler ganimetler hakkında inen Enfâl sûresindeki ilk âyetin fey taksimine dair nâzil olan Haşr sûresindeki ikinci âyeti nesh ettiğini savunmaktadırlar.⁷³³ Buna mukabil Şîî müfessirler âyetler arasında herhangi bir nesh ilişkisi kurmamaktadırlar. Esasında aralarında nesh ilişkisi kurulan âyetlerin içerdiği konular açısından aynı olması gerekmektedir. Zira nesh aynı konu hakkında mevcut bir hükmün, sonradan gönderilen delille değiştirilmesi ya da yürürlükten kaldırılmasıdır. Bu sebeple Enfâl ve Haşr sûrelerindeki ilgili âyetler arasında nesh ilişkisi kuran âlimler, her iki âyetin de savaş ganimetleriyle ilgili olduğunu savunmaktadırlar. Buna göre Medine yakınlarındaki Benî Nadîr’e⁷³⁴ karşı yapılan seferde, muhasara sonucu yapılan antlaşmayla İslâm ordusunun elde ettiği ganimetler fey⁷³⁵ statüsünde ele alınmaktadır. Enfâl ve Haşr sûrelerindeki âyetler arasında nesh ilişkisi kuranlara göre ister sıcak savaş gibi zahmetli olsun isterse muhasara gibi zahmetsiz olsun düşmandan elde edilen menkul ya da gayrimenkul her türlü mal, savaş geliridir.

⁷³⁰ Ebü’l-Kâsım b. Ali Ekber el-Müsevî el-Hûî, *el-Beyân fî tefsîri’l-Kur’ân* (İran: Dâr-u Envârî’l-Hüdâ, 1981), 306, 375-380; Ma’rifet, *et-Temhîd*, 2/296-297.

⁷³¹ el-Enfâl 8/41.

⁷³² el-Haşr 59/7.

⁷³³ et-Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 11/184-185; el-Mâturîdî, *Te’vilât*, 1/309, 5/142; el-Mâverdî, *en-Nüket ve’l-Uyûn*, 2/319.

⁷³⁴ Konuyla ilgili olarak bk. Nadir Özkuyumcu, “Nadîr (Benî Nadîr)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006).

⁷³⁵ Konuyla ilgili olarak bk. Mustafa Fayda, “Fey”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995).

Hangi yolla olursa olsun düşmandan elde edilen mallarla ilgili hüküm de Enfâl sûresi 41. âyete göre verilmelidir.⁷³⁶

Çoğu Sünnî âlim tarafından kabul edilmeyen bu görüş genellikle Katâde (öl. 117/735)⁷³⁷ ve Yezîd b. Rûmân'a (öl. ?)⁷³⁸ nispet edilmektedir. Sünnî müfessirler, Enfâl ve Haşr sûresindeki âyetler arasında neshten bahsetmenin mümkün olmadığını iki gerekçeyle ifade etmektedirler. Bu gerekçelerden biri âyetler arası kronoloji iken diğeri ele alınan konunun farklılığıdır. İlk gerekçe Enfâl sûresinin Bedir Savaşı, Haşr sûresinin Benî Nadîr kuşatmasıyla alakalı olması, önce nâzil olan bir âyetin daha sonra nâzil olan âyeti/âyetleri nesh etmesinin imkansızlığı üzerine inşa edilmektedir. İkinci gerekçe ise ganimet ve fey konularının birbirinden ayrı değerlendirilmesi gerektiği, farklı konular arasında bir neshin mümkün olamayacağı üzerine bina edilmektedir. Onlara göre savaşarak elde edilen mallarla ilgili taksimat, Enfâl sûresinde yapılmaktadır. Fey konusu ise başlı başına bir konu olup bu kapsamda elde edilen mallarla ilgili tasarruf Haşr sûresinde ele alınmaktadır.⁷³⁹

Enfâl ve Haşr sûreleri arasında kurulan nesh ilişkisi Şîî âlimler tarafından da reddedilmektedir. Fakat Şîî müfessirler, âyetler arasındaki nesh ilişkisine sadece konular arasındaki farklılık üzerinden itiraz etmektedirler. Onlar da fey ve ganimetin aynı şeyler olmadığını savunarak konuların farklı olduğu yerde neshten söz etmeyi imkânsız görmektedirler. Fey ve ganimet konusunun farklılığı şöyle dursun, Enfâl ve Haşr sûrelerindeki bahse konu âyetlerin nüzûlüne sebep olan olaylar arasındaki kronoloji farklılığı; yani Bedir Savaşı'nın Benî Nadîr muhasarasından önce olduğu, hakkında ihtilaf olmayan bir husustur. Hal böyle iken, Şîî müfessirlerin, akla ilk gelen kronoloji üzerinden değil de âyetler arası konu farklılığı üzerinden neshe itiraz

⁷³⁶ Konuyla ilgili olarak bk. et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 11/185; el-Mâturîdî, *Te'vilât*, 5/205; Ebû İshak Ahmed b. İbrahim es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Halid b. Avni'l-Anzî vd. (Cidde: Daru't-tefsîr, 2015), 26/209; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-mübeyyinü limâ tezammenehü mine's-sünneti ve âyi'l-Furkân*, thk. Muhammed İbrahim el-Hifnâvî - Mahmud Hamid Osman (Kahire: Daru'l-hadis, 2010), 8/2.

⁷³⁷ Abdulhamit Birişik, "Katâde b. Diâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002).

⁷³⁸ Tâbiîn dönemi Medine Âlimlerinden olduğu ifade edilmektedir. bk. Mustafa Fayda, "İbn İshak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/94.

⁷³⁹ et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 11/185-187, 22/517; el-Mâturîdî, *Te'vilât*, 5/205; es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 26/213-215; el-Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, 2/319-320; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdîrrahmân İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2001), 2/528, 5/286; el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 18/12-14.

etmeleri dikkat çekmektedir. Zira Şîa düşüncesinde imâmet kurumu, Allah ve Resûlû adına hüküm icra eden bir otorite olarak kabul edilmektedir. Bu anlayışa göre ganimet mallarında imama ayrılan beşte birlik pay, fey türü mallarda malın tümüne teşmil edilmektedir. Dolayısıyla Şîi ulemânın, tarihsel süreçte kendilerinin ayrıcalıklı bir konum elde etmesine olanak tanıyan fey mallarının taksiminin ganimet ile eşitlenmesini her şeyden önce kendi haklarının gasp edilmesi gibi algıladığı görülmektedir. Öte yandan Enfâl sûresindeki âyetin Haşr sûresindeki âyeti nesh ettiği görüşü sadece tâbiînden Katâde'ye nispet edilmesine ve Sünnî âlimlerin kahir ekseriyetinin bu görüşü kabul etmemelerine rağmen, Şîi müfessirlerin, iddiayı aktarırken “وقال قوم” ifadesini kullanmaları⁷⁴⁰ çok da masum görünmemektedir. Zira Şîa tarafından kullanılan bu ifadenin Sünnî âlimleri işaret ettiği, “قوم” kelimesi ile de bu âlimlerin azımsanmayacak kadar çok kişi olduğu izlenimi vermek istedikleri akla gelmektedir.⁷⁴¹

Şîi müfessirlerin aralarında nesh ilişkisi kurulmasına karşı çıktıkları bir diğer husus da cihad âyetleridir. Cihadı “düşmana karşı koymak için elde bulunan tüm imkanların seferber edilmesi”⁷⁴² şeklinde tanımlayan müfessirler, bu kavramın içine en büyük düşman olan nefisle mücadeleyi de koymaktadırlar. Onlara göre aslında “gayret etmek, çaba göstermek” anlamlarını da içine alan bu kavram, şeriat tarafından “Allah yolunda savaşmak” anlamına tahsis edilmesi sebebiyle “قتال” kelimesiyle aynı anlamda kullanılmaktadır. Bu bağlamda, Kur'an'da kâfirlere karşı yapılan savaşlar için kullanılan “قتال” ifadesi de cihad olarak anlaşılmalıdır. Zira cihad, kâtîli de içine alacak bir anlam genişliğine sahiptir.⁷⁴³

Cihadın farziyetinden sonra kime karşı yapılacağına dair nâzil olan ilk âyet olarak kabul edilen *وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا* / *Size karşı savaşanlarla siz de Allah yolunda savaşın, fakat aşırılığa sapmayın.*⁷⁴⁴ âyeti müfessirlerce

⁷⁴⁰ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 9/425; er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'an*, 1/389.

⁷⁴¹ Râvendî'nin tefsirinin muhakkik notları arasında yukarıda işaret edilen görüşe dair Taberî (öl. 310/923), Mâverdî (öl. 450/1058), İbn Atiyye (öl. 541/1147) ve Sem'ânî'nin (öl. 562/1166) isimleri zikredilmektedir. bk. er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'an*, 1/389.

⁷⁴² er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'an*, 1/494.

⁷⁴³ er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'an*, 1/494.

⁷⁴⁴ el-Bakara 2/190.

savunma cihadını emretmektedir. Şîa'ya göre fetih hareketi sayılabilecek bir savaş kararı almak imam dışında kimsenin uhdesinde değildir. Zaten savaşın farz-ı kifaye olmasının şartı da imamın veya onun nasbettiği birisinin mevcudiyetidir.⁷⁴⁵ Bu sebeple imamın olmadığı yerde/dönemde cihad adına müslümanların verdiği mücadele savunma cihadı kapsamında olmalıdır. Savunma cihadı da ancak kendilerine savaş açılması halinde, müslümanların karşı koyma ve defetme saikiyle bir mücadeleye girmeleridir. Bakara 2/190. âyet bu kapsamda delil olarak sunulmaktadır. Âyette geçen “الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ” ifadesi savunma cihadına, “وَلَا تَعْتَدُوا” ifadesi de imamın olmadığı yer ve zamanda yapılacak olan bir fetih hareketinin haddi aşmak olduğuna işaret etmektedir. Kendilerine savaş açan topluluklara mensup kadınlara, çocuklara, yaşlılara ve savaşma gücü olmayan hasta vb. kimselere yönelik bir girişim de haddi aşma kapsamına girmektedir. Müfessirler, âyetteki emrin Mekke müşriklerine karşı sahâbenin savaşmasına yönelik olduğunu savunanlara cevaben, umûmî olan bu ifadenin tahsisine dair bir delilin bulunmadığına dikkat çekmekte ve emrin tüm zamanları kapsayacak şekilde bütün Müslümanlara yönelik olduğunu söylemektedirler.⁷⁴⁶ Bakara sûresi 190. âyette olduğu gibi 191. âyette⁷⁴⁷ de müşriklere karşı savaş, onlardan bir saldırı gelmesi şartına bağlanmaktadır. 191. âyette geçen “حَتَّى يُقَاتِلَوْكُمْ فِيهِ” / *sizi çıkardıkları yerden* ve “مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ” / *onlar sizinle savaşmadıkça* ifadeleri buna açıkça işaret etmektedir.

Müslümanların, müşriklere karşı savaşmalarını şarta bağlayan âyetlerin ardından “وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ” / *Fitne ortadan kalkıncaya ve din yalnız Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın.*⁷⁴⁸ şeklinde bir emrin gelmesi müfessirler arasında ihtilafa sebebiyet vermektedir. Sünnî bazı âlimler tarafından bu

⁷⁴⁵ Muhakkık el-Hillî, *Şerâi 'u'l-İslâm*, 1/278.

⁷⁴⁶ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 2/173; et-Tabersî, *Mecma 'u'l-beyân*, 2/510; er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 1/496.

⁷⁴⁷ “وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تَقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى” / *Onları yakaladığınız yerde öldürün; sizi çıkardıkları yerden siz de onları çıkarın. Fitne öldürmekten daha kötüdür. Mescid-i Harâm civarında onlar sizinle savaşmadıkça siz de orada onlarla savaşmayın. Şayet sizinle savaşmaya kalkışarlarsa o zaman onları öldürün. İşte kâfirlerin cezası böyledir!”*

⁷⁴⁸ el-Bakara 2/193.

âyetin yanında, Tevbe 9/5⁷⁴⁹ ve Tevbe 9/36.⁷⁵⁰ âyetlerin, Bakara 2/190-191. âyetlerdeki şarta bağlı hükmü nesh ettiğini savunsalar da Şîî müfessirler meseleyi daha farklı ele almaktadırlar. Onlara göre söz konusu âyetler arasında neshi gerektirecek bir delil olmadığı gibi sonraki âyetler önceki âyetlerin teyidi mesabesinde ve daha geniş bir anlam taşımaktadır. Şöyle ki, Bakara 2/193'teki “فِتْنَةً” kelimesi “şirk/küfür” anlamındadır. Tevbe sûresindeki âyetlerde de müşriklere işaret edilmektedir. Hepsi bir arada düşünüldüğünde kişi şirk koşturma Müslümanları düşman ilan etmekte ve onlara karşı her türlü olumsuz tavrı gösterme konusunda bir arayış içinde bulunmaktadır. Bu tavrın dolaylı olarak fitneye sebebiyet vermesi aslında Bakara 2/190-191. âyetlerde şart koşulan karşı savaş açma anlamına gelmekte ve nâsih olduğu iddia edilen âyetler, mensûh olduğu iddia edilen âyetleri teyit etmektedir.⁷⁵¹

Şîî müfessirlerin müşriklere karşı savaşmayı bu minvalde değerlendirmeleri ve şirk koşturmayı dolaylı olarak fitne ve savaş ilanı kabul etmeleri, yaptıkları savunma ve saldırı cihadı ayırımını akla getirmektedir. Yukarıda da ifade edildiği üzere Şîa'ya göre, imamın bulunmadığı yer ve zamanlarda sadece karşı saldırılara cevaben savunma cihadı yapılabilir. Fetih ve saldırı cihadı ancak imamın iradesine bağlanmaktadır. Kişinin müşrik olması dolaylı olarak Müslümanlara savaş açma anlamına geldiği için onlara karşı yapılan cihad, savunma cihadı kapsamında değerlendirildiğine göre, imamın iradesine bağlı olan saldırı/fetih cihadı kimlere karşı yapılmalıdır? Dolayısıyla Şîî müfessirlerin nesih ilişkisi kurmamak adına yaptıkları yorumun kendi tefsir ve fıkıh sistemleri açısından açık bir çelişkiye işaret ettiği görülmektedir.

Savaşla ilgili bir husus olan esirler konusundaki âyetler arası çelişki gibi görünen durumlarda da Şîî müfessirler neshi kabul etmeyenler tarafında durmaktadırlar. Özellikle Bedir esirleri hakkında Hz. Peygamber'in istişare sonuncu

⁷⁴⁹ / *Haram* فَادَا انْشَلَحَ الْأَشْهُرُ الْحَرَمُ فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخَذُوهُمْ وَأَحْصُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ “*aylar çıkınca, müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün, esir alın, kuşatın ve onları her geçit yerinde gözetleyin.*”

⁷⁵⁰ / وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً ... *müşrikler sizinle topyekün savaşmışları gibi siz de onlarla topyekün savaşın.*”

⁷⁵¹ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 2/126, 5/122; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 2/513; er-Râvendî, *Fıkhul-Kur'ân*, 1/504-506.

yaptığı uygulamaya ilişkin Enfâl sûresi 67-69. âyetlerin⁷⁵² nâzil olduğu ifade edilmektedir. Bedir Savaşı'nda esir alınanlara yönelik “öldürülmeleri” ve “fidye karşılığı serbest bırakılmaları” şeklinde sahâbeden iki farklı görüş ortaya çıkmış ve Hz. Peygamber de bu esirlerin fidye karşılığı serbest bırakılması görüşünü benimsemiştir. Enfâl 8/67-69 âyetlerinde doğrudan dünya malına tamah şeklinde ifade edilen bu uygulamaya işareten bir kınama olduğu, fakat uygulamanın ganimetler kapsamında değerlendirilerek meşru olduğuna da temas edildiği aktarılmaktadır.⁷⁵³

Şiî müfessirler âyette zemmedilen şeyin Müslümanların sayıca yetersiz olduğu, İslâm devletinin henüz yeterli kuvvete sahip olmadığı bir konjonktürde, düşmanı öldürerek zayıflatmak yerine, daha sonra kendilerine karşı faaliyetlerde bulunma ihtimali olanların fidye karşılığında serbest bırakılmaları olduğunu vurgulamaktadırlar.⁷⁵⁴ Onlara göre zemmin temel sebebi Müslümanların sayıca az olmalarıdır. Zira devamındaki âyetlerde zaten savaş ganimetlerinin helal olduğu ifade edilmektedir. 67. âyetin Tevbe 9/5'teki “فَاَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ” / *Müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün*” ifadesi ile nesh edildiği yönündeki görüşlere yer veren müfessirler, buna itiraz sadedinde esir alınanlar hakkında fidye, salıverme veya öldürme konusunda imamın yetkili olduğunu ve konuyla ilgili nâzil olan bütün âyetlerin buna delalet ettiğini öne sürmektedir.⁷⁵⁵

⁷⁵² مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَصَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٦٧﴾ لَوْلَا / كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٦٨﴾ فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ
O yerde gerekli temizliği yapıp hâkimiyetini kuruncaya kadar bir peygamberin esirlerinin olması uygun değildir. Siz geçici dünya varlığını istiyorsunuz, oysa Allah âhireti istiyor; Allah izzet ve hikmet sahibidir. Allah'ın daha önceden yazılmış bir hükmü olmasaydı elde ettiğiniz menfaat sebebiyle size büyük bir azap dokunurdu. Artık aldığınız ganimetten helâl ve hoş olarak yiyin, Allah'a itaatsizlikten sakının, Allah son derecede bağışlayıcı ve esirgeyicidir.”

⁷⁵³ Ahmet Özel, “Esir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/386; Ali Dadan - Raziye Gül Güneş, “Bedir Esirlerinin Serbest Bırakılması ve Bedir Savaşı Sonrası İslâm'a Karşı Tutumları”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2023), 177-179.

⁷⁵⁴ Şiî müfessirlerin kınama konusuna bu denli vurgu yapması, bazı sahâbîlere karşı Şîa'nın olumsuz tutumunun etkisini akla getirmektedir. Şöyle ki rivayetlerde Bedir esirlerinin fidye karşılığı salıverilmesi teklifinin Hz. Ebû Bekir'den geldiği aktarılmaktadır. Şîa'nın Hz. Ebû Bekir'e yaklaşımı düşünüldüğünde bu değerlendirmeyi desteklediği görülmektedir.

⁷⁵⁵ et-Tüsî, *et-Tibyân*, 5/74/77; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 4/858-859; er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 1/516-517.

Esirler konusunda nâzil olan bir diğer âyet de Muhammed Sûresi 4. âyettir.⁷⁵⁶ Savaş esirlerine yönelik uygulamaya ilişkin prensipler içeren âyet müfessirlerce, yeterli güce sahip olunan bir döneme işaret ettiği şeklinde anlaşılmaktadır. Buna göre Müslümanlar askerî ve siyasî anlamda düşmanlarına karşı yeterli güce sahip olduklarında savaş esirleri hakkında bazı alternatiflere sahip olmaktadır. Burada da imamın yetkilerine vurgu yapan Şîî müfessirler, savaş bitmeden önce esir alınanlarla ilgili “direk öldürme” veya “el ve ayakları çaprazlama kesip ölüme terk etme” dışında herhangi bir işlemin mümkün olmadığını altını çizmektedirler. Buna mukabil, savaş sonrasında esir alınanlar için yukarıdaki yetkilere takas, fidye ve köleleştirmeyi de eklemektedirler.⁷⁵⁷

Şîî müfessirlerden Tabersî, aralarında nesh ilişkisi kurulan Enfâl 8/67 ve Muhammed 47/4. âyetlerin, esirler konusundaki ortak vurgusunun “حَتَّى يُخَنَ فِي” ifadeleri olduğuna dikkat çekmektedir. Her iki âyette de şart ifade eden bu cümleler birbirini teyit etmektedir. Ona göre iki âyet arasında dikkat çeken husus bu vurgudur. Yani Enfâl sûresinde zemmedilen esirlerin fidye karşılığı salıverilmesinin hükmü Muhammed sûresinde de aynen ifade edilmektedir. Zira iki sûrede de esir alma ve fidye karşılığı salıverme durumu, “أُخِنَ” ifadesiyle küfrün belini kırma şartına bağlanmaktadır.⁷⁵⁸

Bedir esirlerinin fidye karşılığ serbest kılınmasına dair “لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ” / *Allah’ın daha önceden yazılmış bir hükmü olmasaydı,*” cümlesi, daha önce yazılan şeyin ne olduğu sorusunu akla getirmektedir. Bu bağlamda âyetteki “فَمَا مِنَّا بَعْدُ وَإِنَّا” ifadesi sebebiyle Muhammed sûresinin Enfâl sûresinden önce indirilmiş olabileceği düşünülmüş olsa da Şîî müfessirler, sûreler arasında böyle bir mukayeseye girmemektedirler. Fakat Tûsî ve Tabersî’nin iki sûrenin girişinde sûreye dair yaptıkları açıklamalar dikkat çekmektedir. Onlar Enfâl sûresinin Medine’de ilk

⁷⁵⁶ فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَاقَ فَمَا مِنَّا بَعْدُ وَإِنَّا فِدَاءٌ حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا / *Kâfirlerle savaşa girdiğinizde hemen öldürücü darbeyi vurun, nihayet onları çokertince esirleri sağlam bağlayın. Sonra ya karşılıksız bırakırsınız yahut bedel alarak. Ki böylece savaş ağır yüklerini indirsın (sona ersin).*”

⁷⁵⁷ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 9/217-218; et-Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 9/146-149; er-Râvendî, *Fıkhu’l-Kur’ân*, 1/516.

⁷⁵⁸ et-Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 9/149.

inen sûre olduğunu söylerlerken, Muhammed sûresinin 13. âyetinin Mekke'den hicret esnasında nâzil olduğunu ifade etmekle bu sûrenin de hicretle birlikte nâzil olduğunu ima etmektedirler.⁷⁵⁹

Sonuç olarak Şîî tefsirlerde nâsîh ve mensûh âyetleri belirleme konusunda mezhebî yaklaşımlar görülse de bu durumu bütün örneklerle teşmil etmek mümkün gözükmemektedir. Bu bağlamda, fey âyetlerinin ganîmet âyetleriyle nesh edilmesi ve miras âyetlerinin vasiyetle ilgili âyetleri/rivayetleri neshine itiraz etmeleri mezhep olgusu olarak değerlendirilebilir. Buna mukabil, cihad âyetleri ve esirler konusunda neshi kabul etmemeleri, kıblenin değiştirilmesi, oruç tutmak yerine fidye verilmesi ve kocası ölen kadının iddet süresi konusunda neshi kabul etmelerinin arkasında mezhepsel bir motivasyonun bulunmadığı söylenebilir. Böylece ilk altı asırdaki tefsirler özelinde o dönem için neshe karşı olumsuz bir yaklaşım sergilenmediği ortaya çıkmaktadır. Müfessirlerin, tahsis gibi alternatif yorum imkânlarının bulunduğu durumlarda doğrudan neshe başvurmaları, problemin çözümünde neshin öncelikli bir yöntem olarak benimsendiğini; buna karşılık bazı yerlerde farklı değerlendirmelere de yer vermeleri ise bu yaklaşımın mutlak bir tutarlılıkla uygulanmadığını göstermektedir.

2.2.3. Umûm-Husûs

Kur'an âyetlerinde muradı ilâhîyi anlayabilmek için lafızların nereye hamledilmesi gerektiğinin tespiti, diğer bir ifadeyle âyette muhatap alınanların kimler olduğu meselesi ayrı bir önem arz etmektedir. Bu bağlamda umûm, "bir lafzın geniş kapsamlı ve tüm fertlere hitap eden genel bir hüküm içermesini" ifade ederken, husûs "bu genel ifadenin belirli bir duruma, zamana veya kişilere tahsis edilmesi" şeklinde anlaşılmaktadır.⁷⁶⁰ Bunun yanında, lafızların delalet ettiği anlamların zâhirinden farklı bir noktaya hamledilebilmesi için ayrıca bir delilin gerekliliği de vurgulanmaktadır. Başka bir ifadeyle zâhiren genel bir anlam ifade eden lafzın tahsisi ya da özel bir anlam taşıyan lafzın genelleştirilmesi için mutlaka bir delilin bulunması gerekmektedir. Bu delil, aynı konuda nâzil olan bir başka âyet olabileceği

⁷⁵⁹ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 5/5, 9/216; et-Tabersî, *Mecma' u'l-beyân*, 4/794, 9/144.

⁷⁶⁰ el-Murtazâ, *ez-Zerî'a ilâ usûli's-şerîa*, 1/197-198; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-'Udde*, 149-150; et-Tûsî, *el-'Udde*, 1/273-274.

gibi Hz. Peygamber'den nakledilen bir hadis de olabilir. Şîilik üzerine konuşulduğu zaman umûm veya husûs için gerekli olan bu delilin imamlardan aktarılan bir söz de olabileceği hesaba katılmalıdır. Zira Şîî gelenekte Sünnet, Hz. Peygamber'in yanı sıra imamların söz, fiil ve takrirlerini de içeren daha geniş bir alanı kapsamaktadır.⁷⁶¹ Bunun yanında lafızlardaki umûmî veya husûsî anlamların tespiti için filolojik tahlillerin de delil niteliğinde kullanıldığı görülmektedir.

Umûm-husûs meselesi, âyetlerden hüküm çıkarma konusunda Şîî âlimlerin metodolojik olarak başvurdukları en önemli konuların başında gelmektedir. Zira karizmatik lider odaklı bir mezhep olan Şîilik,⁷⁶² en çok da umûmî olan âyetlerin imamlara tahsisine ya da Hz. Peygamber'e has olan hükümlerin soyundan gelenleri içine alacak şekilde umûma hamline ihtiyaç duymaktadır. İlk altı asırda telif edilen Şîî tefsirlere bakıldığında müfessirlerin umûm-husûs meselesine çokça temas ettikleri ve âyetlerin yorumlanmasında bu konuyu dikkate aldıkları görülmektedir. Müfessirler kimi zaman umûmî lafızların tahsisini savunurlarken kimi zaman da husûsî lafızları umûma hamlederek aktarmaktadırlar. Bunun yanında bazı durumlarda da umûmun tahsisine ya da husûsun umûma hamledilmesine itiraz etmektedirler. Fakat Ehl-i beyt söz konusu olduğunda müfessirlerin tahsise daha rahat yöneldiklerini, hatta usulde şart koşmalarına rağmen, ikna edici bir delile yer verme ihtiyacı bile hissetmediklerini söylemek mümkündür. Haliyle ilk altı asırda telif edilen Şîî tefsirlerde umûm ifade eden âyetlerin tahsisine dair örnekler daha çok göze çarpmaktadır.

Ahkâm âyetlerinin delalet ettiği hükümlerin tespitinde umûm-husûs meselesi oldukça önemlidir. Bu sebeple Şîî tefsirlerde, müfessirlerin umûm-husûs meselesine nasıl yaklaştıkları, âyetlerin yorumunda bu durumun etkisi ve hangi durumlarda neden başvurulduğu tespiti çalışılacaktır. Ancak umûmî olan âyetin husûsî olarak yorumlanması veya husûsî olan bir âyetin Ehl-i beyti kapsayacak şekilde umûmî olarak ele alınması her zaman aynı saikle yapılmamaktadır. Bazen bu tercihin arkasındaki gerekçe, doğrudan kendi mezhepleri lehine bir çıkar sağlamaktır. Bazen ise İmâmiyye'de rivayet kaynaklarının farklılığı, âyetlerin ahbâra dayanarak umûm

⁷⁶¹ Kuzudişli, “Şia'da Rivayet Olgusunu Şekillendiren Temel Unsurlar”, 63.

⁷⁶² Sönmez Kutlu, “İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu”, *İslami İlimlerde Metodoloji / Usul Mes'elesi - I*, ed. İsmail Kurt - Seyit Ali Tüz (Ensar Neşriyat, 2005), 428-431.

veya husûs şeklinde yorumlanmasına yol açmaktadır. Şîi tefsir usûlünde umûm-husûs meselesinin belirleyici bir konuma sahip olması sebebiyle bu bölümde konu dört başlık altında ayrıntılı biçimde ele alınacaktır.

2.2.3.1. Mezhebî Bir Sâikle Âyetlerin Tahsisi

Kur'an âyetlerinde birçok lafız husûsî bir anlama tekabül ettiği gibi birçok lafzın da umûmî anlamda kullanıldığı görülmektedir. Söz konusu lafızların zâhiren ifade ettiği manalar, ancak bir delille farklı bir yöne hamledilebilmektedir. Şîi müfessirler de zaman zaman umûmî lafızların tahsis ifade ettiğini söyleyerek âyetten çıkardıkları hükmü belirlemektedirler. Konu Şîa'nın temel meseleleri olunca da müfessirlerin, âyetlerdeki umûmî ifadelerde tahsise gitmek için daha fazla çaba sarfettikleri göze çarpmaktadır.

Şîi âlimlerin, âyetlerin tahsisinde fazlaca çaba sarfettikleri görülen konuların başında Hz. Ali'nin velâyeti/imâmeti konusu gelmektedir. Bu çalışmada, ilk dönem müfessirleri ahkâm âyetleri bağlamında incelenmesine rağmen, Şîi mezhep doktrinindeki kilit rolüne binaen imâmet meselesinin de ele alınacağını ifade etmek gerekir. Zira Şîa'da fıkıh imâmetten bağımsız düşünülememekte, imâmet meselesi, fikhî uygulamaları doğrudan etkileyen yere konumlandırılmaktadır. Bu bağlamda Allah'ın, Hz. Peygamber'e kimlerin emir sahibi (veli/imam) olduğunu bildirmesini ve velâyeti onlara tıpkı namaz, zekât, oruç ve hac ibadetlerini açıkladığı gibi açıklamasını emrettiği ileri sürülmektedir. Hz. Peygamber'in Gadîr-i Hum'da insanlara Hz. Ali'nin velâyetini tebliğ etmesi de buna örnek olarak zikredilmektedir.⁷⁶³ Diğer câmi' tefsirlerin yanın bir ahkâm tefsiri olan *Fıkhu'l-Kur'ân*'da da imâmet meselesine yer verilmekte, Hz. Ali'nin velâyeti ile ilişkilendirilen âyetler bu eserde de tefsir edilmektedir.

Kur'an âyetleri çerçevesinde imâmeti meşru zemine oturtmak isteyen Şîi âlimler, Mâide sûresi 55. ve 67. âyetleri Hz. Ali'ye tahsis etmektedirler. İmamet in Hz. Ali adına ispatı söz konusu olduğunda Kur'an'dan bu iki âyetin kilit bir konumda olduğu görülmektedir. İlk olarak Mâide sûresindeki “إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ”

⁷⁶³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh Şeyh Sadûk, *Kemâlû'd-dîn ve temâmü'n-ni'me*, thk. Ali Ekber el-Gaffârî (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 2008), 276.

وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ / Sizin veliniz ancak Allah'tır, peygamberidir, bir de Allah'ın emrine boyun eğerek namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren müminlerdir.”⁷⁶⁴ âyetinin Hz. Ali'nin velâyetine/imâmetine sarîh delaletinden bahseden müfessirler, âyetin sebep-i nüzûlüne ilişkin birçok rivayet⁷⁶⁵ aktarmakta ve âyetteki “وَالَّذِينَ آمَنُوا” ifadesinin Hz. Ali'ye tahsisini, bu rivayetler üzerinden delillendirmektedirler. Buna göre mescide giren bir dilenci, kimsenin kendisine yardım etmemesi üzerine “Allah'ım şahit ol. Peygamber'in mescidinde kimse bana yardım etmedi” deyince, o esnada rûkuda olan Hz. Ali'nin yüzüğünü ona vermesi, bu âyetin nâzil olmasına sebep olmuştur.⁷⁶⁶ Şîî müfessirlerden Tabersî, bu rivayete Hz. Ali'nin infakı üzerine Hz. Peygamber'in “رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي” / Mûsâ “Rabbim!” dedi, “Gönlüme ferahlık ver.”⁷⁶⁷ âyeti ve devamındaki âyetlerle⁷⁶⁸ Hz. Mûsâ'yı örnek göstererek Hz. Harun'un ona yardımcı olduğu gibi Hz. Ali'nin de kendisine yardımcı kılınmasına yönelik dua ettiğini eklemektedir.⁷⁶⁹ Tabersî'nin bu vurgusu, Hz. Peygamber'in de bu yönde bir arzusu olduğunu öne çıkararak Hz. Ali'nin velâyetine/imâmetine dair kanaatlerini güçlendirme amacına işaret etmektedir. Zira Hz. Peygamber'in duasında, emsal olarak zikredilen Hz. Mûsâ ve Hz. Harun örneği, risâlet geleneğinde böyle bir ihtiyacın var olduğu izlenimi uyandırmaktadır. Ayrıca o, bu rivayetin birçok Sünnî ve Mu'tezilî müfessir tarafından nakledildiğini özellikle

⁷⁶⁴ el-Mâide 5/55.

⁷⁶⁵ Bu âyetin Hz. Ali ve imamların velâyeti hakkında nâzil olduğuna dair rivayetler en erken tarihli Şîî hadis ve tefsir kaynaklarında yoğun bir şekilde yer almaktadır. Rivayetlerde özetle, Hz. Peygamber'in, Allah'ın indirdiği âyetlerin peygamberler ve onların vasileri (naibleri) hakkında olduğunu, kendisinin peygamberlerin; Hz. Ali'nin ise vasilerin en faziletlisi olduğunu beyan ettiği ifade edilmektedir. Ardından zikrettiği birkaç âyetin umûmî mi yoksa husûsî mi olduğunun sorulması üzerine, Allah'ın, emir sahiplerini namaz, zekât, oruç ve hac gibi ibadetlerin izahı gibi açıklamasını emrettiği bildirilmektedir. Bu emri takiben Hz. Peygamber'in, Gadir-i Hum'da Hz. Ali'yi insanlar için önder olarak tayin ettiği ve ardından irad ettiği hutbede, kendisine gelen vahyin ağırlığını dile getirerek, “Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır. Allah'ım! Ona dost olana dost ol, ona düşman olana düşman ol.” diye buyurduğu zikredilmektedir. Bu ve benzeri rivayetler için bk. Süleym b. Kays el-Hilâlî, *Kitâb-u Süleym b. Kays el-Hilâlî*, thk. Muhammed el-Ensârî ez-Zencânî (Kum: Daru'l-Hâdî, 1984), 2/643-644; el-Küleynî, *el-Kâfî*, 1/145, 187-188; Şeyh Sadûk, *el-Hisâl*, 2/478-479; Şeyh Sadûk, *Kemâlû'd-dîn ve temâmû'n-ni'me*, 2/276; et-Tûsî, *el-Emâlî*, 50.

⁷⁶⁶ el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1/170; el-Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 1/327-329; et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3/385-386; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 3/324-325; er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 1/214.

⁷⁶⁷ Tâhâ 20/25.

⁷⁶⁸ Tâhâ 20/26-32.

⁷⁶⁹ et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 3/325.

belirtmektedir. Taberî (öl. 310/923), Ebû Bekir Râzi (öl. 313/925), Rummânî (öl. 384/994), Sa'lebî (öl. 427-1035) ve Mağribî (öl. 549/1155) gibi âlimlere yapılan bu aşırı vurgu, diğer Şîî müfessirlerde de görülmektedir.⁷⁷⁰ Nitekim, Şîa'nın, Ehl-i sünnet'ten ayrıldığı temel meselelerle ilgili Sünnî kaynaklarda bulunan rivayetlere özellikle temas etmeleri, aslında geliştirdikleri bir usul olarak değerlendirilebilir. Böylece yapılacak itiraz ve muhalefete karşı elleri daha da güçlü hale gelecektir.

Müfessirlerin bu âyet ekseninde Hz. Ali'ye dair aktardıkları sebebi nüzûl rivayetlerinin yanı sıra çeşitli rivayetlere de yer verdikleri görülmektedir. Ayyâşî, Muhammed Bâkır'ın “وَالَّذِينَ آمَنُوا” ifadesinin “masum imamlara” işaret ettiğine dair sözlerini naklederken, Tûsî ve Tabersî söz konusu ifadenin “bütün müminlere” işaret ettiğine ve âyetin, ‘Ubâde b. Sâmit veya Abdullah b. Selâm ve arkadaşlarının iman etmeleri sebebiyle kavmi tarafından dışlanmaları üzerine nâzil olduğuna ilişkin görüşlere yer vermektedirler.⁷⁷¹ Fakat Tabersî, Abdullah b. Selâm ve arkadaşlarının dışlanması sebebiyle inen bu âyette, kendilerini dışlayan akrabalarının yerine Allah'ın, Hz. Peygamber'in ve Hz. Ali'nin onların velileri olduğunu ifade ederek konuyu yine Hz. Ali'nin imâmetine bağlamaktadır.⁷⁷²

Şîî müfessirlerin âyeti tahsis etmek için bazı dil tahlillerine de başvurdukları göze çarpmaktadır. Özellikle Tûsî ve Tabersî bu konuda ilk olarak “وَلِيٍّ” ifadesinin ne anlama geldiğine ilişkin tartışmalara temas etmektedirler. Onlara göre âyetteki “وَلِيٍّ” ifadesi “أَوْلَى / en layık” / “أَحَقُّ / en hak sahibi” anlamında olduğundan dolayı müminlerin işlerinin idaresi görevi (velâyet/imâmet) âyetin temel konusudur. Söz konusu kelimenin taşıdığı evleviyet anlamı da “فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ ... يَعْقُوبَ / ... tarafından bana yerimi alacak bir halef ver; o, Ya'kûb hânedanına da vâris olsun.”⁷⁷³ âyetinde olduğu gibi bir velâyete işaret etmektedir. Âyetteki “وَلِيٍّ” ifadesinin “dîn kardeşliği, dostluk” anlamında olduğuna dair görüşlere de itiraz eden

⁷⁷⁰ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3/385; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 3/325; er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 1/214.

