

**T.C.
HARRAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİMDALI
TEFSİR BİLİM DALI**

**FAHREDDİN ER-RÂZÎ'NİN MEFÂTÎHU'L-ĞAYB ADLI
TEFSİRİNDE ŞİA'YA YÖNELİK TENKİTLER**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**Danışman
DOÇ.DR. MUSTAFA ÖZTÜRK**

**Hazırlayan
ALİ NURULLAH BERK**

ŞANLIURFA-2006

ÖNSÖZ

Kur'an, Hz Peygamber'den günümüze kadar sayısız anlama ve yorumlama faaliyetine mevzu teşkil etmiştir. Bu çerçevede İslam tarihinin muhtelif dönemlerinde ortaya çıkan her mezhep, fırka ve cemaat kendi tezlerine meşruiyet kazandırma saikiyle evveleminde Kur'an'a müracaat etmiştir. Bu durum mezhepler arasında birçok ilmî polemiklerin zuhuruna yol açmıştır. Söz konusu polemikler özellikle Ehl-i Sünnet ile Mutezile ve/veya Ehl-i Sünnet ile Şia arasında vuku bulmuştur.

Bilindiği gibi Ehl-i Sünnet tarih boyunca Müslümanların çoğunluğunu bünyesinde barındıran bir kelam ekolüdür. Şia da bidayetden bu yana varlığını muhafaza etmiş bir itikadi mezhep hüviyetine sahiptir. Bu iki itikadi mezhebin günümüzde de varlığını sürdürüyor olması, Kur'an tefsiri bağlamındaki kadim polemiklerinin mukayeseli bir analizle ortaya konulmasını önemli kılmaktadır. İşte bu mülahazadan hareketle Ehl-i Sünnet ile Şia'nın tefsir tarihine yansıyan belli başlı tartışmalarını incelemeyi hedefledik.

Çalışmamızda Sünnî müfessir ve kelamcı Fahreddîn er-Râzî'nin *Mefâtihu'l-Ğayb* adlı ansiklopedik tefsirini esas aldık. Bu bağlamda Râzî'nin kendisinden sonraki birçok müfessire kaynak teşkil eden *Mefâtihu'l-Ğayb* adlı tefsirinde İmâmiyye-İsnâaşeriyye Şiası'na yönelttiği eleştirileri tahlil etmeye çalıştık. Münasebet düştükçe diğer kaynaklara da müracaat ettik.

Çalışmamız giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde Râzî'nin hayatı, ilmî şahsiyeti ve eserleri hakkında bilgi verdik. Ardından tefsir tarihi açısından Ehl-i Sünnet ve Şia hakkında genel bir malumat aktardık. Birinci bölümde Ehl-i Sünnet ile Şia arasındaki görüş farklılıklarına temel teşkil eden siyasi-mezhebî-itikadî içerikli konularda Râzî'nin eleştirilerini ele aldık. İkinci bölümde ise Râzî'nin daha ziyade fikhî konularla ilgili tenkitlerini zikrettik. Yine ikinci bölüm çerçevesinde Şia'nın bâtunî karakterli yorumlarından örnekler verdik.

Çalışmamızın yazım ve referans sistemiyle ilgili teknik yapısına gelince, dipnotlarda referans gösterilen kaynaklar, ilk geçtikleri yerlerde tam künyeleriyle verilmiş, daha sonraki dipnotlarda ise sadece müellifin meşhur ismiyle eserin kısa adı zikredilmiştir. Çalışmamızda herhangi bir müellifin birden fazla eserinin bulunmasından kaynaklanan problemi gidermek ve aynı zamanda okuyucuya kolaylık sağlamak amacıyla "age" (adı geçen eser) veya "agm" (adı geçen makale) gibi kısaltmaları kullanmadık. Çalışmamızın

ana kaynağını oluşturan *Mefâtihu'l-Ğayb* adlı tefsirin hem Arapça aslını hem de Türkçe tercümesini kullanmış olmamız hasebiyle dipnotlarda önce Arapça nüshasının ardından da Türkçe tercümesinin cilt ve sayfa numaralarını verdik.

Bu çalışmanın her aşamasında yardım ve desteklerini esirgemeyen muhterem hocam Doç.Dr. Mustafa ÖZTÜRK'e, ayrıca çalışmamızın bilgi toplama ve yazım aşamalarında kaynak temini gibi katkılarda bulunan Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ndeki kıymetli hocalarıma teşekkürü bir borç bilirim.

Ali Nurullah Berk

Mayıs 2006

KISALTMALAR

- AÜİFD : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜSBE : Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Bkz. : Bakınız
c : Cilt
DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
h : Hicri
İA : İslam Ansiklopedisi (Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları)
M.E.B. : Milli Eğitim Bakanlığı
nşr : Neşreden
ö : Ölüm tarihi
s : Sayfa
sy : Sayı
thk. : Tahkik
trc. : Tercüme eden
trs. : Tarihsiz
vb. : ve benzeri
vd. : Ve devamı

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	II
KISALTMALAR.....	IV
İÇİNDEKİLER.....	V

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI, KAPSAMI ve YÖNTEMİ.....	1
A. Problem.....	1
B. Araştırmanın Amaç ve Önemi.....	2
C. Sınırlılıklar.....	2
D. Yöntem.....	3
II. FAHREDDİN ER-RÂZÎ'NİN HAYATI ve ESERLERİ.....	3
A. Hayatı.....	3
B. Eserleri.....	7
III. TEFSİR TARİHİ AÇISINDAN EHL-İ SÜNNET ve ŞİA HAKKINDA GENEL MÜLAHAZALAR.....	10
A. Tefsir Tarihi Açısından Ehl-i Sünnet.....	10
B. Şia'nın Doğuşu ve Tefsir Tarihindeki Konumu.....	14

BİRİNCİ BÖLÜM

İTİKADÎ, MEZHEBÎ-SİYASÎ TARTIŞMA KONULARINA DAİR TENKİTLER

I. İTİKADÎ KONULARLA İLGİLİ TENKİTLER.....	21
A. Nübüvvet.....	21
B. İsmet.....	24
C. Beda.....	27
D. Takiyye.....	35

I. MEZHEBÎ-SİYASÎ KONULARLA İLGİLİ	
TENKİTLER.....	48
A. İmamet.....	48
B. Ulû'l-Emr.....	75
C. Ehl-i Beyt.....	85
D. Ashab'dan Teberri.....	94

İKİNCİ BÖLÜM

FIKHÎ KONULARA ve BÂTİNÎ NİTELİKLİ YORUMLARA DAİR TENKİTLER

I. FIKHÎ KONULARLA İLGİLİ TENKİTLER.....	113
A. Mut'a Nikahı.....	113
B. Humus.....	126
C. Abdest ve Ayakları Mesh.....	130
II. BÂTİNÎ NİTELİKLİ YORUMLARA DAİR TENKİTLER.....	141
A. Genel Anlamda Bâtînlilik ve Bâtînî Yorum.....	141
B. Bazı Ayetlerdeki Müphem Kelimelerin İmamlara Hamledilmesi...	142
C. Bazı Ayetlerdeki Müphem Kelimelerin Tahkir-Tezyif Maksadıyla Bazı Sahabilere Hamledilmesi.....	144
SONUÇ.....	146
ÖZET.....	150
ABSTRACT.....	151
BİBLİYOGRAFYA.....	152

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI, KAPSAMI ve YÖNTEMİ

A. Problem

Kur'an tarih boyunca çok farklı yorumlara konu olmuştur. Yorum farklılığı bir yönüyle Kur'an'ın aslında şifahi bir hitap olmasından, bir yönüyle de şifahi hitabın tarihsel süreçte yazılı bir metne dönüşmesinden kaynaklanmaktadır. Kur'an'ın çok farklı yorumlara konu olmasının bir diğer nedeni ise Hz. Peygamber'in vefatının ardından Müslümanların muhtelif sebeplere binaen görüş ayrılığına düşmüş olmalarıdır. Bilindiği gibi ilk dönem Müslümanlar arasındaki görüş ayrılıkları, tarihsel süreçte mezhepleşme olgusunu ihdas etmiştir. Özellikle Ehl-i Sünnet, Şia ve Mu'tezile gibi muhtelif isimlerle maruf olan itikadi bölünmeler Kur'an tefsirine de yansımıştır. Çünkü tüm Müslümanlara göre Kur'an meşruiyetin en temel referans kaynağıdır. Bu yüzden her mezhep kendine özgü İslam anlayışını Kur'an'a dayandırmak zorunda kalmıştır. Dolayısıyla her müfessir Kur'an'ı kendi mezhebinin görüşüne uygun olarak yorumlamış, bu anlayışın bir uzantısı olarak da diğer mezhep veya mezheplere ait görüşlerin yanlışlığını ortaya koymaya çalışmıştır.

Mezhepler-arası çatışma geleneğinin İslâmî ilimler literatüründeki en güçlü yansımalarından biri müfessir ve Eşarî kelamcısı Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1209) *Mefâtihu'l-Ğayb* adlı tefsiridir. Nitekim bu hacimli eserin telif amacı, aklın prensipleri ve istidlal yolları ışığında Kur'an'a yöneltilen eleştirileri bertaraf etmek, İslam inancıyla ilgili istidlalleri güçlendirmek ve bu konuda ileri sürülen karşıt fikirleri çürütmektir. Ancak burada söz konusu olan karşıt fikirlerin kahir ekseriyeti Ehl-i Sünnet mezhebinin iki ana kolundan birini temsil eden Eş'arîliğe ters düşen görüşlerdir.

İşte bu yüzden ki Râzî bütün gayretini Sünnî itikadı savunmaya harcamış ve Eş'arîliğe mahsus cebr-i mutavassıt fikrini temellendirmeye çalışmıştır. Bu anlayış dâhilinde Mu'tezile'nin kaza-kader, adl-i ilâhî, kulların fiilleri, halku'l-Kur'an, ru'yetullah gibi muhtelif konularla ilgili görüşlerini kıyasıya eleştirmiştir. Râzî, İmâmiyye-İsnâaşeriyye Şiasını da imamet, ülu'l-emre itaat, Ehl-i Beyt, beda, ismet, muta nikâhı gibi muhtelif konularda etraflı biçimde tenkit etmiştir. Râzî'nin Şia'ya yönelik tenkitlerinin mahiyet ve muhtevası bu çalışmada ele alınacak problemi oluşturmaktadır.

B. Araştırmanın Amaç ve Önemi

Tez çalışmamızın amacı *Mefââtihu'l-Ğayb* tefsirindeki bilgiler ekseninde yapılacak araştırma ve inceleme sonunda aşağıdaki soruların cevabını bulmak olacaktır:

1. Fahreddîn er-Râzî İmâmiyye-İsnaaşeriyye Şiası'na hangi konularda ne tür tenkitler yöneltmiştir?
2. Tenkitlerinde nasıl bir dil ve üslup kullanmıştır?
3. Hangi kaynaklara başvurmuş ve ne tür deliller kullanmıştır?
4. Şia'ya yönelik tenkitlerini zikrettiği ayetleri yorumlarken nasıl bir yöntem izlemiştir?

Fahreddîn er-Râzî'nin *Mefââtihu'l-Ğayb* adlı tefsiri klasik Sünnî tefsir literatüründeki özgün eserlerden biridir. Bu eserin özgünlüğü hem müfessirin kendine özgü birçok yorumu içermesinden hem de diğer mezheplere mensup müfessirlerin, kelimcilerin ve filozofların görüşlerini ihtiva eden bir ansiklopedi hüviyetinde olmasından kaynaklanmaktadır. Bu yüzden ki Râzî bu hacimli eseriyle kendisinden sonraki dirayet tefsirlerinin hemen tamamına kaynaklık etmiştir.

Fahreddîn er-Râzî aynı zamanda çok yetkin bir kelâm âlimidir. Nitekim onun bu alandaki yetkinliği tefsirine de yansımıştır. Bu itibarla Râzî'nin özellikle tefsir sahasında Ehl-i Sünnet mezhebinin temel kaynaklarından biri olarak kabul edilen bu eserinde Şia'ya ne tür tenkitler yönelttiğini tespit etmek oldukça önemlidir.

Öte yandan anılan eserdeki bilgiler ışığında Ehl-i Sünnet ve Şia'nın farklı iddialarının Kur'an'la ilişkisini, diğer bir deyişle bu iki mezhebin Kur'an ve yorum anlayışını ortaya koymak da mümkün olacaktır. Keza Râzî'nin Şia'ya yönelttiği tenkitler, çağdaş Sünnî müslümanların anılan mezhebe bakış açılarının referans kaynaklarını tespit hususunda da ciddi ipuçları verecektir.

C. Sınırlılıklar

Tezin giriş kısmında amaç, kapsam, yöntem ve kaynaklara ilişkin kısa açıklamanın ardından Fahreddîn er-Râzî'nin hayatı, ilmî şahsiyeti, eserleri hakkında bilgi verilecek ve bilhassa *Mefââtihu'l-Ğayb* adlı tefsiri farklı yönleriyle tanıtılacaktır. Daha sonra Ehl-i Sünnet ve Şia hakkında genel bilgi verilecektir. Ancak bu bağlamda sunulacak bilgilerin daha ziyade tefsir tarihiyle ilgili bir muhtevaya sahip olmasına dikkat edilecektir. Yine bu çerçevede sadece İmâmiyye Şiası'ndan söz edilecektir. Tezin esas konusunu içeren birinci

ve ikinci bölümler ise Fahreddîn er-Râzî'nin İmâmiyye Şia'sına yönelik tenkitleriyle sınırlı bir muhtevaya sahip olacaktır. Bu çerçevede Râzî'nin tefsirindeki bilgiler esas alınacak, ancak münasebet düştükçe diğer kaynaklara ve bilhassa Şîî müfessirlere ait tefsirlere de mukayese kabilinden atıflarda bulunulacaktır.

D. Yöntem

Tez çalışmasında ağırlıklı olarak tasvir edici bir dil ve üslup kullanılacaktır. Diğer bir deyişle, çalışmada evvela Fahreddîn er-Râzî'nin İmâmiyye Şiası'na ne tür tenkitler yönelttiği tespit edilecektir. Daha sonra Râzî'nin tenkitleri yorumsuz olarak aktarılacak, ancak yeri geldikçe Şîî literatürdeki klasik tefsirlerden de nakillerde bulunulacaktır. Böylece Râzî'ye ait tenkitler üzerine değerlendirme yapma imkânı doğacaktır.

II. FAHREDDİN ER-RÂZÎ'NİN HAYATI ve ESERLERİ

A. Hayatı

Tabakat kitaplarındaki bilgilere göre Râzî'nin muhtelif lakap, künye ve nisbelerini içeren şekilde tam ismi şöyledir: el-İmâm el-Allâme Hucetü'l-Hak Ebü'l-Meâlî Ebü'l-Fedâil Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Hatîbu'r-Rey Ebü'l-Kâsım Ziyâüddîn Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî (et-Taberî) el-Mekkî el-Bekrî et-Teymî el-Kureşî eş-Şâfiî el-Eş'arî.

Daha ziyade kelâm, felsefe, tefsir, fıkıh alanındaki çalışmalarıyla tanınan Râzî 25 Ramazan hicrî 543 veya 544'de Büyük Selçuklu Devleti'nin başşehri olan Rey'de dünyaya geldi. Bekrî, Teymî ve Kureşî nisbelerinden anlaşıldığına göre soyu Arap asıllı bir aileye dayanır. Bazı kaynaklarda Hz. Ebû Bekr zürriyyetinden geldiği kaydedilmektedir. Babası Rey'in hatibi olduğu için İbn Hatîbi'r-Rey ve/veya İbnü'l-Hatîb diye de bilinir. Şâfiî ve Eş'arî müelliflere ait kaynaklarda ise "imâm" unvanıyla anılır. Beğavî'nin yanında yetişen ve kelâm ilmine dair *Gâyetü'l-Meram* adlı eseriyle tanınan babası Ömer, Fahreddîn er-Râzî'nin ilk hocasıdır. On altı yaşında iken babasının vefatı üzerine Simnan'a giderek burada Kemâleddin es-Simnânî'nin derslerine devam etmiştir. Bir süre sonra Rey'e dönmüş ve işrâkî filozofu Sühreverdî el-Maktül'ün öğrencilerinden Mecdüddin el-Cîlî'den kelâm ve felsefe tahsil etmiştir. Cîlî ile birlikte gittiği Merâğa'da da ondan ders almaya devam etmiştir.

İbn Rüşd, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, Abdülkâdir Geylânî, İzzeddin b. Abdisselâm gibi meşhur âlimlerle çağdaş olan Fahreddîn er-Râzî'nin üne kavuşmasında ilmî seyahatlerinin büyük payı vardır. Cürcân, Tûs, Herat, Hârizm, Buhara, Semerkant, Hucend, Belh, Gazne ile diğer Hint beldeleri bizzat gidip gördüğü belli başlı ilim ve kültür merkezleri arasında yer alır. Hârizm'de iken Mu'tezilî âlimlerle yaptığı münazaralar sonunda bazı olayların çıkması üzerine orayı terk edip Rey'e dönmeye mecbur kalmıştır. Daha sonra medreselerinde, kendi eserleri olan *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye* ve *Şerhu'l-İşârât* gibi bazı eserlerinin okutulduğu Mâverâünnehir beldelerini dolaşmıştır. İlk olarak Serahs'a uğramış ve orada meşhur tabip Abdurrahman b. Abdülkerim ile tanışıp dostluk kurmuştur. İbn Sina'nın *el-Kânûn* adlı eserini onun için şerhetmiştir. İki oğlunu da varlıklı olan bu tabibin kızlarıyla evlendirmiştir. Serahs'tan Buhara'ya geçince burada Hanefî âlimlerinden Şerefüddin el-Mes'ûdî, Radiyyüddin en-Nîsâbüürî ve Rükneddin el-Kazvînî ile fikhî konularda, Nûreddin es-Sâbûnî ile itikadî meseleler üzerinde münazaralar yapmış ve kamuoyunda büyük takdir toplamıştır. Ayrıca Bâtınîler ve Kerrâmîlerle yaptığı tartışmalar da büyük yankılar uyandırmıştır.