⁷⁷¹ el-Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 1/328; et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3/385; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 3/325-327.

⁷⁷² et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 3/326.

⁷⁷³ Meryem 19/5-6.

müfessirler, âyetin başında bulunan “إِنَّمَا” lafzındaki tahsis anlamına işaret etmektedirler. Buna göre söz konusu lafız âyetteki velâyeti tahsis etmektedir.⁷⁷⁴

Yine âyetin tahsisine yönelik Tûsî'nin temas ettiği diğer bir husûs da âyetteki çoğul ifadeleri öne sürülerek yapılan itirazlardır. O, bu durumun Kur'an'ın genel kullanımına uygun olduğunu ifade etmektedir. “إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ” / *Kesin olarak bilesiniz ki bu kitabı kuşkusuz biz indirdik ve onu mutlaka koruyan da yine biziz.*⁷⁷⁵ ve “رَبِّ ارْجِعُونِ” / *Rabbim! Beni geri gönder.*⁷⁷⁶ âyetlerinde olduğu gibi Allah'ın azameti sebebiyle çoğul kullanılan âyetlerin çok sayıda olduğunu söyleyen müfessir, “وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ” / *“Allah bize yeter, O ne güzel vekildir!” diye cevap verdiler.*⁷⁷⁷ âyetinin de Nuaym b. Mes'ûd el-Eşcaî hakkında nâzil olmasına rağmen çoğul ifadeler ihtiva ettiğini örnek olarak zikretmektedir.⁷⁷⁸

Şîî müfessir Tûsî, “وَلِيكُمُ” ifadesinde yer alan “كُم” zamirinin Hz. Peygamber dahil bütün müminleri kapsadığına dikkat çekmekte ve bu nedenle âyetle bir istisnanın bulunmasının zorunlu olduğunu belirtmektedir. Zira ona göre velâyet verilen kişinin, kendilerine veli olarak tayin edildiği kişilerin dışında olması gerekmektedir. Aksi halde her mümin kendisi için veli tayin edilmiş olacaktır. Bu sebeple Allah, önce Hz. Peygamber'i, sonra da “وَالَّذِينَ آمَنُوا” ifadesiyle de Hz. Ali'yi istisna etmiştir. Âyetleki çoğul ifadelerin tekil anlamı kabul edilmesi halinde de Hz. Ali'ye işaretinin net olmadığını söyleyenlere cevap veren Tûsî, Sünnî ve Şîî kaynaklarının tamamında Hz. Ali'den başka, rükuda iken sadaka veren bir kimse olmadığına dikkat çekerek, âyetin tahsisi noktasındaki kanaatlerinin doğru olduğunu desteklemeye çalışmaktadır. Ayrıca o, mirasla ilgili vasiyetin, vefat sonrası hayata geçirilmesinden hareketle, Hz. Peygamber'in sağlığında, Hz. Ali'nin imâmetinin var olduğunu fakat Hz. Peygamber'in irtihali sonrasında işlevsel hale geleceğini dile getirmektedir.⁷⁷⁹

⁷⁷⁴ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3/387; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 3/326-327.

⁷⁷⁵ el-Hicr 15/9.

⁷⁷⁶ el-Mü'minûn 23/99.

⁷⁷⁷ Âl-i İmrân 3/173.

⁷⁷⁸ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3/387.

⁷⁷⁹ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3/ 388.

Sonuç olarak en erken dönemden itibaren, hadis ve tefsir kaynaklarında söz konusu âyet üzerinden imamlara inanmanın farz olduğu yönünde bir anlayış ortaya konulmaktadır. Bununla birlikte, erken dönem yorumlarında bu farziyetin daha çok âyetin dış bağlamı çerçevesinde temellendirildiği görülmektedir. Ancak Tûsî, Tabersî ve Râvendî gibi müfessirlerin eserlerinde imâmet inancının farziyeti konusunda, âyetteki lafızlarla ilgili lügavî tahlillere başvurulması Şîî tefsir geleneğinde âyetin iç bağlamının, dış bağlamına paralel biçimde yorumlama sürecinin başladığını göstermektedir.

İmamet konusunda tahsise gidilen bir diğer âyet de Mâide sûresi 67. âyetidir.⁷⁸⁰ Zira erken dönemden itibaren Şîî rivayet külliyyatında imâmet meselesinde delil olarak getirilen en önemli âyetlerden birisidir.⁷⁸¹ Şîî müfessirlerce âyetin, Mâide sûresi 55. âyette sarahaten ifade edilen velâyet/imâmet konusunun, çeşitli endişelerle Hz. Peygamber tarafından ilan edilmemesi üzerine nâzil olduğu kabul edilmektedir. Müfessirler âyette geçen “يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ” / *Ey peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et!*” cümlesini tahsis ederek cümlenin, Hz. Ali’nin velâyetine/imâmetine işaret ettiğini söylemektedirler. Söz konusu tahsisi yine rivayetler üzerinden delillendiren müfessirler, Veda hacı dönüşü esnasında Gadîr-i Hum⁷⁸² mevkiinde gerçekleşen olaya temas etmektedirler. Rivayete göre Hz. Peygamber kendisine bildirilen velâyet/imâmet tayinini insanların kendisini inkar etmelerinden endişelenmesi sebebiyle ilan etmemiş, Allah da bu âyetle Hz. Peygamber’i ikaz etmiştir. Veda hacı dönüşünde Gadîr-i Hum mevkiine gelince Allah resulü sahâbeyi çok önemli bir husûsu ilan etmek üzere toplayarak “النَّبِيُّ أَوْلَىٰ” / *Peygamber müminlere kendilerinden daha yakındır.*⁷⁸³ âyeti üzerinden kendisinin önemini ikrar ettirdikten sonra Hz. Ali’nin elini kaldırarak “مَنْ

⁷⁸⁰ يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ / *Ey peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et! Eğer bunu yapmazsan O’nun mesajını iletmemiş olursun. Allah seni insanlardan koruyacaktır. Şüphe yok ki Allah kâfirler topluluğunu hidayete erdirmez.*”

⁷⁸¹ el-Hilâlî, *Kitâb-u Süleym b. Kays el-Hilâlî*, 2/750; el-Küleynî, *el-Kâfî*, 1/189-190; Ali b. Hüseyin el-Mes’ûdî, *İsbâtü’l-vasiyye*, thk. Abbâs el-Kesîrî, Muahammed Efdal el-Muhakkik (Kum: Müesseset-ü Tûrâsî’s-Şîa, 2022), 123; et-Tûsî, *el-Emâlî*, 355.

⁷⁸² Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Ethem Ruhi Fığlalı, “Gadîr-i Hum”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996).

⁷⁸³ el-Ahzâb 33/6.

كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ / Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır.” buyurmuş ve onun velâyetini/imâmetini ilan etmiştir. Ana hatlarıyla bu şekilde aktarılan olayla ilgili Şîî müfessirler, Hz. Peygamber’in, Hz. Ali’ye biat etme emrine rağmen, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’in “Bu emir Allah ve Resulünden mi?” şeklindeki sorgulamalarına değinerek, biat etme konusunda çekimser tavırlarına da vurgu yapmaktadırlar. Şîî müfessirlerin bu vurgusu, Hz. Peygamber sonrası hemen başlayan imâmet görevinin çeşitli entrikalarla diğer halifeler tarafından gasp edildiği yönündeki kabullerine zemin hazırlamaktadır. İmamet görevinin Allah tarafından verildiği, binlerce sahâbînin şahitliğine ve Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’in diliyle tekrarlanmasına rağmen, Hz. Peygamber’in irtihalinden sonra bu görevin asıl sahibine tevdi edilmemesi Şîîler tarafından hak gaspı olarak kabul edilmektedir. Hatta onlar bir kişinin iki şahit getirerek hakkını alabildiğini fakat, Hz. Ali’nin binlerce şahit olmasına rağmen velâyet/imâmet hakkını alamadığını açıkça ifade etmektedirler.⁷⁸⁴

Şîa’daki imâmet anlayışı, müfessirleri, aktardıkları rivayetler üzerinden zikir geçen iki âyeti Hz. Ali’ye tahsis etmeye götürmekle kalmamakta, bu tahsis yoluyla Hz. Ali’ye hasrettikleri velâyet/imâmet vazifesinin Hz. Peygamber sonrasında gasp edildiğini düşündürmektedir. Hatta biraz daha ileri giderek âyetteki “وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا” / Eğer bunu yapmazsan O’nun mesajını iletmemiş olursun.” cümlesinin Hz. Peygamber’e yönelik ilâhî bir tehdit olduğunu söylemelerine sebep olmaktadır. Âyetteki bu ifadenin tehdit olduğunu söyleyen Tûsî ve Tabersî, Hz. Peygamber’in risâlet görevinde tehdit gerektirecek bir ihmalin olmaması üzerinden yapılan itirazlara cevaben, âyetteki şart ekinin (إِنْ) böyle bir ihmalin olması halinde, karşılığının ne olacağına işaret ettiğini, yoksa tehdidin Hz. Peygamber’de bir ihmalinin olduğu anlamına gelmeyeceğini ifade etmektedirler.⁷⁸⁵

⁷⁸⁴ el-Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, 1/171-173; el-Ayyâşî, *Tefsîru’l-Ayyâşî*, 1/331/333; et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3/409-410; et-Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 3/343-345; Râzî, *Ravzu’l-cinân*, 7/64-66. Mâide sûresi 67. âyet Râvendî tarafından ele alınmamaktadır. Ahkam tefsiri olan bu tefsirde ele alınmayıp diğer hacimli tefsirlerde ele alınan bu âyete yer verilmesinin, imâmet konusunda Şîa’nın temel yaklaşımının delillerini görebilme adına yapıldığını ifade etmek gerekir.

⁷⁸⁵ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3/409; et-Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 3/343; Râzî, *Ravzu’l-cinân*, 7/80.

Müfessirler, âyetteki “وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ” / *Allah seni insanlardan koruyacaktır.*” ifadesiyle ilgili olarak da Hz. Peygamber’in, velâyet tayininin ilanına ilişkin endişesine atıfta bulunmaktadır. Onlara göre Hz. Peygamber Hz. Ali’nin imam tayin edildiğini ilan ettiğinde sahâbenin inkara meyletmesinden endişe edince Allah da bu âyeti indirerek endişenin yersiz olduğunu bildirmiştir. Fakat bu değerlendirmelerindeki vurgu, yukarıdakiler kadar net değildir. Zira onlar, aynı zamanda âyetin bu kısmının Sünnî tefsirlerde ekseriyetle âyetin tamamının nüzûl sebebi olarak aktarılan müşriklerin Hz. Peygamber’i öldürme planına ilişkin nâzil olduğu görüşüne de yer vermektedirler.⁷⁸⁶ Hatta bu görüş üzerinde daha fazla durmaları onların da âyetin son kısmıyla ilgili ikinci görüşe katıldıklarını göstermektedir. Ayrıca onlar, Hz. Aişe’nin, bu âyetin Hz. Peygamber’in risaletten hiçbir şey gizlemediğine açıkça delalet ettiğine dair kanaatine yer vermektedir. Bu kanaatin izahı sadedinde müfessirler iki delile işaret etmektedirler. Birincisi Allah’ın gizlendiğini ifade ettiği haberi sadece Hz. Peygamber bilmesine rağmen, görevindeki sadakat ve dürüstlüğü sebebiyle bu haberi ilan etmesidir. İkincisi ise “وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ” ifadesinde Allah’ın vadettiği üzere Hz. Peygamber’in hayatı boyunca kendisine yönelik yapılan suikastlarda ve savaşlarda korunmasıdır.⁷⁸⁷

Şîî müfessirlerin Mâide 55. ve 67. âyetler üzerinden imâmet meselesine ilişkin yaklaşımları kendi içinde kronolojik bir çelişki barındırmaktadır. Şöyle ki, 55. âyetin sebep-i nüzûlüne dair aktarılan rivayetler, bu âyetin Medine’de nâzil olduğunu göstermektedir. Rivayetler üzerinden âyetteki “وَالَّذِينَ آمَنُوا” ifadesinin Hz. Ali’nin imâmetine sarahaten delalet ettiği kabul edildiğinde aslında imam tayininin Medine’de ve sahâbenin huzurunda gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Veda haccı dönüşü nâzil olduğu vurgulanan 67. âyette ise Hz. Peygamber’in velâyet/imâmet tayinini ilan etmekten çekinmesi üzerine bir ikaz/tehdit bulunduğu söylenmektedir. Sarahaten delaletle zaten sahâbe huzurunda nâzil olan bir âyet varken bu durumu Hz. Peygamber’in gizlediğini söylemek izahtan varestedir. Kaldı ki o günkü şartlarda Medine ile Mekke arasındaki mesafenin on-on beş günlük bir zaman diliminde

⁷⁸⁶ el-Ayyâşî, *Tefsîru’l-Ayyâşî*, 1/332; et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3/407; et-Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 3/344-345.

⁷⁸⁷ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3/406; et-Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 3/344; Râzî, *Ravzu’l-cinân*, 7/61.

katedildiği bilinmektedir. Mâide sûresi 55. âyetin nüzûlüne sebep olan olayın, hac yolculuğunun hemen öncesinde olduğu varsayılsa Mekke'ye gidiş, haccın ifası ve Gadîr-i hum mevkiine kadar gelişin yaklaşık bir aylık bir zamanda gerçekleşeceği anlaşılmaktadır.⁷⁸⁸ Sahâbenin huzurunda cereyan eden olay üzerine nâzil olan 55. âyeti Hz. Peygamber'in söz konusu endişeyle gizlediği kabul edilse -ki Şiîler'de de buna dair bir kabul söz konusu değil- vahyin yaklaşık bir aylık bir gizlenmeye maruz kaldığı gibi bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Bu da masum olan bir peygamber için söz konusu değildir. Zaten Şiîler'in aktardığı rivayetlerde, Hz. Peygamber'in, ilgili haberi üç gün sakladığı ifade edilmektedir.⁷⁸⁹ Bu da Şiî âlimlerin imamların masumiyetini zedeleyecek en ufak bir meselede yoruma ve te'vile başvurularken burada Hz. Peygamberi imâmet davası uğruna risâlet görevinde ihmalkarlıkla yüz yüze bırakmaları, Şiî doktrini açısından önemli bir açmaza işaret olarak okunabilir.⁷⁹⁰

Şiî müfessirlerin tahsis ettiği umûmî ifadelere bir diğer örnek de humus ve fey taksimidir. Sünnîlerin umûmî yaklaşımlarının⁷⁹¹ aksine, Şiî müfessirler söz

⁷⁸⁸ Hz. Peygamber'in Veda haccı için Medine'den çıkıştan tekrar dönüşüne kadar olan sürece ilişkin detaylı bilgi için bk. Rıfat Oral, *Sahabe-i Kiram Anlatıyor: Peygamberimizle 27 Gün (Veda Haccı)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018).

⁷⁸⁹ el-Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 1/332.

⁷⁹⁰ İmâmet konusunda Şiîler'in kronolojik çelişkilerine bir diğer örnek de "kalem kırtas" meselesidir. Hz. Peygamber'in, vefatından hemen önce önemli bir bilgi yazacağını söyleyerek kalem ve kağıt istediği, Hz. Ömer'in de bu talebin yerine getirilmesine bir şekilde engel olduğu rivayet edilmektedir. Şiîler Hz. Peygamber'in, kağıda kendisinden sonra velâyetin/imâmetin Hz. Ali'de olduğunu yazacağını kabul etmektedirler. Onlara göre Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in yazacağı şeyi tahmin ettiği/bildiği için, onun sağlık sorunlarını bahane ederek kağıt kalem getirilmesine; böylece de velâyet/imâmet görevinin Hz. Ali'ye tevdi edilmesine engel olmuştur. bk. Mehmet Azimli, "Hz. Peygamber'in Hastalığından Kuran'ın Cemine Kadar Meydana Gelen Bazı Olaylar Üzerine Mülâhazalar", *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 1 (2009), 68-69. Şiîler'in bu kabulü zikri geçen "Gadîr-i hum" olayını boşa düşürmektedir. Zira onların aktardığı rivayetlerde ilk olarak Mâide 5/55'le açıkça ifade edildiği ileri sürülen velâyet/imâmet tayini, sonrasında Mâide 5/67. âyetin nüzûlüne sebep olacak bir gizlenmeye maruz kalarak, binlerce sahâbînin huzurunda bizzat Hz. Peygamber tarafından ilan edildiği ve bu bağlamda herkesten biat alındığı açıkça vurgulanmaktadır. Bütün bunlara rağmen Hz. Peygamber'in bu durumu bir de yazılı olarak sahâbeye tebliğ etmek istemesi düşündürücüdür. Hatta daha da öte, kendisi için canını vermeye hazır olan sahâbeye karşı, Hz. Peygamber'de bir güvensizlik olduğu düşüncesini doğurmaktadır.

⁷⁹¹ Sünnî âlimler âyette geçen "وَلَدَيْ الْغُرَبَىٰ" ifadesini umûmî olarak kabul etmekte ve bu payın Hz. Peygamber'in bütün akrabalarına ait olduğunu savunmaktadırlar. "وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ" ifadesindeki lafızların umûmî mi husûsî mi olduğuyla ilgili, bu üç sınıfın Ehl-i beyte mensubiyetlerinin şart olup olmadığı yönündeki değerlendirmeler önem arz etmektedir. Buna göre ulemânın bazıları Ehl-i beyte mensubiyeti şart koşarlarken, önemli bir kısmı da bu üç sınıfın ümmetin tamamını şamil olduğunu altını çizmektedirler. Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Tefsîr-u âyâtî'l-ahkâm mine'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru's-Sâbûnî, 2007), 1/429-430.

konusu taksime dair âyetlerde⁷⁹² geçen “فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ” cümlesinde iki farklı tahsise gitmektedirler. İlk tahsis cümleinin baş tarafındaki üç paya (فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ) diğeri de cümleinin sonundaki paylara (وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ) ilişkindir. Hz. Peygamber’in sağlığında kendi uhdesinde olan yetkinin, sonraki dönemlerde masum imamlarda olduğunu⁷⁹³ iddia eden müfessirler, “وَلِذِي الْقُرْبَىٰ” şeklindeki umûmî ifadenin sadece imama tahsisi üzerinden, Allah, Hz. Peygamber ve onun yakın akrabalarına tahsis edilen payları, doğrudan imamın tasarrufuna bırakmaktadırlar.⁷⁹⁴ Hatta Râvendî, Hz. Peygamber sonrası için humus ve fey meselesinin tamamının sadece imama mahsus olduğunu ve bu mallarla ilgili, imamın istediği gibi tasarrufta bulunabileceğini açıkça vurgulamaktadır.⁷⁹⁵

Müfessirlerin “وَلِذِي الْقُرْبَىٰ” ifadesinin, devrin imamına işaret ettiği şeklindeki tahsislerini filolojik tahlillerle de izah etmektedirler. Onlara göre “yakın akraba” anlamına gelen bu umûmî ifade, tekil olarak (ذِي) kullanıldığı için Hz. Peygamber’in bütün akrabalarını değil onlardan sadece bir kişiyi ifade etmektedir ki o da devrin imamıdır. Eğer bütün akrabalar kastedilecek olsaydı bu ifadenin “وَلِدَوِي الْقُرْبَىٰ” şeklinde olması gerekirdi. Ayrıca lafzın umûma hamledilmesi durumunda, bu lafza atfedilen “وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ” ifadelerinin Ehl-i beyt mensubu olmalarının kabulü çelişkili bir durum ortaya çıkarmaktadır. Şöyle ki, yakın akraba zikredildikten sonra bir de yakın akraba içerisinde olan yetimlere yoksullara ve yolda kalmışlara

⁷⁹² el-Enfâl 8/41 ve el-Haşr 59/7.

⁷⁹³ Humeynî’nin fikhî görüşlerini derleyen eserde, konuyla ilgili delillendirmeye ilişkin detaylar genişçe ele alınmaktadır. bk. Feyz Nasb, *Âyâtü’l-ahkâm fi’t-türâsi’l-imâm el-Humeynî*, 584-587.

⁷⁹⁴ el-Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, 1/278, 2/359; el-Ayyâşî, *Tefsîru’l-Ayyâşî*, 2/61; et-Tûsî, *et-Tibyân*, 5/47-49, 9/425-426; et-Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 4/835-837, 9/390-393; er-Râvendî, *Fıkhu’l-Kur’ân*, 1/389-391.

⁷⁹⁵ er-Râvendî, *Fıkhu’l-Kur’ân*, 1/389. Konu imamlar olunca Şiîler’in nasıl bir refleksle hareket ettikleri müsellem bir hakikattir. Şîa’da masum kabul edilen imamların Allah ve resulü adına yetki üstlenmeleri sebebiyle de Hz. Peygamber’in irtihalinden sonra, onun adının geçtiği her şeyin imamlar için de geçerli olduğu savunulmaktadır. Şîi külliyatta bu kabulü destekler nitelikte çokça rivayet bulunmaktadır. Humus ve fey taksiminde bütün payın bir şekilde imamlara devredilmesi de bu rivayetlerin sonucudur. Bu sonuç Şîa fikhının oluşumunda imamların nasıl bir otoriteye sahip olduğunu göstermesi açısından önemlidir. İlgili rivayetlerden bazıları için bk. el-Küleynî, *el-Kâfî*, 1/544; Hüseyin b. Hamdân el-Husaybî, *el-Hidâyetü’l-kübrâ*, thk. Müessesetü’l-Belâğ (Beyrut: Müessesetü’l-Belâğ, 1991), 143-145; Şeyh Sadûk, *Men lâ yahduru’l-fakîh*, 2/46.

temas edilmesi ve birbirlerine atfedilmesi mümkün değildir. Zira Arap dilinde bir şeyin, kendisine atfedilmesi kabul edilmemektedir. Âyetteki “yetimler, yoksullar ve yolda kalmışlar” ifadelerinin umûmî olması üzerinden kendilerini eleştirenlere de cevap veren müfessirler, bu ifadelerin umûmî olarak kabul edilmesi halinde mümin kâfir ayrımı yapmanın doğru olmayacağına dikkat çekmektedirler. Buna göre âyette açıkça iman şartı koşulmamasına rağmen, diğer mezhepler tarafından bu ifadelerin Müslümanlara tahsisi nasıl mümkün ise Ehl-i beyt tahsisi de o şekilde mümkündür. Müfessirlerin bu üç hisse konusunda Ehl-i beyt mensupları lehinde tahsis yapmalarına, onların sadaka ve zekât gibi mallardan mahrum bırakılmaları da gerekçe gösterilmektedir.⁷⁹⁶

Tabersî, fey âyetindeki “كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ” ifadesinin Ehl-i beyt mensuplarına değil diğer Müslümanlara yönelik olduğunu söylerken,⁷⁹⁷ Tûsî ve Râvendî âyetin zâhirinden, bu tasnifin mali duruma dikkat edilmeksizin yapılması gerektiğini anlamının mümkün olduğunu, ancak âyetteki ifadede zenginlere işaret edilmesinin bu kapalılığı giderdiğini ileri sürmektedirler.⁷⁹⁸ Şîa’nın fey taksiminde mali durumun gözetilip gözetilmemesine ilişkin tercih ettikleri yaklaşım ve âyetteki ikinci kısma (وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنِ السَّبِيلِ) yönelik tahsislerini, Tûsî tarafından aktarılan bir görüşle desteklemektedirler. Buna göre Hz. Ömer döneminde fey malları sadece Ehl-i beyt mensubu fakirlerin istifadesine sunulmaktadır. Bu uygulamaya sahâbeden hiç kimsenin itiraz etmemesi de konuya ilişkin bir icmânın oluşması anlamına gelmektedir. Ayrıca taksimatta pay sahibi olan yetimler, yoksullar ve yolda kalanların Ehl-i beyt mensubu olmaları konusunda da bazı vurgular yapan Tûsî, ilk üç grup için (فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ) zikredilen lâm harf-i cerrinin sonraki üç grup için zikredilmemesine işaret ederek, “وَلِذِي الْقُرْبَىٰ” ifadesinden sonra gelen grupların (وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنِ السَّبِيلِ) aynı kapsamda (yakın akrabadan/Ehl-i beytten) olmaları gerektiği sonucuna varmaktadır.⁷⁹⁹ Konuyla ilgili Tûsî gibi

⁷⁹⁶ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 5/47-49; et-Tabersî, *Mecma‘ul-beyân*, 4/835-837; er-Râvendî, *Fıkhu‘l-Kur‘ân*, 1/387-389.

⁷⁹⁷ et-Tabersî, *Mecma‘u‘l-beyân*, 9/392.

⁷⁹⁸ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 9/426; er-Râvendî, *Fıkhu‘l-Kur‘ân*, 1/394.

⁷⁹⁹ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 9/425-426.

düşündüğü anlaşılan Tabersî'nin ise aktardığı rivayetler açısından bir çelişki içerisinde olduğu görülmektedir. Zira o, bir yandan Hz. Hüseyin'e ait "... onlar (son üç grup), bizim (Ehl-i beytin) yetimlerimiz, yoksullarımız ve yolda kalanlarımızdır." sözünü aktarırken, diğer yandan da bütün fakihlerin "Onlar, ümmetin yetimleri, yoksulları ve yolda kalmışlarıdır." şeklinde görüş beyan ettiklerine yer vermektedir. Hatta Şîi külliyyatta bu görüşü destekleyen rivayetler olduğunu da söyleyip Muhammed Bâkır'ın, ilk üç payın kendilerine ait olduğu, diğer üç payda ise Müslümanlarla eşit oldukları yönündeki sözlerini paylaşmaktadır.⁸⁰⁰

Şîi müfessirlerin humus ve fey taksimine ilişkin yaptıkları bu iki tahsis, zaten imamın uhdesinde olarak kabul ettikleri ilk üç paya ilaveten, kalan payların da Ehl-i beyt mensubu olmaları kaydıyla, yetimler, miskinler ve yolda kalanların ihtiyaçlarına harcanmak üzere yine imamın tasarrufunda olduğu sonucunu doğurmaktadır. Klasik dönemde kabul edilen bu durumun sonraki dönem tefsirlerinde de aynen bulunması,⁸⁰¹ Şîa'da mezhebî kabullerin imâmet söz konusu olduğunda daha kalıcı olduğunu göstermektedir.

Sonuç itibarıyla Şîi müfessirler, Ehl-i beyt merkezli yorumu güçlendirmek amacıyla Kur'an'daki umûmî lafızları tahsis yöntemiyle daraltma eğilimi göstermektedirler. Bu yaklaşımda rivayet, dil tahlili ve mezhebî kabuller bir arada kullanılarak Hz. Ali'nin velâyetinin Kur'ânî temelleri ortaya konulmaktadır. Râvendî'nin tefsirinde bu yöntem açık biçimde izlenebilmektedir. Humus ve fey gibi fikhî meseleler dahi imamın otoritesi çerçevesinde yorumlanmaktadır. Bu doğrultuda tahsisin, Şîi tefsir geleneğinde yalnızca dilsel bir yorum aracı olmaktan öte, imâmet düşüncesini meşrulaştıran yöntemsel bir ilke hâline geldiği söylenebilir. Bu yaklaşımın ahkâm alanına da doğrudan yansıdığı görülmektedir. Tahsis yoluyla dinî ve malî tasarruflarda imamın yetkisi genişletilmekte, Ehl-i beyte özgü tasarruf alanları ise korunmaktadır.

⁸⁰⁰ et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 9/391.

⁸⁰¹ Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfî*, 2/304-306; el-Yezdî, *Fıkhü'l-Kur'ân*, 1/174-175; Feyz Nasb, *Âyâtü'l-ahkâm fi't-türâsi'l-imâm el-Humeynî*, 584. Şîi tefsir külliyyatında sayılan Neylû'l-merâm isimli eserde ise mesele daha çok Sünnî bakış açısıyla ele alındığı görülmektedir. Hasan Hân, *Neylû'l-merâm*, 311.

2.2.3.2. Mezhebî Bir Sâik Olmaksızın Âyetlerin Tahsisi

Şiî müfessirler, âyetlerdeki umûmî lafızların tahsisini sadece mezhebî bir menfaate matuf bir şekilde yapmamaktadırlar. Yukarıdaki örneklerin aksine herhangi bir çıkar gözetilmeksizin kendi usul ve rivayetlerinden hareketle bazı âyetlerin tahsisine ilişkin birçok örnek bulmak mümkündür. Şiî müfessirlerce yapılan bu tür tahsise örnek olarak el kesme cezasına ilişkin nâzil olan “وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا” *وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا* / *Hırsızlık eden erkek ve hırsızlık eden kadının yaptıklarına karşılık bir ceza, Allah'tan bir ibret olarak ellerini kesin. Allah güçlüdür, hikmet sahibidir.*” âyeti zikredilebilir.⁸⁰² Bu âyette Şiî müfessirler hem umûmî olan “السَّارِقُ/السَّارِقَةُ” ifadesinin, hem de “eller/أَيْدٍ” ifadesinin tahsis edilmesinin gerekliliği üzerinde durmaktadırlar. Âyette geçen “وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ” ifadesinin zâhirine göre hırsızların tamamının elinin kesilmesine dair emir, bazı âlimlerce, cezanın kimlere uygulanacağı açısından mücmel olarak kabul edilmektedir. Şiî müfessirler ise âyette bu manada bir kapalılığın bulunmadığını, aksine cezanın kime uygulanacağını âyette açıkça zikredildiğini, adına “السَّارِقُ” denilen herkesin bu kapsamda değerlendirilerek elinin kesilmesi durumunun gayet net olduğunu vurgulamaktadırlar. Onlara göre âyetteki bu lafız umûmî olarak değerlendirilmeli ve “السَّارِقُ” kapsamında olan herkese ilgili hüküm uygulanmalıdır. Âyetteki kapalılık ise olsa olsa kimin bu kapsamda değerlendirileceği konusundadır.⁸⁰³

Sünnîlerde olduğu gibi Şiî müfessirler de elin kesilmesi cezasının uygulanabilmesi, “السَّارِقُ” kapsamına girmesi için kişinin çaldığı miktarla ilgili olarak farklı görüşler aktarmaktadırlar. Hz. Peygamber’e isnaden aktardıkları “*el kesme ¼ dinarda uygulanır*” şeklindeki rivayet sebebiyle alt sınırı “¼ dinar” olarak belirleyen müfessirler, “bir kalkan fiyatı” olması sebebiyle “üç dirhem”; humusa taalluk eden alt sınır olması sebebiyle “beş dirhem”, yine “bir kalkan fiyatı” olarak “on dirhem” şeklinde farklı miktarlar zikretmektedirler. Ayrıca Zâhirîlerin el kesme konusunda herhangi bir miktar belirlemediğini, onların, az olsun çok olsun çalma işleminin el

⁸⁰² el-Mâide 5/38.

⁸⁰³ et-Tûsî, *et-Tibyan*, 3/353-354; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 3/297; er-Râvendî, *Fıkhul-Kur'ân*, 2/431-433.

kesme cezasını gerektirdiği yönündeki görüşlerine de yer vermektedirler.⁸⁰⁴ El kesme cezasının taalluku için belirlenen bu miktarlardaki farklılığın sebeplerine dikkat edildiğinde cezaya taalluk eden miktarın belirlenmesindeki temel kritere dair bir fikir verdiği görülmektedir. Zira belirlenen rakamlarda “bir kalkan fiyatı” vurgusu öne çıkmakta ve geçen zaman ve değişen şartlara göre kalkan fiyatındaki eksilme veya artma, âlimlerin belirlediği alt sınırın tespitinde etkili olduğu düşünülmektedir.

Şîî müfessirlerden Tûsî ve Râvendî, ceza olarak el kesmeyi gerektiren hırsızlık suçunda, çalınan malın korunaklı bir yerde olmasını da şart olarak kabul etmektedirler. Zira çalma işlemi korunaklı bir yerde bulunan malın, sahibinin izni olmadan alınmasıdır. Ulu orta yerde bulunan malın alınmasının hırsızlık olarak isimlendirilmesi, “sözümü çaldı” ifadesinde olduğu gibi olsa olsa mecazi anlamdadır.⁸⁰⁵

Konuyla ilgili olarak dikkate alınması gereken bir husûs da “يَدَ” ifadesinin neyi kapsadığıdır. Âyette cem‘ sîgasında (أَيْدِيَهُمَا) gelmesi sebebiyle açılan tartışmaya “قُلُوبُكُمَا” âyetindeki “قُلُوبُكُمَا” / فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا ... çünkü kalpleriniz eğilmişti.”⁸⁰⁶ âyetindeki kelimesinin cem‘ olmasından hareketle, azaların tesniyeye izafetinin cem‘ sîgasını gerektirdiğini ifade eden Tûsî ve Tabersî, bu durumun tekil olarak işlenen suça çoğul bir ceza anlamına gelmeyeceğinin altını çizmektedirler. Ayrıca sağ elin kesilmesi gerektiği üzerinde müfessirlerin icmâi bulunduğuna vurgu yaparak “وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ” şeklindeki İbn Mes‘ûd kıraatine yer vermektedirler. Tabersî özellikle bu kıraatin, cezanın sağ ele uygulanması gerektiği noktasında önemli olduğuna dikkat çekmektedir.⁸⁰⁷

Sünnî fakihler tarafından kabul edilen “elin bilekten kesilmesi” hükmünün aksine Şîî müfessirlerin “يَدَ” kelimesi üzerinden kesilecek miktarın belirlenmesine yönelik bir tahsise gittikleri görülmektedir. Buna göre hırsızlık yapan kişinin dört parmağı dipten kesilerek baş parmağı ve ayası bırakılır. Diğer âlimlerin “bilekten” ve

⁸⁰⁴ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3/353-355; et-Tabersî, *Mecma‘u'l-beyân*, 3/297-298; er-Râvendî, *Fıkhul-Kur‘ân*, 2/433.

⁸⁰⁵ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3/355; er-Râvendî, *Fıkhul-Kur‘ân*, 2/434.

⁸⁰⁶ et-Tahrîm 66/4.

⁸⁰⁷ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3/354; et-Tabersî, *Mecma‘u'l-beyân*, 3/297.

“omuzdan” kesilmesi şeklindeki görüşlerini aktarmalarına rağmen “يَدٌ” kelimesini sadece dört parmaktan ibaret sayan Şîî müfessirler, meseleyi Hz. Ali’nin uygulamasıyla delillendirdiklerini ifade etmektedirler. Hz. Ali’nin uygulamasını da Bakara sûresindeki “فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ” / *Elleriyle kitap yazanlara... yazıklar olsun!*⁸⁰⁸ âyetine dayandırmaktadırlar. Buna göre yazma işleminin parmaklarla gerçekleştirilmesine rağmen âyette, “يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ” şeklinde elin zikredilmesi, Hz. Ali’nin, dolayısıyla da Şîa’nın tespitini desteklemektedir.⁸⁰⁹ Ancak ‘يَدٌ’ kelimesini yalnızca dört parmakla sınırlandırmak amacıyla, yazma fiilinin parmaklarla gerçekleştirildiğini gerekçe göstermeleri, baş parmağı bu kapsamın dışında bırakmaları sebebiyle tutarlı görünmemektedir. Zira yazmak da dahil olmak üzere, elle yapılan hemen her eylemde baş parmak belirleyici bir role sahiptir.

Râvendî “يَدٌ” kelimesinin kapsamına dair yapılan değerlendirmelere ilave olarak âyetler arası bir tercihe de işaret etmektedir. Buna göre Allah, Bakara sûresindeki “يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ”⁸¹⁰ âyetiyle, yazma işlemi üzerinden elin parmaklardan ibaret olduğunu ifade ederek alt sınırı, Mâide sûresindeki “فَاغْسِلُوا ... يَـُٔوْهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ” / *yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın...*” âyetiyle, dirseklerle birlikte ellerin yıkanması üzerinden de üst sınırı çizmektedir. Kesme emrinde açıkça bir miktar ifade edilmemesi ve telef etmenin fitraten kerih görülmesi sebebiyle, Allah’ın çizmiş olduğu sınırın asgarisiyle iktifa etmek daha uygundur. Râvendî, bu izahatına yapılan, “parmakların diplerinden değil de uçlarından kesilmesi de aynı şekilde değerlendirilebilirdi.” şeklindeki itiraza Hz. Ali’nin uygulamasının bağlayıcılığına işaret ederek cevap vermektedir.⁸¹¹ Esasında diğer Şîî kaynaklarda el kesme miktarının belirlenmesinde sadece Hz. Ali değil diğer imamların görüşlerinin de etkili olduğu söylenebilir. Zira söz konusu eserlerde Şîa tarafından kabul edilen miktarla ilgili olarak Hz. Ali’ye ilave olarak Ca’fer es-Sâdık

⁸⁰⁸ el-Bakara 2/79.

⁸⁰⁹ el-Ayyâşî, *Tefsîru’l-Ayyâşî*, 1/318; et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3/355; et-Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 3/297-298; er-Râvendî, *Fıkhu’l-Kur’ân*, 2/431-432.

⁸¹⁰ el-Bakara 2/79.

⁸¹¹ er-Râvendî, *Fıkhu’l-Kur’ân*, 2/432.

ve Mûsâ el-Kâzım'a da nispet edilen görüşler bulunmaktadır.⁸¹² Dolayısıyla tüm bu örneklerde âyetlerle yapılan delillendirme, Şîî rivayetlerde aktarılan vakıayı destekleme adına yapılmaktadır. Sonuç olarak umûmî olan hüküm imamlardan aktarılan rivayetlerle tahsis edilmekte veya husûsî olan hüküm genele hamledilmektedir.

Şîî müfessirler tarafından yapılan bu tür tahsise bir örnek de En'âm sûresi 121. âyetle Mâide sûresi 5. âyet arasında kurulan tahsis ilişkisidir. En'âm sûresinde "وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكَّرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ" / *Üzerine Allah'ın adı anılmadan kesilen hayvanlardan yemeyin. Kuşkusuz bu büyük günahtır.*" ifadesiyle kesilirken Allah'ın isminin anılmadığı hayvanların eti umûmî olarak yasaklanmaktadır. Şîî müfessirler âyette geçen nehy ifadesinin (وَلَا تَأْكُلُوا), hayvan keserken Allah'ın adının anılmasının vücubuna, "وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ" ifadesinin de bunu terk etmenin haramlığına işaret ettiğini söylemektedirler. Âyetteki lafızların mefhum-u muhalifinden bu sonuca vardığı anlaşılan müfessirler meselenin detayına ilişkin çeşitli rivayetler ve değerlendirmeler aktarmaktadırlar. Bu bağlamda besmelenin yanı sıra her türlü tesbih ve tehlil gibi Allah'ın isim ve sıfatlarını içeren cümlelerin kesilen hayvanın helal olması noktasında yeterli olacağını ifade etmektedirler. Bunun yanında hayvanı kesen kimselerle ilgili olarak Müslüman olmaları ve Allah'ı anarak kesmeleri halinde kadın ve çocuğun kestiklerinin helal olacağını zikretmektedirler. Ayrıca Allah'ın ismini anmayı unutan Müslümanın kestiğini de helal kabul etmektedirler. Müfessirler, farz olduğunu kabul etmesine rağmen bilerek Allah'ın adını anmayan Müslümanın kestiğiyle ilgili ihtilaflara da işaret etmektedirler. Kişinin Müslüman olmasının Allah'ın isminin anılması bağlamında yeterli olduğunu savunan bir grup âlimin, bilerek terk edenin kestiğini helal saydığını aktaran müfessirler, bu görüşü reddetmektedirler.⁸¹³ Şîî müfessirlerden Râvendî, reddettikleri bu görüşü Hanefî mezhebine de nispet etmektedir. Besmelenin vücûbu konusunda aynı kanaatte olduklarını ifade eden müfessir, Hanefîlerin Müslüman bir kişinin, çeşitli sebeplerle

⁸¹² el-Küleynî, *el-Kâfî*, 1/544; Ebü'l-Kâsım Alemülhüdâ Ali b. Hüseyin el-Murtazâ, *Tenzihü'l-enbiyâ ve'l-eimme*, thk. Mehdi el-Mehrîzî, Hamîd el-Ahmed (Meşhed: Müellefâtü's-Şerîf el-Murtazâ, 2019), 162-163; et-Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 1/207; et-Tûsî, *el-İstibsâr*, 1/170.

⁸¹³ el-Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 1/375; et-Tûsî, *et-Tibyân*, 4/159; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 4/553; er-Râvendî, *Fıkhü'l-Kur'ân*, 2/288.

Allah'ın ismini anmayı terk etmeye karar vermesi halinde buna cevaz verdiklerini iddia ederek kendileriyle Hanefîler arasındaki farka işaret etmektedir.⁸¹⁴ Fakat, meşhur Hanefî fakih ve müfessir Cessâs (öl. 370/981), *Ahkâmü'l-Kur'ân* isimli eserinde, söz konusu âyetin tefsirinde konuya ilişkin, sadece unutan kişinin kestiğine cevaz verirken, besmeleyi kasten terk eden Müslümanın kestiğinin haram olduğunu açıkça ifade etmektedir.⁸¹⁵

Âyette ifade edilen hükümler bağlamında müfessirlerin tartıştığı bir husûs da Ehl-i kitap tarafından kesilen hayvanlardır. Ayyâşî, aktardığı bir rivayette, kendisine Nâsibî⁸¹⁶ ve Yahudinin kestiğinin hükmünü soran kişiye cevaben Ca'fer es-Sâdık'ın, “Allah'ın ismini andıklarını duymamışsan yeme. Ama anarlarsa yiyebilirsin.”⁸¹⁷ diyerek “وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكِّرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ” âyetini⁸¹⁸ okuduğunu söylemektedir.⁸¹⁹ Bu rivayette kestiklerinin hükmüyle ilgili Müslüman Sünnî ile Yahudinin aynı kefeye konulması bir yana, Ehl-i kitaptan olan Yahudinin Allah'ın ismini anması halinde kestiğinin helal olacağı ifade edilmektedir. Fakat sonraki müfessirler bunun aksini savunmaktadırlar. Onlara göre Ehl-i kitaptan olan birisi Allah'ın ismini ansa da kestiği helal değildir. Çünkü o, bismelenin vucubunu kabul etmemesinin yanında, teslis inancı ve Hz. Peygamber'in risaletini reddetmesi sebebiyle, âyette ismi anılması istenen Allah'tan başka bir ilahı anmış olacaktır.⁸²⁰ Müfessirlerin bu değerlendirmelerinin Tûsî'nin hocası Şeyh Müfid'e dayandığı görülmektedir. Zira o da *el-Füsûlü'l-muhtâre* isimli eserinde Ehl-i kitabın kestiklerinin haramlığıyla ilgili olarak yukarıdakileri ifade etmektedir.⁸²¹

⁸¹⁴ er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 2/288.

⁸¹⁵ el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/7.

⁸¹⁶ Nâsibe, Şîa'nın Ehl-i beyte açıkça düşmanlık edenlere; bir başka deyişle Şiî düşünceye muhalefeti mücadeleye dönüştürmüş Sünnî Müslümanlar için kullandığı bir tabirdir. Detaylı bilgi için bk. Mustafa Öz, “Nâsibe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006); Mustafa Yüce - Ahmet İshak Demir, “Sünnî-Şiî Gelenekte Müstaz'af Kavramı ve Humeynî'nin Politikasındaki Yeri”, *Trabzon İlahiyat Dergisi* 11/2 (2024), 514.

⁸¹⁷ Ayyâşî'nin aktardığı bu rivayet Kütüb-i Erbaa'dan sadece Tûsî'nin *Tehzîbü'l-ahkâm* adlı eserinde yer almaktadır. et-Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 9/68.

⁸¹⁸ el-En'âm 6/121.

⁸¹⁹ el-Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 1/375.

⁸²⁰ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 4/160; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 4/553; er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 2/288-289.

⁸²¹ Şeyh Müfid, *el-Füsûlü'l-muhtâre*, 64-67.

Müfessirler, âyetteki “مِمَّا لَمْ يُذَكَّرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ” cümlesinin kapsamıyla ilgili de farklı değerlendirmelere temas etmektedirler. Allah’ın ismi anılmadan kesilen hayvanların, “Câhiliye Araplarının putlar için kestiği hayvanlar”, “leşler” ve “kesilen bütün hayvanlar” olduğu yönünde üç farklı görüş aktaran müfessirler, leşlerin câhiliye Arapları tarafından bile helal sayılmadığını ileri sürerek bu görüşü peşinen reddetmektedirler. Onlara göre “putlar için kesilenler” ile “kesilen bütün hayvanların” âyetin kapsamına girme imkanı bulunmakla birlikte, bu tür bir tahsise kapı aralayan bir delil bulunmaması sebebiyle âyetin umûmî olarak bütün hayvanları kapsamaması daha doğrudur.⁸²²

Şîî müfessirler En‘âm sûresindeki âyeti yukarıdaki gibi umûmî olarak değerlendirip Ehl-i kitabın kestiğini de bu kapsamda ele alınca Mâide sûresi 5. âyette tahsise gitmeyi zorunlu görmektedirler. Zira söz konusu âyette “وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا / اَلْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ” cümlesiyle Ehl-i kitap tarafından hazırlanan yemeklerin helal olduğu ifade edilmektedir. İki âyet arasında nesh ilişkisi kurarak Ehl-i kitabın En‘âm 6/121 kapsamından çıkarıldığını savunanları reddeden Tûsî, âyetlerde neshi gerektiren bir çelişki ve anlam birliği olmadığını söylemektedir.⁸²³

Mâide sûresi 5. âyette geçen “طَعَامُ” kelimesinin neyi ifade ettiğinin tespiti meselenin çözümüyle ilgili üzerinde durulan önemli bir husustur. Bu bağlamda Şîî müfessirler, Sünnî âlimlerin⁸²⁴ aksine, bütün yemek çeşitlerini içine alacak şekilde umûmî olan söz konusu ifadenin sadece hububat cinsinden yiyeceklerle sınırlı olduğunu savunmaktadırlar. Her iki âyeti birlikte değerlendirerek buradaki tahsise delil olarak Ehl-i kitap tarafından kesilen hayvanların ve onların elleriyle

⁸²² et-Tûsî, *et-Tibyân*, 4/159-161; et-Tabersî, *Mecma‘u’l-beyân*, 4/553/554; er-Râvendî, *Fıkhü’l-Kur‘ân*, 2/289-290.

⁸²³ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 4/160.

⁸²⁴ Şîî müfessirlerin âyeti tahsis ederek haram saydığı Ehl-i kitabın kestiği hayvanlarla sıvı yiyeceklerin durumuna ilişkin Sünnî âlimlerin değerlendirmeleri aksi yöndedir. Onlara göre âyette sadece hububat cinsinden olan yiyeceklerin kastedilmiş olması makul değildir. Zira tahılların yetiştirilmesinde ve hazırlanmasında insan faktörü etkin değildir. Bu sebeple âyetteki “طَعَامُ” kelimesi hubattan başka bir şeyi kapsamalıdır ki bu da onların kestiği hayvanların etidir. Ayrıca sünnilerce, yahudiler tarafından kendisine hediye olarak verilen zehirli koyun etinden Hz. Peygamber’in yemesi bu konunun delillerinden kabul edilmektedir. Zira Hz. Peygamber’den, o hayvanı kesenin Müslüman mı Yahudi mi olduğuna dair herhangi bir sorgulamaya işaret eden bir rivayet aktarılmamıştır. Konuyla ilgili bk. el-Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur‘ân*, 2/405.

hazırladıkları sıvı yiyeceklerin haram olduğunu zikreden müfessirler, bu görüşlerine bir başka gerekçe olarak da Ehl-i kitabın necis olduğunu zikretmektedirler.⁸²⁵ Zira Tûsî, itikadî olarak müşrik veya kâfirden farklı görmediği Ehl-i kitabı Tevbe sûresi 28. âyetteki “*أَنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ*” / *Allah’a ortak koşanlar pisliğe batmışlardır*” ifadesi kapsamına dahil etmektedir.⁸²⁶

Âyetteki “*طَعَامٌ*” kelimesini hububata tahsis eden Şîî âlimler, konuyla ilgili kendi içlerinde var olan ihtilafa da işaret etmektedirler. Buna göre bazı Şîîler, âyetteki tahsisi biraz daha genişleterek tahrif edilmeyen Tevrat ve İncil’in ahkâmına tabi olan Yahudi ve Hristiyanların kestiklerinin helal kapsamına gireceğini savunmaktadırlar. Bu bağlamda müfessirlerce Beni Tağlib⁸²⁷ Hristiyanları örnek olarak zikredilse de onların kestiğinin de haram olduğuna dair Hz. Ali’ye uzanan rivayetler aktarılmaktadır.⁸²⁸

Yukarıdaki örnekler Şîî müfessirlerin, doğrudan hüküm istinbâtı yapmak için de âyetlerdeki umûmî lafızları tahsis ettiklerini göstermektedir. Bu yaklaşım, onların tefsirde usûlî bir tutarlılık arayışında olduklarını ve ahkâm belirleme sürecinde dilsel ve bağlamsal verileri dikkate aldıklarını göstermektedir. Özellikle Râvendî, bu yöntemi sistematik biçimde kullanan müfessirlerin başında gelmekte; mezhebî temayüllerden bağımsız olarak lafzın kapsamını daraltmak veya hükmün sınırlarını belirlemek suretiyle Kur’an’dan doğrudan fikhî sonuçlar çıkarmaktadır.

2.2.3.3. Mezhebî Bir Sâikle Âyetlerin Umûma Hamli

Kur’an âyetlerinin tahsisinden sonra, husûsî ifadelerin umûma hamledilmesi de bir tefsir yöntemi olarak kullanılmaktadır. Şîî müfessirlerin bu yöntemi kullanırken mezhebî bir çıkar gözetip gözetmediklerini incelemek amacıyla, başlıklar arası bütünlük sağlamak adına “Mezhebî bir sâikle âyetlerin umûma hamledilmesi” ifadesi tercih edilmiştir. Ancak burada gözden kaçırılmaması gereken önemli bir

⁸²⁵ el-Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, 1/163; el-Ayyâşî, *Tefsîru’l-Ayyâşî*, 1/296; et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3/296; et-Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 3/251; er-Râvendî, *Fıkhü’l-Kur’ân*, 2/289,305.

⁸²⁶ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 5/110.

⁸²⁷ Detaylı bilgi için bk. Casim Avcı, “Tağlib (Benî Tağlib)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010).

⁸²⁸ el-Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, 1/163; et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3/296; et-Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 3/251; er-Râvendî, *Fıkhü’l-Kur’ân*, 2/305.

husus vardır: Şîa, ümmetin bir parçası olduğundan, bir âyetin ümmet adına genel bir kapsama taşınması doğrudan Şîa lehine özel bir sonuç doğurmaz. Dolayısıyla bu başlık altında esas olarak tartışılacak konu, âyetin umûma hamli mezhep çıkarına doğrudan hizmet etmese bile müfessirlerin bu tercihlerini şekillendiren arka planda mezhebî kabullerin etkisinin bulunup bulunmadığıdır. Bu kapsamda ele alınacak örnekler de söz konusu çerçevede değerlendirilecektir.

Şîa'nın sahâbeye bakışının genel itibarıyla olumsuz olduğu bilinen bir hakikattir. Özellikle Hz. Ali'nin velâyeti/imâmîti üzerinden önceki halifeleri ve halifelik sürecinden Hz. Ali'ye muhalefet eden herkesi, Hz. Peygamber sonrası dalalete düşmekle itham etmektedir. Hz. Aişe de Şîa'nın sevmediği,⁸²⁹ hatta kimi Şiîlerce hakaretle anıldığı sahâbî annelerimizden biridir.⁸³⁰

Hz. Peygamber'le katıldığı Benî Mustalik Gazvesi'nden⁸³¹ dönerken, ihtiyacını giderdiği yerde kaybettiği gerdanlığını bulmak üzere ordudan geri kalan Hz. Aişe için atılan zina iftirası İslâm tarihinde “İfk Hadisesi”⁸³² olarak bilinmektedir. Olayın gerçekleşmesinden yaklaşık bir ay sonra, bu iftirayı boşa çıkarıp Hz. Aişe'nin iffetini muhafaza altına alan Nûr sûresi 11-19. âyetlerin nâzil olduğu ifade edilmektedir.

Şiî müfessirlerin söz konusu âyetlerde konu edilen iftiranın genel mi özel mi olduğu konusunda ihtilaf halindedirler. Meseleyi sebep-i nüzûl rivayetleri üzerinden değerlendiren müfessirlerden Kummî, Sünnî âlimlerin, âyetin Hz. Aişe'ye atılan iftiraya dair indirildiği yönündeki görüşlerine yer verse de söz konusu iftiranın Hz. Aişe'ye atılan değil bizzat onun attığı iftira olduğunu savunmakta ve bu görüşünü destekleyen bir rivayet aktarmaktadır. Buna göre, Hz. Peygamber, oğlu İbrahim'in

⁸²⁹ Özellikle Hz. Ali'nin hilâfetine odaklanan Şiî kaynakların, önceki halifeler ile Hz. Ali'ye muhalefet eden sahâbîlerin, Hz. Peygamber'in vefatından sonra haktan ayrıldıklarını öne sürdükleri iddia edilmektedir. Bu yaklaşımın sonucu olarak, başta Hz. Âişe olmak üzere Sahâbe hakkında küçümseyici ve saygı sınırlarını aşan ifadelerin kullanıldığı bilinmektedir. Bu bakış açısının günümüzde dahi devam ettiği ve hatta kendisinden ilk defa “İmam” unvanıyla söz edilen Humeynî'nin bile bazı sahâbîler ve Hz. Âişe hakkında olumsuz yargılarda bulunduğu görülmektedir. bk. Humeynî, *Kitâbü't-tahâre*, 3/457.

⁸³⁰ Abdulhalim Demir, “İmâmiyye Şîası'nda Hz. Âişe Tasavvurunu Şekillendiren Bazı Olaylar Üzerine Bir İnceleme”, *Rize İlahiyat Dergisi* 27 (2024), 290-295.

⁸³¹ Recep Erkocaaslan, “Benî Mustalk Gazvesi Esnasında Ortaya Çıkan Nifak Hareketleri ve İfk Olayı”, *Diyanet İlmî Dergi* 51/1 (2015), 129-158.

⁸³² Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Mustafa Fayda, “İfk Hadisesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000).

ölümüne çok fazla üzülmüş Hz. Aişe ona, başkasının (İbn Cüreyc) çocuğu sebebiyle bu kadar üzülmeye gerek olmadığını söyleyerek Hz. Mâriye annemize zina isnat etmiştir. Hz. Peygamber bu duruma sinirlenmiş ve Hz. Ali'ye kılıç vererek İbn Cüreyc'i öldürmesini istemiştir. Hz. Ali'nin, elinde kılıçla öfkeli bir şekilde geldiğini gören İbn Cüreyc kaçmaya başlamış, kovalamacada kaçacak yer bulamayınca da bir ağaca çıkmış, Hz. Ali de peşinden çıkınca İbn Cüreyc can havliyle aşağıya atlamıştır. Yere düştüğünde elbisesi açılan İbn Cüreyc'in cinsel organı olmadığını gören Hz. Ali, durumu Hz. Peygamber'e haber vermiş, bunun üzerine Hz. Peygamber de İbn Cüreyc'i öldürmekten vaz geçerken "Bizi; Ehl-i beyti yanlış yapmaktan koruyan Allah'a hamdolsun." diyerek şükretmiştir. Kummî, âyetin nüzûl sebebine ilişkin aktardığı bu rivayetin, Şîa tarafından kabul edildiğini söylese de sonraki Şîi müfessirlerce dikkate alınmadığı görülmektedir.⁸³³ Kendi içerisinde birçok problem barındıran bu rivayetin mezhebî kabuller üzerinden Hz. Aişe'yi hedef almaya matuf olduğu aşıkardır.⁸³⁴ Zira rivayetin içeriğinin komikliği bir yana, rivayete göre iftira atan Hz. Aişe'ye yönelik herhangi bir iftira haddi uygulanıp uygulanmadığına da değinilmemektedir.

Kur'an âyetlerinin birçoğunun tefsirine dair Kummî tarafından aktarılan rivayetlerin sonraki müfessirler tarafından dikkate alınmasına rağmen Hz. Âişe aleyhinde olan bu rivayetin diğer müfessirlerce kabul görmemesi dikkat çekicidir. Her fırsatta mezhebî kabulleri önceledikleri görülen müfessirlerin bu konudaki yaklaşımlarıyla ilgili haklarının teslim edilmesi gerekir. Zira onlar "إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ / عُصْبَةٌ مِنْكُمْ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَكُمْ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ. Bunun sizin için kötü olduğunu sanmayın, aksine bu hakkınızda hayırlıdır." âyetinin Hz. Aişe'ye atılan iftira üzerine indiğini ve Hz. Aişe'nin Allah tarafından temize çıkarıldığını belirtmektedirler. Konuyla ilgili diğer âyetleri de bu bağlamda değerlendiren müfessirler, âyetteki "لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَكُمْ" ifadesinin özelde Hz. Aişe ve

⁸³³ el-Kummî, *Tefsîru 'l-Kummî*, 2/99.

⁸³⁴ Konuyla ilgili olarak hem Şîi hem de Sünnî kaynaklar üzerinden yapılan değerlendirmeler için bk. Recep Erkocaaslan, "Hz. Mâriye bint Şem'un'a Atılan İftira ve Sünnî-Şîi Geleneklerdeki Rivayet Farklılıklarının Sebepleri", *Eski Yeni* 43 (2021), 11-26.

Safvân b. Muattal'a (öl. 19/640),⁸³⁵ genelde ise bütün iftira mağdurlarına yönelik bir teselli olduğunu ifade etmektedirler. Ayrıca söz konusu âyetlerdeki kınamanın iftiraya inanan bütün müminlere yöneltildiğini de zikretmektedirler.⁸³⁶

Şîî âlimlerin yukarıdaki gibi umûma yönelik anladığı bir başka husus da Hz. Peygamber'e günah isnadı içeren âyetlerdir. Şîa'nın, özellikle imamların masumiyetine aşırı vurguları sebebiyle ismet sıfatına ayrı bir ihtimam gösterdiği görülmektedir. Şîa'ya göre bütün peygamberler ve imamlar masumdurlar ve büyük küçük her türlü günahattan ve hatadan münezzehtirler. İmâmet gibi Şîa'nın temel prensipleri kapsamına giren konularda Hz. Peygamber'e, Allah'ın ikazına sebep olan vahyi gizleme gibi bir hata isnat etseler de Şîî müfessirlerin genel konularda ismet sıfatı sebebiyle Hz. Peygamber'e günah/hata isnadı içeren âyetleri umûmî olarak ümmete hamlettikleri görülmektedir. Bu bağlamda Fetih sûresindeki “لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَاَخَّرَ / تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَاَخَّرَ”⁸³⁷ âyeti dikkat çekmektedir.

Kummî, Hudeybiye Antlaşması'yla sonuçlanan seferde, Mekkeli müşriklerle imzalanan barış antlaşmasına razı olmayıp sonrasında pişmanlıklarını ifade eden sahâbîlere yönelik nâzil olduğunu içeren bir rivayet aktarmaktadır. Ca'fer es-Sâdık'a isnat ettiği rivayete göre Hz. Peygamber, antlaşmaya işaret ederek sahâbeden kurbanlıklarını keserek ihramdan çıkmalarını istemiştir. Hz. Ömer'in başını çektiği bir grup durumdan duydukları rahatsızlığı belirterek Kureyş'le savaşma isteklerini belirtince Hz. Peygamber “O halde gidin savaşın.” dedi. Kureyş karşısında başarısız olduklarını gören Hz. Peygamber, Hz. Ali'yi göndermiş, o da Kureyşliler'i geri püskürtmüştür. Hatalarını anlayan sahâbîler, Hz. Peygamber'e özür ve pişmanlıklarını belirterek af dilemişlerdir. Rivayet içerisinde Hz. Ömer'e ve Hz. Ali'ye temas edilmesi dikkat çekmektedir. Bunun üzerinde Kummî'nin Hz. Ali'ye bir paye verirken, âyette geçen “ذَنْبِكَ” ifadesindeki hatayı Hz. Ömer'in de içinde

⁸³⁵ M. Yaşar Kandemir, “Safvân b. Muattal”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008).

⁸³⁶ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 7/317-319; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 7/204-207; Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 14/102-108.

⁸³⁷ el-Fetih 48/2.

bulunduğu bir grup sahâbeye yönelik umûmî bir zeminde değerlendirdiği görülmektedir.⁸³⁸

Fetih sûresi 2. âyette geçen “ذُنُوبُكَ” ifadesinin anlamına ilişkin diğer müfessirler de Hz. Peygamber’in masumiyetine vurgu yapmaktadırlar. Âyette işaret edile günahın “nübüvvet öncesi işlenen günahlar”, “fetihten önce ve sonra işlenen günahlar”, “-yapılsın ya da yapılmasın- varsayım olarak bütün günahlar” ve “Hz. Adem tarafından işlenen günahlar” anlamında olduğu yönündeki Sünnî görüşleri masumiyet karinesine aykırı olması sebebiyle reddetmektedirler. Onlara göre âyetle ilgili iki yorum mümkündür. Birincisi “ذُنُوبُكَ” ifadesi “ümmetinin günahları” anlamındadır. Şîî müfessirler bu görüşlerini “وَسَّأَلِ الْقَرْيَةَ”⁸³⁹ âyetini örnek vererek desteklemektedirler. Bu bağlamda âyette “şehre sor” denilerek “şehir halkına sorması” istendiği gibi “ذُنُوبُكَ” ifadesiyle de ümmetin günahı kastedildiğini söylemektedirler. Müfessirlerin diğer yorumu ise “ذُنُوبُكَ” ifadesinin “kavminin sana karşı işlediği günahlar” anlamına geldiği yönündedir. Günahın bazen faile bazen de mefule izafe edilebileceğini savunan müfessirler, burada mefule izafe edilmesi sebebiyle Hz. Peygamber’e karşı işlenen günahların kastedildiğini mümkün görmektedirler.⁸⁴⁰ Bunlara ilave olarak Tabersî ve Ebü’l-Fütûh Râzî “ذُنُوبُكَ” ifadesinin Hz. Peygamber üzerinden Hz. Ali Şîasının günahlarının bağışlandığına işaret olduğuna dair rivayetlere yer vermektedirler.⁸⁴¹ Şîî müfessirlerden Kummî ve Tûsî, Mü’min ve Muhammed sûrelerindeki “وَاسْتَغْفِرْ لِذُنُوبِكَ / günahının bağışlanmasını iste”⁸⁴² ifadeleri ve Ahzâb sûresindeki “يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِيعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ” / Ey peygamber! Allah’a itaatsizlikten sakın, açık ve gizli inkârcıların sözünü dinleme...”

⁸³⁸ el-Kummî, *Teşîru’l-Kummî*, 2/313-315.

⁸³⁹ Yûsuf 12/82.

⁸⁴⁰ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 9/235-236; et-Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 9/168; Râzî, *Ravzu’l-cinân*, 17/322-324.

⁸⁴¹ et-Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 9/168; Râzî, *Ravzu’l-cinân*, 17/324.

⁸⁴² el-Mü’min 40/55, Muhammed 47/19.

âyetini⁸⁴³ de aynı şekilde değerlendirmektedirler. Onlara göre bu üç âyette de Hz. Peygamber'in şahsında ümmetine işaret edilmektedir.⁸⁴⁴

Tabersî ve Râzî ise Mü'min ve Muhammed sûrelerinde diğerleriyle aynı görüşte iken Ahzâb sûresinde diğerlerinden farklı düşünmektedirler. Buradaki hitabın doğrudan Hz. Peygamber'e olduğunu söyleyen müfessirler, âyet bağlamında Hz. Peygamber'in günah işleyip işlemediğine ilişkin bir bahis açmamaktadırlar. Onlara göre âyetteki "اتَّقِ اللَّهَ" ifadesi emân verildikten sonra Mekke heyetini öldürerek antlaşmayı bozmak isteyen müminlere uyma konusunda⁸⁴⁵ Allah'tan korkmasına yönelik bir telkindir. "وَلَا تُطِيعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ" cümlesi ise teklifleri konusunda Medine'ye gelen Ebû Süfyân heyetine ve münafıklara uymaması gerektiğini hatırlatmaktadır⁸⁴⁶

Şîî müfessirlerin mezhebî aidiyetleri sebebiyle genele hamlettiği âyetlere diğer bir örnek olarak Leyl sûresindeki "وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى" / *Malını Allah yolunda verip arınan takvâ ehli ise ondan (ateşten) uzak tutulur.*"⁸⁴⁷ âyetleri zikredilebilir. Şüphesiz âyetteki hüküm genel olarak değerlendirilse de "الْأَتْقَى" kelimesinin tekil olması ve âyetlerin sebep-i nüzûlüne ilişkin görüşler, âyetlerdeki lafızların husûsî bir yönü olduğunu göstermektedir. Sünnî müfessirler tarafından, söz konusu âyetlerin Mekke ve Medine dönemlerinde eziyete maruz kalan köleleri satın alıp özgürlüğe kavuşturan Hz. Ebû Bekir hakkında nâzil olduğu zikredilmektedir.⁸⁴⁸ Buna mukabil, Hz. Ali'nin velâyet hakkını gasp ettiği iddiasıyla Hz. Ebû Bekir'e karşı olumsuz tutum içerisinde olan Şîî âlimler âyetlerin umûmî olduğunu

⁸⁴³ "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِيعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ" / *Ey peygamber! Allah'a itaatsizlikten sakın, açık ve gizli inkârcıların sözünü dinleme...*"

⁸⁴⁴ el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2/171; et-Tûsî, *et-Tibyân*, 8/ 223, 9/67, 225; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 8/821, 9/155; Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 17/40, 302; er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 2/184.

⁸⁴⁵ Müfessirlerin aktardığı rivayette Ebû Süfyân'ın, beraberindeki heyetle Medine'ye geldiği, Abdullah b. Übey aracılığıyla Hz. Peygamber'den eman alarak mescide girdiği aktarılmaktadır. Gelen heyetin Hz. Peygamber'den putları kötölemekten vazgeçmesini ve onların da şefaati olduğunu söylemesini talep etmeleri sebebiyle Hz. Ömer ve bazı Müslümanların onları öldürmeye yeltendiği, Hz. Peygamber'in de buna engel olarak onların Medine'den çıkmalarını sağladığını içeren rivayet âyetin nüzûl sebebi olarak zikredilmektedir. Detaylı bilgi için bk. et-Tûsî, *et-Tibyân*, 8/223; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 8/525-526; Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 15/341-342.

⁸⁴⁶ et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 8/525-526; Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 15/341-342.

⁸⁴⁷ Leyl 92/17-18.

⁸⁴⁸ et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24/479; es-Sa'lebi, *el-Keşf ve'l-beyân*, 29/454; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/764.

vurgulamaktadırlar.⁸⁴⁹ Kummî'nin, "الْأَتْفَى" kelimesini umûmî olarak kabul etmesinin yanında âyette övgüyle bahsedilen durumun neticesi olarak devamında gelen "وَلَسَوْفَ" âyetini Hz. Ali'ye atfetmesi dikkat çekmektedir.⁸⁵¹ Müfessir sanki Sünnîler tarafından Hz. Ebû Bekir'e hamledilen güzel davranışı Hz. Ali'ye hamlederek mukabele etmektedir.

Yukarıda verilen örnekler dikkate alındığında Şîî müfessirlerin genel olarak mezhebî kabullerin etkisiyle âyetlerin nüzûl sebeplerinin husûsîliği ve bu bağlamda yer alan husûsî lafızların umûma hamledilmesi noktasında Sünnî yorumları reddetme eğiliminde oldukları söylenebilir. Daha önce de ifade edildiği üzere Şîa lehine husûsî lafızların umûma hamledilmesi pek mümkün görünmemektedir. Zira Şîa, ümmetin bir parçası konumundadır ve hükmün umûma teşmili tüm ümmeti kapsayacağından, mezhebî çıkar gözetilerek yapılan yorumlarda umûm-husûs ilişkisinin daha çok tahsis yönünde işletildiği görülmektedir. Bununla birlikte örneklerde de görüldüğü üzere, özellikle nüzûl sebepleri husûsî olarak kabul edilen âyetlerde Şîî âlimlerin Sünnî anlayıştan farklı yorumlara yöneldikleri anlaşılmaktadır. Ancak bu tür sebeb-i nüzûl rivayetleri Hz. Ali ve Ehl-i beytle ilişkilendirildiğinde, Şîî müfessirlerin bu âyetleri özellikle husûsî anlamda yorumlamaya büyük önem verdikleri görülmektedir. Şîî müfessirlerin husûsî ifadeleri umûma hamletmeleri, çoğunlukla mezhebî bir çıkar amacı taşımamakta, bunun yerine Kur'an'daki hükümleri genel bir bağlama yerleştirme çabası olarak görülmektedir. Ancak bu yöntem, fikhî hüküm istinbâtı sürecinde doğrudan belirleyici bir araç olarak kullanılmamaktadır.

2.2.3.4. Mezhebî Bir Sâik Olmaksızın Âyetlerin Umûma Hamli

Sünnî ve Şîî âlimler tarafından benimsenen "Sebebin husûsî olması, hükmün umûmî olmasına engel değildir."⁸⁵² kaidesi, Kur'an âyetlerinde yer alan hükümlerin kapsamının yalnızca nüzûl bağlamıyla sınırlı kalmayıp tüm muhatapları şamil olacak şekilde yorumlanabilmesini mümkün kılmaktadır. Zira âyetlerden bazıları lafızları

⁸⁴⁹ el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2/246; et-Tûsî, *et-Tibyân*, 10/285; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 10/761; Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 20/303.

⁸⁵⁰ Leyl 92/21.

⁸⁵¹ el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2/426.

⁸⁵² el-Murtazâ, *ez-Zerî'a ilâ usûli's-şerîa*, 1/307; et-Tûsî, *el-'Udde*, 1/367.

itibariyle husûsîlik ifade ederken bazıları da husûsî bir sebebe bağlı olarak nâzil olmuştur. Hem lafız hem de nüzûl sebebi bakımından husûsî bir mahiyet taşıyan bazı âyetlerin yorumunda, daha önce ele alınan örneklerin aksine Şîî müfessirlerin mezhebî saiklerden bağımsız olarak hükmü umûma hamlettikleri görülmektedir.

Şîî müfessirlerin umûma hamlettiği âyetlere örnek olarak Bakara sûresindeki “وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا” / *Allah’ın mescidlerinde O’nun adının anılmasına engel olan ve onların harap olması için çalışandan daha zalim kim olabilir?*”⁸⁵³ âyeti zikredilebilir. Şîî müfessirler, âyette zikredilen mescit ve konu edilen kimselerle ilgili farklı görüşler aktarmaktadırlar. “Mescid-i Aksâ’yı yıkma çabasında olan Bizanslılar olduğu”, “genel anlamda bütün kâfirler olduğu” ve “Mekkeli müşrikler olduğu” yönündeki görüşleri aktaran müfessirler, bu görüşleri değerlendirmekte ve aralarında tercihte bulunmaktadır. Buna göre, ilk görüş, Bizanslıların Hz. Ömer’in fethine kadar Mescid-i Aksâ’yı yıkmak için uğraşmaları ve fetih sonrasında oraya ancak korkarak girebildikleri dikkate alınarak âyetin devamındaki “أُولَٰئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ” / *Aslında bunların oralara ancak korka korka girmeleri gerekir.*” ifadesine uygun bulunmaktadır. Kâfirlerin temel amacının Müslümanların ibadetlerini engellemek olduğu dikkate alındığında ikinci görüş de mümkün görülmektedir. Üçüncü görüş ise Taberî tarafından Mekkeli müşriklerin Kabe’yi yıkma düşünceleri olmaması sebebiyle zayıf kabul edilse de vakıaya en uygun görüş olarak tercih edilmektedir. Şîî müfessirler Taberî’nin bu eleştirisini anlamsız bulmakta ve bir mescidin gerçek anlamda imarının ibadetle mümkün olacağını belirterek orada ibadeti engellemenin de mescidi yıkmak anlamına geldiğini vurgulamaktadırlar. Onlara göre diğer görüşler mümkün olsa da âyetin Mekkeli müşriklerin Hz. Peygamber ve ashâbını Mekke’ye sokmamaları üzerine inmesi sebebiyle üçüncü görüş daha doğrudur. Bu tercihlerini Hz. Ali’ye isnat ettikleri bir rivayete dayandıran müfessirler, her ne kadar âyette doğrudan Mekkeli müşrikler hedef alınsa da ifade ettiği hükmün umûmî olarak kabul edilmesi gerektiğinin altını çizmektedirler.⁸⁵⁴

⁸⁵³ el-Bakara 2/114.

⁸⁵⁴ el-Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, 1/158; et-Tûsî, *et-Tibyân*, 1/476-477; et-Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 1/361-362; Râzî, *Ravzu’l-cinân*, 2/121-122; er-Râvendî, *Fıkhu’l-Kur’ân*, 1/269-270.