Râzî İran, Türkistan, Afganistan ve Hindistan bölgesindeki bazı şehirleri dolaştıktan sonra Herafa yerleşmiştir. Bazı müelliflerce Râzî'nin Bağdat'a gittiği ve bilinmeyen bir sebeple işkence görmesi üzerine oradan Mısır'a geçtiği kaydedilirse de kaynaklarda bunu doğrulayan herhangi bir bilgi yoktur. Hayatının geri kalan kısmını Herat'ta geçirmiştir. Bir yandan eserlerini telif ederken diğer yandan da sayıları 300'ü aşan talebe yetiştirmiştir. Hayatının ilk döneminde fakir olmasına rağmen son döneminde muhafızlar tarafından korunacak derecede büyük servete sahip olmuştur. Bunda sultanlardan gördüğü ikramlarla, dünürü Abdurrahman b. Abdülkerim'den oğullarına intikal eden mirasın büyük payı olduğu nakledilir. Râzî 1 Şevval 606'da (29 Mart 1210) Herat'ta vefat etmiştir.

Üstün zekâsı, güçlü hafızası, etkili hitabetiyle tanınan ve hicrî 6. (XII.) yüzyılın en büyük düşünürlerinden biri olarak kabul edilen Fahreddîn er-Râzî kelâm, fıkıh usulü, tefsir, Arap dili, felsefe, mantık, astronomi, tıp, matematik gibi çağının hemen bütün ilimlerini öğrenip bu alanlarda eserler vermiş çok yönlü bir âlimdir. "Allâme" unvanıyla anılmasının nedeni budur. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin *eş-Şâmil*'ini, Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ*'sını ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin *el-Mü'temed fî Usuli'l-Fıkh*'ını çocukken ezberlemesi güçlü hafızasının delili olarak zikredilir. Eserleri ve talebeleri vasıtasıyla görüşleri yayılmış, tesirleri çağını aşmıştır. Kutbüddin el-Mısırî, Zeynüddin el-Keşşî, Şerefeddin el-Herevî, Esrûddin el-Ebherî, Tâceddin el-Urmevî, Sirâceddin el-Urmevî ve

Şemşeddin Hüsrevşâhî onun yetiştirdiği ünlü şahsiyetlerdendir. Soyundan gelenler içinde de âlimler yetişmiştir. Cemâleddin Aksarâyî ve Musannifek bunlar arasında zikredilebilir. Fikrî mücadelelerini daha çok Mutezile, Kerrâmiyye, Felâsife ve Bâtıniyye gruplarına karşı yürüttü. Bâtıniyye'ye yönelttiği tenkitlerden rahatsız olan bir Bâtınînin, derslerini gizlice takip ederek yaptığı tenkitlerin ardından kendisine bıçağını gösterip onu ölümle tehdit etmesinden sonra eleştirilerini aniden kesmesi üzerine bunun sebebini soran öğrencilerine, “Bâtınîlerin burhân-ı katı'ları vardır” cevabını vermesi onun espri gücüne örnek teşkil eder. Genellikle akaidde Eş'arî, fıkhıta Şâfiî mezhebine bağlı olmakla birlikte bazı konularda mezhebine muhalefet edip Mu'tezilî görüşleri benimsemiştir. İbn Hacer tarafından Şîa'ya mensup bir âlim olarak gösterilmesi isabetli değildir. Zira onun Şîî ve Bâtınî görüşleri şiddetle eleştirdiği bilinmektedir.

Râzî esas itibariyle dinî ilimler alanında üne kavuşmuştur. Fıkha dair görüşlerini Gazzâlî'nin *el-Vecîz*'ine yaptığı şerhte bir araya getirmişse de bu eser zamanımıza ulaşmadığından fikhî görüşleri kısmen münazarasından ve *Mefâtîhu'l-Ğayb*'ından öğrenilmektedir. Usulde ve fûrûda Şafîî mezhebini savunmuştur. Usûl-i fıkha dair yazdığı *el-Mahsûl* adlı eseri Gazzâlî'nin *el-Müstasfâ*'sı, Cüveynî'nin *el-Burhân*'ı, Kâdi Abdülcebbar'ın *el-'Ahd*'ı ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin *el-Mu'temed*'ine dayanan bir ihtisar kabul edilir.

Dinî ilimler içinde Râzî'nin daha çok temayüz ettiği alanlar özellikle kelim ve tefsirdir. Tefsirinde dirayet metodunu başarıyla uygulamış ve kendisinden sonra gelen hemen bütün müfessirlere kaynak olmuştur. Kuran'ı tefsir ederken döneminde mevcut bütün ilimlerden faydalanıp ilmî tefsir hareketine öncülük yapmıştır. Muhtemelen İbn Sina'nın etkisinde kalarak tefsirinde dünyanın yuvarlak olduğunu belirtmekle birlikte dönmediğini söylemesi devrindeki ilmî anlayışın tefsirine yansımaları olarak görülmelidir. Ona göre aklî bir muhale götürmedikçe naslar zahirî manalarına göre anlaşılmalı, sarih akılla sahih nakil arasında çelişki bulunmadığından zahiri manaları itibariyle aklın ilkelerine aykırı görünen ayetler müteşabih kabul edilip bütün ihtimaller dikkate alınarak aklın ışığında ve dil kurallarına uygun şekilde te'vil edilmelidir. Râzî genellikle dirayet metodunu kullanmakla birlikte ayetlerle ilgili rivayetleri, nüzul sebeplerini ve kıraat farklılıklarını zikretmeye de önem vermiştir. Ancak bunlar arasından birini tercih ederken tercih edilen anlamın ayetlerin ruhuna uygun olmasına dikkat etmiştir. Ona göre en doğru tefsir Kur'an'ın yine Kur'an'la yapılan tefsiridir. İbn Teymiyye *Mefâtîhu'l-Ğayb*'da tefsirin dışında her şeyin, yani çağının bütün ilimlerinin mevcut olduğunu söyleyerek eseri

eleştirmiştir. Sübkî ise onda tefsirle birlikte dönemindeki ilimlere dair her şeyin bulunduğunu belirterek Râzî'yi savunmuştur. Ayrıca M. Reşîd Rızâ da hadis ilmini bilmeden Kur'an'ı tefsir ettiği ve Kur'an'daki bazı tabirlere onun semantiğiyle bağdaşmayan mânalar verdiği için Râzî'nin tefsirciliğini tenkit etmiştir.

Râzî en çok kelâm alanında eser vermiştir. Ona göre kelâm bütün ilimlerin en şerefliisidir. Zira Kur'an-ı Kerim başından sonuna kadar peygamberlerle kâfirler arasındaki itikadî mücadeleleri anlatır. İslâm akaidini kesin delillerle kanıtlayıp muhalif görüşleri reddetmeyi peygamber mesleği olarak gören Râzî, Gazzâlî'nin yaptığı gibi İslâm filozofları karşısında Eş'âriyye'nin kelâm sistemini savunmuştur. Gazzâlî'ye nisbetle eserlerinde felsefî konulara daha geniş yer ayırmış, özellikle tabiat ilimlerine ait konularda İbn Sina'nın etkisinde kalmış ve felsefe ile kelâmın konularını birleştirip felsefî kelâm dönemini başlattığı kabul edilmiştir. Genç yaşından itibaren kelâm ve felsefe ile meşgul olmasına ve bu sahaların otoritelerinden biri olarak ilim tarihine geçmesine rağmen kaynaklar onun ömrünün sonuna doğru, kelâm ve felsefenin uyguladığı yöntemlerle akaid konularında insanı kesin bir tatmine ulaştıramayacağı kanaatine vardığını ve herkesi Kur'an'ın yöntemine dönmeye davet ettiğini kaydeder.

Râzî'nin tasavvufa ilgi duyduğu, bunda çoğunlukla Eş'ârî âlimlerinin tasavvufa meyletmiş olmalarının yanı sıra babasının da aynı yolu seçmesinin ve büyük çapta faydalandığı Gazzâlî'nin önemli tesiri olduğu belirtilmektedir. Tefsirinde yer yer işârî teviller yapması, Kur'an'da söz ve yazıyla ifade edilmesi mümkün olmayan sırlarının ehli-keşf tarafından bilinebileceğini belirtmesi onun tasavvufî temayülünün işaretleri olarak görülmüştür.

Öte yandan Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Râzî'yi tasavvuf yoluna girmeye davet eden mektuplar yazdığı da bilinmektedir. Taşkoprizâde kaynağı meçhul bir rivayet naklederek onun Necmeddîn-i Kübrâ'ya intisap edip müşâhede ehli arasına giren bir sûfi olduğunu söylemiştir. Râzî'nin bir tarikata intisap ettiğine dair yeterli bilgiler yoksa da tasavvufa ilişkin bazı görüşleri savunması dikkate alındığında onun suffiliği benimseyen, en azından tasavvufî düşünce ve hayata değer veren bir düşünür olduğu söylenebilir.¹

¹ Fahreddîn er-Râzî'nin hayatı ve eserleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Kaplan, Hayri, *Fahreddîn Düşüncesinde Ruh ve Ahlâk*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2001. s. 14-48; Yüce, Abdülhakim, *Râzî'nin Tefsirinde Tasavvuf*, İzmir, 1996, s. 59-88; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Ankara, 1988, II, 237-294; Yavuz, Yusuf Şevki, "Fahreddin er-Râzî" *DİA*, İstanbul, 1995, XII, 89-95.

B. Eserleri

Râzî'nin tefsir kelam, felsefe, mantık, fıkıh, fıkıh usulü gibi muhtelif alanlara dair 200'ü aşkın eser yazdığı nakledilirse de bunlardan bir kısmının ona ait olmadığı tesbit edilmiştir. Müfessirin çeşitli alanlara dair belli başlı eserleri şunlardır:

Kelâm: *el-Muhassal, el-Metâlibü'l-Âliye, Kitâbü'l-Erbaîn fî Usûli'd-Dîn, Esâsü't-Takdîs, el-Me'âlim, Levâmiu'l-Beyyinât, İsmetü'l-Enbiyâ, Nihâyetü'l-Ukûl, el-Mesâilü'l-Hamsûn li Usûli'd-Dîn, İ'tikâdâtü Fırâki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn, Münâzarât, Halkul-Kur'ân Beyne'l-Mu'tezile ve Ehli's-Sünne, en-Nübüvvât vemâ Yete'alleku bihâ, Münazarati'r-Red 'ale'n-Nasârâ, el-Halk ve'l-Ba's, el-Kazâ' ve'l-Kader, Metâliu'l-îmân, Şerhu'r-Ruba'iyât li İsbâti Vâcibi'l-Vücûd, Hudûsü'l-Âlem, Kitûbü'l-Îmân.*

Felsefe ve mantık: *el-Mebâhisül-Meşrikıyye, el-Mülahas li'l-Hikme ve'l-Mantık, Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât, Lübâbü'l-İşârât, Aksâmü'l-Lezzât, Ta'cizü'l-Felâsife, Şerhu Uyûni'l-Hikme, el-Âyâtü'l-Beyyinât li'l Mantık, en-Nefs ve'r-Ruh ve Şerhu Kuvâhuma, el-Mantıku'l-Kebîr.*

Tefsir: *Mefâtîhu'l-Ğayb.* Râzî'nin bu alandaki en önemli eseridir. Bazı sûrelerin sonunda yer alan tarihlerden ve en son Feth sûresinde zikredilen 603 (1206-07) yılından anlaşılacağı üzere müellifin hayatının son yıllarında kaleme alınan eser ilim çevrelerinde daha çok *et-Tefsîrü'l-Kebîr* ve *Tefsîrü'r-Râzî* adlarıyla şöhret kazanmıştır. Râzî'nin *Mefâtîhu'l-Ğayb*'ı tamamlayamadığını, eksik kalan bölümünün talebeleri tarafından yazıldığını ileri sürenler olmuşsa da Râzî üzerine çalışma yapan Muhsin Abdülhamîd, Muhammed Salih ez-Zerkan gibi âlimler eserin tamamının Râzî'ye ait olduğu görüşündedir.

Fahreddin er-Râzî, *Melâtîhu'l-Ğayb*'ı yazmaktaki maksadının aklın prensipleri ve istidlal yolları ışığında Kur'an'a yöneltilen hücumları önlemek, İslâm inancıyla ilgili istidlalleri güçlendirmek ve bu konuda ileri sürülen karşı fikirleri reddetmek olduğunu belirtmiştir. Müellif eserinde rivayet ve dirayet metotlarını birlikte kullanmış, çok miktarda aklî istidlalde bulunarak naklî bilgileri aklî delillerle desteklemeye çalışmış, bunları yer yer felsefî tartışmalara dayandırarak incelemiştir.

Mushaf tertibinin esas alındığı eserde Fatıha suresi müstakil bir cilt olacak şekilde ele alınmış, müfessir metodunu bu ciltte ortaya koymuştur. Eserde her surenin tefsiri başlı başına bir kitap niteliğinde olup kitaplar bablara, bablara meselelere bölünmüştür. Meseleler de yer yer mukaddime, hüccet, latife, hüküm ve vecih şeklinde alt başlıklara ayrılarak

işlenmiştir. Fahreddin er-Râzî ayetlerin tefsirine bazen sebab-i nüzulle, bazen filolojik açıklamalarla, bazan farklı kıraatleri zikretmekle, çoğunlukla da ayetler arasındaki münasebeti göstermekle başlar. Müellif bir ayeti tefsir ederken genellikle önce onu açıklayan diğer ayet veya ayetlere işaret etmiş, önceki ayetlerle münasebetini kurmuş, ardından ayetin kıraat yönüne geçmiş, filolojik yönünü ele almış, en sonunda çıkarılabilecek manaları etraflıca sıralamıştır.

Mefâtihu'l-Ğayb'da kaynak belirtilmeksizin tekrarlar dışında genellikle senetsiz olarak 1600 hadise yer verilmiş olup bunlardan 1062'si *Kütüb-i Sitte*'de bulunmakta, zayıf görülen rivayetler tenkit edilmektedir. Tefsirdeki hadisler için önemli bir kaynak da Gazâlî'nin *İhyâ'ü Ūlûmi'd-Dîn* adlı eseridir. Müellif çok defa hadis literatürüne ve tefsirlere giren İsrâiliyat'ı gerek rivayet tekniği gerekse aklî istidlal yöntemiyle eleştirerek reddetmiştir. Fahreddin er-Râzî Kur'an'da neshin varlığını kabul ederse de mensuh ayetlerin sayısını az gösterme eğilimindedir. Ayetler ve sureler arasındaki irtibat üzerinde önemle duran Râzî, bunu ya tek bir ifadeden muhtemel anlamlar çıkararak veya ayetler arasında mevcut gizli ilişkiyi ortaya koyarak gerçekleştirmeye çalışır. Ayetlerin nazmına özen göstermeyen müfessirleri eleştirir. Müellifin üzerinde önemle durduğu bir başka konu da kıraatlerdir. Sahih ve meşhur kıraatlerin doğruluğuna Arap dili ve şiirinden deliller getirir. Çeşitli okuyuş vecihleri arasında tercihlerde bulunur, bunu yaparken ayetler ve sureler arası münasebet ve insicamı dikkate aldığı görülür.

Geçmiş müfessirlerden nakilde bulunmakla birlikte Râzî tefsirinde kendi varlığını kuvvetli bir şekilde belli eder. Naklettiği görüş ve değerlendirmeleri tartışır ve aralarında tercihler yapar. Daha çok dirayet metodunu kullandığı için tefsirinde ilmî kişiliği ve kudreti açık bir şekilde görülür. İslâm felsefecilerinin ve Yunan filozoflarının fikirlerini nakledip Ehl-i Sünnet'e aykırı bulduklarını reddeder. Râzî müteşâbih ayetlerin te'vilinde de gücünü ve dirayetini gösterir. Ancak bu konudaki ısrarlı tutumu sebebiyle Takıyyüddîn İbn Teymiyye gibi âlimlerin şiddetli tenkidine uğramıştır. Müellifin Kur'an'da her şeyin mevcut olduğuna dair inancı tefsirinde çeşitli bilgilere yer vermesine sebep olmuştur.

Fahreddin er-Râzî, gerek aldığı eğitim gerekse yaşadığı dönem itibarıyla kelâm konularının hemen hepsine eğilme gereğini duyar, çeşitli mezheplerin görüşlerini tartışır. Bu sebeple *Mefâtihu'l-Ğayb* kelâm ilmi açısından vazgeçilmez bir kaynaktır. Bütün gayretini Sünnî inancını savunmaya harcayan müfessir, Eş'arî olması sebebiyle "cebr-i mutavassıt" diye adlandırılan yaklaşımı destekleyerek savunmuştur. Râzî tefsirinde kelâm

mücadelesini bilhassa Mu'tezile'ye karşı yapmış, kaza ve kader meselelerinde onların görüşünü reddetmiştir.

Râzî'nin tasavvufa meylettği bir zamanda yazıldığı söylenen tefsirinde tasavvufî açıklama ve değerlendirmeler bir hayli fazladır. O vahdet-i vücûd gibi tasavvufun en hassas konularını bile şer'î ölçüleri zedeleden ele alabilmiş, mâkul bir üslûpla tasavvufî tefsirin bir örneğini ortaya koymuştur. Şafî mezhebine mensup olan Fahreddin er-Râzî'nin tefsirinde fikhî izahlar büyük bir yekûn tutar. Özellikle ahkâm ayetlerinin tefsirinde mezheplerin ihtilâflarına genişçe yer verir, fıkıh usulüyle ilgili açıklamalar yapar.

Taberî'nin *Câmi'ul-Beyân*'ı Fahreddin er-Râzî'nin en önemli rivayet kaynağıdır. Kelime ve cümle tahlili gibi filolojik konularda ise daha çok Zeccâc ve Ferrâ'dan yararlanmışır. Ayetlerin aklî, psikolojik ve ahlâkî yorumu pek çok yerde uzun alıntılarla Gazâlî'ye dayanır. Ayrıca değişik kaynaklardan kelâma ve felsefeye dair bilgiler nakletmesine rağmen bu kaynakların adını zikretmediği de olmuştur.

Fahreddin er-Râzî bu eseriyle kendisinden sonra gelenleri geniş çapta etkilemiş, özellikle dirayet tefsiri metodunu kullanan müfessirlerin kaynağını teşkil etmiştir. Kâdî Beyzâvî, Ebû Hayyân el-Endelüsî, bir rivayet müfessiri olduğu halde İbn Kesir, Ebüssuûd Efendi, İsmail Hakkı Bursevî, Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî, Ahmed Mustafa el-Merâğî, Muhammed Abduh, Reşid Rızâ, Elmalılı Muhammed Hamdi gibi müfessirler *Mefâtîhu'l-Ğayb*'dan önemli ölçüde istifade etmişlerdir.² Râzî tefsir alanında *Esrârul-Kur'ân*, *Mefâtîhu'l-Ulûm*, *Esrâru't-Tenzil ve Envârü't-Te'vil*, *Âcâ'ibü'l-Kur'ân* gibi eserler de telif etmiştir.

Fıkıh ve usûl-i fıkıh: *el-Mahsûl*, *el-Müntehab fî Usûli'l-Fıkıh*, *Burhânü'l-Bahâiyye*.

Tıp, astronomi ve matematik: *Câmiu'l-Ulûm*, *Şerhu'l-Kânûn*, *et-Tıbbul-Kebîr*, *er-Ravzü'l-Arîz fî İlâci'l-Marîz*, *et-Teşrih mine'r-Re's ile'l-Halk*, *el-Eşribe*, *el-Ahkâmü'l-'Alâ'iyye fî'l-Ahkâmi's-Semâviyye*, *es-Sırrü'l-Mektûm lî Muhâtabeti's-Şems ve'l-Kamer ve'n-Nücûm*, *er-Riyâzü'l-Münîka*, *Risale fî İlmi'l-Hey'e*, *Hadâ'iku'l-Envâr fî Hakiki'l-Esrâr*, *Risale fî İlmi'l-Firâse*.

Arap Dili ve Edebiyatı. *Nihâyetü'l-Îcâz fî Dirâyeti'l-Îcâz*, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, *el-Muharrer fî'n-Nahv*, *Şerhu Saktı'z-Zend*, *Muhassal fî Şerhi'l-Mufassal*.

² Daha geniş bilgi için bkz. Cebeci, Lütfullah, "Mefâtîhu'l-Ğayb", *DİA*, İstanbul, 2003, XXVIII, 348-350; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 243-294.

III. TEFSİR TARİHİ AÇISINDAN EHL-İ SÜNNET ve ŞİA HAKKINDA GENEL MÜLAHAZALAR

C. Tefsir Tarihi Açısından Ehl-i Sünnet

Ehl-i Sünnet ya da Sünnîlik, Ortaçağın tarihsel ve siyasal koşulları içinde Şiilik, Haricilik, Mürcie gibi diğer itikadi mezheplerle birlikte doğup gelişmiş ve onlarla aynı dinsel, düşünsel ve kültürel araçları kullanmış bir kelam mektebidir.³ Sözlükte “manevî alanda çizilen yolu benimseyenler” anlamına gelen Ehl-i Sünnet (ehlü’s-sünne) tamlaması Ehlü’s-Sünne ve’l-Cemâa (Ehl-i Sünnet ve’l-Cemâat) tabirinin kısaltılmış şeklidir. Buradaki sünnetten maksat dini tebliğ ve beyan etmekle görevli bulunan Hz. Peygamber’in İslâm’ın temel konularını anlama ve benimseme tarzıdır. Cemaat kavramı ise her devirdeki müslümanların büyük ekseriyeti (sevâd-ı azam) ve müctehid âlimler şeklinde içeriklendirilmiştir. Ancak bu kavramın inanç, ibadet, hukuk ve ahlâk cepheleriyle İslâm’ı bir bütün olarak sonraki nesillere aktaran ashap cemaati anlamına geldiği yönündeki anlayış tercihe şayan bulunmuştur. Aslında bu anlayış diğer yorumların da temelini oluşturmaktadır. Buna göre Ehl-i Sünnet’i, “Hz. Peygamber ile ashap cemaatinin dinin temel konularında takip ettikleri yolu benimseyenler” şeklinde tarif etmek mümkündür. Bu tarifte yer alan “dinin temel konuları”ndan maksat, İslâm’dan olduğu kesinlikle bilinen ve “usûlü’ d-dîn” diye de adlandırılan hususlardır.⁴

Ehl-i Sünnet tabiri Kur’an’da geçmez. Keza bu tabir erken dönem hadis kaynaklarında da yer almamakta, buna karşılık “sünnet” ve “cemaat” kelimelerine rastlanmaktadır. İlgili rivayetlerde belirtildiğine göre Hz. Peygamber ümmetinin yetmiş iki veya yetmiş üç fırkaya ayrılacağını, bunlardan biri dışındaki bütün fırkaların cehennem, cemaat fırkasının ise cennete gireceğini söylemiş⁵; Allah’ın rahmet elinin cemaat üzerinde olduğunu, cennetin ortasına girmek isteyenlerin topluluktan ayrılmamaları gerektiğini⁶, cemaatten az da olsa ayrılanların İslâm’dan çıkmış sayılacaklarını ve câhiliye ölümüyle öleceklerini belirtmiştir.⁷ Yine Hz. Peygamber Müslümanlar arasında ihtilâf vuku bulduğunda büyük çoğunluğa uyulmasını emretmiş⁸, vefatından sonraki devirlerde yaşayanların pek çok ayrılığa şahit olacaklarını söylemiş, bunlara yetişecek olan o dönemdeki müminlerin kendi sünnetiyle Hulefâ-i Râşidîn’in sünnetine sımsıkı sarılmasını

³ Evkuran, Mehmet, *Sünnî Paradigmayı Anlamak*, Ankara, 2005, s. 21-22.

⁴ Yavuz, Yusuf Şevki, “Ehl-i Sünnet”, *DİA*, İstanbul, 1994, X, 525.

⁵ İbn Mâce, “Fiten”, 17.

⁶ Tirmizî, “Fiten”, 7.

⁷ Buhârî, “Fiten”, 2; Müslim, “İmâre”, 53-54.

⁸ İbn Mâce, “Fiten”, 8.

öğütlemiştir. Hadiste fiten edebiyatını oluşturan bu merviyattan özellikle yetmiş üç fırka rivayeti isnad açısından zayıf görülmüştür⁹.

Geç döneme ait bazı eserlerde Hz. Peygamber'e nisbet edilmiş olarak Ehl-i Sünnet tabirine rastlanmaktadır. Ebu Abdillâh el-Halîmî'nin (h. 403) kaydettiği rivayete göre Hz. Peygamber her emîrin arkasında namaz kılmayı, her halifenin idaresinde cihad yapmayı ve ehl-i kiblede olup vefat eden herkesin cenaze namazını kılmayı Ehl-i Sünnet'in üç esası olarak göstermiştir.¹⁰ Şehristânî'nin (h. 548) yer verdiği rivayete göre ise Hz. Peygamber, yetmiş üç fırkaya ayrılacak olan İslâm ümmeti içinde yalnız kendisinin ve ashabının yolunu takip eden Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat'ın kurtuluşa ereceğini söylemiştir.¹¹ Geleneksel olarak muteber kabul edilen hadis kitaplarında yer almayan bu rivayetlerin sıhhati şüphe ile karşılanmaktadır.¹²

Ehl-i Sünnet'e bağlı olanlara "sağlam ve doğru inancı benimseyenler" anlamında Sünnî adı verilir. Bu terimin ilk defa IV. (X) yüzyılda kullanıldığı ileri sürülmüşse de¹³ tabiiinden Saîd b. Cübeyr'e nisbet edilen bir rivayetten anlaşıldığına göre kelime hicrî 1. yüzyılın sonuna doğru (miladi 8. yüzyılın başları) ortaya çıkmış olmalıdır.¹⁴ Ehl-i Sünnet tabiri ise Dârimî'nin naklettiği bir rivayete bakılırsa ilk defa Hasan-ı Basrî tarafından kullanılmıştır.¹⁵

Günümüze ulaşan kaynaklar içinde Ehl-i Sünnet tabirine yer veren en eski eser Ahmed b. Hanbel'e atfedilen *er-Red ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*'dir. Bunu Dârimî'nin *es-Sünen'i* ile Müslim'in *el-Câmi'u's-Sahîh'i* takip eder. Bu bilgiler, Ehl-i Sünnetin III. (IX.) yüzyılda itikadî bir mezhep olarak teşekkül ettiğini gösterir. Yeni araştırmalara göre Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat'ın başlangıcı ilk siyasî görüş ayrılıklarına dayanmaktadır. Zira ilk halifenin belirlenmesi sırasında vuku bulan tartışmalar bir tarafa bırakılırsa üçüncü halifenin şehid edilmesine kadar geçen sürede müslümanlar arasında kayda değer bir siyasî ve itikadî ihtilâf çıkmamıştır. Hz. Ali'nin hilâfeti döneminde Muâviye ve onu destekleyenlerce başlatılan siyasî mücadeleler müslümanların savaşlarda birbirlerini öldürmeleri sonucunu doğurmuş, buna bağlı olarak iman-küfür sınırı, kader, büyük günah

⁹ Bu hadislerle ilişkin geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Özler, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, İstanbul, 1996, s. 21 vd.

¹⁰ İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ebü'l-Abbâs b. Abdilhalim, *Minhâcü's-Sünne*, nşr. M. Reşâd Salim, Riyad, 1986, III, 180.

¹¹ Şehristânî, Ebü'l Feth Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut, 1979, I, 14.

¹² Yavuz, "Ehl-i Sünnet", *DİA*, X, 525.

¹³ Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trc.: E. Ruhi Fırlalı, Ankara, 1981, s. 338.

¹⁴ Fırlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, Ankara, 1990, s. 54.

¹⁵ Bkz. Dârimî, "Mukaddime", 23.

işleyenlerin dinî durumu gibi meseleler zihinleri meşgul etmeye başlamıştır. Diğer taraftan Şîa'nın ilk üç halifeyi gayri meşru sayması da başka tartışmaları gündeme getirmiştir. Bu hususlar dikkate alınarak Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat tabirinde yer alan "sünnet" ashabın yaygın telakkisi, "cemaat" de çoğunluğun siyasî temayülü şeklinde yorumlanmıştır. Özellikle cemaat kavramının Muâviye tarafından ortaya konulduğu ve Hz. Hasan'ın hilâfetten çekildiği 41. (661) yıla "cemaat yılı" denildiği nakledilmektedir.¹⁶

Ehl-i Sünnet'in bir ekol olarak ortaya çıkışına ilişkin bu genel bilginin ardından anılan mezhebin tefsir tarihindeki yerine de ana hatlarıyla değinmek gerekir. Bilindiği gibi tefsir, Hz. Peygamber'e inzal edilen ilâhî hitabı lügat, sarf, nahiv, beyan, usul-i fikh ve kıraat gibi çeşitli ilimlerden istifade etmek suretiyle anlamayı, manalarını açıklamayı, hüküm ve hikmetlerini ortaya koymayı mümkün kılan bir ilim dalı olarak tanımlanır.¹⁷ Tefsir, Kur'an'daki konu çeşitliliğinden ötürü sınırları tam olarak tayin ve tahdit edilmeye müsait bir ilmî disiplin olmadığı için, hadis ve fıkıh ilmine benzer bir müstakil usûlü yoktur. Genellikle "Tefsir Usûlü" anlamında kullanılan "Ulûmü'l-Kur'ân" tabiri, anlama ve yorumlamaya ilgili bir yöntem bilgisine değil, Kur'an'la doğrudan veya dolaylı şekilde ilgisi kurulan çok geniş bir malumat alanına delalet eder. Bununla birlikte her mezhebin kendine özgü bir Kur'an anlayışına sahip olduğunda hiç kuşku yoktur. Ancak burada söz konusu olan anlayış, spesifik bir yöntemden ziyade genel manâda bir perspektif ve/veya konsepti ifade eder.¹⁸

Buna göre, Sünnî gelenekteki tefsir anlayışının birkaç temel referans kaynağı vardır. Bunlardan biri ve belki de birincisi İmam Ebû Hanîfe'dir (h. 150). Onun Sünnî tefsir anlayışına temel katkısı itikâdî alanda gerçekleşmiştir. Akaid konusunda Hz. Ali başta olmak üzere Zeyd b. Ali, Muhammed el-Bâkır, Ca'fer es-Sâdık, Hasen el-Basrî, Atâ b. Ebî Rebâh ve Ömer b. Abdilâzîz gibi âlimlerin görüşlerinden istifade eden Ebû Hanife özellikle ulûhiyet, nübüvvet, halku'l-kur'ân, ahiret, iman, günah ve tekfir gibi önemli konulara ilişkin görüş ve düşünceleriyle Sünnî akidenin teşekkülüne zemin oluşturmuştur. Bilahare İmam Mâlik (h. 179) ve Ahmed b. Hanbel'in (h. 241) katkılarıyla daha da olgunlaşan bu görüş ve düşünceler müteahhir dönem Sünnî müfessirlerin tefsirlerindeki izahatın nüvesini teşkil etmiştir. Ebû Hanîfe'nin anılan konularla ilgili bazı görüşleri, bilahare Hâris el-Muhâsibî tarafından Mu'tezile'ye reddiye bağlamında kısmen daha

¹⁶ Yavuz, "Ehl-i Sünnet", *DİA*, X, 525.

¹⁷ Bkz. ez-Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî 'Ulûmü'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, Beyrut, 1391, I, 13.

¹⁸ Öztürk, Mustafa, "Klasik Sünnî Tefsir Literatürü Üzerine Genel Bir Değerlendirme", *Marife*, yıl: 5, sayı: 3, Konya, 2005, s. 110.

sistematik bir şekilde sokulmuş ve böylece Sünnîliğin tefsir anlayışı netleşmeye başlamıştır.¹⁹

Bu başlık altında zikredilmesi gereken bir diğer önemli sima da Ebû Saîd Hasen el-Basrî'dir. Özellikle ulema, umera ve avâm-ı nâs ilişkisi bağlamında Sünnî siyasanın hudutlarını çizen Hasen el-Basrî muhtelif ayetlere ilişkin görüşleriyle Taberî, Mâtürîdî, İbn Kesîr, İbnü'l-Cevzî ve Suyûtî gibi Sünnî müfessirlere çok önemli bir referans mercii olmuştur. Kuşkusuz, İmam Şâfiî de Sünnî tefsir geleneğindeki temel bakış açısını şekillendiren bir diğer referans kaynağıdır. Onun özellikle *er-Risâle* adlı eserindeki beyan formülü, Sünnî gelenekte çok önemli bir yer tutan lafız-manâ ilişkisinin menşei sayılabilir. İmam Şâfiî'nin bu eserdeki metin-yorum anlayışı, tarihsel süreçte literalist yorumun egemenliğine yol açan bir anlayış olarak Sünnî tefsir tarihinde çok derin izler bırakmıştır.