Müfessirler, âyetteki “أُولَئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ” / *Aslında bunların oralara ancak korka korka girmeleri gerekir.*” cümlesinden hareketle ister Yahudi ister Hristiyan isterse müşrik olsun, İslâm devletinde hiçbir kâfirin, mahkeme vb. durumlar hariç, mescitlere girmelerine müsaade edilmemesi gerektiğini söylemektedirler. Bu görüşün Şîa’ya uygun olduğunu ifade eden müfessirler, konuyu Tevbe sûresindeki “مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ” / *Müşrikler, Allah’ın mescidlerini onarıp şenlendiremezler.*”⁸⁵⁵ ve “فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا” / *artık onlar bu yıldan sonra Mescid-i Harâm’a yaklaşmasınlar.*”⁸⁵⁶ âyetleriyle desteklemektedirler.⁸⁵⁷

Âyetlerin umûma hamli noktasında gayrimüslimlere karşı dostluk beslenmemesi gerektiği ifade edilen Mümtehine sûresindeki “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَوَلَّوْا” / *Ey iman edenler! Allah’ın kendilerine gazap ettiği bir topluluğu dost edinmeyin.*”⁸⁵⁸ âyeti de örnek olarak zikredilebilir. Mekkeli müşriklere bilgi sızdıran Hâtıb b. Beltea (öl. 30/650) hakkında indiği rivayet edilen ilk âyetten itibaren genel hatlarıyla gayrimüslimlere karşı Müslümanca tutumu inşa eden Mümtehine sûresinin son âyetinde de yine bu konuya işaret edilmektedir. Âyette geçen “لَا تَتَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ” ifadesinin umûmî veya husûsî oluşu konusunda Şîî tefsirlerde farklı değerlendirmeler bulunmaktadır. Bu değerlendirmelerin âyette iki noktaya odaklandığı görülmektedir. Bu noktalardan biri “لَا تَتَوَلَّوْا” ifadesinin kapsamı, diğeri de “قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ” cümlesinde kastedilen kesimlerdir. Kummî söz konusu âyeti sûrenin ilk âyetine atfederek değerlendirmekte ve nüzûl sebebi Hâtıb b. Beltea olsa da hükmün umûmî olarak kabul edilmesi gerektiğini belirtmektedir.⁸⁵⁹ Müfessirlerden Tûsî, Tabersî ve Ebü’l-Fütûh Râzî, “لَا تَتَوَلَّوْا” ifadesini “dostluk ilişkisi” anlamında daha dar kapsamda değerlendirmektedirler.⁸⁶⁰

⁸⁵⁵ et-Tevbe 9/17.

⁸⁵⁶ et-Tevbe 9/28.

⁸⁵⁷ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 1/479; et-Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 1/362; er-Râvendî, *Fıkhu’l-Kur’ân*, 1/272.

⁸⁵⁸ el-Mümtehine 60/13.

⁸⁵⁹ el-Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, 2/361, 364.

⁸⁶⁰ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 9/589; et-Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 9/415; Râzî, *Ravzu’l-cinân*, 19/172-173.

Öte yandan bu âyetin nüzûl sebebi olarak bazı fakir Müslümanların para karşılığında Yahudilere Müslümanlar hakkında malumat vermelerini zikrederek “قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ” cümlesinin ilk etapta Yahudileri ifade ettiğini söylemektedirler. Fakat onlar, “قَوْمًا” kelimesinin sadece Yahudileri değil bütün inkarcıları kapsayacak şekilde umûmî anlaşılması adına âyetin sonraki kısmına işaret etmektedirler. Onlara göre âyetin devamında “قَدْ يَيْسُّوْا مِنَ الْآخِرَةِ كَمَا يَيْسُ الْكُفَّارُ مِنْ أَصْحَابِ الْقُبُورِ” / Onlar, inkârcıların kabirlerdeki ümit kestikleri gibi âhiretten ümit kesmişlerdir.” cümlesiyle kâfirlere atıfta bulunulması “قَوْمًا” kelimesinin daha geniş çerçevede anlaşılmasını gerektirmektedir.⁸⁶¹

Şîî müfessir Râvendî ise âyetteki “قَوْمًا” kelimesini diğer müfessirler gibi daha geniş kapsamda değerlendirirken “لَا تَتَوَلَّوْا” ifadesine diğerlerinden farklı yaklaşmaktadır. O, Ca‘fer es-Sâdık’tan nakille⁸⁶² söz konusu âyetin inkarcıların tamamıyla bütün ilişkilerin kesilmesine delalet ettiğini söylemektedir. Ona göre “لَا تَتَوَلَّوْا” ifadesi “dostluğun kesilmesi” anlamında olsa da aktardığı rivayet sebebiyle âyetin kapsamına ticari ilişkiler de girmektedir. Bir başka deyişle, Râvendî bir Müslümanın gayrimüslimlerle ticari ortaklık yapmasını, onlara borç veya emanet olarak bir mal vermesini haram kabul etmektedir. Böylece o, âyetteki iki hususu da umûmî anlamda değerlendirmektedir.⁸⁶³

Şîî müfessirlerin hususî anlamlar içeren âyetleri, mezhebî bir durum söz konusu olmadan umûma hamletmeleri bir fikhî hüküm üretmekten ziyade, var olan hükümlerin kapsamını genişletmeyi ve onların geçerliliğini vurgulamayı hedeflemektedir. Bununla birlikte bazı örneklerde bu yöntemin dolaylı biçimde fikhî sonuçlara da kapı araladığı görülmektedir. Nitekim Râvendî’nin, “Allah’ın mescidlerinde O’nun adının anılmasına engel olanlar” ifadesini sadece Mekke

⁸⁶¹ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 9/589; et-Tabersî, *Mecma‘u’l-beyân*, 9/415; Râzî, *Ravzu’l-cinân*, 19/172-173.

⁸⁶² Râvendî’nin aktardığı rivayet “Bir Müslüman erkeğin, zimmî (Gayrimüslim vatandaş) ile ortaklık yapması, ona ticaret malı (sermaye) vermesi, ona emanet bırakması ve onunla samimi bir dostluk kurması doğru değildir.” şeklinde olup Şîî kaynaklarında da aynen geçmektedir. bk. el-Küleynî, *el-Kâfî*, 5/286; Şeyh Sadûk, *Men lâ yahduru’l-fakih*, 3/229; et-Tûsî, *Tehzîbü’l-ahkâm*, 7/185.

⁸⁶³ er-Râvendî, *Fıkhu’l-Kur‘ân*, 2/76-77.

müşriklerine değil bütün gayrimüslimlere teşmil ederek onların da mescitlere girmesini yasak kabul etmesi, bu durumun bir örneğidir. Bu yorum, doğrudan mezhebî bir çıkar taşımamakla birlikte amelî bir hükmün sınırlarını genişletici bir etki doğurmaktadır. Dolayısıyla Şîî tefsir geleneğinde umûma hamlin, mezhebî saiklerden bağımsız olarak fikhî düzlemde açıklayıcı bir işlev üstlendiği söylenebilir.

2.2.4. Mutlak-Mukayyed

Ahkâm âyetlerinin yorumunda dikkate alınan ulûmü'l-Kur'ân meselelerinin önemli başlıklarından biri de mutlak-mukayyed meselesidir. Gerek klasik dönem Şîî fıkıh usulünde gerekse tefsir mukaddimelerinde mutlak ve mukayyed meselesinden söz edildiği ancak bunların kavramsal olarak tanımlanmadığı görülmektedir. Bu bağlamda çağdaş Şîî âlimlerden Hûî, bazı usul kitaplarında bu terimlere dair özel ıstılâhî tanımlar yapılmaya çalışıldığını ancak genel kabulün bu kavramları sözlük anlamlarıyla sınırlı tutma yönünde olduğunu belirtmektedir. Başka bir ifadeyle Hûî'ye göre Şîî gelenekte mutlak ve mukayyed kavramları ıstılâhî değil lügavî anlamları çerçevesinde ele alınmaktadır.⁸⁶⁴

Lafızların anlam genişliği veya sınırlılığı ile ilgili bu kavramlarda “mutlak” sözlükte “başı boş bırakılmış, serbest, kayıtsız”⁸⁶⁵ anlamına gelirken mukayyed bunun tersi anlamında “bir şeyle kayıtlanmış” şeklinde tanımlanmaktadır.⁸⁶⁶ İstilahta ise mutlak, “belirli olmayan bir şeyi ifade eden ve herhangi bir nitelikle sınırlandırılmamış kelime” olarak tanımlanırken mukayyed, “herhangi bir sıfat ya da şartla sınırlandırılmış ve ait olduğu tür içinde yaygın olan bir anlama işaret eden kelime” anlamında kullanılmaktadır.⁸⁶⁷

⁸⁶⁴ Ebü'l-Kâsım b. Ali Ekber el-Müsevî el-Hûî, *Usûl-ü fikhî 'ş-Şîa*, thk. Muhammed Mehdî el-Müsevî (Kum: Daru'l-Beşîr, 2012), 4/243-244.

⁸⁶⁵ Ebü'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, thk. Adnân Dervîş, Muhammed el-Mısıfî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2012), 138, 178.

⁸⁶⁶ Bayram Demir, “Naslarda Yer Alan Lafızlar Arası İlişki Açısından Fıkıh Usulünde Mutlak-Mukayyed” (Uluslararası Din Bilimleri Çalıştayı, Iğdır: Iğdır Üniversitesi Yayınları, 2017), 105-106; Soner Aksoy, “Diyanet'in Kur'an-ı Kerim Meâli Özelinde Umûm Husûs ve Mutlak-Mukayyed İfadelerin Çevirisinin Bağlam ve Bütünlük Açısından Geliştirilmesi”, *Trabzon İlahiyat Dergisi* 8/2 (2021), 234-235.

⁸⁶⁷ et-Tûsî, *el-'Udde*, 1/329; el-Murtazâ, *ez-Zerî'a ilâ usûli 'ş-şeria*, 212; el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 304, 313.

Şîî müfessirler, mutlak-mukayyed kavramlarını genel itibariyle umûm-husûs terimleriyle aynı anlamda kullanılmaktadır. Bir başka deyişle çoğu zaman umûm ifade eden lafız için mutlak, o lafzın tahsis edilmesine de takyid/mukayyed ifadesi kullanılmaktadır. Bu bağlamda müfessirlerin kayda değer bir ayrım yaptıklarını söylemek mümkün değildir. Hatta Şîî âlimler söz konusu meseleyi umûm-husûs başlığı altında ele almaktadırlar.⁸⁶⁸

Mutlak-mukayyed meselesiyle ilgili örneklere geçmeden önce Şîî müfessir ve usul âlimlerinin mutlak-mukayyed konusunda bazı temel yaklaşımlarına değinmek gerekmektedir. Öncelikle Şîî müfessirler, farklı âyetlerde mutlak ve mukayyed olarak zikredilen iki aynı lafzın ihtiva ettiği hükümler ve bu hükümlerin sebepleri birbirinden farklı olması durumunda mutlak lafzın mukayyed lafza hamlini mümkün görmemektedirler.⁸⁶⁹ Örneğin hırsızın elinin kesilmesini ifade eden “وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ / فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا / Hırsızlık eden erkek ve hırsızlık eden kadının ellerini kesin.”⁸⁷⁰ âyetinde “أَيْدٍ” kelimesi mutlak olarak zikredilmektedir. Ancak buna mukabil nasıl abdest alınacağını ifade eden “فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ / yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın”⁸⁷¹ âyetinde ise “أَيْدٍ” kelimesi “إِلَى الْمَرَافِقِ” ifadesi ile takyit edilmiştir.⁸⁷² Bu iki âyette de bahse konu lafız “أَيْدٍ” kelimesi olup âyetlerin birinde hüküm “el kesmek” iken diğerinde “elleri yıkamak”, yine söz konusu hükümlerin sebebi, ilk âyette “hırsızlık” iken diğerinde “abdestsizlik” durumudur. Âyetlerden istinbât edilen hükümlerin ve bu hükümlerin sebeplerinin farklılığından dolayı mutlak olan ilk âyet mukayyed olan ikinci âyete hamledilerek “hırsızın elinin dirsekten kesilmesi” gibi bir sonuca ulaşılması mümkün değildir.⁸⁷³

⁸⁶⁸ et-Tûsî, *el-‘Udde*, 1/329-330; el-Murtazâ, *ez-Zerî‘a ilâ usûli’s-şerîa*, 211-214.

⁸⁶⁹ el-Murtazâ, *ez-Zerî‘a ilâ usûli’s-şerîa*, 1/275; et-Tûsî, *el-‘Udde*, 1/330.

⁸⁷⁰ Mâide 5/38.

⁸⁷¹ Mâide 5/6.

⁸⁷² Şîî âlimlerin iki âyet arasında mutlak mukayyedlik ilişkisi kurmalarının ardında, imamların rivayetleri olduğu söylenebilir. Zira Küleynî’nin *el-Kâfî*’sinde geçen bir rivayette Ca’fer es-Sâdık’a teyemmüm hakkında sorulduğunda, ilgili bu iki âyeti okuduğu nakledilmektedir. Ardından, yüzlerin ve kolların dirseklere kadar yıkanması gerektiğini belirttiği, ellerin ise kesme yeri ile bağlantılı olarak silinmesini tavsiye ettiği söylenmektedir. el-Küleynî, *el-Kâfî*, 3/62.

⁸⁷³ Hayta, *Klasik Dönem Şîî-İmâmî Fıkıh Usulü Anlayışı*, 172.

Şîî müfessirler ve usulcüler, mutlak ve mukayyed olan iki aynı lafzın ihtiva ettiği hükümlerin birbiriyle aynı olması halinde ise mutlak lafzın mukayyed lafza hamledilmesini gerekli görmektedirler.⁸⁷⁴ Örneğin yenmesi haram olan şeylerin zikredildiği “حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ” / *Murdar hayvan, kan, domuz eti, Allah’tan başkası adına kesilmiş ... hayvanlar size haram kılındı*” âyetinde “الدَّم” lafzı mutlak, yine haramlığı ifade eden “أَوْحِيَّ إِلَيَّ مُحَرَّمًا” âyetinde “الدَّم” lafzı için bina edilen hüküm (haramlık) aynı olduğu için ilk âyet ikincisine hamledilerek haram olan kanın akışkan sıfatıyla takyit edilmesi esas alınmalıdır.⁸⁷⁵

Şîî usulcüler, ittifakla aktardıkları bu tercihlerine ilaveten hakkında ihtilaf edilen bir başka durumdan da söz etmektedirler. Onlar, mutlak ve mukayyed olarak zikredilen lafızla ilgili hükümler aynı, sebepler farklı olduğunda, mutlak olanın mukayyed olana hamli noktasında bir ihtilaf olduğunu söylemekte ve Hanefî âlimlere nispet ettikleri görüşü tercih etmektedirler. Buna göre sebeplerin farklılığı nedeniyle âyetler arasında yapılacak bir kıyas, Kur’an’a bir ekleme anlamı taşıyacağından, mutlak lafzın mukayyed lafza hamledilmesi caiz görülmemektedir.⁸⁷⁶ Örneğin, zihâr kefareti konu edinen “وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا” / *Karılarına zihâr yapıp da sonra dediklerinden dönenlerin, onlarla temas etmeden önce bir köle âzat etmeleri gerekir.*⁸⁷⁷ âyetinde “رَقَبَةٍ” mutlak olarak zikredilmiştir. Buna karşılık, hataen öldürme cezasını içeren “وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً” / *Yanlışlıkla bir mümini öldüren kimsenin mümin bir köle âzat etmesi gerekir.*⁸⁷⁸ âyetinde ise “رَقَبَةٍ” kelimesi “مُؤْمِنَةٍ” ifadesiyle takyit edilmiştir. İki âyet

⁸⁷⁴ el-Murtazâ, ez-Zerî‘a ilâ usûli’ş-şerîa, 1/276; et-Tûsî, el-‘Udde, 1/330-331.

⁸⁷⁵ Hayta, Klasik Dönem Şîî-İmâmî Fıkıh Usulü Anlayışı, 172.

⁸⁷⁶ el-Murtazâ, ez-Zerî‘a ilâ usûli’ş-şerîa, 1/276; et-Tûsî, el-‘Udde, 1/331-332.

⁸⁷⁷ el-Mücâdele 58/3.

⁸⁷⁸ en-Nisâ 4/92.

de işlenen günahın kefareti olarak köle azadına hükmedilmekte fakat bu hükmün sebebi ilk âyette zihâr, ikinci âyette ise hataen adam öldürmektir. Şîî usulcülere göre, hükümleri aynı olsa da sebeplerinin farklı olmasından dolayı zihâr âyetinin diğer âyete hamledilerek zihârda da azat edilmesi gereken kölenin mü'min olma şartını ileri sürmek doğru değildir.⁸⁷⁹ Çünkü böyle bir uygulama, kıyasla amel etmeyi caiz görenler için mümkün olabilir. Şîa ise kıyas ile ameli caiz görmediğinden bu iki hususu birbirinden ayrı değerlendirmektedir.⁸⁸⁰

Sonuç olarak erken dönem Şîî müfessirlerin, ahkâm âyetlerindeki mutlak lafızları yorumlarken zaman zaman takyide gittiği görülmektedir. Bu yaklaşım sadece lügavî bir tercih değil aynı zamanda fikhî hükümlerin sınırlarını belirleme çabası olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda müfessirler, mutlak ifadeleri hem diğer âyetlerle hem de Hz. Peygamber ve masum imamların rivayetleriyle takyit ederek lafızların anlamını daraltmaktadırlar. Dolayısıyla çalışmanın bu kısmında Şîî müfessirlerin âyetlerdeki mutlak ifadelerin tekyîdine ilişkin değerlendirmeleri üç başlık altında ele alınacaktır.

2.2.4.1. Âyetlerin Âyetlerle Takyidi

Şîî müfessirlerin yorumlarında takyidi yöntem olarak benimsemelerine yol açan unsurlardan biri, âyetler arası anlam irtibatı kurmalarıdır. Mutlak bir lafızla ilgili olarak hangi durumlarda mukayyed olanla irtibat kurulması gerektiğine ilişkin ilkeler yukarıda açıklanmıştı. Bu başlıkta, söz konusu esaslar çerçevesinde Şîî müfessirlerin âyetler arası irtibatlar üzerinden takyit uyguladıkları örneklerle yer verilecektir.

Şîî müfessirler, kişiye nikahının haram olan kadınların anlatıldığı Nisâ sûresindeki “حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأَخْتِ / Anneleriniz, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz, erkek kardeşin kızları, kız kardeşin kızları size haram kılındı.”⁸⁸¹ âyetinde mutlak-mukayyed konusuna temas etmektedirler. Âyette yedi sınıf kadının neseple yedi sınıf

⁸⁷⁹ et-Tûsî, *el-'Udde*, 1/331; Hayta, *Klasik Dönem Şîî-İmâmî Fıkıh Usulü Anlayışı*, 173-174.

⁸⁸⁰ et-Tûsî, *el-'Udde*, 331-332.

⁸⁸¹ en-Nisâ 4/23.

kadının da sebeple haram kıldığına işaret etmektedirler. Buna göre “anneler: ister anne iste baba tarafından olsun yukarı doğru bütün nineler, kızlar: erkek ya da kız evlatlardan olması fark etmeksizin bütün torunlar, kız kardeşler: öz olsun üvey olsun, halalar ve teyzeler: anne veya baba tarafından fark etmeksizin bütün büyük hala ve teyzeler, erkek kardeşin kızları ve kız kardeşin kızları nesep yoluyla haram kılınanlardır. Bir sebebe bağlı olarak ise süt anneler, süt kız kardeşler, kayınvalideler, üvey kızlar, öz gelinler, baldızlar ve evli kadınlar haram kılınmışlardır.

Müfessirler, bir sebebe bağlı olarak haram kılınan kadınlar arasında zikrettiği kayınvalideler ve üvey kızların haram oluşuna dair âyetteki lafızlar üzerinden meseleyi ele almaktadırlar. Söz konusu âyette iki sınıf kadınların haramlığı eşler üzerinden ifade edilmekte fakat kayınvalidelerle ilgili “وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ” ifadesinde “نِسَائِكُمْ” kelimesi mutlak olarak zikredilirken, üvey kızlarla ilgili “وَرَبَائِكُمُ الَّتِي فِي” ifadesinde “نِسَائِكُمْ” kelimesi “الَّتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ” cümlesiyle takyit edilmektedir. Buna göre kayınvalidenin haram kılınması için eşlerin cinsel ilişki kurması şart koşulmazken, üvey kızın haramlığı için annesiyle birliktelik şart koşulmaktadır. Şîî müfessirler, özellikle üvey kızlar için yapılan takyidin, kayınvalide için mutlak olarak zikredilen ifadeyi kapsayıp kapsamadığına ilişkin âlimler arası ihtilafa yer vermektedirler. İbn Abbas, Hasan-ı Basrî ve Atâ gibi âlimlerin yanında fukahânın çoğunun âyetteki lafızların ayrı ayrı değerlendirilmesi gerektiği kanaatinde olduğunu vurgulayan Şîî müfessirler, âyetteki “وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ” ifadesinin mutlak olması sebebiyle kişiye kayınvalidesinin haram olması için sadece nikah akdinin yeterli olduğu görüşünü benimsemektedirler. Buna mukabil üvey kızlar için “مِنْ نِسَائِكُمُ الَّتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ” şeklindeki mukayyed lafız sebebiyle nikahın yanında cinsel birlikteliği gerekli görmekte, sadece nikah kıyıp birlikte olmadan boşanan kadının kızıyla nikahın caiz olduğunu kabul etmektedirler.⁸⁸² Müfessirlerden Ebü'l-Fütûh Râzî, yukarıdakilere ilaveten, kişinin nikahsız bir şekilde cinsel

⁸⁸² el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1/135; el-Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 1/231; et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3/156-157; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 3/47-48; Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 5/306-307; er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 2/95-96.

birliktelik yaşadığı kadının kızıyla nikahlanmasının caiz olmadığını ifade etmektedir.⁸⁸³

Şîî müfessirlerin aktardığına göre bazı âlimler, “مِنْ نِسَائِكُمُ الَّتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ” ifadesindeki takyidin, “وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمُ” ifadesini de kapsadığını söylemiş ve bu nedenle kayınvalidenin haram olması için nikâhla birlikte cinsel ilişkinin de şart olduğu sonucuna varmışlardır. Bu görüşlerini desteklemek için de Hz. Ali ve Zeyd b. Sâbit’e nispetle eşler arasında cinsel ilişki gerçekleşmeden boşanma olursa, ilgili takyit sebebiyle kayınvalideyle nikahın helal olduğuna dair rivayetler zikretmişlerdir. Ancak Şîî müfessirler, içerdiği hükümlerin gerekçelerinin farklı olması sebebiyle âyetteki mutlak ve mukayyed lafızların birbirine hamledilemeyeceğini, yani kayınvalide ile nikahın haram olabilmesi için eşler arası cinsel ilişkinin şart olduğunu belirtmektedirler.⁸⁸⁴ Hatta Ayyâşî Hz. Ali’nin, âyetteki cümleler arasında bir irtibat kurmadığını ve cinsel ilişki olsun olmasın, kayınvalide ile nikahın haram olduğunu ifade ettiğini aktardıktan sonra, sırf bu görüşü sebebiyle Şîa’nın diğer mezheplere karşı iftihar etme hakkı olduğuna vurgu yapmaktadır.⁸⁸⁵

Şîî âlimler tarafından Hz. Ali’ye nispetle aktarılan rivayete rağmen Tûsî ve Râvendî’nin, bu görüşe doğrudan karşı çıkmaları⁸⁸⁶ ilk başta dikkat çekmektedir. Ancak müfessirlerin tefsirlerinde rivayetlere dair herhangi bir değerlendirmeye yer verilmezken konuyla ilgili el-Kâfî’de zikredilen iki rivayetin⁸⁸⁷ kritiğinin *Tehzîbü’l-ahkâm* isimli eserde yapıldığı görülmektedir. Buna göre söz konusu iki rivayet Kur’an’ın zâhirine aykırı düşen şâz rivayetler olarak kabul edilmektedir. Zira Allah’ın, “وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمُ / ve kadınlarınızın anneleri (size haram kılındı)” buyururken, üvey kızların haram kılınmasında olduğu gibi annelerle ilgili olarak “zifafa girilmiş olma” şartı getirmediği belirtilmektedir. Dolayısıyla, âyetin mutlak anlamıyla anlaşılması ve ona muhalif olan rivayetlere itibar edilmemesi gerektiği savunulmaktadır. Çünkü Ehl-i beyten rivayet edilen şu esasın geçerli olduğu ifade

⁸⁸³ Râzî, *Ravzu’l-cinân*, 5/307.

⁸⁸⁴ el-Ayyâşî, *Tefsîru’l-Ayyâşî*, 1/230; et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3/157; et-Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 3/48; Râzî, *Ravzu’l-cinân*, 5/307; er-Râvendî, *Fıkhü’l-Kur’ân*, 2/96-97.

⁸⁸⁵ el-Ayyâşî, *Tefsîru’l-Ayyâşî*, 1/231.

⁸⁸⁶ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3/157; er-Râvendî, *Fıkhü’l-Kur’ân*, 2/97.

⁸⁸⁷ el-Küleynî, *el-Kâfî*, 5/322-324.

edilmektedir: “Bizden size ulaşan rivayetleri Allah’ın kitabına arz edin. Allah’ın kitabına uygun olanı alın, ona muhalif olanı ise terk edin.” Ayrıca söz konusu rivayetlerin, bazı Sünnîlerin görüşüne uygun düşmesi sebebiyle takıyye kabilinden vârid olmuş olabileceği de düşünülmektedir.⁸⁸⁸ Buradan hareketle ilk dönem Ahbârî ekolün aksine, Usûlî ekolün öncüsü olarak kabul edilen Tûsî ve sonrasında imamların ahbârına ilişkin daha temkinli bir yaklaşım sergilendiği anlaşılmaktadır.

Müfessirlerin mutlak-mukayyed ilişkisi kurdukları bir başka âyet de “deyn âyeti” olarak bilinen Bakara sûresinin 282. âyetidir. Âyette, borç akdiyle ilgili yapılması gerekenler detaylıca aktarılmaktadır. Bu bağlamda müfessirler âyetin yirmi üç tane hüküm içerdiğini söylemektedirler. Bu hükümlerden biri de borç akdi esnasında yapılması istenen şahitlik konusudur. Akde şahitlik edecek olanlar için “وَاسْتَشْهَدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ / Erkeklerinizden iki şahidi de tanık tutun. Şahitler iki erkek olmazlarsa, bir erkekle iki de kadın olsunlar.”⁸⁸⁹ ifadesi mutlak olarak iki erkek veya bir erkek iki kadın olmasına yönelik bir emir içermektedir. Bunun dışında şahitlik edecek kişilerin vasfıyla ilgili bir kayıt bulunmamaktadır. Tûsî, Tabersî ve Râvendî Mücahit’e, Ebü’l-Fütûh Râzî ise İmam Ebû Hanîfe ve bazı fakihlere dayandırdıkları “şahidin hür ve Müslüman olmasının şart olduğu” görüşünü aktardıktan sonra Şîa’nın tercihinin “sadece Müslüman olma” şartı yönünde olduğunun altını çizmektedirler. Onlara göre Müslüman olma şartı da şahitlikte adaletin sağlanması içindir. Zira kâfir inancı gereği adil kabul edilememektedir. Dolayısıyla adalet şartını sağlaması sebebiyle kölenin şahitliği de kabul edilmelidir. Müfessirlerden Tûsî, Tabersî ve Ebü’l-Fütûh Râzî, âyette mutlak olarak zikredilen şahitlikle ilgili herhangi bir delil zikretmeksizin adalet şartını ileri sürerek bir anlamda “شَهِيدَيْنِ” ifadesini takyit ederlerken, Râvendî bu lafzı, “وَاشْهَدُوا / adaletli iki kişiyi şahit tutun.”⁸⁹⁰ âyetine hamlederek takyit etmektedir. Ona göre Talâk sûresinde şahitlik adalet kaydıyla zikredildiği için Bakara 282’de yapılması istenen şahitlik için adalet vasfı şart koşulmalıdır.⁸⁹¹ Ancak bu durumda

⁸⁸⁸ el-Küleynî, *el-Kâfî*, 5/322-324; et-Tûsî, *Tehzîbü’l-ahkâm*, 7/274-275.

⁸⁸⁹ el-Bakara 2/282.

⁸⁹⁰ et-Talâk 65/2.

⁸⁹¹ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 2/373; et-Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 2/673; Râzî, *Ravzu’l-cinân*, 4/128; er-Râvendî, *Fıkhu’l-Kur’ân*, 1/65, 578-579.

Râvendî, hüküm aynı olsa da sebepleri farklı olan bir meselede âyeti takyit ederek Şîî müfessir ve usulcülerin koyduğu temel yönetime aykırı davranmaktadır.

Şîî müfessirlerin mutlak-mukayyed hususuna değindikleri bir başka örnek olarak Nisâ sûresindeki “وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكَحِ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ”⁸⁹² *İçinizden mümin ve hür kadınlarla evlenmeye gücü yetmeyen kimse, ellerinizin altında bulunan mümin câriye kızlarınızdan alabilir.*”⁸⁹² âyeti verilebilir. Âyette mutlak olarak zikredilen “وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا” ifadesinin “طَوْلًا” kelimesiyle takyit edildiği kabul edilmektedir. Fakat burada fikhî hükme etki edecek durum kelimenin ne anlama geldiğidir. Buna dair Şîî müfessirlerin aktardığı görüşlerde söz konusu kelimenin “maddî imkan” ve “arzu/istek” şeklinde iki anlamına geldiği zikredilmektedir. Şîî tefsirlerde, “طَوْلًا” kelimesinin “maddî imkan” anlamında kabul ederek bir anlamda “hür kadınlarla evlenme güçlüğü” “maddî imkansızlıkla” takyit eden âlimlerin, zenginlerin cariyelerle evlenmesine cevaz vermedikleri ifade edilmektedir. Ancak Şîî müfessirler “طَوْلًا” kelimesinin “maddî imkan” anlamında olduğuna dair Ca’fer es-Sâdık’tan rivayet⁸⁹³ olduğunu zikretmelerine rağmen yukarıdaki görüşe karşı çıkmaktadırlar. Onlara göre kelime her ne kadar “maddî imkan” anlamına gelse de âyetteki takyid, imkânı olanların hür kadınlar yerine cariyelerle evlenmelerinin haram olduğuna delalet etmez. Aksine âyet, genel olarak evliliğe teşvik içermektedir. Bu teşvik de imkânı olanların hür kadınlarla, imkânı sınırlı olanların ise cariyelerle evlenmesi şeklinde anlaşılmalıdır. Müfessirler, âyetteki kayıt sebebiyle cariyelerle evliliğin haram olduğu sonucuna varmamakla birlikte, bu konuda mutlak bir serbestlik de tanımamaktadırlar. Zira onlara göre hür bir kadınla evli olan kişinin cariyeye ile evlenmesi, eşinin iznine bağlıdır, eşinin izni veya haberi olmadan yapılan nikâh ise geçersizdir.⁸⁹⁴

⁸⁹² en-Nisâ 4/25.

⁸⁹³ Konuyla ilgili olarak Ca’fer es-Sâdık’ın kendi dönemi için hür kadının mehrini temin edebilecek kişilerin cariyelerle evlenmesinin uygun görmediği, âyetteki “طَوْلًا” kelimesinin Hz. Peygamber dönemi için geçeli olduğunu söylediği aktarılmaktadır. Ona göre cariyeye ile evlilik ancak zaruret halinde mümkündür. el-Küleynî, *el-Kâfî*, 5/360.

⁸⁹⁴ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3/169-170; et-Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 3/54-55; Râzî, *Ravzu’l-cinân*, 5/321-322; er-Râvendî, *Fıkhü’l-Kur’ân*, 2/127-128.

Müfessirler âyette geçen “الْمُؤْمِنَاتِ” lafzı ile kayıtlanan “مِنْ فَتَيَانِكُمْ” ifadesiyle ilgili de bir değerlendirme yapmaktadırlar. Buna göre âyeti takyit eden lafız sebebiyle kişinin sadece mümin bir cariye ile evlenmesi caizdir. İmam Ebû Hanîfe’nin, âyetteki bu takyidin teşvik anlamında olduğuna dair görüşünü⁸⁹⁵ reddeden müfessirler, bu yaklaşımı âyetin zâhirine aykırı bulmaktadırlar. Ayrıca onlar aynı zamanda Mâide sûresindeki / وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ / *sizden önce kendilerine kitap verilenlerden iffetli kadınlar*” âyeti sebebiyle söz konusu takyidin kapsamına Ehl-i kitaptan olan cariyeleri de dahil etmek isteyenlere karşı çıkmaktadırlar. Müfessirler, bu görüşe yönelik itirazlarında, Mâide sûresindeki âyetin yalnızca hür kadınlara yönelik olmasını ve Kur’an’ın hiçbir yerinde Ehl-i Kitap’ı müminler arasında saymamasını delil olarak göstermektedir.⁸⁹⁶

Sonuç olarak Şîî müfessirler mutlak-mukayyed ilişkisini yorumlarken âyetler arası irtibatı esas almakta ve lafızları bu çerçevede sınırlandırmaktadır. Onlara göre hüküm ve sebep birliği bulunmadıkça mutlak lafzın mukayyed lafza hamledilmesi mümkün değildir. Râvendî ve diğer müfessirlerin örneklerinde görüldüğü üzere bu yaklaşım hem fikhî hükmün sınırını belirleme hem de naslar arasındaki irtibatı koruma amacı taşımaktadır.

2.2.4.2. Âyetlerin Hadislerle Takyidi

Kur’an’daki âyetlerin tatbikinde Hz. Peygamber’in rehberliğinin önemi büyüktür. İnançtan ibadete, ahlâktan muamelata kadar her türlü prensibin uygulayıcısı Hz. Peygamber’dir. Dolayısıyla âyetlerde mutlak olarak zikredilen hususların takyidi noktasında Hz. Peygamber, Kur’an’dan sonra başvurulması gereken yetkin ve vazgeçilmez otorite konumundadır. Bu bağlamda Şîî müfessirlerin mutlak âyetlerin takyidine ilişkin başka âyetlerden referans almanın yanında Hz. Peygamber’in sünnetine de müracaat ettikleri görülmektedir.

Hz. Peygamber’in sünnetiyle âyetlerin takyidine Bakara sûresinde yer alan “وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ” / *Haccı ve umreyi Allah için*

⁸⁹⁵ el-Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/206.

⁸⁹⁶ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3/168-169; et-Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 3/54/55; Râzî, *Ravzu’l-cinân*, 5/321-322; er-Râvendî, *Fıkhu’l-Kur’ân*, 2/127-129.

*eksiksiz yerine getirin, engellenirseniz kolayınıza gelen bir kurban gönderin.”*⁸⁹⁷ âyeti örnek olarak zikredilebilir. Âyetle hac ve umrenin Allah için tamamlanması emredildikten sonra, olası bir engelle karşılaşılması sebebiyle haccı tamamlayamayacak olanların, kurbanlarının mahalline ulaştırmaları ve sonrasında tıraş olarak ihramdan çıkmaları⁸⁹⁸ ifade edilmektedir. Âyetin devamında geçen “فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ آذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسْكَ” / *Fakat içinizden biri hasta ise veya başından bir rahatsızlığı varsa (tırışını olup) oruç veya sadaka yahut kurban olarak bir fidye ödesin.”*⁸⁹⁹ cümlesinde ise bir özür veya başındaki bir hastalık sebebiyle önceden tıraş olmak zorunda kalanlara yönelik “oruç, sadaka veya kurban” şeklinde bir fidyeyi zorunlu kılmaktadır. Şîî müfessirler âyetle mutlak olarak zikredilen “صِيَامٍ”, “صَدَقَةٍ” ve “نُسْكَ” ifadelerinin miktarlarına ilişkin tespiti Hz. Peygamber’in sözleriyle yapmaktadırlar. Konuyla ilgili olarak erken dönem Şîî müfessirlerden Kummî’nin diğerlerine muhalefet ettiği görülmektedir. Âyetin yorumuyla ilgili herhangi bir rivayet aktarmayan Kummî, genel kabulün aksine, âyetle zikredilen fidye türlerinin “altı gün oruç, on fakiri doyurma veya bir küçükbaş kurban” şeklinde olduğunu söylemektedir.⁹⁰⁰

Kummî’nin haricindeki Şîî müfessirler ise söz konusu âyetin Ka’b b. Ucre hakkında indirildiğine dair rivayet aktarmaktadırlar. Rivayete göre Hz. Peygamber Ka’b b. Ucre’nin saçlarının uzadığını ve bitlendiğini görünce ona bitlerin kendisini rahatsız edip etmediğini sormuş, onun da rahatsız ettiğini söylemesi üzerine âyet nâzil olmuştur. Hz. Peygamber’in, henüz kurbanı kesilmeden tıraş olması karşılığında zikredilen fidye miktarının “üç gün oruç, altı fakiri doyurma veya bir küçük baş kurban” şeklinde belirlediğini nakleden müfessirler, Şîî âlimlerin de bu görüşte olduğunu altını çizmektedirler. Bunun yanında Tûsî, Tabersî ve Ebû’l-Fütûh Râzî fidye konusunda âlimler arasında rivayet kaynaklı bir ihtilafa da işaret etmektedirler. Buna göre kurbanın küçük baş olduğu konusunda ittifak olmakla birlikte bazı âlimler yine Hz. Peygamber’e dayandırılan on gün oruç veya on fakiri

⁸⁹⁷ el-Bakara 2/196.

⁸⁹⁸ “فَإِنْ أَحْصَيْتُمْ مَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ” / *Eğer engellenirseniz kolayınıza gelen bir kurban gönderin. Kurban, mahalline ulaşınca kadar başlarınızı tıraş etmeyin.”*

⁸⁹⁹ el-Bakara 2/196.

⁹⁰⁰ el-Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, 1/68.

doyurma” şeklindeki rivayeti esas almaktadırlar.⁹⁰¹ Müfessirlerin Hasan-ı Basrî ve İkrime’ye isnat ettikleri bu görüşe temas etmelerine rağmen, Kummî’nin ileri sürdüğü “altı gün oruç veya on fakiri doyurma” şeklindeki kabulüne değinmemektedirler.

Şîî müfessirlerce Hz. Peygamber’in sözleriyle takyit edilen âyetlere bir diğer örnek de Nisâ sûresinde kişinin nikahlanmasının haram olduğu kadınların zikredildiği âyette bulunan “وَأُمَّهَاتُكُمُ الَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ” / ...sizi emziren anneleriniz, süt bacılarınız... “ cümlesidir.⁹⁰² Süt anne ve süt kardeşlere de yer verilen bu âyette Şîî müfessirler, mutlak olarak zikredilen “sütanne” ve “süt kardeş” ifadelerinin hangi kapsamda değerlendirilmesi gerektiğine ilişkin Hz. Peygamber’in “*Nesep ile haram olan süt ile de haram olur.*”⁹⁰³ sözünü naklederek ilgili cümleleri takyit etmektedirler. Ayyâşî ve Kummî’nin üzerinde durmadığı⁹⁰⁴ bu konuda diğer müfessirler birbirleriyle aynı görüşü paylaşmaktadır. Buna göre süt hısımlığı meselesi ancak hamilelik ve doğum sonrası gelen sütün emzirilmesiyle oluşabilecektir. Bu sebeple hısımlığın babaya nispetle yapılması gerektiğinin altını çizen müfessirler, “وَأُمَّهَاتُكُمُ الَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ” ifadesi kapsamında “emziren kadın/kocası”, “emziren kadının süt annesi/babası”, “emziren kadının annesi/babası” ve “emziren kadının kayınvalidesi/kayınpederi” süt hısımlığıyla kişiye haram olacağını söylemektedirler. Devamındaki “وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ” ifadesi kapsamında ise “öz annenin emzirdiği kişi”, “anne tarafından üvey süt kardeşi”,⁹⁰⁵ “baba tarafından üvey süt kardeşi”⁹⁰⁶ ve “süt annenin emzirdiği bir başka kişi” süt sebebiyle mahrem kabul edilmektedir.⁹⁰⁷ Müfessirlerden Ebü’l-Fütûh er-Râzî, yukarıda aktarılan rivayete ek olarak Hz. Ali’nin Hz. Peygamber’e, neden yakın akrabalarından biri olan Hz.

⁹⁰¹ el-Ayyâşî, *Tefsîru’l-Ayyâşî*, 1/90; et-Tûsî, *et-Tibyân*, 2/157; et-Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 2/519; Râzî, *Ravzu’l-cinân*, 3/95-96; er-Râvendî, *Fıkhul-Kur’ân*, 1/319.

⁹⁰² en-Nisâ 4/23.

⁹⁰³ el-Buhârî, “Şehâdât”, 7 (No. 2645).

⁹⁰⁴ Kummî kadınları haramlığıyla ilgili olarak yukarı ve aşağıya doğru uzayan soyun haramlığına temas etmekte ancak bu haramlığın süt emmeyle ilişkisini kurmamaktadır. Detaylı bilgi için bk. el-Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, 1/135.

⁹⁰⁵ Kişinin annesinin, üvey babasından olma hamilelik ve sonrası dönemdeki sütle emzirdiği kişi.

⁹⁰⁶ Kişinin üvey annesinin, kendi babasından olma hamilelik ve sonrası dönemdeki sütle emzirdiği kişi.

⁹⁰⁷ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3/157; et-Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 3/47; Râzî, *Ravzu’l-cinân*, 305-306; er-Râvendî, *Fıkhul-Kur’ân*, 2/103-104.

Hamza'nın (öl. 3/625) kızıyla evlenmeyip akraba olmayan kadınları tercih ettiğini sorduğunu nakletmektedir. Bunun üzerine Hz. Peygamber'in, Hz. Hamza'nın süt kardeşi olması nedeniyle onun kızının kendisine haram olduğunu ifade ettiği bildirilmektedir.⁹⁰⁸

Sonuç olarak Şîî müfessirlerin mutlak âyetlerin kapsamını belirlerken Hz. Peygamber'in sünnetini de temel referans olarak ele aldıkları anlaşılmaktadır. Onlara göre âyetlerin lafzî sınırlarını tayin eden güvenilir mercilerden biri de ilahî vahyi fiilen tebliğ eden Hz. Peygamber'dir. Bu yaklaşım hem hac menâsikiyle ilgili fidyeye hem de süt hısımlığı gibi konularda açıkça görülmektedir. Bu bağlamda Şîî müfessirlerden Tûsî, Tabersî ve Râvendî, sünneti mutlak ifadeleri takyit eden bir delil olarak değerlendirmektedirler.

2.2.4.3. Âyetlerin İmamların Ahbârıyla Takyidi

Şîî gelenekte imamlar, yalnızca siyasî ya da dinî liderler değil aynı zamanda ilahî bilgiye sahip olan masum ve Allah tarafından tayin edilmiş rehberler olarak kabul edilmektedir. Bu yüzden on iki imamın konumu, pek çok açıdan peygamberlerle benzerlik arz etmektedir. Şîî inanca göre imamlar da peygamberler gibi hata ve günah işlemekten korunmuş (masum) olup dinin zâhirî ve bâtınî hükümlerini eksiksiz şekilde anlama ve açıklama yetkisine sahiptirler. Onlar, Allah'ın hikmetinin bir uzantısı olarak gaybî bilgiye sahip olabilirler. Her ne kadar Şîîler peygamberlik makamının son bulduğuna inansalar da imâmet makamını peygamberliğin bir devamı ve tamamlayıcısı olarak görmektedirler. Bu nedenle imamların sözleri, fiilleri ve ictihadları neredeyse Hz. Peygamber'in sünnetiyle eşdeğer kabul edilmektedir. Hatta masumiyet atfetmeleri sebebiyle imamlardan gelen rivayetler Şîî âlimler tarafından diğer birçok delil türünden daha kuvvetli addedilmektedir.⁹⁰⁹ Şîî müfessirler, hemen hemen her konuda imamlara nispet ettikleri rivayetlere işaret etmektedirler. Âyetlerde mutlak olarak geçen ifadelerin takyidi için imamların ahbârına da yer vermektedirler. Bu bağlamda yukarıda ele alınan konunun devamı niteliğinde yine Bakara sûresindeki “وَأَمَّا تَكُمُ الَّتِي آَرَضَعَكُمْ

⁹⁰⁸ Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 5/306.

⁹⁰⁹ el-Küleynî, *el-Kâfî*, 1/324; 2/37; Şeyh Sadûk, *İ'tikâdâtü'l-İmâmiyye*, 117; Şeyh Müfid, *el-Füsûlü'l-muhtâre*, 113-114.

”وَإِخْوَانُكُمْ“⁹¹⁰ âyetine temas edilebilir. Yukarıda kimlerle süt hısımlığı olduğu noktasında müfessirlerin Hz. Peygamber’den aktardıkları rivayetler zikredilmişti. Burada ise imamlara isnat edilen beyanlar üzerinden, süt hısımlığı için süt emmenin miktar ve şartlarına ilişkin vardıkları sonuçlar ele alınacaktır.

Şîî müfessirler, söz konusu âyet üzerinden ortaya çıkan ihtilaflara yer vererek Şîa’nın tercihinin vurgu yapmaktadırlar. Âyette mutlak bir süt anneliğe ve süt kardeşliğe temas edilip başka bir detaya yer verilmemesi, müfessirleri, meselenin izahı için başka delillere sevk etmektedir. Âyetten çıkarılacak hükme mesnet olacak delillere göre varılan sonuçlarda da farklılık görülmektedir. Müfessirler konuyu “emzirme şekli”, “emzirme süresi” ve “emzirme miktarı” şeklinde üç kısımda ele almaktadırlar. Süt hısımlığı için doğal emme yoluyla gerçekleşmesini şart koşan Şîî müfessirler, sütün bir kaptan çıkarılması, burna damlatılması, enjekte edilmesi ve göze sürülmesi gibi uygulamaların herhangi bir mahremiyet oluşturmayacağını savunmaktadırlar. Yine mahremiyet oluşturacak emmenin hangi süre zarfında olması gerektiğine de temas etmektedirler. Onlar, bu süreye ilişkin Şîî âlimlerin “iki yıl” görüşünün İmam Şâfiî ve İmâmeyn’in görüşleriyle örtüştüğünü söylemektedirler. Buna ilaveten bu sürenin İmam Ebû Hanîfe’ye göre iki buçuk yıl, İmam Mâlik’e göre ise iki yıl bir ay olduğunu aktarmaktadırlar. Süre konusunda ihtilaflara yer veren müfessirler, mezkur süreler içerisinde ve o yaşlarda çocukların emmesiyle mahremiyetin oluşacağı ve bu yaşlardan büyük kimselerin emzirilmesiyle haramlığın gerçekleşmeyeceği konusunda ittifak olduğunu belirtmektedirler.⁹¹¹

Şîî müfessirlerin söz konusu âyetin tefsirinde değindikleri bir diğer husus ise süt emme miktarıdır. Onlar, asgari emme miktarıyla ilgili olarak İmam Ebû Hanîfe’nin “kursaktan geçen bir damla”, İmam Şâfiî’nin “doyana kadar beş defa emme”, bazı Şîî âlimlerin “doyana kadar on defa emme” şeklindeki görüşlerine yer verdikten sonra Şîa’ya göre muteber miktarın “çocukta et ve kemik oluşturabilecek bir miktar” olduğunu, bunun da kesintisiz olarak yirmi dört saat veya peş peşe olmak kaydıyla “doyana kadar on beş defa emmeyle” gerçekleşeceğini savunmaktadırlar. Onlara göre bu on beş emme arasına başka bir kadının sütü girmemesi

⁹¹⁰ el-Bakara 2/23.

⁹¹¹ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3/160-161; et-Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 3/47; Râzî, *Ravzu’l-cinân*, 5/305-306; er-Râvendî, *Fıkhul-Kur’ân*, 2/102-103.

gerekmektedir.⁹¹² Belirlenen miktarlara dair Râvendî dışındaki müfessirler herhangi bir rivayet aktarmazlarken Râvendî meseleyi Ca'fer es-Sâdık'a atfettiği görüşe dayandırmaktadır. Buna göre İmam Şâfiî, Hz. Âişe'nin "Başlangıçta on emme haramlık oluşturunuyordu, sonra bu miktar beş emme ile nesh edildi."⁹¹³ sözüne istinaden beş emme miktarını asgari miktar olarak belirlemiştir. Râvendî bu tercihe itiraz ederek neshin sadece eksilterek değil artırarak da gerçekleşebileceğini savunmaktadır. Ona göre başlangıçta on olan emme miktarına beş daha eklenerek nesh gerçekleşmiş olacaktır.⁹¹⁴

Râvendî'nin Hz. Aişe rivayetinde geçen nesih konusunu farklı yorumlayarak ulaştığı on beş emme miktarının arka planında yine Tûsî'nin yer aldığı görülmektedir. Zira Şîi tefsirlerde herhangi bir izaha yer verilmeden aktarılan bu konu, hadis ve fıkıh eserlerinde detaylıca ele alınmaktadır. Yukarıda ifade edildiği üzere süt haramlığının oluşması için emzirmenin çocukta et ve kemik oluşumuna katkı sağlaması esas alınmaktadır. Bunu sağlayacak miktarın ardışık "on emme" olduğuyla ilgili oldukça fazla rivayet bulunmaktadır.⁹¹⁵ Ancak bütün bu rivayetlere rağmen Tûsî'nin yine Ca'fer es-Sâdık'a nispet ettiği on beş emmeyle ilgili rivayeti esas alması ve fikhî hükmün istinbâtında bu rivayeti muteber kabul etmesi dikkat çekmektedir.⁹¹⁶ Kendisinden önceki dönemlerde et ve kemik oluşumuna etkinin on emme ile gerçekleşeceğine dair kabule rağmen Tûsî'nin on beş emme miktarını benimsemesi ve kendisinden sonraki dönemde de bu kabulün karşılık bulması Tûsî'nin Şîa'daki otoritesini göstermektedir.

Sonuç itibarıyla diğer müfessirler detaya girmeseler de Râvendî'nin, âyette mutlak olarak zikredilen süt emme konusunun detaylarını Ca'fer es-Sâdık'a nispet edilen görüşlerle tespit ettiği görülmektedir. Diğer bir ifadeyle birçok yerde Tûsî'nin

⁹¹² et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3/161; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 3/47; Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 5/306; er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 2/103.

⁹¹³ Hz. Âişe'nin söz konusu rivayeti Sünnî kaynaklarda keçi yedi rivayeti şeklinde geçmekte ve Şîiler bu rivayet üzerinden Ehl-i sünnet'e yönelik tahrif iddiaları üretmektedirler. Fakat buna rağmen Râvendî söz konusu rivayetten hareketle bir hükme varıyor. Çelik, *Şîa'da Kur'an İlimleri*, 197.

⁹¹⁴ er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 2/103.

⁹¹⁵ el-Küleynî, *el-Kâfî*, 5/438-440; Şeyh Sadûk, *Men lâ yahduru'l-fakîh*, 3/478; Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî Şeyh Müfid, *el-Mukni'a*, thk. Müessesetü'n-Neşr el-İslâmî (Beyrut: Daru'l-Müfid, 1993), 503; et-Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 7/314; et-Tûsî, *el-Mebsût*, 5/292.

⁹¹⁶ et-Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 7/314; et-Tûsî, *el-Mebsût*, 5/292.

etkisinde kaldığı, ondan aynen aktardığı cümlelerden açıkça anlaşılan Râvendî'nin burada bir ahkâm müfessiri olarak meseleleri daha geniş bir perspektiften ele aldığı veya hükme medar olan delilleri tasrih ettiği görülmektedir. Ancak Tûsî'nin diğer eserlerinde on beş emme miktarıyla ilgili yaptığı değerlendirmeler ve vardığı sonuç düşünüldüğünde, Râvendî tefsirinde yer vermese de emme miktarının Hz. Aişe rivayetinde geçen neshi farklı yorumlamasının arkasında yine Tûsî'nin olduğu sonucuna varılır. Bunun yanında süt haramlığına dair âyetlerin tefsirinde detaya girilmemesi ve Hz. Aişe rivayetinden hareketle bir yorum yapılması, yine Şîî düşünceye Sünnî motiflerle meşruiyet kazandırma çabası olarak da anlaşılabilir.

2.2.5. Mücmel- Mübeyyen

Sözlükte “açıklanmamış söz, kapalı” anlamına gelen “mücmel” kavramı terim olarak “söyleyen tarafından hakkında bir açıklama yapılmadıkça kendisiyle neyin kastedildiği anlaşılmayan lafız” şeklinde tanımlanmaktadır. “Mübeyyen” ise sözlükte “açıklanan” anlamına gelirken ıstılâhî olarak “mücmel lafızdaki kapalılığı ortadan kaldıran ifadeler” için kullanılmaktadır.⁹¹⁷ Kur'an âyetlerinde mücmel ifadelerin bulunmasıyla ilgili Ehl-i sünnet ve Şîa arasında bir farklılık bulunmamaktadır. Şîî âlimlere göre özellikle ibadetlere ilişkin meselelerde yer alan kapalılığın, Allah ve Resûlü tarafından ortadan kaldırılması gerekmektedir. Şîî müfessirler, Kur'an'daki mücmel ifadelerin bir kısmının aynı âyetin devamında yahut başka bir âyette doğrudan Allah tarafından açıklandığını, bir kısmının ise Hz. Peygamber'in söz ve fiilleriyle beyan edildiğini belirtmektedirler. Bu bağlamda, Şîî müfessirler Nahl sûresindeki “وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ” / *İnsanlara indirileni onlara açıklaman için sana da bu zikri indirdik.*” şeklindeki âyeti, tıpkı Sünnî âlimler gibi Hz. Peygamber'in beyan göreviyle ilişkilendirmekte ve mücmel ifadelerin beyanının da bu görev çerçevesinde değerlendirildiğini vurgulamaktadırlar.⁹¹⁸ Bu bölümde, müfessirler tarafından iki grupta tasnif edilen mücmel âyetlerin açıklanma biçimlerine bağlı olarak ortaya çıkan hükümlere ilişkin değerlendirmelere yer verilecektir. Bu çerçevede, mücmel âyetlerin Allah tarafından ve Hz. Peygamber

⁹¹⁷ et-Tûsî, *el-'Udde*, 1/403-404; el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 285.

⁹¹⁸ et-Tûsî, *el-'Udde*, 1/403-404; et-Tûsî, *et-Tibyân*, 4/128; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 4/461; Ebû'l-Fütûh Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 1/4; er-Râvendî, *Fıkhü'l-Kur'ân*, 1/600-602; 2/93.

aracılığıyla beyan edilme şekilleri, alt başlıklar altında ayrı ayrı ele alınacaktır. Zira Şîî müfessirler, mücmel âyetlerin tebyîninde kimi zaman Kur'an'ın kendi iç bağlamına başvurmakta, kimi zaman ise rivayetlerden yararlanmaktadırlar.⁹¹⁹

2.2.5.1. Mücmel Âyetlerin Âyetlerle Beyanı

Şîî müfessirler, Kur'an'da yer alan bazı mücmel lafızların yine Kur'an âyetleriyle beyan edilmekte olduğunu ifade etmektedirler. Özellikle ibadetlerin farziyetine delil olarak değerlendirilen âyetlerde yer alan emirlerin mücmel olduğu kabul edilmekte, ilgili ibadetin nasıl uygulanacağına dair detayların ise başka âyetlerde yer almak suretiyle Allah tarafından bu kapalılığın giderildiği belirtilmektedir. Her ne kadar ibadetlere ilişkin bütün tafsilatlar başka âyetlerde tam anlamıyla açıklığa kavuşturulmamış olsa da ilk hâline kıyasla âyetteki kapalılığın giderilmiş olması sebebiyle bu tür ifadeler mübeyyen kategorisinde değerlendirilmektedir. Bu duruma örnek olarak, “وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ / Namazı kılın.”⁹²⁰ ifadesi zikredilmektedir. Söz konusu ifade namazın kılınmasına dair bir emir niteliği taşımakta, ancak ne zaman ve nasıl kılınacağına dair herhangi bir detay sunmamaktadır. Bununla birlikte namaz vakitleri hakkındaki kapalılığın başka Kur'an âyetlerinde⁹²¹ yer alan açıklamalarla ortadan kaldırıldığı görülmektedir.

Şîî müfessirlerin, mücmel lafızların Kur'an içi beyanı çerçevesinde ele aldıkları âyetlere örnek olarak hac ibadeti öne çıkmaktadır. Haccın farziyetine delil olarak zikredilen “وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا / Gitmeye gücü yetenin o evi ziyaret etmesi, Allah'ın insanlar üzerindeki bir hakkıdır.”⁹²² âyetinin tefsirinde Râvendî ve Tûsî, bu ifadenin hac ibadetinin mahiyetine dair doğrudan bir bilgi içermediğine dikkat çekmektedir. Onlar, söz konusu kapalılığın giderilmesi adına “vakfe, sa'y ve tavaf”⁹²³ gibi yapılması gereken fiillere ve “kadına yaklaşma (rafes), günaha sapma (fûsûk) tartışıp çekişme (cidâl) ve avlanma yasağı”⁹²⁴ gibi kaçınılması

⁹¹⁹ Âzâde Abbâsî, “Çegûnegî Muvâcehe-i Allâme Tabâtaâbî bâ Âyât-ı Mücmel der ‘el-Mizân’, *Pejûheşhây-ı Kur'an u Hadîs* 56/2 (2023), 498-502.

⁹²⁰ el-Bakara 2/43.

⁹²¹ Hûd 11/114; el-İsrâ 17/78-79; Tâhâ 20/130; er-Rûm 30/17-18.

⁹²² Âl-i İmrân 3/97.

⁹²³ el-Bakara 2/158, 198-199; el-Hac 22/29.

⁹²⁴ el-Bakara 2/197; el-Mâide 5/96.

gereken hususlara dair âyetlere atıfta bulunmaktadırlar.⁹²⁵ Râvendî ve Tûsî dışındaki Şîî müfessirler de söz konusu âyetlerle ilgili olarak mücmel ya da mübeyyen şeklinde bir açıklamada bulunmamakta fakat âyetlerde ele alınan yukarıdaki hususları hac menâsiki bağlamında değerlendirmektedirler.⁹²⁶ Bu yönüyle, ibadetlerin mücmel yönlerinin başka âyetlerle açıklandığı ve bu beyanın Kur’ânî bir bağlam içinde gerçekleştiği anlaşılmaktadır.

Mâide sûresindeki “أَحَلَّتْ لَكُمْ بِهَيْمَةِ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ

حُرْمٌ / İhramda bulunduğunuz sırada avlanmayı helâl saymamanız şartıyla, size bildirilecek olanlar dışındaki “en’âm” denen hayvanlar sizin için helâl kılınmıştır.”⁹²⁷ âyeti de Şîî müfessirler tarafından mücmel kabul edilmektedir. Râvendî ve Tabersî’nin mücmel olarak değerlendirdiği bu âyette, bazı istisnai durumlar ve hayvan cinsleri dışında bütün hayvanların helâl kılındığı ifade edilmektedir. Âyette, ihram hâli istisnai bir durum olarak zikredilmekte ve bu bağlamda ihramlı kimselere bazı hayvanların haram kılındığına işaret edilmektedir. Râvendî ve Tabersî, âyette geçen “غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ” / İhramda bulunduğunuz sırada avlanmayı helâl saymamanız şartıyla” ifadesiyle yalnızca ihram hâlindeki kimseler için bazı hayvanların yasaklandığının belirtildiğini ifade etmektedirler. Onlara göre, bu noktadaki kapalılık, yine aynı sûredeki “Ey iman edenler! Allah, görmedikleri halde kendisinden korkanları ortaya çıkarmak için ellerinizin ve mızraklarınızın yetişebileceği bir miktar av ile muhakkak ki sizleri sınayacaktır.”⁹²⁸ âyetiyle açıklığa kavuşturulmaktadır.⁹²⁹ Kummi⁹³⁰ dışındaki Şîî müfessirler, söz konusu âyette geçen “تَنَالَهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ” ifadesinin ihramlı kişiye yönelik olan

⁹²⁵ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 1/5; er-Râvendî, *Fıkhu’l-Kur’ân*, 1/411.

⁹²⁶ el-Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, 1/64, 69, 187; 2/84; el-Ayyâşî, *Tefsîru’l-Ayyâşî*, 1/70, 95, 97, 346; et-Tûsî, *et-Tibyân*, 2/44, 163-164, 168-169; 4/29; 7/130; et-Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 1/440; 2/524, 527-528; 3/380; 7/130; Ebü’l-Fütûh Râzî, *Ravzu’l-cinân*, 2/254-255; 3/107-109, 127-128; 7/163-164; 13/322; er-Râvendî, *Fıkhu’l-Kur’ân*, 1/271, 274-275, 283, 288-289, 302, 424.

⁹²⁷ el-Mâide 5/1.

⁹²⁸ el-Mâide 5/94.

⁹²⁹ er-Râvendî, *Fıkhu’l-Kur’ân*, 1/459.

⁹³⁰ Şîî rivayet tefsiri müellifi olan Kummi, Mâide 94. âyetinin tefsirinde, diğer müfessirler gibi ihramlıya uygulanan avlanma yasağına dair herhangi bir bilgi vermemektedir. O bu âyetin Hudeybiye Gazvesi’nde nâzil olduğunu ve Allah’ın av hayvanlarını (kuşları vs.) sahâbenin eşyaları arasında topladığını ve bu hayvanlara ilişmelerini yasaklayarak onları imtihan ettiğini söylemektedir. bk. el-Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, 1/182.

avlanma yasağına işaret ettiğini söylemektedirler. Mâide sûresinin ilk âyetinde kapalı olarak işaret edilen yasağın, bu cümlede kolaylıkla avlanabilecek hayvanlar şeklinde açıklandığını belirten müfessirler, hangi hayvanların bu kapsama gireceğine dair de farklı görüşlere yer vermektedirler. Buna göre genellikle “kuşlar, civcivler, yumurtalar, küçük yırtıcılar ve Mekke’deki güvencinler vb.” gibi küçük av hayvanlarının dahil edildiği görüşler ağır bassa da “harem bölgesinde veya dışında, yakında veya uzakta, küçük veya büyük fark etmeksizin bütün av hayvanları” şeklinde görüşler aktarılmaktadır.⁹³¹ Bu yönüyle müfessirler, 94. âyette ifade edilen hayvanların kapsamına hangilerinin girdiğini tespit ederek ilk âyetteki kapalılığın giderildiğini göstermekte ve bir fikhî hüküm olarak zikri geçen hayvanların ihramlıya haram olduğunu ifade etmektedirler.

Mücmel olup Kur’an âyetiyle beyan edildiği kabul edilen bir başka örnek de yine Mâide sûresinin ilk âyetindeki “أَحَلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةَ الْأَنْعَامِ” cümlesidir. Şîi tefsirlerde ilk âyette geçen “بَهِيمَةَ الْأَنْعَامِ” ifadesinin ne anlama geldiğine dair çeşitli görüşlere yer verilmektedir. Bu bağlamda söz konusu ifadenin, rivayet tefsirlerinde aktarılan rivayetlerden⁹³² hareketle, hayvanların karınlarındaki ceninler olduğu ileri sürülmektedir.⁹³³ Şîi dirâyet müfessirleri de Kummî ve Ayyâşî tarafından aktarılan görüşe katılmakla birlikte farklı görüşlere de yer vermektedirler. Buna göre “بَهِيمَةَ الْأَنْعَامِ” ifadesinin “Deve, sığır ve koyunlar”, “At, katır ve eşekler” ve “Ceylan, yabani sığır ve yabani eşekler” anlamına geldiği savunulmaktadır.⁹³⁴

Şîi müfessirlerden Ebü’l-Fütûh Râzî ve Râvendî tarafından mücmel kabul edilen “بَهِيمَةَ الْأَنْعَامِ” ifadesinin, En’âm sûresindeki “Koyundan iki, keçiden iki olmak

⁹³¹ el-Ayyâşî, *Tefsîru’l-Ayyâşî*, 1/342; et-Tûsî, *et-Tibyân*, 4/21-22; et-Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 3/377-378; Ebü’l-Fütûh Râzî, *Ravzu’l-cinân*, 7/143-144.

⁹³² Şîi âlimlerin birçok konuda bağlamdan bağımsız olarak âyetteki mevzuyu bir şekilde imâmete hamlettikleri bilinmektedir. Bu bağlamda Şîi rivayet müfessiri Ayyâşî’nin, Mâide sûresi ilk âyetinde geçen “بَهِيمَةَ الْأَنْعَامِ” ifadesinin “cenin” anlamına geldiğine dair aktardığı rivayetlerin yanında Ca’fer es-Sâdık’a nispetle aktardığı bir rivayet dikkat çekmektedir. Rivayete göre kendisine “بَهِيمَةَ الْأَنْعَامِ” ifadesinin ne anlama geldiği sorulduğunda Ca’fer es-Sâdık “البهيمه ههنا الولي” / Burada “البهيمه” “velî”, “الانعام” ise “müminler” anlamındadır.” şeklinde cevap vermektedir. bk. el-Ayyâşî, *Tefsîru’l-Ayyâşî*, 1/290.

⁹³³ el-Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, 1/160; el-Ayyâşî, *Tefsîru’l-Ayyâşî*, 1/289-290.

⁹³⁴ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3/415-416; et-Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 3/324; Ebü’l-Fütûh Râzî, *Ravzu’l-cinân*, 6/219-220; er-Râvendî, *Fıkhü’l-Kur’ân*, 2/292-293.

üzere sekiz eş ... De ki: “O, bunlardan iki erkeği mi, iki dişiyi mi, yoksa bu iki dişinin rahimlerindeki yavrularını mı haram kıldı? Eğer doğruysanız bana bilerek söyleyin.” Ve deveden iki, sığırdan iki ... De ki: “O, bunlardan iki erkeği mi, iki dişiyi mi, yoksa bu iki dişinin rahimlerindeki yavruları mı haram kıldı? Yoksa Allah’ın size böyle buyurduğuna şahit mi oldunuz?” Bilgisizce insanları saptırmak için Allah hakkında yalan uydurandan daha zalimi kimdir! Allah o zalimler topluluğunu asla doğru yola iletmez.”⁹³⁵ âyetleriyle beyan edildiği söylenmektedir.⁹³⁶ Her ne kadar Mâide sûresindeki ifadenin anlamına dair görüşler aktarılmış olsa da iki müfessirin işaret ettiği En‘âm sûresindeki âyetlerde zikredilen sekiz çift, mücmelin beyanı niteliğinde dikkate alınmaktadır. Şîî müfessirler, âyette “koyun, keçi, deve ve sığır” cinsleri belirtilerek ifade edilen sekiz çiftin, “الْأَنْعَامُ” kelimesi bağlamında anlaşılması gereken hayvan türlerine işaret ettiğini savunmaktadırlar.⁹³⁷ Mücmel kabul edilen “أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ” âyetinin, mübeyyen olarak zikredilen bu iki âyetle birlikte değerlendirildiğinde helal kılınan hayvanların koyun, keçi, deve, sığır ve bu hayvanların karınlarındaki yavrular olduğu anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak, âyetler arasında mücmel-mübeyyen ilişkisi kuran Şîî müfessirlerin başında ahkâm müfessiri Râvendî’nin geldiği görülmektedir. Râvendî’yi etkileyen Tûsî ve Tabersî gibi müfessirlerin tefsirlerinde de terminoloji kullanılmaksızın mücmel-mübeyyen konusuna değinilmektedir. Tûsî ve Tabersî’nin yaşadığı dönemde bu terminolojinin Şîî usul kitaplarında yer aldığı açıktır. Dolayısıyla Râvendî’nin bu kavramı eserine yansıtması, doğrudan ahkâm müfessiri olma yönelimiyle ilgilidir. Buna karşılık, ilk Şîî tefsirleri olan Kummî ve Ayyâşî’nin tefsirlerinde mücmel-mübeyyen konusuna kayda değer bir temasın olmaması, o dönemde Şîî fıkhnın henüz teşekkül etmemiş olmasıyla açıklanabilir.

⁹³⁵ el-En‘âm 6/143-144.

⁹³⁶ Ebü’l-Fütûh Râzî, *Ravzu’l-cinân*, 6/220; er-Râvendî, *Fıkhü’l-Kur‘ân*, 2/293.

⁹³⁷ el-Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, 1/219; el-Ayyâşî, *Tefsîru’l-Ayyâşî*, 1/380-381; et-Tûsî, *et-Tibyân*, 4/30; et-Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 4/581-582; Ebü’l-Fütûh Râzî, *Ravzu’l-cinân*, 8/66-68; er-Râvendî, *Fıkhü’l-Kur‘ân*, 1/327.

2.2.5.2. Mücmel Âyetlerin Sünnetle Beyanı

Âyetlerden çıkarılan hükümlerin sıhhati için sünnetin önemli bir fonksiyonu olduğu müsellemler bir hakikattir. Hz. Peygamber'in söz fiil ve takrirleriyle somutlaştırdığı ibadet konularında sünnetin belirleyici rolü daha da artmaktadır. Bu bağlamda Kur'an'daki mücmel âyetlerin beyanında Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetler ciddi önem taşımaktadır. Şîî âlimler, sünnetin kapsamına imamlardan gelen rivayetleri dahil etseler de mücmelin beyanı sadedinde imamların ahlâfına müracaat etmedikleri görülmektedir. Müteşâbih âyetleri ve Kur'an'ın bânînini bilen imamların mübeyyin olduğu hususu kaçınılmaz olarak akla gelmektedir. Ancak burada kastedilen mücmel-mübeyyen terminolojisinde Şîî müfessirlerin imamların ahlâfıyla açıkça bir ilişki kurmamış olmasıdır.

İbadetlerle ilgili âyetlerin genel anlamda mücmel olduğu ve başka âyetlerin yanında çoğunlukla Hz. Peygamber tarafından beyan edildiği Şîî müfessirler tarafından sıkça vurgulanmaktadır.⁹³⁸ Fakat söz konusu âyetlerin tefsirinde özellikle âyetin mücmel olduğu yönünde bir beyana fazla yer verilmediği gibi ilgili âyetteki fikhî hükme delalet eden ve mücmelliği ortadan kaldıran rivayetler detaylı olarak aktarılmamaktadır. Bunun yerine “Hz. Peygamber'den gelen rivayetler sebebiyle...” şeklinde genel bir atıf cümlesiyle konuyla ilgili hükmün ne olduğuna temas edilmektedir. Halbuki rivayet tefsirlerinde de dirâyet tefsirlerinde de Şîî müfessirlerin genel olarak rivayetleri kullandıkları ve kullandıkları rivayetlerin kaynağını çoğu zaman belirttikleri görülmektedir. Ancak mücmelin beyanı konusunda “Hz. Peygamber'den gelen rivayetler” şeklinde genel bir ifadeyle yetinmeleri dikkat çekicidir.

Râvendî'nin mücmel olduğunu belirterek Hz. Peygamber'in uygulamasıyla beyan edildiğini ifade ettiği âyetlerden biri Mâide sûresindeki abdest âyetidir.⁹³⁹ O, âyetdeki “وَجُوهَكُمْ” ifadesinin mücmel olduğunu ve yüzün yıkanması gereken sınırlarının Hz. Peygamber'in beyanıyla belirlendiğini söylemektedir. Buna göre

⁹³⁸ et-Tûsî, *el-'Udde*, 1/403-404; 4/128; et-Tûsî, *et-Tibyân*, 4/128; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 4/461; Ebû'l-Fütûh Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 1/4; er-Râvendî, *Fıkhü'l-Kur'ân*, 1/600-602; 2/93.

⁹³⁹ el-Mâide 5/6: “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ إِلَى الْكَعْبَيْنِ / Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar (yıkayın).”

yüzün yıkanması gereken kısmı, üstten aşağı saç bitimi ile çene altı kıllarına, sağdan sola ise iki avuç yan yana tutulduğunda başparmaklar arasında kalan kısım olarak kabul edilmektedir. Râvendî, Şîa adına çizilen bu sınırı Hz. Peygamber'e atfen delillendirirken “وَمَا آتَيْكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا” / *Peygamber size ne vermişse onu alın ve size neyi yasaklamışsa ondan kaçınınız.*”⁹⁴⁰ âyetine işaret etmekte ve Hz. Peygamber'in konuyla ilgili beyanının bulunduğunu söylemektedir. Râvendî ilgili beyana dair bir detay veya kaynak zikretmemekte hatta eserin muhakkiki olan Seyyid Abbâs, Râvendî'nin işaret ettiği rivayeti Sünnî ya da Şîî hiçbir kaynaktan bulamadığını ifade etmektedir.⁹⁴¹ Bununla birlikte Şîî müfessirlerden Ayyâşî ve Tabersî, Râvendî'nin yüzün sınırlarına dair aktardığı bilgilerin kaynağını Hz. Peygamber'e değil Muhammed Bâkır'a nispet etmektedir.⁹⁴² Tûsî ve Ebü'l-Fütûh Râzî ise diğer müfessirler tarafından ifade edilen sınırların Şîa'nın kabul ettiği görüş olduğunu belirtmekte fakat konuyla ilgili Hz. Peygamber'e ya da imamlara yönelik bir rivayete yer vermemektedir.⁹⁴³

Şîî ahkâmü'l-Kurân müfessiri Râvendî, söz konusu âyette geçen “فَاغْسِلُوا” / *وَأَيُّدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ*” cümlesiyle ilgili, Hz. Peygamber'in abdestte yıkanması gereken uzuvları birden fazla yıkamasının farz ve sünnet hükümlerine delalet ettiğini savunmaktadır. Müfessir, Hz. Peygamber tarafından yapılan ilk yıkamayı farz hükmüne, sonraki yıkamaların sünnet hükmüne delil saymaktadır. O, vardığı bu sonucun gerekçesi olarak da söz konusu âyetin mücmel, Hz. Peygamber'in uygulamasının da âyetin beyanı olduğunu zikretmektedir.⁹⁴⁴

Şîî müfessirler tarafından mücmel kabul edilen âyetlere bir başka örnek de Furkân sûresindeki “وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا” / *Düşünüp ibret almak ve şükretmek isteyenler için gece ile gündüzü birbiri ardına getiren de O'dur.*”⁹⁴⁵ âyetidir. Râvendî'nin mücmel kabul ettiği bu âyetin tefsirinde Şîî müfessirler, rivayet merkezli bir yol takip etmektedirler. Âyetin, kılınamayan

⁹⁴⁰ el-Haşr 59/7.