Tefsir tarihinde Ehl-i Sünnet'e ait görüşleri temellendirmeye, Mu'tezile ve Şia gibi diğer mezheplerin görüşlerini çürütmeye yönelik argümanlar bakımından İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) eserleri de önemli bir yere sahiptir. Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), İbn Teymiyye ve Suyûtî gibi âlimlerce yaşadığı dönemde Ehl-i Sünnet'i temsil eden çok büyük bir selefî âlim olarak kabul edilen İbn Kuteybe'nin tefsirle ilgili en önemli eseri, temelde Kur'an'a yöneltilen eleştirilere cevap vermek amacıyla yazdığı *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân*'ıdır. *Gârîbu'l-Kur'ân* adlı eseri ise bir öncekinin devamı niteliğinde olup muhtevası ilk bakışta anlamı kapalı gözükken kelimelerin izahına tahsis edilmiştir. İbn Kuteybe'nin bu iki eserindeki izahların önemli bir kısmı filolojik mahiyette olup esas itibarıyla Ebû Amr b. Alâ, Halil b. Ahmed, Sîbeveyh ve bilhassa Ebû Ubeyde'nin *Mecâzü'l-Kur'ân*'ı ile Ferrâ'nın *Me'âni'l-Kur'ân*'ında yer alan bilgilere dayanmaktadır. Bu yüzden Nasr Hamid Ebû Zeyd, İbn Kuteybe'yi kendisinden önceki âlimlerin ortaya koyduğu bilgilere neredeyse hiçbir şey ilave etmeyen biri olarak takdim etmiştir. Ancak İbn Kuteybe'nin filolojik tahlilleri Taberî, İbn Fâris, Fahreddin er-Râzî, Kurtubî ve Ebû Hayyân el-Endelüsî gibi birçok Sünnî müfessir tarafından zikre değer görülmüştür.²⁰

Sünnî araştırmacılar, itikâdî farklılığı esas alarak diğer kelimeler ekollerini “mezhebî tefsir” kategorisinde ötekileştirmiş kendi geleneklerine ait tefsir kitaplarını içerdikleri bilgi malzemesine göre daha spesifik bir tasnife tabi tutmuştur. Bu çerçevede rivayet ve dirayet olmak üzere iki tefsir türünden söz edilmiştir. Bunun dışında fikhî tefsirlere de ayrı bir başlık açılmış ve bu başlık altında Hanefî, Şâfiî ve Mâlikî müfessirlere ait eserler

¹⁹ Öztürk, *Klasik Sünnî Tefsir Literatürü Üzerine Genel Bir Değerlendirme*, s. 110.

²⁰ Çalışkan, İsmail, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, Ankara, 2003, s. 125-128.

incelenmiştir. Sûfilere ait tefsirler ise yine dirayet tefsiri kapsamında “işârî-tasavvufî tefsir” başlığı altında zikredilmiştir. Ancak burada da Sünnî perspektif dikkate alınarak nazârî sûfî tefsir ve işârî sûfî tefsir şeklinde kategorik bir ayırma gidilmiştir.²¹

Kur’an’ı anlama ve yorumlama faaliyetinde naklin yanı sıra akıl (ictihad) ve çeşitli bilim dallarından istifade etmeyi gerekli kılan dirayet yönteme göre yazılan meşhur eserler arasında Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin (ö. 333/944) *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*’ı, Ebü’l-Hasen el-Mâverdî’nin (ö. 450/1058) *en-Nüket ve’l-Uyûn*’u, Fahreddîn er-Râzî’nin (ö. 606/1209) *Me’ââtihu’l-Ğayb*’ı, Beyzâvî’nin (ö. 685/1286) *Envâru’t-Tenzîl*’i, Neseffî’nin (ö. 710/1300) *Medârikü’t-Tenzîl*’i, Hâzin’in (ö. 741/1340) *Lübâbü’t-Te’vîl*’i, Ebû Hayyân’ın (ö. 745/1344) *el-Bahru’l-Muhîr*’i, Celâleddîn el-Mahallî (ö. 864/1460) ve Celâleddîn es-Suyûtî’nin (ö. 911/1505) *Tefsîru’l-Celâleyn*’i, Hatîb eş-Şirbînî’nin (ö. 977/1570) *es-Sirâcü’l-Münîr*’i, Ebüssüûd’un (ö. 982/1574) *İrşâdu’l-Akli’s-Selîm*’i ve Âlûsî’nin (ö. 1270/1853) *Rûhu’l-Me’ânî*’si zikredilebilir.

Kur’an’ı Kur’an’la yahut Hz. Peygamber’in hadisiyle veyahut sahabe ve tabiîn neslinin önde gelen âlimlerine ait görüşlerle açıklama faaliyeti şeklinde tarif edilen rivayet yöntemine göre yazılan meşhur tefsirler arasında ise Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr’in (ö. 310/923) *Câmiu’l-Beyân’an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*’ı, İbn Ebî Hâtîm’in (ö. 327/939) *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*’i, Ebü’l-Leys es-Semerkandî’nin (ö. 375/985) *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*’i, Ebû İshâk es-Sa’lebî’nin (ö. 427/1036) *el-Keşf ve’l-Beyân*’ı, Ferrâ el-Beğavî’nin (ö. 516/1122) *Me’âlimü’t-Tenzîl*’i, İbn Atıyye’nin (ö. 542/1147) *el-Muharrerü’l-Vecîz*’i, İbn Kesîr’in (ö. 774/1373) *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*’i, Abdurrahmân es-Saâlibî’nin (ö. 876/1471) *el-Cevâhiru’l-Hisân*’ı ve Celâleddîn es-Suyûtî’nin (ö. 911/1505) *ed-Dürrü’l-Mensûr fi’t-Tefsîr bi’l-Me’sûr*’u zikredilebilir.

A. Şia’nın Doğuşu ve Tefsir Tarihindeki Konumu

Şia Arapça bir kelime olup ş-y-a kökünden türetilmiştir. Sözlükte miktar, süre, sıra, aslan yavrusu, eş ve benzer, taraftar, topluluk, fırka, bölük gibi çeşitli anlamlara gelir. Bunlar arasında kelimenin “taraftar, yardımcı, fırka, bölük” anlamları daha fazla yaygınlık kazanmıştır.²²

Şia, mezhepler tarihi terminolojisinde Hz. Ali ve onun hanedanına sevgi besleyenleri tanımlayan bir terimdir. Daha genel bir manada ise Ali b. Ebî Tâlib’in Hz. Peygamber’den

²¹ Öztürk, *Klasik Sünnî Tefsir Literatürü Üzerine Genel Bir Değerlendirme*, s. 94.

²² İbn Manzûr, Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü’l-Arab*, Mısır, trs., VIII, 1888; Zebîdî, Muhammed Murtazâ, *Tâcu’l-Arûs*, Mısır, 1311, V. 405.

sonra nass ve tayinle halife olduğuna inanan, imametın kıyamete kadar Hz. Ali'nin soyundan çıkmayacağını ileri süren, bu imamların masum olduklarını iddia eden toplulukların adıdır. İmamiyye-İsnaaşeriyye ise Ehl-i Beyt'e mensup on iki imamın yolunu esas alan mezhebin özel adıdır.

Şia, Hz Peygamber'in vefatından sonra Hz Ali'nin meşru halife olarak kabul edilmesini hareket noktası addeden muhtelif fırkalar için kullanılan müşterek bir isimdir. Bununla birlikte şia ve teşeyyu kelimelerinin ne zaman ıstılahî bir anlam kazandığı konusunda ciddi bazı güçlükler vardır.

Öncelikle şunu belirtmeliyiz ki Kur'an'ı Kerim'de²³ ve hadislerde²⁴ Şia kelimesi -kavram anlamında değil- sözlük anlamına gelecek şekilde kullanılmıştır. Ayrıca “şîa”, bir fırka olarak zuhuruna kadar “tarafdar” anlamında olmak üzere Arap dilinde sıkça kullanılmış bir kelimedir. Özellikle Hz. Osman'ın hilâfetinin ikinci dönemi ile Hz. Ali'nin hilâfeti sırasında Müslümanlar arasında görüş ayrılıklarının ortaya çıkması üzerine muhtelif zümreleri ifade etmek için, meselâ Şîatu Ali, Şîatu Osman ve Şîatu Muâviye gibi tabirler kullanılmış ve bu kullanımda kesinlikle bir mezhebî oluşum kastedilmemiştir. Kelimenin bu anlam çerçevesindeki kullanımı Hz. Hüseyin'in 10 Muharrem 61 (10 Ekim 680) tarihinde Kerbelâ'da şehit edilmesini müteakip dönemlere kadar devam etmiştir. Bununla birlikte müstakil bir fırka anlamında olmamakla beraber, Şia kelimesine “Hz.Ali'ye ve Ehl-i Beytine uyanlar ve onlara tarafdar olup yardım edenler” anlamının ilk olarak Ebû Mıhnef'in bir sözünde yüklendiğine tanık olunmaktadır.²⁵ Şîâ âlimlere göre Şiiliğin ilk tohumları bizzat Hz. Peygamber tarafından atılmıştır.²⁶ İslam Ansiklopedisindeki “Şia” maddesini yazan müsteşrik R. Strothmann'a göre de ilk siyasi Şia Hz. Peygamberin vefatından hemen sonra zuhur etmiştir.²⁷

Bu görüşlere katılmak pek mümkün gözükmemektedir. Her şeyden önce, Şiilik fikrinin ideolojik bir içerik kazandığı zamanı tespit etmek çok kolay değildir. Bu bağlamda denebilir ki Şiilik fikri ilk olarak sade bir muhabbet şeklinde başlamıştır.

²³ Bu kelime 6. Enam, 65, 159; 15. Hicr, 10; 19. Meryem, 69; 28. Kasas, 4; 30. Rum, 32; 34. Sebe, 54; 54. Kamer, 51. ayetlerde “fırka, topluluk” anlamında; 28. Kasas, 15; 37. Saffat, 83. ayetlerde “tarafdar, birine uyan” anlamında, 24. Nur, 19. âyette ise fiil kalıbında “yaymak” anlamında kullanılmıştır.

²⁴ Şia kelimesinin hadislerdeki anlam ve kullanımı için bkz. Ahmed b. Hanbel, Müsned, I, 148, 278; II, 67, 219; V, 269, 407; Ebû Dâvûd, “Sünne” 16; Nesaî, “Kıyamu'l-Leyl” 2; Darimî, “Salât” 165.

²⁵ Fiğlalı, Ethem Ruhi, “Şiiliğin Doğuşu ve Gelişmesi”, *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İstanbul, 1993, s. 33.

²⁶ Kâşifü'l-Ğitâ, Muhammed Hüseyin, *Aslü'ş-Şîa ve Usûluhâ*, Necef, 1969, s. 82-83.

²⁷ Strothmann, R, “Şia”, *İA*, M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1993, XI, 502.

Hakem olayından sonra Haricilerin fiilen bir cephe oluşturdıkları dönemde Hz Ali'nin durumundan istifade etmeyi fırsat bilen bazı mihraklar insanların ona yönelik muhabbetini istismar ederek ifrat dereceye götürdüler.²⁸ Bir telakkiye göre bu kötü mihrakların başında İbn Sebe vardı. Aslen Yemenli bir Yahudi olan bu şahıs Basra, Kufe, Şam ve Mısır'ı dolaşarak "Her nebinin bir vasisi vardır. Ali de Muhammed'in vasisidir."²⁹ diyerek İslam tarihinde ilk defa vasiyet fikrini ortaya atmıştır. Böylece bugünkü anlamda Şiiğin temelleri atılmıştır.

Bilindiği gibi, Ehl-i Sünnet ile Şia arasındaki ihtilaf ve çatışmaların görünürdeki en temel sebebi, Hz. Peygamber'in vefatının hemen ardından Saîdeoğulları gölgeğinde oldukça sert tartışmalara sahne olan meşhur toplantıda Hz. Ebu Bekr'in halife seçilmesidir. Sünni kaynaklara göre bu toplantıda alınan karar, Kur'an'ın ve İslam'ın ruhuna tamamen uygun olup bunun tartışmaya açılması -tabir caizse- abesle işigaldir. Kaldı ki Ebu Bekr'in halife seçilmesi, ensarın büyük çoğunluğunun onayıyla gerçekleşmiştir. Ancak Şia tarih boyunca bunun aksini savunmuştur. Şianın iddiasına göre Hz. Peygamber, Veda Haccı dönüşünde (18 Zilhicce 10/17 Mart 632), mola vermeye pek müsait olmayan Gadîr-i Hum mevkiinde önemli bir hususu insanlara bildirmek için konaklamış; bu sırada kendisine indirilen her vahyi tebliğ etmesini emreden ve bunu yapmadığı takdirde elçilik görevini hakkıyla yerine getirmiş sayılmayacağını bildiren 5. Mâ'ide, 67. ayet inmiştir.³⁰ Hz. Peygamber kafilenin tümünü bir araya toplayıp onlara öğle namazını kıldırdıktan sonra yaptığı konuşmada "Sekaleyn hadisi" adıyla meşhur olan sözlerini söylemiştir. Hz. Peygamber konuşmasının ardından Hz. Ali'yi sağ tarafına alıp elini tutup kaldırmış ve "Ben kimin mevlası isem Ali de onun mevlasıdır. Allah'ım, O'nu sev; O'na düşman olana düşman ol!" demiştir. Hz. Peygamber'in bu beyanını müteakip Hz. Ebu Bekr, Hz. Ömer ve o anda Hz. Ali'nin imameti hakkında şiir okuyan Hassan b. Sabit de dahil olmak üzere herkes sırasıyla gelip Hz. Ali'yi tebrik etmişlerdir. Medine'ye hareket edildiği sırada, bazılarına göre o anda, "...Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim. Size olan nimetimi tamamladım; din olarak size İslam'ı seçtim..." mealindeki 5. Maide, 3. ayet nazil olmuştur.³¹

²⁸ Yılmaz, *Tabresî ve Tabatabâî'de İmamiye Tefsiri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum, 1985, s. 13.

²⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 174.

³⁰ Kummî, Ebû'l-Hasen Âli b. İbrahim, *Tefsîrü'l-Kummî*, Kum, 1404, I, 173; Feyzi Kâşânî, Molla Muhsin Muhammed b. Şâh, *Tefsîrü's-Sâfi*, nşr. Hüseyin el-A'lemî, Meşhed, trs., II, 51-70.

³¹ Feyzi Kâşânî, *Tefsîrü's-Sâfi*, II, 10. Ayrıca bkz. Öztürk, Mustafa, *Kur'an ve AşırıYorum*, Ankara, 2003, s. 413-414.

Ana hatlarıyla ele alacak olursak Şiiliğin ortaya çıkmasında üç önemli unsur vardır. Bunlardan ilki bir telakkiye göre İbn Sebe unsurudur. Nitekim adına izafetle Sebeiyye adlı bir aşırı Şî mezhebin kurulmuş olması onun bu alandaki rolüne işaret etmektedir. İkinci önemli unsur Hz. Hüseyin'in 61/680 tarihinde Yezid b. Muaviye'nin ordusu tarafından şehit edilmesinden sonra bu olayı istismar ederek şahsına nüfuz temin etmek için ortaya çıkan Muhtar es-Sakaffi'dir. Şiiliğin ortaya çıkışına vesile olan üçüncü önemli unsur ise Emevi saltanatının özellikle Ehl-i Beyt mensuplarına baskı politikaları uygulamış olmasıdır. Şiiliğin siyasi bir mezhep olarak ancak Kerbela faciasından sonra tarih sahnesine çıktığını söylemek mümkündür. Buna karşılık; Şiiliğin zamanımıza intikal ettiği şekliyle Asr-ı Saadette ortaya çıktığına ve Şiilik tohumlarının Hz. Peygamber'in hayatında atıldığına ilişkin görüş mesnetsiz bir iddiadan ibarettir.³²

Şia bünyesinde birçok fırka yer almaktadır. Bunların başında Şiiler içinde büyük çoğunluğu oluşturan İmamiyye-İsnaaşeriyye Şiası³³ gelmektedir. Bunun yanında az da olsa halen müntesibi bulunan Zeydiyye,³⁴ İsmâiliyye³⁵ gibi fırkalar da yine Şiilik şemsiyesi altında yer almaktadır. Hatta Şiilik, Ali ve evladına taraf olma şeklinde tezahür eden bir tavır aşırı boyutlara götürüp İslam'ın temel inanç ilkelerine bütün esaslarına zıt olarak Hz. Ali'nin ilahlığını iddia etmeye kadar vardırırmış olan birtakım aşırı fırkaları da ifade etmektedir. Biz bu çalışmada sadece İmamiyye-İsnaaşeriyye Şiası'nın görüşlerini dikkate alacak, münasebet düştüğü takdirde diğer bazı Şii grupların görüşlerine de atıfta bulunacağız.

Şia'nın tefsir tarihindeki yerine gelince, Şii tefsir anlayışının ilk ortaya çıkışı, Emevi saltanatının birçok masum insana zulmü reva görmesi neticesinde zahiren Emevilere bağlılık izhar etmekle birlikte gerçekte onlara kızgın ve kırgın olan takva sahibi bazı alimlerin Ehl-i Beyt'in ilim meclislerine gidip gelmesi ve bu kırgınlığın etkisiyle Hz. Ali ve soyunun imam oldukları hususunda Kur'an'dan işaretler araması ile başlamıştır. İşte bu süreçte Kur'an'ın Şii eğilime göre tefsir geleneği zuhur etmeye başlamıştır.³⁶ Tarafsız ilim sahiplerinin bu hareketlerini tamamen siyasi mecraaya çekerek istismar konusu yapanlar da

³² Yılmaz, *Tabresî ve Tabatabâî'de İmamiyye Tefsiri*, s. 14-15.

³³ İmamiyye, İmam Ca'fer es-Sadık'ın fikhını uygulamaları sebebiyle "Ca'feriyye" diye de bilinir.

³⁴ Zeydiyye, Cârûdiyye, Süleymâniyye, Batriyye gibi çeşitli fırkalara ayrılmıştır.