⁹⁴¹ er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 1/74-75.

⁹⁴² el-Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 1/298-299; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 3/254.

⁹⁴³ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3/449; Ebü'l-Fütûh Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 6/268.

⁹⁴⁴ er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 1/92-93.

⁹⁴⁵ el-Furkân 25/62.

namazların kazasına dair hükümleri içerdiğini ifade eden müfessirler, bununla ilgili Ca'fer es-Sâdık'a, sahâbeye veya Hz. Peygamber'e nispetle aktarılan rivayetlere yer vermektedirler. Rivayetlerde, ibadetler konusunda gece ve gündüzün Müslümana bir alternatif olarak sunulduğu ve unutilan gece namazlarının gündüz, gündüz namazlarının da gece kaza edilebileceği üzerinde durulmaktadır.⁹⁴⁶ Konuyla ilgili rivayetleri Kummî ve Tabersî, Ca'fer es-Sâdık'a nispetle aktarmaktadırlar. Hatta Kummî'nin aktardığı rivayette namazların kazasıyla ilgili hükmün Ehl-i beytin sırlarından olduğu da zikredilerek mesele tamamen imamlara hasredilmektedir.⁹⁴⁷ Ebü'l-Fütûh Râzî, imamlara nispet edilen rivayetleri sahâbeye dayandırırken⁹⁴⁸ Râvendî, Ca'fer es-Sâdık'tan aktarılan rivayetlere ilaveten, âyetle mücmel kabul ettiği "لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَذْكُرَ" cümlesinin, Hz. Peygamber'in unutilan namazın vaktinin hatırlandığı an olduğu⁹⁴⁹ yönündeki sözleriyle beyan edildiğini söylemektedir. Müfessir, Buhârî'de de yer alan söz konusu hadisi, "أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي / Beni hatırında tutmak için namazı kıl."⁹⁵⁰ âyetiyle ilişkilendirerek nakletmektedir.⁹⁵¹ Şîî müfessirlerden Tûsî ise âyet bağlamında namaz konusuna temas etmeyip gece ve gündüzün genel olarak eksik bırakılan amellerin telafisi için bir fırsat olduğunu ileri sürmektedir. Tûsî'nin diğer müfessirlerin aksine, meseleyi Hz. Ömer ve İbn Abbâs'ın görüşleri bağlamında değerlendirmesi dikkat çekmektedir.⁹⁵²

Görüldüğü üzere Şîî müfessirler mücmel âyetlerin yalnızca diğer âyetlerle değil aynı zamanda Hz. Peygamber'in sünnetiyle de beyan edildiğini kabul etmektedir. Bu yaklaşım, Kur'an'ın kendi iç dinamikleriyle sünnetin tamamlayıcı rolünü birlikte ele almaktadır. Râvendî'nin abdest ve namazla ilgili yorumlarında sünnet, mücmel hükmün sınırlarını tayin eden aslî bir referans olarak uygulanmaktadır. Bununla birlikte diğer Şîî müfessirlerin, mücmel âyetleri açıklarken beyan kaynağı olan rivayetleri zaman zaman Hz. Peygamber'e veya imamlara açıkça nispet etmeden aktarmaları da dikkat çekmektedir.

⁹⁴⁶ Şeyh Sadûk, *Men lâ yahduru 'l-fakîh*, 1/496.

⁹⁴⁷ el-Kummî, *Tefsîru 'l-Kummî*, 2/116; et-Tabersî, *Mecma' u 'l-beyân*, 7/279.

⁹⁴⁸ Ebü'l-Fütûh Râzî, *Ravzu 'l-cinân*, 14/279-281.

⁹⁴⁹ el-Buhârî, "Mevâkîtu's-salât", 36 (No. 572).

⁹⁵⁰ Tâhâ 20/14.

⁹⁵¹ er-Râvendî, *Fıkhu 'l-Kur'ân*, 1/224.

⁹⁵² et-Tûsî, *et-Tibyân*, 7/504.

2.2.6. Siyâk-Sibâk/Bağlam

Siyâk ve sibâk kelimelerinin kullanımı, erken dönem eserlerine kadar uzanmakla birlikte klasik terim sözlüklerinde yer almamasından hareketle bunun İslâmî ilimlerde bir ıstılah olarak kullanılmadığı anlaşılmaktadır. Genel olarak metnin öncesi ve sonrasıyla alakalı olarak sözün gelişi ve konuşmanın akışı anlamlarına gelen siyâk-sibâk kavramları için Türkçede ise bağlam ifadesi kullanılmaktadır.⁹⁵³ Siyâk-sibâk her ne kadar kavramsal olarak tanımlanmasa da ilk dönemlerden itibaren tefsirlerde âyetler açıklanırken buna dikkat edildiği görülmektedir. İlk dönem rivayet ve dirâyet müfessirleri, âyetlerdeki ifadelerin bağlamlarından kopararak farklı manalara çekilmesini ve onların bağımsız bir şekilde anlaşılmasını doğru bulmamakta ve bu değerlendirmelerini yaparken “siyâk, siyâku’l-keâm, siyâku’l-âyât” gibi ifadeleri kullanmaktadırlar.⁹⁵⁴

Türkçedeki bağlam kelimesi âyetlerin ve sûrelerin birbirleriyle münasebeti anlamında iç bağlam ile esbâb-ı nüzûl ve Mekkî Medenî gibi dış bağlam olarak çeşitlere ayrılrsa da burada daha çok âyetlerin öncesi ve sonrasıyla ilişkisinin fikhî yoruma tesiri anlamında iç bağlama odaklanılmaktadır. Dolayısıyla bu başlık altında Şîî müfessirlerin âyetten hüküm çıkarırken veya çıkarılan hükümleri delillendirirken âyetin siyâk ve sibâkının ne ölçüde dikkat edip etmedikleri irdelenmektedir. Bu bağlamda âyetlerin tertibi meselesi de önem arz etmektedir. Sûrelerin tertibinde çeşitli ihtilaflar bulunsa da âyetlerin tertibinin tevkîfî olduğuyla ilgili Sünnî âlimler ittifak halindedirler. Buna mukabil erken dönem Şîî âlimler arasında, âyetlerin tertibinin tevkîfî olmadığını, bilakis âyetlerin “başka bir sûreye eklendiği”, “takdim tehir olduğu”, “bölünerek farklı sûrelere yazıldığı” ve “sûre içerisinde farklı yere kaydırıldığı” şeklinde tertibe yönelik müdahale iddialarını dillendirenler olduğu ifade edilmektedir.⁹⁵⁵

Âyetlerin tertibiyle ilgili sahâbe ve sonraki dönemde çeşitli müdahale iddiaları ileri süren Şîî müfessirlerin, genel anlamda âyetlerin yorumunda ve hüküm istinbâtında bağlamı dikkate almadıkları söylenebilir. İncelemeye alınan

⁹⁵³ Seyyid Hüseyin Kenânî, “Siyâk u siyer-i tahavvul-i kârbord-i ân der fikh-i Şîa”, *Tahassus-i Fikh ve Târîh-i Temeddün* 6/4 (2010), 140-141; Mehmet Bağcıvan, *Kur’an Yorumunda Bağlamın Sınırlayıcılığı* (Yalova: Yalova Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020), 62-63.

⁹⁵⁴ Nihat Uzun, “Hz. Peygamber’in Tefsirinde ‘Bağlam’ Meselesi”, *Bilimname* 22/1 (2012), 135-138.

⁹⁵⁵ Habibov, *İlk Dönem Şîî Tefsir Anlayışı*, 100-103; Çelik, *Şîa’da Kur’an İlimleri*, 109-111.

müfessirlerin genel yaklaşımı bu şekildedir. Fakat bazı âyetlerden çıkarılan hükümlerde mezhebî kabullere yönelik yapılan itirazlara cevaben az da olsa âyetin öncesinde veya sonrasında bulunan ifadelere işaret ederek bağlama vurgu yaptıkları görülmektedir.

Şîî müfessirlerin âyetin siyâk ve sibâkını dikkate alarak hüküm vermelerine En‘âm sûresindeki “كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا” / *Her biri ürün verdiğinde ürününden yiyin, hasat günü de hakkını verin, fakat israf etmeyin*”⁹⁵⁶ âyeti örnek olarak zikredilebilir. Âyette Allah’ın verdiği çeşitli nimetlerden bahsedildikten sonra “وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ” ifadesiyle o nimetlerden çeşitli hak sahiplerinin de olduğuna işaret edilmektedir. Ayyâşî ve Kummî, âyette geçen “حَقَّهُ” kelimesinin öşür değil sadaka anlamına geldiğine dair oldukça fazla rivayete yer vermektedir.⁹⁵⁷ Ayyâşî bu tercihinin güçlendirme adına, âyetin, hasat günü bütün mahsulü tasadduk eden sahâbî hakkında nâzil olduğunu ve “وَلَا تُسْرِفُوا” / *İsraf etmeyin.*” cümlesiyle tasadduktaki israfa işaret edildiğini söylemektedir.⁹⁵⁸

İlk altı asırdaki Şîî müfessirlerin tamamı “Öşür veya sadaka” şeklinde âyetten çıkarılan iki farklı hükme işaret etmektedir. Her iki görüşü de sahâbe ve tâbiünden farklı âlimlere isnat eden müfessirler, ikinci görüşü tercih etmektedirler. Şîî müfessirler, söz konusu âyetin “öşürün farziyeti” ile ilişkilendiren görüşü reddetmek için âyetin Mekke’de nâzil olduğunu söylemektedirler. Zekât emrinin ise Medine’de geldiğini ifade eden müfessirler bu sebeple söz konusu âyetin farz olan bir mali sorumluluğa işaret etmesinin mümkün olmadığını savunmaktadırlar. Râvendî dışındaki müfessirler, “وَلَا تُسْرِفُوا” cümlesiyle ilgili olarak sadece muhtemel anlamlara işaret etmektedirler.⁹⁵⁹ Müfessirlerin âyetten nafîle olan sadaka hükmü çıkarmalarına

⁹⁵⁶ el-En‘âm 6/141.

⁹⁵⁷ Konuyla ilgili rivayetler için bk. el-Küleynî, *el-Kâfî*, 564-566; Şeyh Sadûk, *Men lâ yahdurû ‘l-fakîh*, 2/46-47; et-Tûsî, *Tehzîbü ‘l-ahkâm*, 4/133-134.

⁹⁵⁸ el-Kummî, *Tefsîru ‘l-Kummî*, 1/217-218; el-Ayyâşî, *Tefsîru ‘l-Ayyâşî*, 1/277-280.

⁹⁵⁹ Tûsî’nin üç anlam yüklediği bu cümleye Tabersî ve Râzî altı anlam vermektedir. Tûsî’nin yüklediği anlamları da içeren altı anlam şunlardır: 1- Hitap mal sahibine olup tasaddukta aşırıya kaçmaması gerektiğini söylemektedir. 2- İsraf sadece aşırılık anlamında değil kısmak anlamında da olup verilen sorumluluk konusunda ihmal yapılmamasını öğütlemektedir. 3- Hasattan önce aşırı tüketim yapılmamasına yönelik bir ikaz anlamındadır. 4- Sahip olunan malın gayrı meşru yerlere harcanmasını yasaklamaktadır. 5- Hitap yöneticilere yönelik olup mali anlamda insanlara zulümden uzak durmalarını emretmektedir. 6- Hitap herkese yönelik olup genel anlamda israftan

rağmen özellikle “وَلَا تُسْرِفُوا” ifadesine ilişkin farklı anlamlara işaret etmeleri ve hatta bu ifadeye yükledikleri “sorumluluğu ihmal etme” anlamı üzerinden, yıllık hasattan, devrin imamına verilmesi gereken miktar konusunda ihmalkarlığa karşı uyarı yapıldığını söylemeleri⁹⁶⁰ âyetten çıkardıkları hükümle ilgili bir kafa karışıklığı ihtimalini akla getirmektedir.

Râvendî ise diğer Şîî müfessirler gibi “tasadduk” anlamı vermekle birlikte âyetin siyâkının da bu manayı desteklediğini öne sürmekte ve bu hükmü, âyetin devamındaki “وَلَا تُسْرِفُوا” ifadesiyle desteklemektedir. O, meseleyi aslında kendilerine muhalefet edenlere cevap vermek üzere kurgulamaktadır. İlk başta zekâtla ilgili genel bir çerçeve çizen müfessir, “وَلَا يَسْأَلُكُمْ أَمْوَالُكُمْ / ...sizden servetinizi de istemeyecektir.”⁹⁶¹ âyeti üzerinden kişinin malıyla ilgili tüm tasarruf hakkının kendisine ait olduğunu, ancak açık bir delille malıyla ilgili bir yükümlülük altına sokulabileceğini ifade etmektedir. En‘âm sûresindeki “وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ” ifadesinin açıkça mali bir yükümlülük anlamına geldiğini iddia edenlere karşı Muhammed Bâkır’a isnat ettiği bir rivayetten hareketle, âyetin devamındaki “وَلَا تُسْرِفُوا” cümlesine işaret etmektedir. Ona göre farz olan 1/10 veya 1/20’lik oşür miktarlarının sınırı belli olması sebebiyle bu konuda israf olamayacağına göre, âyette nehy edilen israf nafîle olan tasarruflara yöneliktir. Ayrıca âyetteki “وَلَا تُسْرِفُوا” ifadesinin, oşür miktarının hak etmeyen kişiye verilmesi anlamına geldiğini söyleyerek kendisine itiraz edenlere karşı da böyle bir anlamın ancak mecazi olabileceğine ve âyeti mecaza hamletmeyi gerektiren herhangi bir delilin bulunmadığına işaret emektedir.⁹⁶² Râvendî’nin “وَلَا تُسْرِفُوا” ifadesini, nafîle ibadetlerde israfın yasaklanması şeklinde yorumlaması ilk bakışta özgün bir değerlendirme olarak görünmektedir. Ancak *el-Kâfi*’nin ilgili dipnotunda bu yorumun Şerîf el-Murtazâ’ya nispet edilmesi, söz konusu yaklaşımın Râvendî’ye ait olmayabileceğini göstermektedir. Bu bağlamda, diğer birçok

uzak durulması gerektiğine vurgu yapmaktadır. bk. et-Tûsî, *et-Tibyân*, 4/294-296; et-Tabersî, *Mecma‘u’l-beyân*, 4/578-579; Râzî, *Ravzu’l-cinân*, 8/63-64.

⁹⁶⁰ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 4/294-296; et-Tabersî, *Mecma‘u’l-beyân*, 4/578-579; Râzî, *Ravzu’l-cinân*, 8/63-64.

⁹⁶¹ Muhammed 47/36.

⁹⁶² er-Râvendî, *Fıkhu’l-Kur‘ân*, 1/348-350.

meselede olduğu gibi burada da Râvendî'nin yorumunun arka planında Şerîf el-Murtazâ'nın, dolayısıyla onun talebesi Tûsî'nin etkisinin bulunduğu anlaşılmaktadır.⁹⁶³

Şîî müfessirlerce âyetlerde siyâk-sibâkın dikkate alınmasına bir diğer örnek de Nisâ sûresinde yer alan “وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ” / *Bunlardan başkasını, iffetli yaşamak ve zina etmemek kaydıyla, mallarınızla (mehir vecibesini göz ardı etmeden) istemeniz size helâl kılındı. Onlardan karı-koca ilişkisi yaşadıklarınıza kararlaştırılmış olan mehirlerini verin.*”⁹⁶⁴ âyeti verilebilir. Öncesinde kişinin nikahlamasının caiz olmadığı kadınların zikredildiği âyetteki “فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً” cümlesinin hangi anlama geldiği konusunda belirgin bir ihtilaf söz konusudur. Şîî müfessirlerden âyetin yorumunda bağlama vurgu yapan tek kişi Râvendî'dir. Diğerleri mezhebî görüşü öne çıkaracak meşhur rivayetleri aktarıp farklı detaylara girerlerken⁹⁶⁵ Râvendî, söz konusu ifadenin anlamına ilişkin kendilerine itiraz edenlere, âyetin öncesi ve sonrasına işaret ederek cevap vermektedir. Ona göre 23. âyet ve 24. âyetin başında nikahın haram kılındığı kadınlardan bahsedildikten sonra “وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ” / *...bunların dışındakiler size helal kılındı.*” cümlesinin sadece normal nikaha hamledilmesi doğru değildir. Zira devamındaki “وَأَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ” / *mallarınızla istemeniz*” ifadesi, söz konusu kadınların dışındakilerle nikah kılmayı mali bir karşılığa bağlamaktadır. Bu karşılık, normal nikahta verilen mehir olabileceği gibi müt'a için verilen ücret de olabilir. Râvendî, buradaki ve “فَاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ” ifadesindeki mali karşılığın mehir değil müt'a ücreti olduğunu savunmaktadır. Bu görüşünü desteklemek için sonrasındaki “وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ” / *Mehir kesiminden sonra karşılıklı anlaşmanızda size günah yoktur.*” cümlesini ileri süren müfessir, önceden belirlenen miktar üzerinde bir değişikliğe gidilmesinin ancak müt'a pazarlığında söz konusu olabileceğini, dolayısıyla da “فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ”

⁹⁶³ el-Küleynî, *el-Kâfî*, 3/566.

⁹⁶⁴ en-Nisâ 4/24.

⁹⁶⁵ el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1/135-136; el-Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 1/233-234; et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3/165; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 3/52-53; Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 5/315-318.

”مِنْهُمْ” cümlesinden müt’a nikahından başka bir anlam çıkarılamayacağını vurgulamaktadır.⁹⁶⁶

Râvendî’nin, meseleyi izah için kullandığı bir diğer argüman da ”مُحْصِنِينَ” kelimesidir. Burada da kelimeyi sonrasıyla bağlantılı olarak değerlendiren müfessir, âyetteki ”مُحْصِنِينَ” kelimesine yüklenen farklı anlamlar içerisinde en doğrusunun ”ıffetli” anlamı olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre kelimenin devamındaki ”غَيْرَ مُسَافِحِينَ” ifadesi zinayı işaret ettiği için onun zıddı olan ”ıffetli” anlamı tercih edilmelidir.⁹⁶⁷ Râvendî, zikri geçen cümleyi, öncesi ve sonrasıyla birlikte değerlendirerek meseleyi bir sonuca bağlamaktadır. Buna göre, Nisâ sûresi 23. ve 24. âyetlerinde mutlak anlamda nikaha vurgu yapıldıktan sonra, ”مُحْصِنِينَ” ifadesiyle normal nikahı, ”اسْتَمْتَعْتُ بِهِ” ifadesiyle de müt’a nikahı açıklanmaktadır.⁹⁶⁸ Râvendî’nin, yukarıda ”مُحْصِنِينَ” kelimesinin normal nikahla ilişkilendirilmesini doğru bulmadığını ifade etmesine rağmen, burada konuyu normal nikaha bağlayarak özetlemesi çelişik bir durum arz etmektedir.

Şîî müfessirlerin genel anlamda âyetlerin bağlamına/siyâk-sibâkına dayanarak hüküm çıkarmada istikrarlı bir yöntem takip etmedikleri; ihtiyaç hâsıl olduğunda siyâk-sibâka başvurdıkları görülmektedir. Bu bağlamda siyâk-sibâk, Şîî tefsirlerde sürekli uygulanan bir metot değil mezhebî iddialara yöneltilen eleştirilere cevap vermekte kullanılan bir araç konumundadır. Bununla birlikte Râvendî’nin tefsirinde siyâk-sibâkın, âyetlerin anlam sınırlarını belirlemede bilinçli bir biçimde kullanılmakta olduğu da anlaşılmaktadır. Ancak Râvendî’nin bu tercihinin arkasında Şîî hadis ve fıkıh külliyyatının olduğunu da ifade etmek gerekir.

⁹⁶⁶ er-Râvendî, *Fıkhu’l-Kur’ân*, 2/125-126.

⁹⁶⁷ Râvendî, bu görüşü esasında ”مُحْصِنِينَ” ifadesinin recm cezası gerektirecek bir evlilik anlamında olduğu ve mut’a nikahının recm hükmünün tahakkuk etmesi için yeterli olmadığı üzerinden itiraz edenlere cevaben ileri sürmektedir. Ona göre zina eden kişinin recm cezasına çarptırılabilmesi için evli olması değil kendisini başkalarıyla zina etmekten koruyacak eşinin yanında bulunması gerekmektedir. Yani ister normal nikahla ister mut’a nikahıyla bağlı olduğu eşinden uzak olan kişi, ıffetini muhafaza edeceği imkanı olmadığı için recmedilemez. bk. er-Râvendî, *Fıkhu’l-Kur’ân*, 2/126.

⁹⁶⁸ er-Râvendî, *Fıkhu’l-Kur’ân*, 2/126.

2.2.7. Meseller/Kıssalar

Sözlükte “benzemek” anlamına gelen “mesel” kelimesinin çoğulu olan “emsâl” kavramı, ulûmü’l-Kur’ân literatüründe “emsâlü’l-Kur’ân” terkihiyle Kur’an’a nispet edilerek kullanılmaktadır. Bu bağlamda “emsâlü’l-Kur’ân” terimi, Kur’an’daki anlam ve maksatların, muhatabın dikkatini çekmek ve zihninde kalıcı bir etki oluşturmak amacıyla kısa, özlü ve estetik bir üslupla ifade edilmesi anlamında kullanılmaktadır. Başka bir ifadeyle *emsâlü’l-Kur’ân*, ilahî mesajın mecaz, teşbih ve temsiller yoluyla daha güçlü ve etkili biçimde aktarılmasını sağlayan edebî bir anlatım yöntemidir.⁹⁶⁹ Birçok âyet,⁹⁷⁰ “Kur’an’ın etkileyici üslubundan biri olan mesellerin kullanımının, Kur’an’ın taşıdığı soyut mesajın, muhatabının zihninde somutlaşarak daha iyi anlaşılmasını sağlamaya yönelik ilâhî bir tercih” olduğunu vurgulamaktadır.⁹⁷¹ Bu manada Kur’an’ın, bazen kendine özgü meseller ortaya koyarken bazen de Arap dilinde kullanılan meselleri en güzel üslupla yeniden ifade ettiği söylenmektedir.⁹⁷²

Sözlükte “birinin izini sürüp adım adım takip etmek, bir haberi veya sözü bildirmek”⁹⁷³ gibi anlamlara gelen kıssa ise ıstılahî olarak; “geçmiş peygamberlerin ve ümmetlerin başından geçen hadiselerin, Hz. Peygamber döneminde vuku bulan olayların ve gayba dair bazı durumların, vahiy yoluyla ve belli bir gaye gözetilerek anlatılmasını” ifade etmektedir.⁹⁷⁴ Kelimenin kök anlamında var olan “iz sürme” manası, Kur’an kıssalarının geçmişte yaşanmış olayların izini sürerek onları bugüne taşıma işlevine işaret etmektedir. Kur’an bu anlatımları “uydurma söz” olarak değil bilakis hakikatin tasdiki ve her şeyin açıklaması olarak nitelendirmektedir.⁹⁷⁵

⁹⁶⁹ Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân*, thk. Nizar Mustafa el-Bâz (Mekke: Mektebet-ü Nizâr Mustafa el-Bâz, t.y.), 2/96; İbn Manzûr, *Lisânü’l-arab*, 6/4132.

⁹⁷⁰ İbrâhim 14/25; el-Ankebût 29/43; ez-Zümer 39/27.

⁹⁷¹ Veli Ulutürk, “Kur’ân-ı Kerîm’de Meseller (Emsâlü’l-Kur’ân)”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1993), 80; Şeyh Sabır Hasan Muhammed Ebu Süleyman, “Emsâlü’l-Kur’ân”, çev. Mustafa Hocaoglu, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/1 (2012), 267-268; Vehbi Cansız, *Son Dönem Kur’ân Tercümelerine Mukâyeseli Bir Bakış (Muhammed Esed ve Mustafa İslamoğlu Örneği)* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 119-120.

⁹⁷² Zaid Ishaq Mohammad al-Badaren, *Kur’an’da Câhiliye Şiirindeki Mesellerin Kullanımı* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, 2024), 62-64.

⁹⁷³ İbn Manzûr, *Lisânü’l-arab*, 7/74; el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 672.

⁹⁷⁴ Mennâ’ el-Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi’l-Kur’ân* (Kahire: Mektebet-ü Vehb, 1995), 306.

⁹⁷⁵ Yûsuf 12/111.

Kur'an'da, kıssaların geniş bir yer tutmasının temel gayesi, salt tarihsel malumat aktarmak veya edebi bir anlatı sunmak değildir. Aksine bu kıssalar; inanç, ahlak ve ahkâma dair hakikatlerin somut örnekler üzerinden zihinlere yerleştirilmesini hedefleyen ilahi bir eğitim metodudur. Bu bağlamda, müminlerin kalplerini teskin edip maneviyatlarını güçlendirmek, geçmiş kavimlerin akıbetlerini göstererek muhatapları düşünmeye ve ibret almaya sevk etmek, Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispatlamak ve muhaliflerin iddialarını çürütmek gibi çok yönlü hedeflere matuftur.⁹⁷⁶ Aynı zamanda, sadece geçmişin hikayesi değil “şer‘u men kablenâ (bizden öncekilerin şeriatı)” bağlamında bazı amelî hükümlerin istinbât edilebildiği kaynaklardır. Zira Kur'an, geçmiş olayları anlatırken aynı zamanda evrensel ilahi yasaları (sünnetullah) ve toplumsal düzenin temeli olan adalet ilkelerini de bu anlatıların satır aralarına yerleştirmiştir.⁹⁷⁷

Şîî müfessirlerin de âyetlerin daha iyi anlaşılmasına yönelik Kur'an'daki mesellere yer verdikleri; ancak bu yöntemin fikhî hükümlerin istinbâtında kullanımı, daha sınırlı bir ölçüde kaldığı görülmektedir. Kıssalar ise Şîî müfessirler tarafından hem fikhî hüküm istinbâtında bir delil olarak kullanılmakta hem de şer‘î bir kaide için dayanak kılınmaktadır. Bu bağlamda âyetlerde fikhî hükümlere temas eden mesellere örnek olarak A'râf sûresinde geçen “وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرِجُ نَبَاتَهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبَتْ / لَا يَخْرِجُ إِلَّا نَكِدًا / Güzel memleketin bitkisi rabbinin izniyle (güzel) çıkar, kötü olandan ise faydasız üründen başka bir şey çıkmaz.”⁹⁷⁸ ifadesi zikredilebilir. Şîî müfessirler nikâhta eşler arası denklik (kefâet) meselesine dair değerlendirmelerinde bu âyetle Hucurât sûresinin 13. âyetini birlikte ele almaktadırlar. Hucurât sûresindeki “يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى / Ey insanlar! Şüphesiz sizi bir erkek ile bir dişiden

⁹⁷⁶ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/188; el-Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 306-307.

⁹⁷⁷ Tahsin Görgün, “Kur'ân Kıssaları'nın Neliği (Mâhiyeti) Üzerine” (IV. Kur'ân Haftası Kur'ân Sempozyumu (17-18 Ocak 1998), Ankara: Fecr Yayınevi, 1998), 21; Remzi Kaya, “Kur'an-ı Kerim Kıssaları ve Düşündürdükleri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2002), 32-33; Abdullah Acar, “Bir İctihad Kaynağı Olarak Kur'ân Kıssaları”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 9 (2007), 98; Mustafa Kayhan, “Kur'ân Kıssalarının İbadât Bağlamında Değerlendirilmesi”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2013), 157-158. Geniş bilgi için ayrıca bk. Mustafa Hocaoglu, *Kur'ân'da Peygamber Kıssaları Hz. Âdem'den Hz. İsa'ya* (Konya: Hüner Yayınevi, 2014); Mustafa Öztürk, *Kıssaların Dili* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016); Kadir Uyar, *Elçiler ve Kıssalar (Kur'an'a Göre)* (Ankara: Fecr Yayınları, 2017).

⁹⁷⁸ el-A'râf, 7/58.

yarattık.” cümlesinden hareketle bütün insanların yaratılış itibarıyla eşit olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Buna mukabil, devamındaki “إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىكُمْ” / *Allah katında en değerli olanınız O’na itaatsizlikten en çok sakınanınızdır.*” ifadesi ise müminleri diğer insanlardan ayıran ölçütün iman ve takva olduğu yönünde yorumlanmaktadır. Dolayısıyla, müminlerin kendi aralarında da denk sayılabilecekleri⁹⁷⁹ kabul edilmektedir.⁹⁸⁰ Ayrıca Tûsî, bu bağlamda imamların faziletine işaret ederek Hz. Peygamber’in soyuna mensubiyeti bir fazilet unsuru olarak değerlendirmekte, hatta kişinin soyunda bulunan peygamberlerin sayısının ve bu peygamberlerin kıdeminin de fazileti artırıcı unsurlar olduğunu belirtmektedir.⁹⁸¹

Müfessirler, söz konusu âyetler üzerinden bir fazilet tasnifi yaptıktan sonra A‘râf sûresindeki meselin iman ve inkâr arasındaki farkı ortaya koymak amacıyla zikredildiğini ifade etmektedirler. Âyetteki “وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ” / *Güzel memleket*” ifadesinin müminleri, “وَالَّذِي خَبَثَ” / *kötü olan*” ifadesinin ise kâfirleri temsil ettiği belirtilmektedir. Ayrıca Kummî, bu âyetin imamların düşmanlarına karşı üstünlüğüne de delalet ettiğini vurgulamaktadır.⁹⁸²

Râvendî dışında gerek Hucurât gerekse A‘râf sûresindeki ilgili âyetler üzerinden fikhî bir hükme doğrudan temas eden müfessir bulunmamaktadır. Kummî, Tûsî, Tabersî ve Ebü’l-Fütûh Râzî, bu âyetlerden yalnızca insanların yaratılış bakımından eşit olduğu ve iman edenlerin inkarcılardan daha faziletli bulunduğu sonucunu çıkarırken Râvendî, aynı zamanda nikâh akdi bağlamında da değerlendirme yapmaktadır. Ona göre, “إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىكُمْ” ifadesi gereği, kâfirlerden üstün olan müminler, kendi aralarında soy açısından denk oldukları gibi

⁹⁷⁹ Şîî fıkıh eserlerinde aktarılan bazı görüşlere göre iman sahibi olup nafakaya güç yetirebilmek denklik için yeterli sayılmaktadır. Yine de bu durumun ihtilaflı bir konu olduğu bildirilmektedir. Bazı âlimlerin bu konuda altı şeyi dikkate aldığı rivayet edilmektedir: nesep (soy), özgürlük durumu, din, zanaat sahibi olma, bedensel sağlık, fakirlik veya yoksulluk durumu. Bu görüşe göre, Arap olmayan bir kişinin Araba denk olmadığı kabul edilmektedir. Buna karşın, Arap olmayanların tamamının kendi aralarında denk tutulduğu belirtilmektedir. Ayrıca, Arabın Kureyş’liye, Kureyş’linin de Haşimoğulları’ndan birisine denk sayılmadığı ve denklik konusunda en üstün grubun Haşimoğulları olduğu kaydedilmektedir. et-Tûsî, *el-Mebsût*, 4/178.

⁹⁸⁰ el-Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, 2/322; et-Tûsî, *et-Tibyân*, 9/352-353; et-Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 9/206; Râzî, *Ravzu’l-cinân*, 18/40, 44-45; er-Râvendî, *Fıkhu’l-Kur’ân*, 2/151-152.

⁹⁸¹ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 9/353.

⁹⁸² el-Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, 1/236; et-Tûsî, *et-Tibyân*, 4/433; et-Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 4/665-666; Râzî, *Ravzu’l-cinân*, 8/233-234; er-Râvendî, *Fıkhu’l-Kur’ân*, 2/151.

nikâh akdi bakımından da denktir. Hatta Râvendî, ailesinin geçimini sağlayabilecek maddî imkâna sahip güvenilir ve adil bir Müslüman erkeğin, sünnete uygun şekilde mehri verilmek üzere Müslüman bir kızla evlenme talebinde bulunması hâlinde, kız velisinin bu evliliğe izin vermesi gerektiğini, aksi takdirde velinin günahkâr olacağını ileri sürmektedir. Nikâh akdinde müminleri denk sayan Râvendî, Şerîf el-Murtezâ'nın “وَيَا بَكَ فَطَهَّرْ” / *Elbiseni tertemiz tut.*”⁹⁸³ âyetinden hareketle, eş seçiminde dindar, soylu ve asil aile mensuplarının tercih edilmesi gerektiğine dair görüşünü de aktarmaktadır. Ona göre, “هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ” / *Onlar sizin için elbisedir, siz de onlar için elbisesiniz.*”⁹⁸⁴ âyetinde birbirine elbise kılınan eşlerin soy ve inanç bakımından temiz olması gerekmektedir.⁹⁸⁵

Râvendî ayrıca, A'râf sûresindeki meselde geçen “وَالَّذِي خَبَتْ لَا يُخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا” ifadesinden hareketle, kâfir veya zinakâr bir kadının sûtanne olmasını caiz görmemektedir. Ona göre, inancı veya fiili sebebiyle “kötü belde”ye benzetilen kadının sütü de faydasız (نَكِد) hükmündedir.⁹⁸⁶ Aynı meselden hareketle, aklî melekeleri yerinde olmayan kişilerin evlendirilmesi meselesine de değinen Râvendî, Ca'fer es-Sâdık'a nispet ettiği şu sözü aktarmaktadır: “Ahmak bir erkeği evlendirin, fakat ahmak bir kadını evlendirmeyin. Çünkü ahmak erkek iyi ve hayırlı nesiller bırakabilir, ancak ahmak kadın bu konuda yetersizdir.”⁹⁸⁷ Râvendî'nin aktardığı rivayette bu ifadenin ardından Ca'fer es-Sâdık'ın, “وَالَّذِي خَبَتْ لَا يُخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا” âyetini okuduğu zikredilmektedir.⁹⁸⁸ Ancak Râvendî'nin tefsirinde muhakkik tarafından kaynak olarak gösterilen *Men lâ yahduru'l-fakîh* adlı eserde ve diğer Şîî kaynaklarda, söz konusu rivayetin bu âyetle ilişkilendirilmediği görülmektedir.⁹⁸⁹ Buradan hareketle, *Fıkhu'l-Kur'ân*'da aktarılan rivayette âyetin okunmasına dair kısmın

⁹⁸³ el-Müddessir 74/4.

⁹⁸⁴ el-Bakara 2/187.

⁹⁸⁵ er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 2/152.

⁹⁸⁶ er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 2/144.

⁹⁸⁷ el-Küleynî, *el-Kâfî*, 5/353-354; Şeyh Sadûk, *Men lâ yahduru'l-fakîh*, 3/561; et-Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 7/406.

⁹⁸⁸ er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 2/152.

⁹⁸⁹ el-Küleynî, *el-Kâfî*, 5/353-354; Şeyh Sadûk, *Men lâ yahduru'l-fakîh*, 3/561; et-Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 7/406.

bizzat Râvendî tarafından eklendiği ve onun, âyetten çıkardığı hükmü doğrudan imama atfederek yorumunu güçlendirmeye çalıştığı söylenebilir.

Şîî müfessirlerin üzerine fikhî hüküm bina ettikleri mesellere bir diğer örnek de Yâsîn sûresindeki “وَالْقَمَرَ قَدَرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ / Ay için de menziller belirledik, sonunda o, hurma salkımının (ağaçta kalan) yıllanmış sapı gibi olur.”⁹⁹⁰ âyetidir. Râvendî çeşitli âyetler üzerinden İslâm’da köle azadına verilen ehemmiyete temas ettikten sonra konuyla ilgili fer‘î meseleleri ele almakta ve kişinin “Sahip olduğum eski (قديم) kölelerin tamamı hürdür.” şeklinde bir tasarrufta bulunması halinde altı ay ve daha öncesinde sahip olduğu bütün kölelerin hür olduğuna hükmetmektedir. O, konuyu Hz. Ali’ye isnat ettiği bir rivayet üzerinden Yâsîn sûresindeki ilgili meselle (“كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ” ifadesiyle) desteklemektedir. Buna göre Hz. Ali, âyette zikredilen eğik hurma dalının altı ayda o hale gelmesinden hareketle söz konusu kişinin eski (قديم) olarak nitelediği kölelerin de altı aylık ve daha öncesindekileri ifade ettiğini söylemektedir.⁹⁹¹ Şîî müfessirlerden Tûsî ve Ebü’l-Fütûh Râzî âyetteki benzetmeden hareketle herhangi fikhî bir hükme varmazlarken⁹⁹² Kummî ve Tabersî ise Râvendî’nin Hz. Ali’ye isnat ettiği bu rivayeti Ali er-Rızâ’nın Ebû Sa’îd el-Mükârî (öl. 150/766’dan sonra) isimli şahısla aralarında geçen bir diyalog şeklinde aktarmaktadırlar. Rivayete göre el-Mükârî, Ali er-Rızâ’nın huzuruna çıkarak onu selefleriyle kıyaslamış ve onların seviyesine ulaşamayacağı yönünde küçümseyici ifadeler kullanmıştır. Bu hakaretimiz tavra karşılık olarak Ali er-Rızâ, onun hem kör hem de fakir olması yönünde bedduada bulunmuştur. Bunun üzerine el-Mükârî, köle azadıyla ilgili yukarıdaki durumu sormak suretiyle Ali er-Rızâ’yı imtihan etmek istemiş o da yukarıda Hz. Ali’ye atfedilen cevabı vermiştir. Ancak kısa bir süre sonra gözlerini kaybederek görme yetisini yitirmiş ve geçimini temin edemeyecek hale gelerek kapı kapı dilenmek zorunda kalmıştır.⁹⁹³ Râvendî, söz konusu rivayeti Şeyh Müfid’in *el-İrşâd* isimli eserden nakletmektedir. Eserde bu

⁹⁹⁰ Yâsîn 36/39.