³⁵ İsmâiliyye, Nizâriyye ve Müstaliyye diye iki büyük kola ayrılmıştır.

³⁶ Ateş, Süleyman, "İmamiyye Şiasının Tefsir Anlayışı", *AÜİFD*, sayı: XX, Ankara, 1975, s. 150.

az değildi. Bu eğilime bağlı olarak ilk defa Emevi saltanatını kötölemek maksadıyla bazı ayetlerin tefsiri yapılmıştır.³⁷

Bu bağlamda Kur'an'da kendi siyasi görüşlerini teyit eden ayetler bulamayan bu grup ayetleri kendi heva ve isteklerine göre yorumlamışlardır. İmamiyye İsnâaşeriyye'ye göre, Hz. Ali ve onun soyundan gelenlerin imamlığını kabul etmek, onları ve dostlarını sevip desteklemek, onların düşmanlarına kin beslemek imanın ana esaslarından biridir. Öyle ki kişi imanın diğer asıllarını kabul ve ikrar etse bile bu aslı kabul ve ikrar etmedikçe Şii mümin sayılmaz. Buna ilâveten imamlara itaat etmek, onların gûnahtan masum ve masum olduklarına inanmak, onları her hususta desteklemek de vaciptir.

Bu düşünce temelinde Şia Kur'an'a bir tür yorumsal şiddet uygulamıştır. O kadar ki onlara göre birçok ayette geçen kâfir kelimesinden maksat Hz. Ali'yi ve onun soyunu imam kabul etmeyenlerdir.³⁸ Şîi ulema yine bu çerçevede Kur'an'daki her lafzın veya her ayetin zâhir, bâtın, hadd ve matla'/muttala' olmak üzere dört anlam boyutu olduğunu bildiren rivayete özel bir önem atfetmiş; hatta bu rivayetin sıhhati konusunda ümmetin icma ettiğini ileri sürmüştür. Bu rivayet İmâmiyye Şiası ve sufiler nezdinde çok önemli olmakla birlikte Sünni hadis literatüründe *Kütüb-i Tis'a* adıyla meşhur olan dokuz hadis kitabında yer almamaktadır.³⁹

Şiiilerin Kur'an'ı kendi mezhebi ve siyasi görüşlerine uygun tefsiriyle ilgili birçok örnek verilebilir. Mesela, "Allah'ın nimetine nankörlükle karşılık verenleri ve kavimlerini helak yurduna (cehenneme) sürükleyenleri görüyorsun değil mi?"⁴⁰ mealindeki ayette zemmedilenler, bazı Şii müfessirlere göre Benî Ümeyye ve Benî Muğire'dir. Bazı Şii müfessirler zemm ve tahkir ifadesi içeren birçok ayeti Benî Ümeyye ve Benî Muğire'ye atfetmişlerdir. Müminlere övgü içeren ayetleri ise Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'e hamletmişlerdir.⁴¹ Mesela, "Her kavmin bir hidayet rehberi vardır."⁴² mealindeki ayetin tefsiri münasebetiyle nakledilen rivayetlerde Hz. Ali'nin Hz. Peygamber tarafından İslam ümmetinin imamı olarak tayin edildiği bilgisine yer verilmiştir.⁴³

³⁷ Yılmaz, *Tabresî ve Tabatabâi'de İmamiyye Tefsiri*, s. 16.

³⁸ Özek, Ali, "İmamiyye-İsnâaşeriyye Şiası ve Tefsir Anlayışı", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İstanbul, 1993, s. 224.

³⁹ Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s. 225-226.

⁴⁰ 14 İbrahim 28.

⁴¹ Konuyla ilgili daha fazla bilgi ve örnek birinci ve ikinci bölümde verilecektir.

⁴² 13 Ra'd 7.

⁴³ Yılmaz, *Tabresî ve Tabatabâi'de İmamiyye Tefsiri*, s.17.

Diğer taraftan ahbarî (ehl-i hadis) ekole mensup bazı Şii alimler Kur'an'ın Hz. Osman marifetiyle tahrif edildiğini ileri sürmüşlerdir.⁴⁴ Bu iddia imamet doktriniyle ilişkilendirilmiştir. Esasen bilhassa usûlî (ehl-i rey) ekole mensup Şii âlimler Kur'an'ın mevsukiyeti konusunda diğer Müslümanlar gibi düşünmektedir. Şii müelliflerden biri olan İbn Babeveyh el-Kummî ile son devir Şii müelliflerden Kâşifü'l-Ğitâ, ilk Kur'anla bugün elimizde bulunan nüshanın aynı olduğunu kabul etmişlerdir.⁴⁵ Ayrıca Şii âlimlerden Allâme Meclisî de Kur'an'ın tahrifinin mümkün olmadığını söyleyerek bu görüşü, "Hiç şüphe yok ki o zikri, Kur'an'ı Biz indirdik, onu koruyacak olan da Biziz." mealindeki ayetle desteklemiştir.⁴⁶

Yukarıda da belirttiğimiz gibi tarihsel süreçte tebarüz eden mezhebî-siyasi mülahazaların birer akideye dönüşmesi ve bunların dinin ana kaynağı Kur'an'la temellendirme ihtiyacı çerçevesinde Şia âlimleri çok sayıda tefsir usûlü ve tefsir çalışması gerçekleştirmişlerdir. Tefsir usulü açısından İmâmiyye-İsnâaşeriyye Şiası'na göre Kur'an'da nâsîh ve mensuh, âmm-hâs, maktu' ve mevsul, ferâiz ve ahkâm, sünen ve âdâp, helâl ve haram, azîmet ve ruhsat, zâhir ve bâtın, had ve matla' vardır. Bunları bilmek ve yekdiğerinden ayırmak ancak Hz. Peygamber'e ve onun Ehl-i Beytine mensup olan kimselere mahsustur.⁴⁷

Şii müfessirler bu anlayış çerçevesinde birçok eser vermişlerdir. İmamiyye-İsnâaşeriyye Şiası'na göre Ulûmü'l-Kur'an konularının her birine dair eser yazan müellifleri ve bunların eserlerini Muhsin el-Emin A'yânü's-Şia adlı kitabında sıralamıştır.⁴⁸ Ayrıca Aga Büzurg Tahrânî'nin *ez-Zerîa ilâ Tesânîfi's-Şia* adlı Şii bibliyografya kitabının⁴⁹ 1163-1564. sayfalarında 380 adet yazma ve matbu tefsir kitabının adı zikredilmiştir. Ayrıca mezkûr kitabın başka yerlerinde de bir kısım tefsir isimleri geçmektedir.⁵⁰ Söz konusu tefsirler ve müfessirlerden bazıları şunlardır:

⁴⁴ Kur'an'ın tahrif edildiğini ileri süren Şii'lerle ilgili daha geniş bilgi ve örnekler için bkz. Yılmaz, Musa Kazım, "Şia'nın Kur'an ilimleriyle İlgili Görüşleri", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İstanbul, 1993, s. 175-184; Rasul Ca'feriyyân, *Ukzûbetü Tahrîfi'l-Kur'an*, Basım Yeri Yok, 1414, s. 77 vd.; Bedir, Ahmet, *Bakûvî Tefsiri'nin Tahlil ve Tahriri*, (Basılmamış doktora tezi), Şanlıurfa, 1997, s. 34-36; Özek, *İmamiyye-İsnâaşeriyye Şiası ve Tefsir Anlayışı*, s. 220-221.

⁴⁵ Bedir, *Bakûvî Tefsiri'nin Tahlil ve Tahriri*, s. 35.

⁴⁶ Allâme Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, Lübnan, 1404, IX, 113.

⁴⁷ Özek, *İmamiyye-İsnâaşeriyye Şiası ve Tefsir Anlayışı*, s. 228.

⁴⁸ Fığlalı, Ethem Ruhi, "İsnâaşeriyye", *DİA*, İstanbul, 2001, XXIII, 142-153.

⁴⁹ Bedir, *Bakûvî Tefsiri'nin Tahlil ve Tahriri*, s. 38.

⁵⁰ Bedir, *Bakûvî Tefsiri'nin Tahlil ve Tahriri*, s. 38.

1. Hicri 254'te vefat eden el-Hasen el-Askerî'nin tefsiri. *Tefsiru'l-Hasen el-Askerî* adlı bu eser bir cilt halinde basılmıştır. Ancak tefsirin yazarı ile hiçbir ilgisinin bulunmadığı söylenmektedir.⁵¹
- 2- Muhammed b. Mes'ud el-Ayyaşî'nin tefsiri: *Tefsiru'l Ayyaşî*.
- 3- Ali b. İbrahim el-Kummî'nin tefsiri: *Tefsîru'l-Kummî*.
- 4- Hicrî 460'ta vefat eden Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ali et-Tûsî'nin *et-Tibyân* adlı tefsiri. Bu eser 1957'de Necef de 10 cilt olarak basılmıştır.
- 5- Hicrî 538'de vefat eden Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasen et-Tabersî'nin *Mecmau'l-Beyân* adlı tefsiri.
- 6- Feyzi Kâşânî'nin *es-Sâfi* adlı tefsiri.
- 7- Hâşim b. Süleyman el-Bahrânî'nin *el-Burhan* adlı tefsiri.
- 8- Abdullatîf el-Kâzerânî'nin, *Mir'âtü'l-Envâr ve Mişkâtü'l Esrâr* adlı tefsiri.
- 9- Abdullah b. Muhammed Rıza el-Alevî'nin *Tefsiru'l Kur'ân* adlı eseri.
- 10- Sultan b. Muhammed b. Haydar el-Horasanî'nin *Beyanü's-Saade fî Makâmâtü'l-İbâde* adlı eseri.
- 11- Muhammed b. Cevad b. Hasen en-Necefî'nin *Âlâü'r-Rahmân fî Tefsîri'l Kur'ân* adlı eseri.
- 12- Muhammed Hüseyin Tabatabâî'nin *el-Mîzân* adlı tefsiri.⁵²

⁵¹ Ateş, *İmamiye Şiasının Tefsir Anlayışı*, s 150.

⁵² Özek, *İmamiye-İsnâaşeriyye Şiası ve Tefsîr Anlayışı*, s. 223; İlyas Üzüm, "İsnâaşeriyye", *DİA*, İstanbul, 2001, XXIII, 150; Yılmaz, *Tabresî ve Tabatabâî'de İmamiye Tefsiri*, s. 20-21. Şii gelenekteki meşhur tefsirler ve müfessirler hakkında daha geniş bilgi için ayrıca bkz. Muhammed Hâdi Ma'rife, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Meşhed, 1418.

BİRİNCİ BÖLÜM

İTİKADÎ, MEZHEBÎ-SİYASÎ TARTIŞMA KONULARINA DAİR TENKİTLER

I. İTİKADÎ KONULARLA İLGİLİ TENKİTLER

B. Nübüvvet

İslâm dininin akaid esaslarından olan nübüvvet, Allah'ın insanlara doğru yolu göstermek için aralarından seçtiği kullarını vazifelendirmesi anlamına gelmektedir. Allah insanlar arasından ahlaken yüce olanlarını seçerek insanlara kendi emir ve yasaklarını bildirmek, saadet ve selamet yollarını göstermek için görevlendirmiştir. Bu inanç bütün müslümanlar için vazgeçilmez bir akaid esasıdır. Bu anlamda Şia da bütün İslâmî ekoller gibi nübüvveti inanır. Genel olarak Ehl-i Sünnet'in nübüvvet anlayışı ile Şia'nın nübüvvet anlayışı arasında fark yoktur. Ancak bir iki gözardı edilebilecek husus bulunmaktadır.⁵³

Bütün müslümanlarda olduğu gibi, dinin akidelerinin içinde en önemli olanı şüphesiz tevhid inancıdır. Bundan dolayı giriş bahislerinden sonra bütün müslüman kelimciler gibi Şii alimler de doğrudan tevhid bahsini ele almaktadırlar. Fakat Şii alimler genel olarak tevhid bahsinden hemen sonra nübüvvet yerine adalet bahsini ele almaktadırlar. Adalet prensibinin diğer ilkelere takdim edilerek ilahî sıfatların işlendiği tevhid bahsinden de ayrı bir sığata vurgu ile ele alınmasının sebebi, burada işlenen konuların Şia'nın farklılaşmasının temellerini oluşturan siyasî farklılığın devamını temin edecek itikadî esasları oluşturmasındandır.⁵⁴ Çünkü hüsün-kubuh, ferdin ilim, irade ve kudretinin bağımsızlığı, Allah'ın kabihî yapamayacağı ve irade etmeyeceği gibi inançlar, Şia'nın siyasî farklılığının akidevî olarak da temel bulmasını ve hayatiyetini devam ettirmesini sağlamıştır. İşte bu noktada Şia, Mu'tezile'nin inanç esaslarını benimseyerek siyasî farklılığın yanında bir de itikadî farklılık oluşturmuştur.

Burada adalet ilkesinin en son rüknü olarak ele aldığımız aslah ve lütuf inancı ise hemen nübüvveti geçişi temin etmektedir. Bundan dolayı adalet prensibinden sonra onun gereği görülen nübüvvet inancına geçiş; takip edilen akıl yürütme açısından en doğru olan sıralamadır. Şia burada nübüvveti adalet aslının bir gereği olarak görmektedir.

⁵³ Keskin Halife, *Kendi Kaynakları Işığında Şia İnanç Esasları*, İstanbul, 2000, s. 115.

⁵⁴ İlhan, Avni, "Şia'da Usûlî'd-Din", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şilik Sempozyumu*, İstanbul, 1993, s. 413.

Şia ‘nebi’, kelimesini ‘‘Allah’tan, başka bir aracı insan olmaksızın haber veren insan’’ şeklinde tanımlar.⁵⁵ Bu tarifin Ehl-i Sünnetin nebi tanımına göre bir kısım ekler ihtiva ettiği açıktır. Nebi’nin insan olduğunun açıkça ifade edilmesinin sebebi, melek ya da başka türden bir varlığın insanlara peygamber olarak gönderilemeyeceğine işaretidir. Böylece bütün peygamberlerin insan olduğuna işaret edilmekle, kafirlerin ‘‘rasülün melek olması gerektiği’’⁵⁶ şeklindeki isteklerinin makul olmadığı tanımla belirtilmektedir.

Nebi kelimesinin ‘‘başka bir insan aracı olmaksızın’’ kısmı ise, Şia ile diğer ekolleri birbirinden ayıran bir inanca işaret etmektedir. Tarifteki ‘‘başka bir insan aracı olmaksızın’’ kaydı Allah ile nebi arasında meleğin aracılığını kabul etmekle beraber meleği, Allah’tan haber verdiği kabul edilen imam, vasî, âlim vb. gibi Şia’ca kutsal sayılan şahsiyetlerden ayırmak amacıyla konulmuştur. Çünkü Nebi ile Allah arasında hiçbir beşer aracılık edemezken, bu sonuncular ile Allah arasında aracı olarak daima bir nebi vardır.

Şia’ya göre nübüvvet, ilahî bir vazife, rabbânî bir sefirlik ve elçiliktir. Hikmet ve adalete göre ise Allah’a vaciptir. Bu Allah’ın lütfunun gereği olarak aklî bir vücuttur.⁵⁷ Peygamberin gönderilmesinin aklen mi yoksa naklen mi vacip olduğu hususunda tartışma olmakla beraber genel sünnî kanaat peygamber göndermenin imkanının aklen isbat edilebileceği, ancak vukuunun naklen vacip olduğu şeklindedir.⁵⁸ Şia ise bu hususu adalet ilkesinin bir gereği olarak gördüğünden Allah’ın her zaman bir nebi göndermesinin vacip olduğunu kabul etmiştir.⁵⁹ Nebi ile rasül arasında da fark vardır. Bütün rasullerin nebi olmalarına karşılık, bütün nebiler rasül değildir. Bu anlamda bu iki kavram arasında umum-husus farkı vardır. Allah’ın nebileri arasında kendisinden önceki rasülün getirdiği şeriatı koruyan ve onun makamında ona hilafet edenler rasül değildir. Rasül kendisinden önceki peygamberi tasdik etmekle beraber yeni şeriat getiren nebidir. Aslında yukarıdaki anlamda imamlara da nebi denilmesine eğer şeriat mani olmasa, aklen bir mania yoktur.⁶⁰ Zaten Şii inanca göre yüzyirmidört bin nebi ve yüzyirmidört bin vasi vardır. Her nebinin Allah’ın emriyle kendisine vasiyette bulunduğu bir vasisi vardır. Şiaya göre peygamber göndermede birçok gaye vardır. Şia’nın burada gayeler olarak sıraladığı hususlara itiraz

⁵⁵ Keskin, *Kendi Kaynakları Işığında Şia İnanç Esasları*, s. 117-118.

⁵⁶ 6 En’am 7-10.

⁵⁷ Şeyh Müfid (h.413), *en-Nüketü’l-İ’tikadiyye*, Kum, 1413, s. 34-35.

⁵⁸ Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbu’t Tevhîd*, İstanbul, 1979, s. 176 vd.

⁵⁹ Şeyh Müfid, *en-Nüketü’l-İ’tikadiyye*, 34-35.

⁶⁰ Şeyh Müfid (h. 413), *Evailü’l-Makalât*, Kum, 1413, s. 45.

etmemekle beraber onların hepsinin salah ve lütuf inancıyla alakalı olduklarını da söylemeliyiz.⁶¹

Râzî, “Sana (bu) ilim geldikten sonra, kim seninle onun hakkında çekişirse, de ki: “Gelin, oğullarımızı ve oğullarımızı; kadınlarımızı ve kadınlarımızı, kendimiz ve kendinizi çağıralım, sonra, duâ edelim de, Allah’ın lanetini yalancılardan üstüne salalım...”⁶² mealindeki ayetin tefsirinde Rey şehri’nde yaşayan İsnâaşeriyye mezhebi muallimlerinden Mahmud İbn Hasan el-Humusî’nin, ‘Hz. Ali’nin, Hz. Muhammed dışındaki bütün peygamberlerden daha üstün olduğunu dair iddiasını’ reddeder. El-Humusî’ye göre bunun delili, âyetteki ‘Kendimiz ve kendinizi çağıralım’ ifadesidir. Çünkü “kendimiz” kelimesinden maksat, Hz. Peygamber’in bizzat kendisi değildir. Çünkü insan kendi kendini çağırılmaz. Aksine bu tabirden murad, Hz. Peygamber’in kendisinden başkasıdır. Âlimler o başkasının, Hz. Ali olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Binâenaleyh âyet, ‘Hz. Ali’nin, Hz. Peygamberin kendisi gibi’ olduğuna delalet etmektedir. Bu tabir Hz. Peygamber’in nefsinin, bizzat Hz. Ali’nin nefsi olduğunu ifade etmez. Bundan anlaşılması gereken ‘Hz. Ali’nin, Hz. Peygamber gibi’ olmasıdır. Bu da, iki nefis arasında her yönden eşitliğin olmasını gerektirir. Fakat deliller Hz. Peygamber’in bir peygamber, Hz. Ali’nin ise böyle olmadığına delâlet ettiği ve Hz. Peygamber’in, Hz. Ali’den daha üstün olduğunda icmâ edildiğini gösterdiği için, gerek peygamberlik, gerek üstünlük hususunda, bu umumi hükümle amel edilmemiştir. Bu iki husus (Hz. Muhammed’in peygamberliği ve bütün peygamberlerden üstünlüğü) dışındaki konularda ise bu umûmî hükümle amel edilmiştir. Sonra icmâ Hz. Muhammed’in, diğer peygamberlerden efdal olduğuna delâlet etmektedir. Binâenaleyh Hz. Ali’nin de diğer peygamberlerden efdal olması gerekir. İşte bu, mezkur âyetin zahiri mânası ile yapılan istidlal şeklidir. Âyetle bu şekilde istidlal etmeyi, Abizim görüşümüzü kabul eden ve reddedenlerin kabul ettikleri şu hadis de te’yid eder. Hz. Peygamber: “İlminde Hz. Âdem’e, itaatında Hz. Nuh’a, dostluğunda Hz. İbrahim’e, heybetinde Hz. Musa’ya, saflığında Hz. İsa’ya (benzer birisine) bakmak isteyen Ali İbn Ebi Tâlib’e baksın” buyurmuştur. Bu hadis, her peygamberde ayrı ayrı bulunan hasletlerin Hz. Ali’de toplanmış olduğunu gösterir. Bu da, Hz. Ali’nin, Hz. Peygamber dışındaki peygamberlerden efdal olduğuna delalet eder.” Şifler önceden de şimdi de bu âyetten hareketle, Hz. Ali’nin -delillerin tahsis ettiği özellikler dışında- Hz. Muhammed gibi olduğuna istidlal etmişlerdir. Hz. Muhammed’in, bütün sahabeden efdaldır. Binâenaleyh

⁶¹ Keskin, *Kendi Kaynakları Işığında Şia İnanç Esasları*, s. 117-118.

⁶² 3 Ali İmran 61

Hız. Ali'nin de sahabeden efdal olması gerekir.⁶³ Şîi müfessirler aynı ayetin tefsirinde “nefislerimiz” kelimesinden maksadın Hz Ali olduğunu söylerler.⁶⁴

Râzî bu görüşe şu şekilde cevap verir: “Müslümanlar arasında, Hz. Muhammed'in, Hz. Ali'den daha faziletli olduğu hususunda bir icmâ bulunduğu gibi, Hz. Muhammed zuhur etmezden önce peygamber olanların, peygamber olmayanlardan efdal oldukları hususunda da bir icmâ vardır. Yine Müslümanlar, Hz. Ali'nin peygamber olmadığı hususunda ittifak etmişlerdir. Binâenaleyh âyetin zahirinin, Hz. Peygamber hakkında husûsî bir hüküm ifâde ettiği gibi, diğer peygamberler hakkında da husûsî bir hüküm ifâde ettiğini kesin olarak söylemek gerekir.⁶⁵

Şia görüldüğü gibi risalet konusunda Ehl-i Sünnetle hemen hemen aynı düşünceye sahiptir. Râzî'de bu konuda Şia'yı yukarıda arz ettiğimiz gibi sadece bir konuda eleştirmektedir.

C. İsmet

Sözlükteki “tutma, engel olma ve koruma” anlamından hareketle, Kelâm ilminde, “Allah'ın bir kimseyi günah ve hatadan koruması” şeklinde özel bir anlam kazanan ve “peygamberlerin günahattan korunmuşluğu” manasıyla terimleşen ismet kelimesinin fıkıh literatüründeki kullanımını da sözlük anlamı ile bağlantılıdır.

İslâm hukukçuları arasında cereyan eden devlet başkanı veya ümmetin masum sayılıp sayılmayacağı tartışmaları da bir yönüyle kelâmdaki ismet kavramıyla, diğer yönden onlara atfedilen dokunulmazlık ve yanılmazlık telakkisiyle alâkalı görünmektedir. İsmete konu olan bu vasfı taşıyan şeye ma'sûm ve muhterem denilir.

Devlet başkanının masum olup olmadığı Ehl-i Sünnet ile Şia arasındaki temel tartışma konularından biridir. Şia'nın İmâmiyye ve İsmâiliyye kolları tarafından savunulan ‘devlet başkanının günahsız ve hatadan uzak olduğu, sorumsuzluğu ve dokunulmazlığı’ fikirleri, masum imam teorisiyle izaha çalışılmıştır. Bununla birlikte Şia'nın Zeydî kolu mensupları, imâmın masûmiyeti ve nasla tayini görüşünü kabul etmemektedirler.⁶⁶ Ehl-i Sünnet'e göre ise devlet başkanının dini ve hukukî sorumluluk açısından dokunulmazlığı yoktur. Hanefîler, devlet başkanına karşı ‘hukukullah’ kapsamındaki hadlerin

⁶³ Allame Meclisi, *Biharu'l-Envar*, X, 350-XXXIX, 39.

⁶⁴ Kûfi, Furat İbn İbrahim, *Tefsîru Furati'l-Kûfi*, 1410, I, 86.

⁶⁵ Râzî, Fahreddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer (h. 606), *et-Tefsîrü'l-Kebîr ev Mefâtihu'l-Ğayb*, Beyrut, 1411, VIII, 72; Râzî, Fahrüddîn, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtihu'l-Gayb*, (trc., Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, C. Sadık Doğru), Ankara, 1988, VI, 372-373.

⁶⁶ İlhan, *Şia'da Usûli'd-Din*, s. 416-417.

uygulanmayacağını belirtirken, devlet başkanının dinî ve hukukî sorumsuzluğunu savunmamış, sadece düşman ülkesinde hadlerin uygulanmayacağı görüşlerinde de olduğu gibi infazdaki fiilî imkânsızlıktan hareket etmişlerdir. Çoğunluk bu konuda aksi görüştedir ve yargının bağımsızlığını cezanın uygulanabilirliği için yeter sebep görürler. Sünnî usulcülerin geliştirdiği icmâ teorisinde “ümmetin ismeti”, Şia’nın, Peygamber dışında bir kişiye günahsızlık izafe etmesi ve o kişinin vahiy alan kişinin yetkileriyle donatılmış olması ve bu düşüncüyü inanç esaslarından biri haline getirmesine güçlü bir tepki niteliğindedir. Burada ümmetin icmâi, ümmetin yanılmazlığı değil, ümmetin hata üzerinde ittifak etmeyeceği ya da, farklı görüşlerden sadece birinin isabet edeceği kabul edildiğinde bu doğru görüşün ümmet içinde eksik olmayacağı anlamına gelir.⁶⁷

Şia’nın usûlü’-d-din ile ilgili temel konularından biri de imamların ismet sıfatına sahip olmaları yani masum olmalarıdır. Şia, imamların ismeti konusunda da, diğer mezheplerden çok farklı bir görüşe sahiptir. İmametın Allah’a vacip oluşu görüşünün içinde, imamların masûm olmaları, onların Allah tarafından tayin edilmelerinin gerekliliği bulunmaktadır. İmâmın masum oluşunun gerekçesi zalimin zulmünü önlemek, mazluma adalet ve insaf etmektir. Eğer imâm masiyet işlerse insanların kalblerindeki yeri kaybolur ve imam olarak nasb edilmesinin de faydası kalmaz. Masûm olan bir başkasına ihtiyaç hasıl olur.⁶⁸ Çünkü imâm peygamber makamında oturduğu için şeriata koruyucusudur. Masûm olmalıdır ki şeriata şu veya bu sebeble ziyade ve noksan yapılmasından emin olunsun. Böylelikle zulme sebep olmasın. Nitekim Allah Teâlâ: “Ahdim zâlimlere ermez”⁶⁹ mealindeki ayetle bunu anlatmaktadır. Binaenaleyh nebinin masûm olmasının gerekliliği ve bununla ilgili deliller ve iddialar imâm için de geçerlidir. İsnâaşeriyye ve İsmâiliyye tarafından ileri sürülen ismet öyle bir sıfattır ki bu sıfatın sahibini ancak Allah bilir. Dolayısıyla ismet sıfatı bulunduğu iddia edilen şahsın, doğruluğunu isbat için mucize göstermesi veya hakkında nass bulunması şarttır. Nass ise peygamber gibi masûm olduğu bilinen birinin bildirmesidir. Zaten imâmda bulunması gereken en önemli vasıf olan masumiyet ve nasla tayin kendi zamanında sadece Hz. Ali için söz konusudur. Peygamber’den bu konuda vârid olan mütevâtir haberler vardır.⁷⁰

Şia “ismet” görüşüne Kur’an ayetlerinden deliller getirmeye çalışmış, bu meyanda peygamberlerin doğumlarından itibaren masum olduklarını, ne kasden, ne sehven ve ne de

⁶⁷ Şentürk, Recep, “İsmet” “DİA”, İstanbul, 2001, XXIII, 137-138.

⁶⁸ Şeyh Müfid *en-Nüketü’l-İ’tikadiyye*, 34-35.

⁶⁹ 2 Bakara 124.

⁷⁰ Hillî, Ali ibn Tâvus (h. 589), *el-Yakîn*, Kum, 1413, s. 237.

ictihad ve yanılma yolu ile, ne büyük ne de küçük günahın onlardan sadır olmayacağını ileri sürmüşlerdir.⁷¹

Râzî, Bakara suresi 36. ayetin tefsiri münasebetiyle peygamberlerin ismet sıfatıyla ilgili farklı görüşleri anlattıktan sonra kendi tercihini delilleriyle birlikte ortaya koyar. Şia'nın ismet konusundaki görüşlerini de reddeder. Şia'ya göre peygamber doğumundan itibaren masum olmalıdır ki, imamlar da masum olabilsinler. Râzî'ye göre ise peygamberler Şia'nın iddia ettiği gibi doğumlarından itibaren değil, peygamber olduktan sonra büyük veya küçük günah işlememişlerdir.⁷² Zira Şia'nın peygamberlerin ismeti konusundaki bu tutumu "lütuf ve aslah" düşüncesinden kaynaklanmaktadır.

Râzî, "Seni insanlara imam (önder) yapacağım"⁷³ mealindeki ayetin tefsirinde ise "imam" dan maksadın "nebi" olduğunu söyler. Fakat Şia müfessirlerine göre ise ayette geçen imamdan maksat Hz Peygamber ve imamlardır. Aynı ayetin tefsirindeki rivayete göre "Allah, İbrahim peygambere "Seni insanlara imam (önder) yapacağım" buyurunca; Hz İbrahim ümmetinden bir kısmının zalim olabileceğini söylemiştir. Allah ise; bazı zalimlerin isimlerini vererek bunların ve bunlara uyanların zalim olacağı konusunda Hz İbrahim'i onaylamıştır. Hz İbrahim de "Allahım! Muhammed ve Ali'yi de benim gibi önder yap, yardımınla onlara lütfeyle" diye dua ederek talepte bulunmuş ve bu dua kabul olmuştur. Bu rivayette de görüldüğü gibi ayette geçen "imam"dan maksat sadece Hz Peygamber değildir. Şia'nın yorumuna göre Hz Ali de imam kapsamına dahildir.⁷⁴

Râzî'ye göre "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Resulüne ve sizden olan ulu'l-emr'e de itaat edin"⁷⁵ mealindeki ayette geçen "ulu'l-emr" kavramını "masum imamlar" şeklinde yorumlamak aklen ve naklen mümkün gözükmemektedir. Razi'nin gerekçeleri de şu üç maddedir:

- a. Râzî onlara itaat etmeyi "onları tanıma ve onların yanına girip çıkabilme" şartına bağlar. Binâenaleyh, şayet Allah onları tanımadan önce onlara itaat etmemizi bize vâcib kılmış olsaydı, bu bir "teklîf-i mâlâ yutâk" olurdu. Yine Cenâb-ı Hak, onları ve onların görüşlerini tanıdığımız zaman onlara itaat etmeyi bize vâcib kılmış olsaydı, bu vucubiyet, bir şarta bağlanmış olurdu. Halbuki Cenâb-ı Hakk'ın "Allah'a itaat edin. Peygamber'e ve sizden olan emir sahipleri'ne de itaat edin ..."

⁷¹ Keskin, *Kendi Kaynakları Işığında Şia İnanç Esasları*, s. 135,136.

⁷² Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, III, 6-7-8. (II, 399).

⁷³ 2 Bakara 124.

⁷⁴ Ayyaşi, Muhammed ibn Mes'ud (h. 320), *Tefsirü'l-Ayyaşi*, Tahran, 1380, I. 57.

⁷⁵ 4 Nisa 59.

buyruğunun zahiri, bir şart ile mukayyet değil, mutlak anlamayı gerektirmektedir. Hem bu âyette, bu ihtimali bertaraf eden bir husus da bulunmaktadır. Çünkü Cenâb-ı Hak, tek bir ifade bütünlüğü içinde, Resule ve emir sahiplerine itaat etmeyi emretmiştir ki, bu da, “Peygambere ve sizden olan emir sahiplerine de itaat edin” sözüdür. Hâlbuki tek bir sözün aynı anda hem mutlak, hem de mukayyet olması caiz değildir. Binaenaleyh bu ifade, Resul hakkında mutlak olunca, bunun “emir sahipleri” hakkında da mutlak olmalıdır.

- b. Allah’u Teala, ayette “emir sahiplerine” itaat etmeyi emretmiştir. “Emir sahipleri” tabiri çoğul bir ifadedir. Halbuki Râfızîlere göre, bir zamanda sadece bir imam bulunur. Cemi bir kelimeyi müfred manasına hamletmek ise, zahirin aksine bir harekettir.
- c. Allah Teâlâ: “Eğer bir şey hakkında çekişirseniz, onu Allah’a ve Peygambere götürün” buyurmuştur. Eğer “emir sahiplerinden murad, masum imam olmuş olsaydı, “Eğer bir konu hakkında tartışsanız, onu imama götürün” denilmesi gerekirdi.⁷⁶

Hâlbuki aynı ayetin tefsirinde Şia, “ulu’l-emr”den maksadın oniki imam olduğunu Câbir ibn Abdullah el-Ensari’nin rivayet ettiği hadise dayandırarak iddia ederler. Rivayete göre Câbir, Hz Peygamber’e hitaben: “Ya Resulallah kendisine itaat edilecek Allah ve Resulü’nü biliyoruz. Ondan sonraki ulu’l-emr kimdir?” diye sorar. Allah Resulü de, Hz. Ali başta olmak üzere 12 imamı sayar ve bunların kendisinin halifesi ve müminlerin imamı olduklarını söyler.⁷⁷

Yukarıdaki izahlar çerçevesinde imamların masum olması mümkün değildir. Peygamberlerin ismetinin dahi risalet göreviyle başladığının belirtildiği bir yerde, “masum imam” iddiası dayanaksız ve mesnetsizdir. Şia’nın ilgili ayetleri “mezhebi taassub” içinde yorumladığı açıktır.

D. Beda

“Gizli bir şeyin sonradan ortaya çıkması, kişinin bir konuda beliren birkaç görüşten birini tercih etmesi” manalarına gelen bedâ, terim olarak, “Allah’ın muayyen bir şekilde vuku bulacağını haber verdiği bir olayın, daha sonra başka bir şekilde gerçekleşmesi” şeklinde tarif edilir. Bedâ telakkisi ilk olarak Şîî çevrelerde ortaya çıkmıştır. Esasen konu

⁷⁶ Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, X, 120-121. (VIII, 108-109).