⁹⁹¹ er-Râvendî, *Fıkhu’l-Kur’ân*, 2/242.

⁹⁹² et-Tûsî, *et-Tibyân*, 8/459; Râzî, *Ravzu’l-cinân*, 16/153.

⁹⁹³ el-Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, 2/215; et-Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 8/664. Benzer bir rivayet de İsbâtü’l-vasiyye isimli eserde geçmektedir. bk. el-Mes’ûdi, *İsbâtü’l-vasiyye*, 206.

rivayetle ilgili Hz. Ali isnadı açıkça ifade edilirken, Kummî ve Tabersî aynı rivayeti Ali er-Rızâ'ya isnat etmektedirler.⁹⁹⁴

Şîî müfessirlerin üzerine fikhî hüküm bina ettikleri kıssalara örnek ise Yûsuf sûresindeki “قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلَيْمُ” / (Yûsuf) dedi ki: Beni ülkenin hazinelerine tayin et! Çünkü ben çok iyi korurum ve bu işi bilirim” âyetidir. Müfessirler, bu âyetten hareketle, hak sahibine hakkını teslim etmek ve adaleti tesis etmek şartıyla zalim bir sultanın yönetimi altında görev almanın caiz olduğu hükmüne varmaktadırlar. Onlara göre Hz. Yusuf'un, Mısır melikinden bu görevi talep etmesi, dünya malına tamah etmesinden değil kamu malını ehil olmayanlardan koruma ve hak edenlere ulaştırma gayesinden kaynaklanmaktadır. Bu sebeple kişi, bahsi geçen adaleti (malı koruma ve doğru yere sarf etme) sağlayamayacağını kesin olarak bilir veya bu yönde zann-ı galibi oluşursa, o göreve talip olması caiz değildir.⁹⁹⁵ Ayyâşî, Ali er-Rızâ'nın Abbâsî halifesi Me'mûn'un veliahtlığını kabul etmesini, bu kıssa üzerinden temellendirmektedir. Ayyâşî'nin aktardığı rivayete⁹⁹⁶ göre, bir şahsın Ali er-Rızâ'ya, Me'mûn'un veliahtlığını kabul ettiği için tepki göstermesi üzerine er-Rızâ ona, “Peygamber mi daha üstündür yoksa vasi mi?” diye sormuş, ardından Hz. Yusuf'un, müşrik bir kraldan görev talep ettiğini, kendisinin ise Müslüman bir halife tarafından buna zorlandığını belirterek kıyas yoluyla bu görevin meşruiyetini savunmuştur.⁹⁹⁷ Diğer müfessirler bu kıssayı, zalim hükümdarın yönetimi altında bir vazife almanın cevazına doğrudan delil olarak ele alırken Râvendî, âyetin, sahih sünnet ve imamların icmâıyla sabit olan bu hükmü destekleyici bir delil niteliğinde olduğunu vurgulamaktadır.⁹⁹⁸

Şîî müfessirlerden Ayyâşî ve Tabersî âyetteki “إِنِّي حَفِيظٌ عَلَيْمُ” ifadesinden yola çıkarak fikhî cevazın yanı sıra, kişinin tanınmadığı bir yerde kamu yararını gözeterek ehliyetini ortaya koymasının ve kendini övmesinin, dince kınanan “kendini

⁹⁹⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî Şeyh Müfid, *el-İrşâd fî ma'rîfet-i hucce'tillahi ale'l-'ibâd*, thk. Müesseset-ü Âli'l-Beyti li İhyâi't-Türâs (Beyrut: Müesseset-ü Âli'l-Beyti li İhyâi't-Türâs, 2008), 1/221.

⁹⁹⁵ el-Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 1/180-181; et-Tûsî, *et-Tibyân*, 6/156-157; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 5/371-372; Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 11/96-98; er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 2/26-27.

⁹⁹⁶ Ayyâşî'nin aktardığı bu rivayete *kütüb-i erbaa*'da rastlanmamıştır.

⁹⁹⁷ el-Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 1/180.

⁹⁹⁸ er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 2/26.

temize çıkarma” yasağı kapsamına girmediğini ifade etmektedir.⁹⁹⁹ Ebü'l-Fütûh er-Râzî de İbn Abbas'tan naklettiği bir rivayetle meselenin kader boyutuna değinerek Hz. Yûsuf'un görevi bizzat talep etmesi sebebiyle atamasının bir yıl geciktiğini, şayet talep etmeyip bekleyseydi o an görevlendirileceğini kaydetmektedir.¹⁰⁰⁰

Müfessirlerin Kur'an kıssalarını, şer'î bir kaideye mesned olarak kullanmalarına Hz. Davud'un kıssası örnek olarak verilebilir. Kıssanın geçtiği Sâd sûresindeki “وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخِطَابَ” / *Onun hükümdarlığını güçlendirmiş, kendisine hikmet (peygamberlik) ve anlaşmazlıkları halletme yeteneği vermiştik.*”¹⁰⁰¹ âyetinden fikhî bir kaideye ulaşılmaktadır. Buna göre âyette geçen “فَصَّلَ الْخِطَابَ” ifadesi “البينة على المدعي واليمين على من أنكر” / Delil getirmek/ispat etmek iddia sahibine, yemin etmek ise inkar edene düşer.” şeklindeki fikhî kaidenin temelini oluşturmaktadır. Şîî müfessirler, söz konusu ifadeyi, davalı ile davacı arasındaki çekişmenin ancak bu usulle ortadan kaldırılabileceği gerekçesiyle doğrudan bu fikhî kaide ile tefsir etmektedirler. Ayrıca Tabersî, ulemanın ekseriyetinin görüşünün bu yönde olduğunu altını çizmektedir.¹⁰⁰²

Sonuç olarak Şîî tefsir geleneğinde emsâlü'l-Kur'ân'ın fikhî hükümlerin istinbâtında doğrudan bir yöntem olarak kullanılmadığı, daha çok ahlâkî ve itikadî anlamların pekiştirilmesinde başvurulmuş bir üslup olarak değerlendirildiği görülmektedir. Ancak Râvendî, bu genel çizgiden farklı olarak meselleri fikhî istidlalin bir parçası hâline getirmekte ve sınırlı da olsa onları hüküm istinbâtında delil olarak kullanmaktadır. Bu yönüyle Râvendî, birçok konuda ortak bir zeminde bulunduğu Tûsî gibi müfessirlerden en azından bu konuda yöntem olarak ayrılmaktadır. Kur'an kıssaları ise müfessirlerin doğrudan fikhî bir hüküm istinbât ettikleri deliller arasında yer almaktadır. Ancak diğerlerinin aksine Râvendî kıssaları aslî delil olarak değil başka delillerle sabit olan hükmü destekleyici olarak kullanmaktadır. Buna ilaveten bazı fikhî kaidelerin oluşturulmasında Kur'an kıssalarının kullanıldığı da görülmektedir.

⁹⁹⁹ el-Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 1/181; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 5/372.

¹⁰⁰⁰ Ebü'l-Fütûh Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 11/97.

¹⁰⁰¹ Sâd 38/20.

¹⁰⁰² et-Tûsî, *et-Tibyân*, 8/549-550; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 8/731-732; Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 16/262-264; er-Râvendî, *Fıkhü'l-Kur'ân*, 2/9-10.

3. SONUÇ

Şîî tefsir geleneğinde ahkâmü'l-Kur'ân anlayışının ilk altı asırdaki gelişim seyrini; Kummî ve Ayyâşî'nin rivayet eksenli yaklaşımından, Tûsî ve Tabersî gibi isimlerin dirayet ağırlıklı yöntemine evrilen ve Râvendî ile sistematikleşen süreci inceleyen bu çalışmada ulaşılan sonuçlar şunlardır:

- Şîa, fikhî anlamda, hükümlerin temelde Ca'fer es-Sâdık'a dayandırıldığı Ca'ferîlik mezhebini benimseyen itikadî bir mezheptir. Asırlar boyu Sünnilerle iç içe yaşamaları sebebiyle Sünnî mezheplerle etkileşim içerisinde olsa da kendine has itikadî ve amelî prensipler geliştirmiştir. Bu bağlamda teşrî yetkisini Kur'an ve sünnetin yanında imamlara da tahsis etmiş ve masum kabul ettiği imamlara sınırsız bir yetki vermiştir. Gaybet sonrasında ise Şîa fikhının oluşumunda imamların ahbârı, tartışmasız bir konuma yükseltilmiş ve sünnetin kapsamına dahil edilen ahbâr, ilk Kur'an'ın anlaşılmasında en temel referans ve şer'î delil olarak kabul edilmiştir. Bunun devamı niteliğinde de imamların içinde bulunmadığı icmâ anlayışını zannî olması gerekçesiyle reddeden Şîî alimler, masum imamın onayladığı hükmü kat'î icmâ ile desteklenmiş olarak addetmektedir. Böylece Şîî usulde icmâ da şer'î deliller arasına dahil olmuştur. Ancak Şîa'nın icmâ olarak nitelediği durum esasında bir konuyla ilgili nakledilen ahbâr arasında birbirini nakzederek rivayetlerin bulunmamasıdır.

İlk dönemlerde Şîîler, imamlar ve onların ahbârına sınırsız bir yetki tanımış ve her meseleyi bu yolla çözmeye çalışmışlardır. Bu sebeple erken dönemde telif edilen Kummî ve Ayyâşî'nin tefsirinde ahkâm âyetlerinin tefsirinde büyük oranda rivayetlere dayanılıp aklî ve dilbilimsel temellendirmelerin olmaması tam da bu hususu teyit etmektedir. Hicrî beşinci ve altıncı asırlarda yaşayan Şîî âlimler, değişen şartlar karşısında ortaya çıkan yeni meselelerin çözümünde ahbârın yetersiz kalması üzerine, sadece Kur'an ve ahbâra dayanan şer'î asılları gözden geçirmişlerdir. Bu dönemde, ahbârın otoritesini tartışmasız biçimde kabul edenlerin aksine daha esnek bir yaklaşım benimsenmiş ve akıl da şer'î deliller arasına dâhil edilmiştir. Böylece Şîî düşüncede şer'î deliller “Kitap, Sünnet, İcmâ ve Akıl” olarak belirlenmiştir. Bu çerçevede, ilk grup Sünnî gelenekteki Ehl-i hadis anlayışına tekabül eden Ahbârîlik, ikinci grup ise Ehl-i rey anlayışına karşılık gelen Usûlîlik olarak adlandırılmıştır.

Bununla birlikte, Şîî düşüncede “Ahbârîlik” teriminin olumsuz çağrışımları nedeniyle, bu ifadenin erken dönem ulemâsı için kullanılmaktan genellikle kaçınıldığı; terimin daha çok Safevî dönemiyle birlikte ortaya çıkan dar ve belirli bir çerçeve için kullanıldığı unutulmamalıdır.

- Şîî gelenekte dinî konularda imamların otoritesi, sistemli bir fıkhn oluşumunu geciktirmiş olsa da rivayet temelli başlayan Kur'an tefsiri süreci zamanla dirâyet yöntemine dayalı bir tefsir anlayışına dönüşmüş ve bu eserlerde ahkâm âyetlerinin tefsirinde fikhî hükümlere dair değerlendirmeler yer almıştır. Bu bağlamda ahkâm âyetlerinin tespiti ve sayısı ile ilgili ihtilaflar, Şîa içerisinde de ortaya çıkmıştır. Âyetlerin sayısının tespitiyle ilgili kriterlerden kaynaklı olduğu tespit edilen bu ihtilaflar, Mukâtil b. Süleymân'ın “*Tefsîr-u hamsimie aye fi'l-ahkâm*” isimli tefsiri sebebiyle beş yüz sayısı etrafında şekillenmiştir. Sadece doğrudan fikhî hükme delalet eden âyetleri esas alan alimler, ahkâm âyetlerinin sayısı ile ilgili olarak “üç yüz kırk”, “üç yüz kırk sekiz” “üç yüz yetmiş”, “dört yüz yirmi” ve “dört yüz altmış yedi” şeklinde farklı miktarlar zikretmişlerdir. Buna mukabil âyetlerin sayısının beş yüzden fazla olduğunu kabul eden alimler ise doğrudan fikhî hükme delalet edenlerin yanında bir şekilde fikhî meseleyle ilişki kurdukları ve fıkhn usulünün teşekkülünde delil niteliği taşıyan âyetleri de sayıya dahil etmişlerdir. Bu bağlamda alimlerin zikrettiği miktarlar “yedi yüz yirmi beş”, “dokuz yüz”, “bin yüz” ve “iki bin” şeklindedir. Hatta bu sayının üst sınırının olamayacağı da bazı alimler tarafından savunulmuştur.

- Şîa, ilmî ve fikrî alanlarda İslâmî ilimlerin gelişimine öncülük ettiğini savunmuştur. Özellikle Safevî döneminden itibaren güç kazanan Şîî düşünce, birçok ilmin sistemli biçimde ilk kez kendi âlimleri tarafından ele alındığını vurgulayarak bu alanlarda öncü konumda olduğunu iddia etmiştir. Bu iddialardan biri de ilk ahkâm tefsirinin Şîî âlim Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî tarafından kaleme alınan *Ahkâmu'l-Kur'ân* isimli eser olduğudur. Fakat yapılan araştırmada bu iddianın çeşitli sorunlar barındırdığı görülmüştür. Öncelikle söz konusu eserin yazarı olarak ifade edilen Kelbî'nin Şîa'ya mensubiyeti net değildir. Zira Muhammed Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'ın ashâbından olduğu söylenen Kelbî'nin, tefsirle ilgili görüşleri imamlardan değil İbn Abbâs'tan aktarması, onun Şîî olması ile ilgili soru işareti oluşturmıştır.

Gerek Sünnî gerekse Şîî tefsirlerde Kelbî'ye nispetle aktarılan bu görüşlerin, *Ahkâmu'l-Kur'ân*'dan değil *Tefsîru'l-Kelbî* isimli eserinden olma ihtimali de söz konusudur. Söz konusu eser için *Ahkâmu'l-Kur'ân* isminin tercih edilmesi onun Şîa mensubiyetiyle ilgili şüpheli durumlardan biridir. Nitekim tarihî süreçte Şîîler tarafından yazılan ahkâm tefsirleri için genelde "*Fıkhu'l-Kur'ân*" veya *Âyâtü'l-ahkâm* isimleri tercih edilmiştir. Şîîler'in bu iddialarını şüpheli kılan bir başka husus da özellikle müstakil ahkâm tefsirlerinde Kelbî'ye herhangi bir atfın bulunmamasıdır. Modern dönemde dillendirilen bu iddiaya rağmen, sonraki süreçte yazılan tefsirlerde, Râvendî, Süyûrî ve Erdebîlî gibi müfessirlerden istifade edilirken Kelbî'nin adının geçmemesi dikkat çekicidir. Hatta hicrî altıncı asır Şîî müfessirlerden Râvendî'nin ahkâm tefsirini yazma gerekçesi olarak Şîî âlimlerden hiç kimsenin böyle bir eser yazmamasını dile getirmesi, Şîa'nın bu iddiasının gerçeği yansıtmadığına ve birçok alanda yaptığı gibi geriye dönük tarih inşası çabasına işaret etmektedir. Bu sebeple Şîa'da ilk fikhî tefsirin hicri altıncı asırda Râvendî tarafından yazılan "*Fıkhu'l-Kur'ân*" isimli tefsir olduğu anlaşılmıştır.

- Şîî tefsir geleneğinin Râvendî öncesi döneminde ahkâm âyetlerinden hüküm istinbâtı, Kummî ve Ayyâşî'nin tefsirleri gibi rivayet; Tûsî, Tabersî ve Ebû'l-Fütûh Râzî'nin telif ettiği eserler gibi dirâyet tefsirleri üzerinden yapılmıştır. Râvendî ve sonrasında ise müstakil hale gelen ahkâm tefsiri hareketi başlamıştır. Sünnîlere göre daha geç dönemde başlamasına rağmen ahkâm tefsiri bağlamında Şîî müfessirler İslâm dünyası içerisindeki nüfusuna oranla daha fazla eser telif etmiştir. Râvendî ile başlayan süreçte Süyûrî ve Erdebîlî, bu alanda öne çıkan isimler arasındadır. Şîî müfessirler tarafından, Safevî'lere kadarki dönemde sekiz, Safevî dönemi sonrasında 20. yy'a kadar yirmi sekiz ve modern dönemde de on yedi olmak üzere toplam elli üç eserin kaleme alındığı tespit edilmiştir. Bu eserlerden on sekiz tanesi neşredilmiş, otuz beş tanesiyle ilgili ise genelde eser-müellif isimlerinin yer aldığı kısa bilgilere rastlanmıştır.

- Şîî alimler tarafından kaleme alınan ahkâm tefsirleri Sünnîlerin aksine fıkıh bablarına göre tasnif edilmiştir. Râvendî'nin başlattığı bu tasnif yöntemi bütün eserlerde takip edilmiştir. Tahâret bölümüyle başlayan tefsirlerde çeşitli fikhî konular ele alınmış, bazılarında ise teberrüken Fâtiha sûresi de tefsir edilmiştir. Râvendî'de konuyla ilgili âyetler birbiriyle irtibatlı bir şekilde alt başlıklar oluşturularak tefsir

edilirken Süyûrî ve sonraki tefsirlerde farklı bir usul takip edilmektedir. Buna göre konuyla ilgili kaç âyet olduğu zikredilmekte ardından bu âyetler sırasıyla tek tek yorumlanmaktadır. Oranlar farklı olsa da müfessirlerin gerek Şîî gerekse Sünnî hadis, tefsir ve dil kaynaklarından istifade ettiği görülmüştür. Ayrıca fikhî konuların tahlilinde Sünnîlerle ihtilaflara temas edilip çeşitli eleştiriler yapıldığı gibi ittifak edilen yerlerde kendi tercihlerinin Sünnîlerle örtüştüğü vurgulanmaktadır. İmamların ahhbârının yanında, aklî izahlar, lügavî tahliller ve “sebeb-i nüzûl, tahsis ve nesh” gibi ulûmü’l-Kur’ân başlıkları da müfessirler tarafından fikhî hükme götüren deliller arasındadır.

- Şîa’da fikhî tefsirin oluşum sürecinin görülmesi adına bu çalışmada hicrî ilk altı asırdaki rivayet, dirâyet ve ahkâm tefsirlerine odaklanılmıştır. Bu bağlamda Kummî ve Ayyâşî’nin yazdığı rivayet tefsirleri; Tûsî, Tabersî ve Ebû’l-Fütûh Râzî’nin kaleme aldığı dirâyet tefsirleri ve Râvendî eliyle telif edilen ilk Şîî ahkâm tefsiri belirlenmiştir. Söz konusu tefsirlerde bir tefsir yöntemi olarak kabul edilen rivayet ve dirâyet yöntemlerinin kullanıldığı görülmüştür. Bu bağlamda “Kur’an’ın, Kur’an’la, sünnetle, imamların ahhbârıyla ve kıraat farklılıklarıyla tefsir edilmesi” şeklinde rivayet; “şîir, lügavî tahliller ve aklî izahlar” gibi dirâyet ağırlıklı yöntemlere başvurulmuştur. Müfessirler âyetler arası irtibat kurarak, âyetlerin zahirini dikkate alarak, Hz. Peygamber’e ve özellikle imamlara nispet edilen rivayetleri esas alarak ve Ehl-i beyt kıraati diye nitelendirdikleri farklı kıraatleri öne sürerek fikhî sonuca ulaşmışlardır. Daha doğru bir ifadeyle imamların ahhbârı üzerinden şekillenen Şîî fikhını akıl, dil ve kıraat gibi yöntemlerle daha rasyonel bir zemine oturtmaya çalışmışlardır.

- Râvendî’nin tefsirinde gerek usul gerekse muhteva açısından önceki dönem eserlerinin izleri oldukça belirgindir. Bu bağlamda Tûsî diğerlerine nazaran daha etkilidir. Zira Râvendî, ahkâm âyetlerinin tefsirinde Tûsî’den doğrudan alıntılar yapmıştır. Bu yönüyle Şîa’da fikhî tefsir hareketinin önceki dönem câmi‘ tefsirlerdeki ahkâm âyetlerinin yorumunun bir derlemesi olduğunu söylemek mümkündür. Tûsî’nin değinmediği bazı hususlarsa yine Tûsî’nin el-Mebsût isimli eseri gibi Şîî fikh eserlerinden istifade edilerek yazıldığı anlaşılmaktadır. Buradan hareketle Tûsî’nin kendisinden sonraki tefsirler üzerindeki etkisinin boyutları net olarak ortaya çıkmaktadır.

- İlk altı asırdaki tefsirlerde ahkâm âyetlerinin yorumunda fikhî sonuçlara ulaşmak için ulûmü'l-Kur'ân meselelerinden istifade edildiği görülmektedir. Bu çerçevede, Şîî tefsirlerde fikhî hükme etkisi açısından “esbâb-ı nüzûl, nâsih-mensûh, umûm-husûs, mutlak-mukayyed, mücmel-mübeyyen, siyâk-sibâk ve emsâlü'l-Kur'ân” konularına başvurulmuştur. Şîî müfessirlerin özellikle Şîa'nın Ehl-i sünnet'ten ayrıldığı meselelerde âyetleri kendi kabullerini destekleme amacıyla tahsis ettikleri; Sünnî müfessirlerin bazı nesh iddialarına olumsuz yaklaşımlarına rağmen, savaş ganimetleriyle ilgili olarak Mekkî bir sûre olan Haşr sûresindeki âyetin, Medenî olan Enfâl sûresindeki âyeti nesh ettiğini savundukları; mücmel âyetlerinin beyanında imamlara da söz hakkı tanıdıkları tespit edilmiştir.

- Şîa'da imamlara sınırsız bir otorite tanındığı müsellemidir. Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasında imamlardan gelen ahabârın etkisi çok fazladır. Bu etki ilk dönem rivayet tefsirlerinde daha görünür durumdadır. Dirâyet tefsirlerinde ise yukarıda sayılan tefsir usulüne dair başlıklarla âyetlerin yorumlanması Şîî tefsir geleneğinde yeni bir yöntem olarak değerlendirilebilir. Müfessirler ahkâm âyetlerinin tefsirinde fikhî hükme götüren delilleri uzun uzadıya ele almamışlar, daha çok söz konusu âyetin fakihler tarafından hükme bağlanan konularla ilişkisini öne çıkarmışlardır. Fakat sadece tefsirlerden yapılan bir okumada fikhî sonuca götüren çeşitli unsurlar olduğu görülse de söz konusu mesele Şîî hadis külliyyatına veya fıkıh eserlerine bakıldığında son tahlilde imamların ahabârına dayandırıldığı anlaşılmaktadır.

- Çalışmada varılan sonuçlardan biri de Tûsî'nin sonraki döneme etkisidir. Sadece tefsirle ilgili değil fıkıh ve rivayetlerle ilgili de sonraki dönemde Tûsî izleri görülmektedir. Kendisinden önceki dönemde süt haramlığı için on emme miktarını şart koşan birçok rivayetin bulunmasına ve dönemin alimlerince bu miktar esas alınmasına rağmen, Tûsî tarafından on beş emme miktarıyla ilgili rivayetin esas alınması ve süt haramlığı için şart olan miktarın on beş emme olarak güncellenmesi hem fikhî konuda hem de ahabâr arasındaki tercih konusunda Tûsî'nin otoritesini göstermektedir.

Son olarak, Râvendî ile başlayan Şîî ahkâm tefsiri geleneğini temsil eden eserlerin sayıca fazla olmasına rağmen nitelik bakımından tartışmaya açık olduğu söylenebilir. Zira ilk ahkâm tefsiri olan *Fıkhu'l-Kur'ân*'ın kendinden önceki câmi'

tefsirlerin, bilhassa Tûsî'nin tefsirinin derlemesi olması sebebiyle de Şîî tefsir geleneği içerisinde özgün bir konumda yer almamaktadır. Ancak yine de daha sonraki fikhî tefsirlerin bu çalışmanın ortaya koyduğu zemin üzerinden değerlendirilmesinin, Şîî fikhının sonraki asırlardaki gelişimini veya donukluğunu ortaya koyacağı izahtan varestedir.



KAYNAKLAR

- Abâdî, Muhammed - Nekîbî, Ebü'l-Kâsım. “Câygâh-i şe'n-i nüzûlî âyât der istinbât-ı ahkâm-ı şer'î bâ te'kîd ber âyât-ı nâzir ber bihdâşt-i hânevâde”. *Tahassus-i Mutâleât-ı Kur'ân ve Hadîs Sefîne* 18/6 (2021), 91-111.
- Abbâsî, Âzâde. “Çegûnegî Muvâcehe-i Allâme Tabâtaâbî bâ Âyât-ı Mücmel der 'el-Mîzân”. *Pejûheşhây-ı Kur'ân u Hadîs* 56/2 (2023), 495-509.
- Acar, Abdullah. “Bir İctihad Kaynağı Olarak Kur'ân Kıssaları”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 9 (2007), 97-152.
- Ahmad, M. Aftab Uddin. *The Origin of Shia Usul al-Fiqh and its Systematization up to 5th Century , A.H.* Montreal: McGill Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1970.
- Ahmadi, Azam. “İran'da Safevi Devletinin Kurulmasına Zemin Hazırlayan Yerel Şii Devletler”. *Assam-Uhad* 7/17 (2020), 63-72.
- Aksoy, Soner. “Diyanet'in Kur'an-ı Kerim Meâli Özelinde Umûm Husûs ve Mutlak-Mukayyed İfadelerin Çevirisinin Bağlam ve Bütünlük Açısından Geliştirilmesi”. *Trabzon İlahiyat Dergisi* 8/2 (2021), 221-257.
- el-Âmilî, Bahâüddîn Muhammed b. Hüseyin b. Abdissamed. *Meşriku's-şemseyn ve iksîrû's-sa'âdeteyn*. Meşhed: Âsitân-ı Kuds-i Radavî, 1967.
- Atık, Sefa. *Ca'ferî Fıkıh Usûlünde Akıl Delîli*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016.
- Avcı, Casım. “Tağlib (Benî Tağlib)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/374-375. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Avcı, Hüseyin. “Zemahşerî'nin el-Minhac fî Usûlî'd-Din Adlı Eseri ve Beyan Üslubu”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2021), 378-396. <https://doi.org/1051702>
- Ayâzî, Muhammed Ali. *Fıkhu'l-Kur'ân el-mebâdi-i'n-nazariyye li dirâset-i âyâtî'l-ahkâm*. çev. Ali Muhsin. Beyrut: Merkezü'l-Hazâra li Tenmiyeti'l-Fikri'l-İslâmî, 2013.
- Aydın, Samire Hasanova. “H. V. Asır Caferî Fıkıh Usûlünde Akıl Delîli”. *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 7/1 (2021), 141-172.
- Aygün, Abdullah. “Tâbiîn Tefsirinde Dirâyetin Yeri ve Önemi”. *Akademik-Us* 15/16 (2024), 60-81.
- Aygün, Abdullah. “Tefsirlerin Rivayet ve Dirayet Ayrımının Sorunları”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2015), 140-160.

- el-Ayyâşî, Ebû'n-Nadr Muhammed b. Mes'ûd b. Muhammed. *Tefsîru'l-Ayyâşî*. thk. Haşim Rasûlî. Tahran: Mektebetü'l-İlmiyye el-İslâmiyye, 1960.
- Azimli, Mehmet. "Hz. Peygamber'in Hastalığından Kuran'ın Cemine Kadar Meydana Gelen Bazı Olaylar Üzerine Mülâhazalar". *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 1 (2009), 67-80.
- al-Badaren, Zaid Ishaq Mohammad. *Kur'an'da Câhiliye Şiirindeki Mesellerin Kullanımı*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, 2024.
- Bağçivan, Mehmet. *Kur'an Yorumunda Bağlamın Sınırlayıcılığı*. Yalova: Yalova Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020.
- Bar-Asher, Meir M. "İmâmiye Şiasının Kıraat Farklılıkları ve Kur'an'a İlaveleri". çev. Ömer Kara, Mehmet Dağ. *Ekev Akademi Dergisi* 1/3 (1998), 207-235.
- Berezkîrân, Hüseyinali. "Nemâz-ı Cuma". *Dânişnâme-i İmâm Humeynî* 10 (ts.).
- Berg, Bruce L. - Lune, Howard. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. çev. Hasan Aydın. Konya: Eğitim Yayınevi, 2015.
- el-Berkî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Hâlid. *el-Mehâsin*. thk. Seyyid Celâleddîn el-Hüseynî. Kum: Daru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, ts.
- Bilgin, Nuri. *Sosyal Bilimlerde İçerik Analizi Tekniği: Kuramsal ve Uygulamalı Bir Yaklaşım*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2018.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Zühêyr b. Nasr. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.
- Bulut, Halil İbrahim. *Şeyh Müfîd ve Şia'da Usûlî Farklılaşma Süreci*. İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2005.
- Cansız, Vehbi. *Son Dönem Kur'an Tercümelerine Mukâyeseli Bir Bakış (Muhammed Esed ve Mustafa İslamoğlu Örneği)*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Muhammed b. Sâib el-Kelbî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/205-206. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2010.
- el-Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'an*. thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- el-Cezâirî, Ahmed b. İsmail. *Kalâidü'd-dürer fî beyânî'l-ahkâm bi'l-eser*. thk. Ebû'l-Fazl el-İslâmî. 3 Cilt. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 2011.

- Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*. çev. Selçuk Beşir Demir. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2018.
- el-Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf. *Kitâbü't-ta'rîfât*. thk. Abdurrahman el-Maraşlı. Beyrut: Daru'n-Nefâis, 2012.
- el-Cürcânî, Ebu'l-Feth. *Tefsîr-i Şâhî*. thk. Mirza Veliyullah el-İşrâkî. 2 Cilt. Tahran: İntişârât-ı Nüveyd, 1342.
- Çelebi, İlyas. "Sâhib b. Abbâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/512-515. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Çelik, Ersin. "Mukâtil b. Süleyman'ın Şîi/Zeydî İddiası ve Şîi Kaynaklardaki Mukâtil Rivayetleri". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (2022), 451-478. <https://doi.org/10.14395/hid.1073575>
- Çelik, Ersin. *Şîa'da Kur'an İlimleri -Muhammed Hâdî Ma'rîfet Örneği-*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.
- Çelik, Hüseyin. "Şîa Mezhebinin Kur'an Anlayışı". *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 13 (2023), 1-28.
- Dabashi, Hamid. *Şiizim Bir Protesto Dini*. çev. Belgin Çallı. İstanbul: Yarı Yayınları, 2014.
- Dadan, Ali - Güneş, Raziye Gül. "Bedir Esirlerinin Serbest Bırakılması ve Bedir Savaşı Sonrası İslam'a Karşı Tutumları". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2023).
- Demir, Abdulhalim. "İmâmiyye Şîası'nda Hz. Âişe Tasavvurunu Şekillendiren Bazı Olaylar Üzerine Bir İnceleme". *Rize İlahiyat Dergisi* 27 (2024), 281-298.
- Demir, Ahmet İshak. "İbnü'l-Mutahhar el-Hilli'ye Göre İmamet". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/1 (2005), 85-102.
- Demir, Ahmet İshak. "İmamiyye Şî'ası'nda İmamin Yetkilerinin Fakihlerce Devralınma Süreci". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 2/1 (2009), 43-75.
- Demir, Bayram. "Naslarda Yer Alan Lafızlar Arası İlişki Açısından Fıkıh Usulünde Mutlak-Mukayyed". 103-115. Iğdır: Iğdır Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Demir, Recep. *Kur'an'ın Şîi Yorumu Ebû Ca'fer et-Tûsî Örneği*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2019.
- Derveze, İzzet. *Kur'an'ı Anlamada Usûl el-Kur'anü'l-mecid*. çev. Vahdettin İnce. İstanbul: Ekin Yayınları, 2017.

- Doğan, Abdullah. *İmâmîyye Şîa'sı Usûl-İ Fıkıh Geleneğinde Hadis Metodolojisi - Hicrî V-X. Yüzyıllar Arası-*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023.
- Ebu Süleyman, Şeyh Sabır Hasan Muhammed. “Emsâlü'l-Kur'ân”. çev. Mustafa Hocaoglu. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/1 (2012), 257-268.
- Ebü Ya'lâ el-Ferrâ, Muhammed b. el-Hüseyn. *el-'Udde fî usûli'l-fıkh*. ed. Ahmed b. Ali Seyr Mübârekî. 5 Cilt. Riyad: y.y., 1993.
- Ebü'l-Fütûh Râzî, Hüseyin b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Huzâî. *Ravzu'l-cinân ve Ravhu'l-cenân fî tefsiri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Mehdî Nâsıh - Muhammed Ca'fer Yâhakkî. 20 Cilt. Meşhed: Bunyâd-ı Pejûheşây-ı İslâmî, 1408.
- Efe, Seyfullah. *Klâsik Dönemde Sünnî-Şîî Tefsir Algısı (Nesefî – Râzî Örneği)*. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2021.
- Efe, Seyfullah. *Kutbüddîn Râvendî ve Fıkhü'l-Kur'ân Ahkâm Tefsiri Geleneğinde Şîî Çizgi*. Antalya: Otorite Yayınları, 2024.
- Efe, Seyfullah. *Ömer Nesefî ve Ebü'l-Fütûh Râzî'nin Kur'ân Yorumlamaları (Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım)*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, 2013.
- Ekinci, Ahmet. “Şîî Mezhepler Arasında İhtilaflı Bir Mesele: İcmâ”. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (2024), 141-163.
- Elâhe Şâhpasand. “Nakş-ı kırâât-i menkûl ez eimme der berdaşây-ı fikhî Şîa mutâlâ-i mevrîdî Âye 95 Mâide Sûre”. *Fıkh u Mebâni-i Hukûk-i İslâmî* 51/1 (2018), 111-130.
- Ellek, Hasan. “İmâmîyye Şîası Fıkıh Metodolojisinde Aklın Delil Kabul Edilme Süreci”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2015), 131-163.
- el-Emîn, Seyyid Muhsin. *A'yânü's-Şîa*. thk. Hasan el-Emîn. 10 Cilt. Beyrut: Dâru't-Teâruf, 1983.
- el-Ensârî, Murtaza b. Muhammed Emin. *Ferâidü'l-usûl*. thk. Lecnet-ü Tahkîk-i Tûrâsî's-Şeyh el-A'zam. 3 Cilt. Kum: Neşr-i İslâmî, 2007.
- Kur'ân-ı Kerîm (Fârisî-Arabî)*. çev. Hüseyin Ensâriyân. Tahran: İntişârât-i İslâmî, 2013.
- Enver Türkmen. “Şî'a Tefsir Geleneğinin 'Ulûmü'l-Kur'ân'a Bakışı: Tabâtabâî Örneği”. *Burdur İlahiyat Dergisi* 6 (2023), 128-149.
- el-Erdebîlî, Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Muhammed. *Zübdetü'l-beyân fî ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed el-Bâkır el-Behbûdî. Tahran: el-Mektebetü'l-Murtezaviyye, ts.