⁷⁷ Hüseyinî, Seyyid Şerefü’ d-Din (h. 940), *Te’vilü Ayati’z-Zahire*, Kum, 1409, s.141

Allah'ın geleceği bilip bilmemesi etrafında odaklanmaktadır. Bu kanaat, bütün Şia'nın görüşü olmadığı gibi sonraki Şiilerin de bu görüşü kabul etmedikleri görülür.⁷⁸ Eş'arî'nin naklettiğine göre, Râfızîlerden bir kısım kimseler Allah'ın ilminde hüdusu (ilâhî bilgide değişmeyi) kabul etmişlerdir. Onlara göre Allah zatını ezelden bilir, fakat eşyayı ancak irade edip yarattıktan sonra bilir.⁷⁹

Genel kabule göre, bedâ fikrini ilk olarak ileri süren, Hz. Hüseyin'in intikamını almak suretiyle Ehl-i Beyt taraftarları nezdinde itibar kazanan Muhtar es-Sekafî'dir. Taberî ise bedâ görüşünden ilk olarak Muhtâr'ın adamlarından biri olan Abdullah b. Nevfin'in bahsettiğini nakleder.⁸⁰ Muhtar bir savaş öncesinde askerlerine Allah'ın kendilerini zafere ulaştıracağını söylemiş, savaştan zaferle çıkınca da, "Allah'tan aldığım bilgilerle işin böyle olacağını size bildirmemiş miydim?" diyerek keramet iddiasında bulunmuş; ancak, Mus'ab b. Zübeyr'in ordusu karşısında mağlûp olunca "Allah bana zafer vaad etmişti, fakat daha sonra kendisine bu değişik sonuç zahir oldu "bedâ lehü" sözüyle Allah'ın ilim ve iradesinde değişiklik meydana geldiğini ima etmiş ve bu iddiasına "Allah dilediğini siler, dilediğini sabit kılar"⁸¹ mealindeki âyeti delil getirmiştir. Muhtar es-Sekafî'den sonra Ca'fer es-Sâdık bedâ fikrinin ikinci kaynağı olarak gösterilir. Şîî literatürüne göre imam Ca'fer, oğlu İsmail'in kendisinden sonra imam olacağını söylemiş, fakat İsmail babası hayatta iken ölünce Cafer es- Sâdık olayı bedâ telakkisiyle açıklamıştır. Bu şekilde ortaya çıkan bedâ görüşünü Hişâm b. Hakem daha ileriye götürerek Allah'ın varlıklar hakkındaki bilgisinin bunların mevcudiyetiyle başladığını söylemiştir. Bedâ görüşünü benimseyenlere de Bedâiyye denilmiştir.⁸²

Bedâ hakkında Şii grupların görüşlerini anlatırken Eş'arî onları üç gruba ayırmaktadır: Bunlardan birinci grup Allah'ın bir şeyi bir vakitte yapmayı irade ettiğini ancak sonra bedâ hadis olduğu için yapmadığını söylerler. Onlara göre bu ancak hükümlerdeki nesh gibidir. İkinci grup ise şu görüştedir: Allah'ın olacağını bildiği şeyde bedâ caizdir, böylece o şey olmaz. Üçüncü grup Şiiler ise, Allah hakkında bedâyı caiz görmezler ve reddederler.⁸³ Bu tasnif de yine bedâ akidesinin önceleri bütün Şiiler tarafından kabul görmeyen bir akide olduğunu göstermektedir. İmamiyye tarafından bu akide biraz daha ıslah edilerek İslamleştirilmiştir. Ancak bu ıslahta dahi Allah'ın ilminde

⁷⁸ Keskin, *Kendi Kaynakları Işığında Şia İnanç Esasları*, s.88

⁷⁹ Eş'ari, Ebu'l-Hasan (h.324) , *Kitabu Makâlâti'l-İslamiyyîn ve'htilafi'l-Musallin*, Wisbaden, 1963, s. 39.

⁸⁰ Taberî, Ebû Cafer Muhammed ibn Cerîr (h. 310), *Târîh*, Beyrut, ts., VI, 85-92.

⁸¹ 13 Ra'd 39.

⁸² İlhan, Avni, "Bedâ", *DİA*, 1992, İstanbul, V, 290.

⁸³ Eş'ari, *Kitabu Makâlâti'l-İslamiyyîn ve'htilafi'l-Musallin*, s. 39.

bir değişmenin kabulü vardır.⁸⁴ Bu şekliyle bedâ akidesini, değil müslümanların, Yüce Yararıcı akidesine sahip hiçbir muvahhidin kabul etmesi düşünülemez. Meselâ, Kâşifü'l-Ğitâ'nın bu husustaki görüşlerini ele alacak olursak, o şöyle demektedir: “Şia'nın kabul ettiği bedâ Âl-i Muhammed'in sırlarından ve esrarengiz ilimlerindedir. Öyle ki, haberde “Allah'a bedâ sözünü kabul etmekten daha üstün bir ibadet edilemez”, “Allah'ı hakkıyla bilemedi, O'nu bedâ ile tanımadı” türünden bu ve benzeri birçok söz onlardan nakledilmiştir. Bedâ, Allah'ın “mahv ve isbat levhasında” var olan bir işi izhar etmesidir. Bazen olur ki, bu levhada var olan bilgiye mukarreb melekler ya da resullerden biri muttali olur; melek nebiye ve o da ümmetine (şöyle olacak diye) haber verir de sonra haber verilenin aksi vaki olur. Çünkü Allah onu silmiş başka şeyi izhar etmiştir. Bütün bunlar da O'nun ezeli ilminde vardır. Fakat o ilme ne melek ne de nebi ulaşamaz. Bu makam Kur'an'da Ümmü'l-Kitab adı verilen ilimdir.⁸⁵ Öyle anlaşılıyor ki İmâmiyye'nin bedâ telakkisini benimsemesi, gayba ait haberleri bildiklerine inanılan imamların, vuku bulacağını önceden haber verdikleri olayların sonradan başka türlü gerçekleşmesi üzerine inandırıcı bir izah bulmak suretiyle etrafındaki grupların dağılmasını önleme zaruretinden doğmuştur.⁸⁶

Bedâ, Allah'a bilgisizlik ve eksiklik nisbet etmeyi gerektirdiği için Ehl-i Sünnet, Mutezile ve Zeydiyye tarafından reddedilmiştir. Zira nesih, şer'î delille sabit olmuş bir hükmün yeni şer'î delille yürürlükten kaldırılması demek olup kaldırılan hükmün müddeti ve bitiş zamanı önceden Allah nezdinde malumdur. Nesihte değişiklik Allah'ın ilminde değil insanların bilgi ve uygulamalarında meydana gelmektedir.

“Ve hatırlayın o zamanı ki Rabbi, İbrahim'i birtakım kelimelerle imtihan edip de o, bunları tamamen yerine getirince: “Seni insanlara imam (önder) yapacağım” buyurmuş. (İbrahim): “Zürriyetimden de..” demiş, Allah ise: “Zâlimler ahdime eremez” demişti”⁸⁷ mealindeki ayetin tefsiri münasebetiyle Râzî: “Allah Teâlâ, Hz. İbrahim'e olan mükellefiyetlerini, mânâda genişlik olsun diye “belâ” olarak isimlendirdi. Çünkü bu gibi şeyler, kimin emrettiği bilinmemesi bakımından, bizim tarafımızdan, belâ, tecrübe ve mihnet gibi görülür. Örfte böylesi kullanım çok olunca, Hak Teâlâ'nın emir ve yasaklarını mecazî olarak bu şekilde isimlendirmesi caiz olur. Çünkü Allah Teâlâ hakkında imtihan etme ve deneme fiillerinin kullanılması caiz değildir. Zira Allah Teâlâ, ezelden ebede

⁸⁴ İlhan, *Bedâ*, V. 290.

⁸⁵ Keskin, *Kendi Kaynakları Işığında Şia İnanç Esasları*, s. 88-89.

⁸⁶ İlhan, *Bedâ*, V,291.

⁸⁷ 2 Bakara 124.

kadar olan, nihayetsiz tafsilatı olan bütün malûmatı bilir.⁸⁸ diyerek “bedâ” telakkisini ve mimarlarından olan Hişam b. Hakem’i eleştirir. Hişam b. Hakem: “Allah Teâlâ, ezelde sadece eşyanın hakikatini ve mahiyetini bilir. Ama bu mahiyetlerin meydana geliş ve varlık alemine girişlerini ise ancak bunlar meydana gelirken bilir” demiş ve görüşüne naklî ve aklî deliller getirmiştir. Onun naklî delili işte bu ayettir. O, bu ayetin delil oluşunu, Allah Teâlâ’nın kullarını imtihan edip denediğini açıkça ifâde edişinden ve bunun benzerini diğer ayetlerde de zikretmesinden çıkarmıştır. Mesela Allah Teâlâ, “Sizden cihâd edenlerle, sabredenleri bilelim diye sizi imtihan edeceğiz”⁸⁹; “Hanginizin ameli daha güzel olacak diye, sizi imtihan etmek için”⁹⁰ “Muhakkak ki sizi korku ve açlık türü bir şeyle imtihan edeceğiz”⁹¹ “Siz ikiniz ona yumuşak söz söyleyin, belki o düşünür veya (Allah’dan) korkar.”⁹² “Ey insanlar, sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize ibâdet edin; umulur ki korunursunuz.”⁹³ Hişam’a göre bu ve benzeri ayetler, Hak Teâlâ’nın eşya meydana gelmezden önce, onların meydana geleceğini bilmediğini göstermektedir.⁹⁴

Râzî Bakara suresi 124. ayetin tefsiri münasebetiyle Hişam’ın beda konusunda ileri sürdüğü bazı aklî delilleri anlatır. Buna göre Hişam:

- 1) Eğer Allah Teâlâ, eşya meydana gelmezden önce, eşyanın meydana geleceğini bilmiş olsaydı, o zaman hem Hâlık’ta hem mahlûkta kudretin olmadığını söylemek gerekirdi. Bu ise imkânsızdır. İmkânsıza götüren şey de aynıdır. Bu ikisinin birbirini gerektirmesinin izahı şöyledir: Allah Teâlâ’nın meydana geleceğini bildiği şeylerin meydana gelmemesi imkansız olur. Çünkü bir şeyin meydana geleceğini ve gelmeyeceğini bilmek, iki zıt durumdur. İki zıddın arasını bulmak ise muhaldir. Allah’ın meydana gelmeyeceğini bildiği şeylerin, aynı bu delilden ötürü meydana gelmesi imkânsızdır. Buna göre şayet Allah Teâlâ, cüz’î şeylerin tamamını, onlar olmazdan önce bilseydi, o şeylerin bazısının meydana gelmesi vâcib, bazısının meydana gelmesi mümtenî (imkânsız) olurdu. Halbuki kesinlikle ne vacib olan için, ne de mümtenî olan için kudrete gerek yoktur. Binaenaleyh böyle olan şeylere Yaratıcı Teâlâ’nın ve yaratılanın kudreti olmadığını söylemek gerekir. Biz bunun imkânsız olduğunu söyledik. Yaratıcı için bunun imkansız olduğunu söyledik, çünkü âlem muhdes (sonradan olma) dır.

⁸⁸ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, IV, 32-33. (III, 411-412).

⁸⁹ 47 Muhammed 31.

⁹⁰ 67 Mülk 2.

⁹¹ 2 Bakara

⁹² 20 Taha 44.

⁹³ 2 Bakara 21.

⁹⁴ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, IV, 32. (III, 410-411).

Ona bir tesir eden (yaratana) vardır. Bu müessirin mutlaka kadir olması gerekir. Çünkü bu tesir, müessirin zatı gereği olsaydı, müessir kadim olduğu için alemin de kadim olması veya âlem hadis olduğu için müessirin de hadis olması gerekirdi. Bu kudretin mahlûk için imkânsız olduğunu söyledik. Çünkü biz, bir şey yapmak istediğimizde ona kadir olduğumuz, bir şeyi yapmamak istediğimizde de onu yapmamaya kadir olduğumuz manasında, kendimizde bir işi yapma veya yapmamaya açıkça bir güç buluyoruz. Buna göre bu iki şeyden birisi vacib, diğeri mümtenî olsaydı, açıkça varlığı bilinen bu güç söz konusu olmazdı.

- 2) İlimin, bilinen iki şeyden birine taalluk etmesi, o ilmin diğere taalluk etmesinden başkadır. Bu sebepten ötürü biz, diğere taallukunun farkında olmamızla beraber, bu ikisinden birini düşünebiliyoruz. Eğer bu iki taalluk tek bir taalluk gibi olsaydı, bu imkânsız olurdu. Çünkü tek bir şeyin aynı anda hem bilinebilmesi, hem de bilinmemesi imkânsızdır. Bunun böyle olduğu sabit olunca biz deriz ki eğer Hak Teâlâ, cüz' iyyatın tamamını bilmiş olsaydı, sınırsız ilmi olurdu. Veya onun ilminin taalluk ettiği sayısız şeyler olurdu. Her iki halde de aynı anda sayısız mevcudat meydana gelirdi ki, bu imkânsızdır. Çünkü o zaman bu eşyanın toplamı, on eksiginden daha fazla olurdu. Noksan olabilen şey sonludur. Fazla olan da, sonlu olandan on fazlasıdır. Sonlu olana, sonsuz olan eklendiği zaman toplam sonlu olur. Bu durumda sonsuz eşyanın var olması imkânsızdır. Şayet, "Mevcut olan ilimdir; ilmin taalluk ettiği şeyler ise haddizatında varlıkları olmadığı halde a'yânda bulunan nisbi işlerdir" denilirse, biz deriz ki: İlim bir malûma taalluk ederse ancak ilim olur. Binaenaleyh eğer bu taalluk haddizatında mevcut olmasaydı, ilmin de aslında ilim olmaması gerekirdi ki bu da imkânsızdır.
- 3) Bu nihayeti olmayan malumatın sayısını Allah bilir veya bilmez. Eğer Allah onların sayısını bilirse, bu malumat sınırlı demektir. Çünkü belli bir sayısı olan her şey sınırlıdır. Eğer Allah Teâlâ, bu malumatın sayısını bilmez ise, onları tafsilatıyla bilmiyor demektir. Bizim sözüümüz de bu konudadır.
- 4) Her malum, zihnimize diğereinden ayırt edilmiştir. Başkasından ayırt edilen her şeyin dışındakiler, ondan hariçtir. Ondaki hariç olan her şey ise ondan başkadır. O halde bu şey, sonlu ve sınırlıdır. Bu sebeple her malum sınırlıdır. Binaenaleyh sınırsız olan şeylerin malum olması imkansız olur.
- 5) Birşey, ancak ilmin ona taalluku ve nisbeti bulunursa malûm olur. Bir şeyin birşeye nisbet edilmesi, haddizatında tahakkuku muteber bir haldir. Çünkü

birşeyin kendisinde bir belirginlik olmazsa, o, o olması bakımından, başkasının ona nisbet edilmesi imkânsız olur. Müşahhas bir şey, varlık âlemine girmezden önce, kesinlikle müşahhas olamaz. Bu sebeble onun ilme konu olması imkânsız olur.

Şayet, “Bu görüş muhal ve mürekkeblerin varlık âlemine girmezden önce (bilinebilir olmasıyla) bâtil olur. Çünkü biz, onların belirginlikleri olmadığı halde, onları bilebiliyoruz” denilirse, biz deriz ki: Senin bu söylediğin, bizim sözümüzle bir tezaad eder, bu ise bizim sözümüze bir cevap değildir. Böyle bir durum ise, şek ve şüpheyi izale etmeyecek şeylerden sayılır. Hişâm sözüne devamla: “İşte bütün bu akfî izahlar, bu kabil ayetlerin zahirî manalarından mecazî manalarına geçilmesine gerek olmadığına delalet eder” demiştir.⁹⁵

Râzî, Şia alimlerinin önde gelenlerinden saydığı Hişâm’ın beda ile ilgili bu görüşlerini eleştirir ve Müslümanların çoğunun Allah Teâlâ’nın, cüz’î şeyler meydana gelmeden önce de, onları bildiğinde ittifak ettiklerini söyleyerek şu şekilde delil getirir:

Cüz’îyyâtın, meydana gelmezden önce de Allah’ın malûmatı dâhilinde olmaları doğrudur. Biz, bu cüz’îyyâtı Allah’ın bilmesinin doğru olduğunu söyledik; çünkü biz de, onlar meydana gelmezden önce onları bilebiliyoruz. Zira biz, güneşin yarın doğudan doğacağını bugünden bilebiliyoruz. Meydana gelmeleri o şeylerin, mümkün olduklarını gösterir. Biz, cüz’îyyâtın bilinebilmesinden dolayı, Allah’ın onları bilmesi gerektiğini söyledik. Çünkü Allah’ın ilminin malumata taalluk etmesi, Allah’ın zatı gereği olması gereken bir husustur. Bu sebeple, Allah’ın ilminin, bilinebilecek şeylerin bazısına taalluk etmesi, diğer bazısına taalluk etmesinden daha evlâ değildir. Buna göre bir tahsis bulunsaydı, bu durumda bir muhassise (tahsis ediciye) ihtiyaç olurdu ki bu imkânsızdır. Bu sebeple de Allah’ın ilminin, hiçbir malumata (bilinebilecek şeye) taalluk etmemesi gerekirdi. Eğer onun ilmi, malumatın bazısına taalluk ederse, hepsine de eder ki, zaten bizim söylemek istediğimiz de budur.