- Erdoğan, Mehmet. “İslâm Hukukunda Şer’ilik Kavramı”. *İslami Araştırmalar Dergisi* 19/1 (2006), 145-152.
- Erkocaaslan, Recep. “Benî Mustalk Gazvesi Esnasında Ortaya Çıkan Nifak Hareketleri ve İfk Olayı”. *Diyanet İlmi Dergi* 51/1 (2015), 129-158.
- Erkocaaslan, Recep. “Hz. Mâriye bint Şem’un’a Atılan İftira ve Sünnî-Şîî Geleneklerdeki Rivayet Farklılıklarının Sebepleri”. *Eski Yeni* 43 (2021), 11-26.
- Ersöz, İsmet. “Ahkâmü’l-Kur’ân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/552. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Esed, Hasan Kazım. *el-Kutbü’r-Râvendî ve menhecühû fî fıkhi’l-Kur’ân*. Kûfe: Kûfe Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- el-Esterâbâdî, Kemâlüddîn Hasan b. Şemsiddîn Muhammed b. Hasan. *Me’âricü’s-süül ve medâriku’l-me’mûl fî tefsir-i âyâtü’l-ahkâm*. thk. Sâhib Ali Muhibbî. Kum: Ahsenü’l-Hadîs, 2009.
- el-Esterâbâdî, Muhammed b. Ali b. İbrahim. *Âyâtü’l-ahkâm*. thk. Muhammed Bâkır Şerîfzâde. Tahran: Mektebetü’l-Mi’râcî, ts.
- el-Esterâbâdî, Muhammed Emîn b. Muahammed Şerîf. *el-Fevâidu’l-medeniyye*. Kum: Müessesetü’n-Neşr el-İslâmî, 2005.
- Fatiş, Emrullah. “İmamiye Şiasında ve Zâhirîlerde Dinî Deliller”. *Hikmet Yurdu* 6/12 (2013), 187-209.
- Fayda, Mustafa. “İfk Hadisesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/507-509. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Feyz Nasb, Abbas. *Âyâtü’l-ahkâm fî’t-türâsi’l-imâm el-Humeynî*. Tahran: Müesseset-ü Tanzîm ve Neşr-i Âsârî’l-İmam el-Humeynî, 2005.
- Feyz-i Kâşânî, Muhammed b. Murtaza b. Mahmûd. *Tefsîru’s-Sâfî*. thk. Hüseyi ‘Alemî. Tahran: Mektebetü’s-Sadr, 1954.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. “Gadîr-i Hum”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/279-280. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Gelgeç, Sevim. *Bir Yöntem Olarak Kur’ân’ın Kur’ân’la Tefsiri Meselesi - Muhammed Emin Şinkîti Örneği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020.
- Gengil, Veysel. “Zemahşerî’nin Müşkil Denilen Âyetlere Dair Çözümlemesi”. *Diyanet İlmi Dergi* 57/2 (2021), 525-560.
- Glense, Corrine. *Nitel Araştırmaya Giriş: Sosyal Bilimlerde Metodoloji*. çev. Ali Ersoy, Pelin Yalçınoglu. Ankara: Anı Yayıncılık, 2021.

- Görgün, Tahsin. “Kur’ân Kıssaları’nın Neliği (Mâhiyeti) Üzerine”. 19-40. Ankara: Fecr Yayınevi, 1998.
- Görmez, Mehmet. “Kâsım b. Asbağ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/540-541. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Güngör, Mevlüt. *Kur’ân Tefsirinde Fıkhî Tefsir Hareketi ve İlk Fıkhî Tefsir*. Ankara: Kur’ân Kitaplığı, 1996.
- el-Ğafûrî, Hâlid. “Dirâse mukârene havle aded-i âyâtî’l-ahkâm”. *el-Misbâh* 2 (2010), 191-204.
- Habibov, Aslan. *İlk Dönem Şiî Tefsir Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2007.
- Habibov, Aslan. “İmâmiyye Şîası’nın Tefsir Tarihi ve Günümüze Ulaşan En Eski Şiî Tefsirler”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2008), 207-251.
- el-Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Müstedrek ale’s-sahihayn*. thk. Mustafa Abdulkadir Ata. 4 Cilt. Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1990.
- Hakyemez, Cemil. “İmâmiyye Fıkhının Teşekkül Süreci ve İmamet”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2008), 7-36.
- Hakyemez, Cemil. “İmamiyye Şiasında İsmet İnancı -İlk Tezahürleri, Teşekkülü ve İtikadîleşmesi-”. *Marife Dergisi* 7/1 (2007), 167-192.
- Hakyemez, Cemil. “Some Notes on the Mahdi Perception in Contemporary Shi’ism”. *Turkish Journal of Shiite Studies* 2/1 (2020), 6-16.
- Hakyemez, Cemil. “Şiî İmâmiyye Fıkhının Teşekkül Süreci ve İmamet”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (Ocak 2008), 7-36.
- el-Halebî, Ebû’s-Salâh. *Takrîbü’l-ma’ârif*. thk. Fâris Hassûn Kerîm. Kum: Dâru’l-Hâdî, 1984.
- Hallaq, Wael B. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Hamurcu, Fevzi. *Mukâtil b. Süleyman ve İlk Fıkhî Tefsir*. Ankara: Fecr Yayınları, 2009.
- el-Hânsârî, Muhammed Bâkır b. Zeynilâbidîn b. Ca‘fer. *Ravzâtü’l-cennât fî ahvâli’l-ulemâ’ ve’s-sâdât*. thk. Esedullah İsmâiliyân. 8 Cilt. Kum: Mektebet-ü İsmailiyan, 1931.
- Hasan Hân, Ebu’t-Tayyib Sıddık. *Neylû’l-merâm min tefsîr-ı âyâtî’l-ahkâm*. thk. Muhammed Hasan İsmail. Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003.

- el-Hasenî, Hâlid Gafûrî. *Medhal âmm li dirâset-i fıkhi'l-Kur'âni'l-mukâren*. Tahran: Merkezü'l-Mustafâ el-Âlemî, 2014.
- el-Hasenî, Hâşim Ma'rûf. *Nazariyyetü'l-akd fi'l-fıkhi'l-Ca'ferî*. Beyrut: Daru't-Ta'âruf li'l-Matbûât, 1996.
- Hayta, Mustafa. *Klasik Dönem Şii-İmâmî Fıkıh Usulü Anlayışı*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014.
- el-Hilâlî, Süleym b. Kays. *Kitâb-u Süleym b. Kays el-Hilâlî*. thk. Muhammed el-Ensârî ez-Zencânî. Kum: Daru'l-Hâdî, 1984.
- Hocaoğlu, Mustafa. *Kur'ân'da Peygamber Kıssaları Hz. Âdem'den Hz. İsa'ya*. Konya: Hüner Yayınevi, 2014.
- Hocaoğlu, Mustafa. *Usûl Açısından Ahkâm Tefsiri*. Kahramanmaraş: SAMER Yayınları, 2019.
- Hucetî, Seyyid Muhammed Bâkır - Ehsânî, Keyvân. "Mantık-ı Tefsîr-i Kur'ân be-Kur'ân ve Berresî-yi Râbîta-yi Ân Bâ Rivâyât-ı Darb-ı Kur'ân". *Pejûheş-i Dînî* 14 (2006), 35-52.
- el-Hûî, Ebû'l-Kâsım b. Ali Ekber el-Mûsevî. *el-Beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. İran: Dâr-u Envârî'l-Hüdâ, 1981.
- el-Hûî, Ebû'l-Kâsım b. Alî Ekber el-Mûsevî. *Usûl-ü fıkhi's-Şîa*. thk. Muhammed Mehdi el-Mûsevî. 5 Cilt. Kum: Daru'l-Beşîr, 2012.
- el-Hûlî, Emîn. *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*. çev. Mevlüt Güngör. İstanbul: Bayrak Matbaası, 1995.
- Humeynî, İmâm Rûhullah Mûsevî. *Kitâbü't-tahâre*. Tahran: Müessesesi-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeyni, 2000.
- el-Husaybî, Hüseyin b. Hamdân. *el-Hidâyetü'l-kübrâ*. thk. Müessesetü'l-Belâğ. Beyrut: Müessesetü'l-Belâğ, 1991.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdusselâm Abduşşâfi Muhammed. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Kûfî. *el-Musannef*. Riyad: Dâr Kunûz İşbilyâ li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2015.
- İbn Hayyûn, Muhammed b. Nu'mân. *De'âimü'l-İslâm*. thk. Âsâf el-Feyzî. Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1963.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, Muhammed Fuâd Abdulbâkî. *Sünen-i İbn Mâce*. Kahire: Dar-u İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1952.

- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrerem b. Ali b. Ahmed. *Lisânü'l-arab*. 6 Cilt. Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, 2010.
- İbnü'l-Atâikî, Kemalüddin Abdurrahman b. Muhammed el-Hillî. *en-Nâsîh ve'l-mensûh*. thk. Sâimim Kâzım el-Hafâcî. Kum: Matbaât-ü Sitâre, 2011.
- İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshâk en-Nedîm. *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramazan. Beyrut: Daru'l-Marife, 1997.
- İhsan Bölükbaşı. *Erdebîlî'nin Zübdetü'l-Beyan Adlı Eserinde Tefsir Yöntemi*. İzmir: Ege Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- İlhan, Avni. "Kutbüddin er-Râvendî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/486-487. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Lübnan: Dar-u İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1985.
- İmamoğlu Halil, Halil. "Kindî'nin İsbât-ı Vâcib İçin Kullandığı Aklî Delillerin Mantık İlmi Açısından Değerlendirilmesi". *e-Şarkiyât İlmi Araştırmalar Dergisi* 10/1 (2018), 197-229.
- el-Îrânî, Bâkır. *Durûs temhîdiyye fî tefsîr-i âyâtî'l-ahkâm mine'l-Kur'ân*. thk. Ali es-Sâbûnî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-evliyâ, 2004.
- el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât fî garîbî'l-Kur'ân*. thk. Nizar Mustafa el-Bâz. 2 Cilt. Mekke: Mektebet-ü Nizâr Mustafa el-Bâz, t.y.
- el-İsfahânî, Mirzâ Abdullah Efendi. *Riyâzu'l-ulemâ ve hiyâzu'l-füzalâ*. thk. Seyyid Ahmed el-Hüseyinî, Seyyid Mahmud el-Mer'âşî. 7 Cilt. Kum: Mektebet-ü Âyetullahi'l-Uzmâ, 1403.
- el-Ka'bî, Ali Mûsâ. "Menhecü's-Süyûrî fî âyâtî'l-ahkâm". *Risâletü'l-Kur'ân* 16 (1993), 43-50.
- Kahraman, Abdullah. "Sünnî-Şîî Usûl Polemiği (Tûsî Örneği)". *Marife Dergisi* 5/3 (2005), 213-232.
- Kandemir, M. Yaşar. "Safvân b. Muattal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/485-486. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Karaca, Hamit Avşar. *Es-Suyûrî'nin Kenzü'l-İrfân'ında Kıraatler ve Anlama Etkisi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Karaman, Hayreddin. "Şiada Fıkıh Usulü ve Şer'i Deliller". 319-355. İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 1993.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar, İlkeler, Teknikler*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2020.

- Kartaloğlu, Habib. *Şeyh Saduk ve Şeyh Müfîd Bağlamında İmamiyye’de Ahbari-Usuli Farklılaşması*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Kasapoğlu, Saliha. “Şer’î Delillerde Öncelik Meselesinin Mezhep-Delil Perspektifinden Tahlili ve Anlama Yöntemine Etkileri”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018), 763-776.
- Kâşîfî’l-Gıtâ, Şeyh Muhammed Hüseyin Ali. *Aslû’ş-Şîa ve usûlûha*. Beyrut: Dâru’l-Edvâ, 1990.
- el-Kattân, Mennâ’. *Mebâhis fî Ulûmi’l-Kur’ân*. Kahire: Mektebet-ü Vehb, 1995.
- Kaya, Remzi. “Kur’an-ı Kerim Kıssaları ve Düşündürdükleri”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2002), 31-58.
- Kayhan, Mustafa. “Kur’ân Kıssalarının İbadât Bağlamında Değerlendirilmesi”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2013), 133-186.
- el-Kâzîmî, Fâdıl Cevâd. *Mesâlikü’l-efhâm ilâ âyâtî’l-ahkâm*. thk. Muhammed Bâkır Şerîfzâde. 4 Cilt. Tahran: Mektebetü’l-Murtazaviyye, 1946.
- el-Kefevî, Ebû’l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ. *el-Küllîyyât*. thk. Adnân Dervîş, Muhammed el-Mısırî. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2012.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu‘cemü’l-mellifîn*. 13 Cilt. Beyrut: Dar-u İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1975.
- Kenânî, Seyyid Hüseyin. “Siyâk u siyer-i tahavvul-i kârbord-i ân der fıkıh-i Şîa”. *Tahassus-i Fikh ve Târîh-i Temeddün* 6/4 (2010), 134-151.
- el-Kerâkeci, Ebu’l-Feth Muhammed b. Ali b. Osman. *Kenzu’l-fevâid*. thk. Şeyh Abdullah Ni‘me. Kum: İntişarâtu Daru’z-Zehâir, 1989.
- el-Kerekî, Ali b. Hüseyin. *Câmi’u’l-mekâsıt fî şerhi’l-kavâ‘id*. thk. Müesseset-ü Âli’l-Beyti li İhyâi’t-Türâs. Kum: Müesseset-ü Âli’l-Beyti li İhyâi’t-Türâs, 1987.
- Keskin, Yakup. “Beşerî Sorumluluk ve Fâzıl el-Mikdâd es-Suyûrî el-Hillî’ye Göre Amellerin Yaratılışı”. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2010), 151-182.
- Kırca, Celal. “İbn Ya‘mer”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/447-448. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Koçak, Ayşenur. *Kıraatlerin Ahkâm Tefsirlerine Yansıması ve Etkileri*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora Tezi, 2024.
- el-Kummî, Ebû Ca‘fer Muhammed b. el-Hasan b. Ferrûh. *Besâiru’d-derecât*. thk. Mirza Muhsin Kûcebâgî. Beyrut: Müessesetü’l-Â‘lemî li’l-Matbûât, 2010.

- el-Kummî, Ebû Halef Sa'd b. Abdillâh. *Kitâbü'l-makâlât ve'l-fırak*. thk. Muhammed Cevâd Meşkûr. Tahran: Matbaat-ü Hayderî, 1962.
- el-Kummî, Ebû'l-Hasan Ali b. İbrahim b.Hâşim. *Tefsîru'l-Kummî*. thk. Tayyib Cezâyirî. Kum: Daru'l-Kitâb, 1983.
- Kurt, Menderes. "Safevi Dönemi Şîi Ulema ve Velâyet-i Fakih'in Ortaya Çıkışını Hazırlayan Tarihsel Süreç Üzerine". *İran Çalışmaları Dergisi* 2/1 (2018), 61-90.
- el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-mübeyyinü limâ tezammenehü mine's-sünneti ve âyi'l-Furkân*. thk. Muhammed İbrahim el-Hifnâvî - Mahmud Hamid Osman. 10 Cilt. Kahire: Daru'l-Hadis, 2010.
- Kutlu, Sönmez. "İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu". *İslami İlimlerde Metodoloji / Usul Mes'elesi - I*. ed. İsmail Kurt - Seyit Ali Tüz. 391-440. Ensar Neşriyat, 2005.
- Kutluay, İbrahim. "İsnâaşeriyye İmâmiyyesi'nde Gaybet Krizinin Doğurduğu Problemler Bağlamında Ahbârî ve Usûlî Âlimlerin Kütüb-İ Erbaa'ya ve İçtihadı Yaklaşımları". *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı III*. ed. Teceli Karasu, Mahsum Aytepe. 517-543. İstanbul: İlbey Matbaa, 2021.
- Kuzudişli, Bekir. "İslam Geleneğinde ve Modern Dönemde Hadis ve Sünnet". *Kuramer Yayınları* 44 (2020), 63-92.
- Kuzudişli, Bekir. "Şia'da Rivayet Olgusunu Şekillendiren Temel Unsurlar". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (2018), 59-92.
- el-Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk. *el-Kâfî*. thk. Ali Ekber el-Gaffârî. 8 Cilt. Beyrut: Menşûrâtü'l-Fecr, 2007.
- el-Lâhicî, Zeynelâbidîn Kurbânî. *Tefsîr-u câmi'-i âyâtî'l-ahkâm*. Kum: Neşr-i Sâye, 1964.
- Maden, Şükrü. *Tefsirde Haşiye Geleneği ve Şeyhzade'nin Envarü't-Tenzil Haşiyesi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Ma'rifet, Muhammed Hâdî. *et-Temhîd fî ulûmi'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Kum: Müessesetü't-Temhîd, 2011.
- el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. *Te'vilât-ü ehli's-sünne*. thk. Mecdî Bâ Sellûm. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- el-Mâverdî, Ebû Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. *en-Nüket ve'l-Uyûn Tefsîru'l-Mâverdî*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012.

- el-Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî. *Bihâru 'l-envâr*. thk. Hidâyetullâh el-Müsterhamî vd. 110 Cilt. Beyrut: Dar-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1982.
- el-Melîhî, Seyyid Mustafâ el- - Hüseyinî, Seyyid Abdurrahîm. "Tahlîl-i nazariyyehâ-yi matrah pirâmûn-e hucciyat-i zavâher-i Qur'an der dâniş-i usûl". *Pejûheşnâme-yi Kur'an ve Hadîs* 12/24 (2019), 183-201.
- el-Melikî, Muhammed Bâkır. *Bedâi'u'l-keâm fî tefsîr-i âyâtî'l-ahkâm*. Beyrut: Müessesetü'l-Vefâ, 1980.
- Merriam, Sharan B. *Nitel Araştırma Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber*. çev. Selahattin Turan. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2023.
- el-Mes'ûdî, Ali b. Hüseyin. *İsbâtü'l-vasiyye*. thk. Abbâs el-Kesîrî, Muahmmmed Efdal el-Muhakkik. Kum: Müesseset-ü Türâsi's-Şîa, 2022.
- Meybudî, Muhammed Fâkir. "Fıkhu'l-Kur'an-ı Şîa der bister-i târih". *Fasılname-i Şîa şînâsî* 17 (2007), 29-66.
- Misbah, Muahmmmed Takî. *Meârifü'l-Kurân*. thk. Muhamed Abdulmünim el-Hâkânî. Kum: Daru'l-Hâdî, 1984.
- el-Mizzî, Yûsuf b. Abdurrahman. *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvad Mâruf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2010.
- Modarressi, Hossein. *An Introduction to Shi'i Law: A Biographical Study*. Londra: Ithaca Press, 1984.
- Muhakkık el-Hillî, Ebü'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen b. Ebî Zekerîyyâ Yahyâ. *Me'âricü'l-usûl*. thk. Seyyid Muhammed Hüseyin er-Rızavî el-Keşmîrî. Londra: Müesseset-ü'l-İmâm Ali, 2002.
- Muhakkık el-Hillî, Ebü'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen b. Ebî Zekerîyyâ Yahyâ. *Şerâi'u'l-İslâm fî mesâili'l-halâl ve'l-harâm*. thk. Abdülhüseyn Muhammed Ali el-Bakkâl. 4 Cilt. Kum: Müesseset-ü İsmâiliyân, 1987.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen. *Tefsîr-u Mukâtil b. Süleymân*. thk. Ahmed Ferîd. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- el-Murtazâ, Ebü'l-Kâsım Alemülhüdâ Ali b. Hüseyin. *ez-Zerî'a ilâ usûli's-şerîa*. thk. Ebü'l-Kâsım Gürcî. 2 Cilt. Tahran: Danişgâh-ı Tahrân, 1997.
- el-Murtazâ, Ebü'l-Kâsım Alemülhüdâ Ali b. Hüseyin. *Tenzîhü'l-enbiyâ ve'l-eimme*. thk. Mehdî el-Mehrîzî, Hamîd el-Ahmed. Meşhed: Müellefâtü's-Şerîf el-Murtazâ, 2019.
- el-Müsevî, Mahmud. *Cemâlü'l-hisân fî ahkâmi'l-Kur'an*. Tahran: Matbaat-ü Emîr, 2005.

- el-Musevî, Seyyid Mahmud b. Seyyid Mehdî. *el-Cümânü'l-hisân fî ahkâmi'l-Kur'ân*. Kum: Matbaat-ü Emîr, 2005.
- Mutahharî, Murtazâ. “İslâm’da İctihad”. çev. Kutlukhan Eren. *Ulema ve Dini Otorite*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- el-Muzaffer, Muhammed Rızâ. *‘Akâidü’l-İmâmiyye*. Necef, 1950.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413.
- en-Nerâkî, Muhammad Mahdî İbn Ebî Zerr. *Enîsü'l-müctehidîn fî ilmi'l-usûl*. Kum: Bustân-i Kitab, 1968.
- Nessâr, Muhammed Hüseyin. “Menhec-ü tefsîr-i âyâtî'l-ahkâm fi'l-Kur'ân”. *el-Misbâh* 11 (2011), 165-198.
- en-Nevbahtî, Ebû Muhammed el-Hasen b. Mûsâ b. el-Hasen b. Muhammed el-Bağdâdî. *Fıraku's-Şî'a*. Beyrut: Menşûrâtü'r-Rızâ, 2012.
- en-Nikrânî, Muhammed Cevâd el-Fâzıl. *Buhûs fî âyâtî'l-ahkâm - el-humus*. çev. Ali Fâhru'l-İslâm. Suriye: Havzet-ü Fıkhi'l-Eimmeti'l-Ethâr, 2009.
- Nikûnâm, Muhammed Rızâ. *Âyâtü'l-ahkâm ve fıkhu'l-Kur'ân*. Tahran: Subh-i Fardâ, 2014.
- en-Nu'mânî, Muahmmmed b. İbrahim b. Ca'fer. *el-Gaybe*. thk. Fâris Hassûn Kerîm. Lübnan: Daru'l-Cevâdîn, 2011.
- Okumuş, Ömer. “Âmilî, Bahâeddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/60-61. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Onat, Hasan. “Şîî İmâmet Nazariyesi (Küleynî, Kummî ve Tûsî'nin Görüşleri Çerçevesinde)”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/1 (1992), 89-110.
- Onat, Hasan. “Yirminci Asırda Şiilik ve İran İslam Devrimi”. 123-157. İstanbul: İSAV, 1993.
- Oral, Rıfat. *Sahabe-i Kiram Anlatıyor: Peygamberimizle 27 Gün (Veda Haccı)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Öge, Ali - Üren, Halil İbrahim. “Âyet Sayılarındaki İhtilafların Sûrelere Göre Tespiti”. *Hitit İlahiyat Dergisi* 20/2 (2021), 915-954.
- Öz, Mustafa. “Hasan es-Sadr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/350-351. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Öz, Mustafa. “Nâsibe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/393-394. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

- Öz, Mustafa. “Şerîf el-Murtazâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/586-588. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Öz, Mustafa. “Şîa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/111-114. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Özdemir, Enes. *Kur'an'ın Şîi Yorumu: Kummî Örneği*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Özdemir, Enes. *Kur'an'ın Şîi Yorumu: Kummî Örneği*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Özel, Ahmet. “Esir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/382-389. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Özel, Ahmet. “Şüştî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/277-279. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Öztürk, Mustafa. *Kıssaların Dili*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Öztürk, Mustafa. “Şîi-İmâmî Tefsir Kültürünün Genel Karakteristikleri”. 243-277. İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2010.
- Öztürk, Mustafa. *Tefsirde Ehli Sünnet & Şia Polemikleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Polat, Sefa. *Kutbuddîn er-Râvendî'nin Fıkhı'l-Kur'ân Adlı Eserinde Kırâat-Yorum İlişkisi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Râd, Ali - Tabâr, Fazlullah Ğulâmali. “Şeyh Murtazâ Ensârî ve Zavâhir-i Kur'ân mebânî, şerâit-i huciyet u gostere-i istinâd”. *Pejûheşhâ-i Fıkhî* 10/4 (2014), 853-878.
- er-Radî, Şerîf. *Nehcü'l-belâğa*. thk. Muhammed Abde. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Rahman, M. Habibur. “İslam Öncesi Arap Geleneğinin İslam Miras Hukuku'ndaki Rolü”. çev. Abdurrahman Yazıcı. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 26 (2015), 281-298.
- er-Râvendî, Kutbüddin Said b. Hibetüllah. *Fıkhı'l-Kur'ân*. thk. es-Seyyid Abbas Benî Hâşimî Bîdegli. 2 Cilt. Kum: Müessese-i Ferhengi-yi Hüneri-yi İmamet-i Ehl-i Beyt, 2016.
- Râzî, Ebü'l-Fütûh. *Ravzu'l-cinân ve ravhu'l-cenân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Mehdî en-Nâsîh, Muhammed Ca'fer el-Yâhikî. 20 Cilt. Meşhed: Âsitân-ı Kuds-i Radavî, 1408.
- er-Râzî, Fahrüddin. *et-Tefsîru'l-kebîr*. thk. İbrahim Şemsüddîn, Ahmed Şemsüddîn. 16 Cilt. Bağdat: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013.

- er-Ruveyti', Hâlid b. Müsâid b. Muhammed. *et-Temehzüb dirâse nazariyye nakdiyye*. Riyad: Daru't-Tedmüriyye, 2013.
- es-Sâbûnî, Muhammed Ali. *Tefsîr-u âyâtî'l-ahkâm mine'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru's-Sâbûnî, 2007.
- Sachedîna, Abdulaziz Abdulhussein. *Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Shiism*. New York: State University of New York Press, 1981.
- es-Sadr, Hasan. *Te'sîsü's-Şîa li ulûmi'l-İslâm*. Bağdat: Şeriketü'n-Neşr ve't-Tabâati'l-İrâkiyye, 1950.
- es-Sadr, Muhammed Bakır. “‘İctihâd’ Kavramının Câferî Âlimlerce Kabulünün Tarihsel Süreci”. çev. Nizamettin Ergüven. *e-Şarkiyât İlmî Araştırmalar Dergisi* 11/2 (2019), 1054-1057.
- es-Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. İbrahim. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Halid b. Avni'l-Anzî vd. 33 Cilt. Cidde: Daru't-Tefsîr, 2015.
- Shahavatov, Sabuhi. “Şîa'nın Esbâb-ı Nüzûl Anlayışı”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2014), 107-118.
- Soofizadeh, Abdolvahid. “Safevî Devleti'nin Kuruluş Sürecinde ‘Ehl-i İhtisas’ ve Önemi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 113 (2025), 105-115.
- es-Sultânî, Mes'ûd. *Aksa'l-beyân fî âyâtî'l-ahkâm ve fikhi'l-Kur'ân*. Kum, ts.
- es-Sübhanî, Ca'fer. *Eltâfu'r-Rahmân fî fikhi'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Kum: Matbaat-ü İmâm es-Sâdık, 2018.
- es-Süyûrî, Cemâlüddîn Mikdâd b. Abdillâh. *Kenzü'l-irfân fî fikhî'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Bâkır Şerifzâde. Tahran: Mektebetü'l-Murtazaviyye, 1994.
- Şa'bân, Zekiyyüddîn. *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-fikh)*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- eş-Şâfiî, Muhammed b. İdris. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, ts.
- Şahavatov, Sabuhi. “İmâmiyye Şîası'nın Kur'ân'ın Tahrifi Konusuna Yaklaşımı”. *Usul İslâm Araştırmaları Dergisi* 22 (2014), 43-61.
- Şahin, Hanifi. *Şiîlerin Gözüyle Sünnîler -İlk Dönem Şiî Kaynaklarda Sünnî Algısı-*. İstanbul: Mana Yayınları, 2016.
- Şahin, Ünal. “Ehl-i Sünnet ile Şîa Fıkhdaki Küllî Kaidelerin Kavramsal Çerçevesinin Karşılaştırılması”. *Eski Yeni* 53 (2024), 715-746.
- Şehîd-i Sâni, Hasan b. Şehîd. *Meâlimü'l-usûl*. Kum: Dâru'l-Fikr, 1994.

- Şeltût, Mahmûd. *el-İslâm akîde ve şerîa*. Kahire: Daru's-Şuruk, 2001.
- Şen, Ziya. "Hz. Osman Döneminde İstinsah Edilen Mushafların Akîbeti". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2014), 31-50.
- Şen, Ziya. *Şîa'nın Kiraatlere ve Kur'an Tarihine Bakışı*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012.
- Şen, Ziya. "Şîi Dünyasında Var Olduğuna İnanılan Fâtıma Mushafının Mâhiyeti". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2009), 51-68.
- Şentürk, Mustafa. *Kur'an'ın Sünnî ve Şîi Yorumu -İbn Atiyye ve Tabersî Örneği-*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.
- Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân. *Evâilü'l-makâlât*. thk. İbrahim el-Ensârî. Kum: el-Mü'temeru'l-Âlemî li Elfiyeti's-Şeyh el-Müfid, 1992.
- Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî. *el-İhtisâs*. thk. Ali Ekber el-Ğaffârî. Beyrut: Müessesetü'l-Â'lemî li'l-Matbûât, 2009.
- Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî. *el-İrşâd fî ma'rifet-i huccetillahi ale'l-'ibâd*. thk. Müesseset-ü Âli'l-Beyti li İhyâi't-Türâs. Beyrut: Müesseset-ü Âli'l-Beyti li İhyâi't-Türâs, 2008.
- Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî. *el-Mesâilü's-seraviyye*. thk. Sâib Abdülhamîd. Kum: el-Mü'temeru'l-Âlemî li Elfiyeti's-Şeyh el-Müfid, 1992.
- Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî. *el-Mukni'a*. thk. Müessesetü'n-Neşr el-İslâmî. Beyrut: Daru'l-Müfid, 1993.
- Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Ukberî. *el-Mesâilü'l-'ukberiyye*. Kum: el-Mü'temeru'l-Âlemî li Elfiyeti's-Şeyh el-Müfid, 1992.
- Şeyh Müfid, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed. *el-Füsûlü'l-muhtâre*. Kum: el-Mü'temeru'l-Âlemî li Elfiyeti's-Şeyh el-Müfid, 1992.
- Şeyh Müfid, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed. *en-Nüketü'l-i'tikâdiyye*. thk. Rızâ el-Muhtârî. Beyrut: Daru'l-Müfid, 1993.
- Şeyh Müfid, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed. *et-Tezkira bi usûli'l-fikh*. Kum: el-Mü'temeru'l-Âlemî li Elfiyeti's-Şeyh el-Müfid, 1992.
- Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî. *el-Hisâl*. thk. Ali Ekber el-Ğaffârî. Kum: Cemâatü'l-Müderrişîn, 1982.

- Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî. *Men lâ yahduru'l-fakîh*. thk. Hüseyi 'Alemî. Beyrut: Müessesetü'l-'Alemî, 1946.
- Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî. *Risâletü'l-i'tiadâtü'l-İmâmiyye (Şii-İmâmiyye'nin İnanç Esasları)*. çev. Ethem Ruhi Fırlalı. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1991.
- Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh. *İ'tikâdâtü'l-İmâmiyye*. Kum: el-Mü'temeru'l-Âlemî li Elfiyeti's-Şeyh el-Müfid, 1997.
- Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh. *Kemâlü'd-dîn ve temâmü'n-ni'me*. thk. Ali Ekber el-Ğaffârî. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 2008.
- Tabâtabâî, Muhammed b. Muhammed Hüseyin. *el-Mizân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'l-'Alemî, 1973.
- et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîl-i âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâr-u Hicr, 2001.
- et-Tabersî, Ebû Alî Emînüddîn el-Fazl b. el-Hasen. *el-İhticâc*. 2 Cilt. Kum: İntişârât-i Şerîf er-Rızâ, 1960.
- et-Tabersî, Ebû Alî Emînüddîn el-Fazl b. el-Hasen. *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Fazlullah Yezdî Tabâtabâyî, Hâşim Rasûlî. 10 Cilt. Dâru'l-Ma'rife, 1988.
- Tahran, Abdurrahman. *İlk Dönem Şii Tefsirlerde Mezhebi Eğilimler -Kummî Örneği*. Muş: Muş Alparslan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- et-Tahrânî, Muhammed Muhsin b. Alî b. Muhammed Rızâ Âgâ Büzürg. *ez-Zerî'a ilâ tesânîfi's-Şi'a*. 25 Cilt. Beyrut: Daru'l-Edvâ, 1983.
- Tan, Muzaffer. "Geçmişten Günümüze Şiilik". *Eski Yeni* 25 (2012), 65-69.
- Tanış, İskender. "İmamiyye Şiası'nda Ahbarilik ve Usulilik Ayrışması". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 16/1 (2023), 329-355.
- Tay, Hekim. "Tarihi Süreçte Ulûmü'l-Kur'ân Kavramının Teşekkülü". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2019), 123-146.
- et-Tayyâr, Mûsâid b. Süleyman b. Nâsır. "Ulûmu'l-Kur'ân'la İlgili İlimlerin Tasnifi". çev. Ersin Çelik. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (2017), 237-249.
- Topal, Hüseyin. *Şii-İmami Müfessir Tusi'nin Tefsirinde Kur'an İlimleri*. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2021.

- Topal, Şevket. “Elmalılı ile Aksekili Arasındaki Seferilik Hükmü Tartışması”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2013), 7-29.
- Topuzoğlu, Tevfik Rüştü. “Ebû'l-Esved ed-Düelî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/311-313. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- et-Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan. *el-Emâlî*. thk. Müessesetü'l-Bi'se. Kum: Daru's-Sekâfe, 1993.
- et-Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan. *el-İstibsâr fîma'h-tülîfe mine'l-ahbâr*. thk. Seyyid Hasan el-Mûsevî. Necef: Daru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1956.
- et-Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan. *el-Mebsût fî fikhi'l-İmâmiyye*. thk. Muhammed Takiyyülkeşfi. 8 Cilt. Tahran: el-Mektebetü'l-Murtezaviyye, 1967.
- et-Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan. *el-'Udde fî usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Rızâ el-Ensârî. Kum: Merkez-i Tahkîkât-ı Ulûm-i İslâmî, 2011.
- et-Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan. *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Habib Kasir el-Âmilî, Ala el-Â'lemî. 10 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Â'lemî li'l-Matbûât, 2013.
- et-Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan. *Fihrist-ü kütübi's-Şîa ve usûlihim ve esmâi'l-musannifîn ve ashâbi'l-usûl*. thk. Abdulaziz et-Tabâtabâi. Kum: Mektebetü'l-Muhakkik et-Tabâtabâi, 1999.
- et-Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan. *Tehzîbü'l-ahkâm fî şerhi'l-mukni'a*. thk. Ali Ekber el-Ğaffârî. Tahran: Daru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1997.
- Ulutürk, Veli. “Kur'ân-ı Kerîm'de Meseller (Emsâlü'l-Kur'ân)”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1993), 74-110.
- Uyar, Kadir. *Elçiler ve Kıssalar (Kur'an'a Göre)*. Ankara: Fecr Yayınları, 2017.
- Uyar, Mazlum. *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri Ahbârîlik*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000.
- Uyar, Mazlum. *Şîi Ulemânın Oteritesinin Temelleri*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004.
- Uzun, Nihat. “Hz. Peygamber'in Tefsirinde 'Bağlam' Meselesi”. *Bilimname* 22/1 (2012), 129-157.
- Ünal, Mehmet. “Kırâat Kriterleri Bağlamında Kırâatlerin Tevatürü Meselesi ve Şîa'nın Buna Bakışı”. *Milel ve Nihal Dergisi* 8/3 (2011), 77/114.
- Üzüm, İlyas. “Kütüb-i Erbaa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/4-6. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

- Üzüm, İlyas. “Süyûrî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/187-188. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Yaşar, Ensar. *Korku Namazı ile İlgili Rivayetlerin Tespit ve Değerlendirilmesi*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Yazıcı, Abdurrahman. “Fıkıhta Bir Miras Meselesi Olarak Avliyye: Avl Halleri, Kaynağı ve Çözümlerin Değerlendirilmesi”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 24 (2014), 305-327.
- Yazıcı, Tahsin. “Erdebîlî, Ahmed b. Muhammed”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/278. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- el-Yezdî, Muhammed. *Fıkhu'l-Kur'ân*. Kum: Müesseset-ü İsmâiliyân, 1994.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2022.
- Yıldırım, Tuğba. *Cessâs (Ö.370/981) ve Tûsî'nin (Ö.460/1067) Ahkâm Âyetlerine Yaklaşımı*. Yalova: Yalova Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023.
- Yıldız, Süleyman. *İmâmiyye Şîası'nın Kıraat Tasavvurları Klasik Dönem Tûsî-Tabersî Örneği*. Ankara: İlâhiyât, 2020.
- Yıldız, Süleyman. “İmâmiyye Şîası'nın Kıraatlere Yaklaşımı: Tûsî-Tabersî Örneği”. *İslam Tetkikleri Dergisi* 10/1 (2020), 43-64.
- Yüce, Mustafa. *Âyetullah Humeynî'nin Sünnîliğe Bakışı*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2025.
- Yüce, Mustafa - Demir, Ahmet İshak. “Sünnî-Şîî Gelenekte Müstaz'af Kavramı ve Humeynî'nin Politikasındaki Yeri”. *Trabzon İlahiyat Dergisi* 11/2 (2024), 507-530.
- ez-Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*. 2 Cilt. Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, 2010.
- ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf an hakâik-i ğavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvez. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- ez-Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Mustafa Abdulkadir Ata. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayruddîn b. Makmûd b. Muhammed Ali b. Fâris. *el-A'lâm*. thk. Vehbe b. Mustafa. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2002.
- ez-Zürkânî, Muhammed Abdülazim. *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Fevvez Ahmed Zümerli. 2 Cilt. Kuveyt: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1995.