Hişâm’ın ileri sürdüğü birinci şüpheyi gelince, buna şöyle cevap veririz: Bir şeyin meydana geleceğini bilmek, onun meydana gelmesine bağlıdır. Meydana gelme de kudrete bağlıdır. O halde bağlı olan şey, bağlandığı şeye ters olmaz. Bu sebeple ilim, kudretten müstağnî kılmayan, ondan ayrılmayan bir sıfattır. O’nun İkinci şüphanesine (deliline) şöyle cevap veririz: Senin bu şüphen, sonu olmayan sayı dizileri

⁹⁵ Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, IV, 33-34. (III, 411-412-413).

ile bozular.

O'nun üçüncü şüphesine de şu şekilde cevap veririz: Cenâb-ı Allah eşyanın sayısını bilmez. Bu durum, Allah'a cehalet isnâd edilmesini gerektirmez. Çünkü cehalet, eşyanın muayyen bir sayısının olduğudur. Allah Teâlâ onun sayısını bilmez. Fakat eşyanın aslında belli bir sayısı olmadığı zaman, "Allah eşyanın sayısını bilmez" dememizden, Allah hakkında bir cahilliğin söz konusu olması gerekmez. (Burası anlaşılıyor!)

O'nun dördüncü şüphesine cevabımız ise şöyledir: Alimin, onun başkasından farklı olduğunu bilmesi malûmun şartından değildir. Çünkü malumun başkasından farklı olduğunu bilmek, o başka şeyi de bilmeye dayanır. Buna göre, bir şeyi bilmek, o şeyi başkasından ayırt etmeye ve bir şeyin başkasından farklı olduğunu bilmek de o başkasını bilmeye dayanmış olsaydı, o zaman insanın hiçbir şey bilememesi, ancak sayısız şeyleri bildiği zaman bir şeyi bilebilmesi gerekirdi.

O'nun beşinci şüphesine de, yukarıda bahsettiğimiz nakz (hükümsüz illetin bulunması) deliliyle cevap veririz. Şüphe, nakz olunduğunda ortadan kalkar. Böylece Allah'ın ilminin umumiliğine delâlet eden bu bahsettiğimiz deliller muarızlarca ilişilmekten salim kalır.⁹⁶

Râzî, bu geniş değerlendirmesinin yanında "Allah, dilediği hükmü iptal eder, dilediğini sabit bırakır. Ana kitap O'nun yanındadır."⁹⁷ Mealindeki ayetin tefsiri münasebetiyle, Allah'ın ilminin, hususî zatının gereklerinden olduğu için değişmenin ve tebeddülün mümkün olmadığını söyleyerek; Şia'nın "Allah'ın, bir şeyin öyle olduğuna inandığı halde daha sonra da o işin O'na bildiğinden başka şekilde görünmesi" şeklinde tarifini yaptığı beda düşüncesini eleştirir.⁹⁸ Bu ayetin tefsiri münasebetiyle yapılan "beda" tanımında "Allah'ın inanması" kavramını tarife katan Râzî, tanımın anlaşılmasını kolaylaştırmıştır.

"(Üzülmenize veya sevinmenize sebep olacak şekilde) gerek ülkenizde, gerek kendi nefislerinizde, size ulaşan hiçbir şey yoktur ki Bizim onu yaratmamızdan önce o bir kitapta yazılı olmasın. Bu, Allah'a göre elbette pek kolaydır."⁹⁹ mealindeki ayetin tefsirinde de Râzî, Hişâm b. Hakem hariç Ehl-i tevhidin çoğunluğunun, Allah Teâlâ'nın, eşyayı (her şeyi), onlar meydana gelmezden önce bildiğine, bu ayeti delil getirdiğini "Allah Teâlâ, hâdiseleri o kitaba, onlar meydana gelmezden önce yazıp-çizer. O hadiseler de bu yazgıya

⁹⁶ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, IV, 33-34. (III, 413-414).

⁹⁷ 13 Rad 39.

⁹⁸ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XVIII, 53. (XIII, 472).

⁹⁹ 57 Hadid 22.

uygun olarak gerçekleşir. Bu sayede, bizler de Allah Teâlâ'nın her şeyi, önceden bildiğini anlarız.” cümleleriyle anlatır.¹⁰⁰ Burada muvahhidlerin Allah'ın bilgisi mevzuunda herhangi bir problemlerinin olmadığı, sadece Şia ekolü içinde Hişam b.Hakem'in “beda” hususunda münferit kaldığı dikkatlerimizi çekmektedir.

Râzî; “De ki: Ey Ehl-i kitap, niçin Allah'ın âyetlerini inkâr ediyorsunuz? Halbuki Allah yaptığımız her şeyi görmektedir. De ki: Ey Ehl-i kitap! Siz gerçeği görüp bildiğiniz halde, niçin Allah'ın yolunu eğri göstermeye yeltenerek iman edenleri Allah yolundan menediyorsunuz? Allah yaptıklarınızdan habersiz değildir.”¹⁰¹ mealindeki ayetin tefsirinde ise ehl-i kitabın da nesh'i iyi anlamadıklarını; beda ile iltibas ettiklerini, “nesh, beda'ya delalet eder” diyerek bazı zayıf Müslümanları şüpheye düşürmek yoluyla dini tahrif etmek istediklerini ifade eder.¹⁰²

“İman edip iyi ve yararlı işler yapanlara, bundan böyle Allah'a karşı gelmekten sakındıkları ve imanlarında sebat ile iyi ve yararlı işlerine devam ettikleri, sonra takvâları ve imanları tam sağlamlaşıp kökleştiği, daha sonra da bu takvâ ile beraber, başkalarına iyilik eden ve her yaptığını güzel yapan ihsan mertebesine erdikleri takdirde, daha önce yeyip içtiklerinden dolayı kendilerine bir vebal yoktur. Allah da böyle güzel davrananları sever.”¹⁰³ mealindeki ayetin tefsirinde “takva” kelimesi hakkında müfessirlerin farklı yorumları olduğunu belirten Râzî, Kaffâl'in görüşünü nakleder. Kaffâl de yukarıda belirttiğimiz gibi Ehl-i Kitab'ın, özellikle Yahudilerin nesh ile bedayı karıştırdıklarını, tefrik edemediklerini, bundan dolayı da neshi inkar ettiklerini anlatmaktadır. Kaffâl, önce mübah olan içkinin sonra haram edilmesini bu bağlamda değerlendiren Yahudilerin, fesatçı bir şüphe içinde olduklarını ve bundan vazgeçmeleri gerektiğini anlatmaktadır.¹⁰⁴

Son iki ayetin tefsirinde de görüldüğü gibi, Ehl-i Kitap ve özellikle Yahudiler, neshi, beda'ya delalet ettiğini ileri sürerek reddederler. Giriş bölümünde de ifade ettiğimiz gibi Şii düşüncenin oluşumunda üç önemli unsur vardır. Bunlardan birincisi, Yahudi olan İbn-i Sebe'dir. İkinci önemli unsur ise Muhtar es-Sakafi'dir. Bu iki unsurun beda konusunda bir araya gelmeleri, Şia'nın “beda” konusunda Yahudilerden esinlenmiş olma ihtimalini akla getirmektedir.

¹⁰⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXIX, 207. (XXI, 326).

¹⁰¹ 3 Ali İmran 98-99.

¹⁰² Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, VIII, 137. (VI, 506).

¹⁰³ 5 Maide 93.

¹⁰⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XII, 70. (IX, 212-213).

E. Takiyye

Takiyye Arapça bir kelime olup v-k-y kökünden gelip bir şeyi sakınmak ve korumak manasını taşır. İstilahta ise, “Bir toplumdun veya kişiden muhtelif suretlerde korunmak; mensup bulunduğu fırkayı, o fırkanın malını, canını, ırzını, inancını zarardan muhafaza etmek, korumak maksadıyla düşündüklerini veya bildiklerini karşısındakine doğru olarak söylememektir. “Takiyye, Şia için bilhassa ehemmiyetlidir ve hemen hemen bu fırkanın alâmet-i fârikasıdır.¹⁰⁵ Şia ile özdeşleşmiş olan bu esas, “Müminler, mü’minleri bırakıp da kâfirleri dost edinmesin. Kim bunu yaparsa, artık o kimsenin Allah nezdinde hiçbir değeri yoktur. Ancak kâfirlerden gelebilecek bir tehlikeden sakınmanız (tukah,takiyye) bundan müstesnadır...”¹⁰⁶ mealindeki ayete dayandırılmaktadır. Azınlık dahi olsa Nevbahtî (h. 310) gibi bazı Şîî alimlerinin Şia’nın bu takiyye anlayışını kabul etmemiş olduğunu da belirtmekte fayda vardır.¹⁰⁷

Bilindiği üzere Şîîler tarih boyunca gerçekten takibe, baskıya en çok maruz kalan topluluk olmuştur. Bu bakımdan diğer topluluklardan çok Şîîler “takiyyeyi” benimsemişler ve önemli prensiplerinden biri haline getirmişlerdir. Bilhassa İsmâiliyye’de takiyye’nin en aşırı tarzda bir prensip olarak kullanıldığını görüyoruz. Takiyye sayesinde, teşkilâtlarını fevkalâde disiplinli bir şekilde gizlilikle yürütüp Fatımî Devleti’ni kurduktan sonra, Batınî mezhebi’ni bütün Müslümanlara yayabilmek ve bütün İslâm dünyasına hâkim olabilmek için takiyyeyi vazgeçilmez bir prensip olarak daha da geliştirdiler. Başlangıçta takiyye can korkusundan, tamamen insanî bir kaygı neticesinde meşru görülmüş ve öylece ortaya çıkmıştı. Batınîler ise siyasî iktidarlarını, mezheplerini her yere yayabilmek için ihdas ettikleri beşinci kol faaliyetlerinin dinî meşruiyetini takiyye prensibi ile zihinlere yerleştirdiler, mezhep mensublarına benimsettiler. Bu konuda o derece aşırı davrandılar ki, Gazalî, bunlar hakkında: “Mürtedin tevbesinin kabulü gereklidir. Batıniyye’nin ve küfrünü gizleyen ve takiyyeyi din olarak kabul eden bütün zındıkların tevbesine gelince, bu konuda âlimler arasında ihtilâf vardır” hükmüne varmıştır.¹⁰⁸

Şîîler, takiyye esasına göre hareket ettikleri için Emevî ve Abbasîler’le olan mücadelelerinde, Haricî’lerden daha fazla başarılı olmuşlardır. Bu yönleriyle bilhassa

¹⁰⁵ Muzaffer, M.Rıza, , *Şia İnançları*, trc. Abdulkadir Gölpınarlı, İstanbul, 1978, s. 65; Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur’an Dili*, İstanbul, 1992, II. 341; Yılmaz, *Tabresî ve Tabatabaî’de İmamiye Tefsiri*, s. 225.

¹⁰⁶ 3 Ali İmran 28.

¹⁰⁷ Bedir, *Bakûvî Tefsiri’nin Tahlil ve Tahriri*, s. 28-29

¹⁰⁸ İlhan, *Şia’da Usûli’-d-Din*, 426-427.

Emevî saltanatını çok uğraştırdılar. Bir Şii'nin ne zaman ve nerede Emevî devletine zarar vereceği bilinmediği için onlarla şiddetli mücadele yapılmıştır.

Aslında takiyye, İslam'da meşru bir haktır. Üç şekli vardır:

1. İfrat şekli: Birçok meselede olduğu gibi bu meselede de de Şii'ler ifrat etmişlerdir. Takiyye, kafirlere karşı, can veya büyük çapta mal tehlikesi olduğu zaman, İslamın müminlere tanıdığı bir ruhsattır.(bkz: 3 Ali İmran 28) İmamiye mensubları, bunu ruhsat olmaktan çıkarıp yaşadıkları siyasî ve sosyal şartlara uygun olarak bir din veya dinî bir esas şekline koymuşlardır. Nitekim, “Takiyye, Allah'ın dinindedir. Takiyyesi olmayanın dini de yoktur.” gibi rivayetler, altıncı İmam Cafer-i Sadık'a isnad edilir.
2. Tefrit şekli: Zeydiye mezhebi ve Harici'ler takiyye konusunda tefritte kalmışlardır. Onlara göre caiz değildir. Zira mal, can ve namus, din mukabilinde müdafaa edilemez. Namaz kılan bir kimse, evine hırsızın girdiğini görse namazını bozamaz. Haricîler, takiyye konusundaki aşırı inançlarından dolayı, namazda atını gözleyen Büreydetü'l-Eslemî adındaki sahabiye tenkid etmişlerdir.
3. Vasat şekli: Takiyye konusunda vasat yolu tercih eden Ehl-i Sünnet'e göre takiyye, ayetle mubah kılınmıştır. Ancak Takiyyeyi şöyle tarif ederler: “Nefis veya büyük çaptaki malımı düşmandan korumak maksadıyla inancını veya bildiklerini gizlemektir.”¹⁰⁹

Ehl-i Sünnet'e göre düşman da iki kısımdır: Düşmanlığı “din ihtilafına dayananlar”, bir de düşmanlığı “dünyevi maksada” dayananlar. Düşmanlığın cinsine göre takiyye de kısımlara ayrılıyor. Birincisine göre, nefsin veya büyük miktardaki malın tehlikesi olduğu yerde her mü'min, dinini izhar edememesi halinde hicret etmeye mecburdur. Dinini gizlemek suretiyle orada yaşaması caiz değildir. Şayet körlük, aile ve çocuklar gibi önemli bir mazereti varsa hicreti terk edebilir. Fakat firar edebilmek için hile yolunu düşünmelidir.

İkinci kısım takiyyeye göre, yani eğer mü'minin korkusu, menfaatinden veya cüzî bir malından ise dini gizlemek ve bu suretle kâfirlerden görünmek caiz değildir. Bu durumda takiyyeyi caiz görenler varsa da, dini aşikâre yaşamanın azimet olduğu konusunda ittifak vardır. Efdal olan, ölümle neticelense bile dinden zahirî de olsa dönmemektir.¹¹⁰

¹⁰⁹ Yılmaz, *Tabresî ve Tabatabaî'de İmamiye Tefsiri*, s. 225-226.

¹¹⁰ Yılmaz, *Tabresî ve Tabatabaî'de İmamiye Tefsiri*, s. 225-226.

İşte korunmanın böyle çeşitli yönleri vardır. İşin fikhî boyutu ayrı olmakla beraber, kesin olan şudur ki; asıl korunma Allah'ın azabından korunmadır. Allah müminlere “Ancak onların zararlarından sakınmanız gereken durumlar başka...”¹¹¹ şeklinde ruhsat vermekle birlikte “Allah size, asıl kendisinden korkmanız, çekinmeniz gerektiğini bildiriyor, son dönüş onadır.”¹¹² diyerek de ikazda bulunuyor.¹¹³

Râzî, “Mü'minler, mü'minler dışında da kâfirleri dost edinmesin. Kim bunu yaparsa, Allah ile onun ilişkisi kesilmiş olur. Ancak onlardan gelebilecek bir tehlikeden dolayı, sakınmış olmanız müstesna... Allah size, kendisinden korkmanızı emrediyor. Nihayet dönüş ancak Allah'adır.”¹¹⁴ mealindeki ayetin tefsirinde takiyeye ile ilgili önemli açıklamalarda bulunur. Râzî öncelikle ayetin nüzul sebeplerini aktarır:

Birinci sebep şudur: Yahudilerden bir grup, onları dinlerinden saptırmak için bir müslüman grubun yanına geldiler. Bunun üzerine Rifâ'a İbn el-Münzir, Abdurrahman İbn Cübeyr ve Sa'îd İbn Heyseme, müslümanların bu topluluğa, “Yahûdilerden kaçının ve onların sizi dininizden çıkarma çabalarına karşı uyanık olun” dediler. İşte bunun üzerine, bu âyet nazil oldu.

Ayetin inmesine sebep gösterilen ikinci olayı Mukâtil rivayet eder. Rivayete göre ayet Hatib ibn Ebî Belte'a ile bazı müslümanlar hakkında nazil olmuştur. Bunlar, Mekke kâfirlerine sevgi duyuyorlardı. Allah Teâlâ, onları bu sevgiden nehyetmiştir.

Üçüncü sebep ise münafık Abdullah İbn Übeyy ve arkadaşlarıdır. Çünkü bunlar Yahudi ve müşrikleri dost ediniyor, Müslümanların haberlerini onlara ulaştırıyor ve onların Hz. Peygamber'e galip gelmesini arzu ediyorlardı. Bunun üzerine bu âyet nazil oldu.

Bir rivayete göre de ayet Ubâde İbn Sâmit hakkında nazil olmuştur. Çünkü onun Yahudilerden anlaşmalı olduğu kimseler vardı. Hendek Savaşı'nda o, “Ya Resûlallah, beraberimde beşyüz kadar Yahudî var. Benimle beraber harbe çıkmalarını istiyorum.” demesi üzerine bu âyet nazil oldu.¹¹⁵

Zorlama halinde inkâr etmenin cevazının da anlatıldığı esbab-ı nüzulden beşincisinin ravisi Hasan el-Basri'dir: “Müseylimetü'l-Kezzab, Hz. Peygamber'in ashabından olan iki adamı yakaladı. Onlardan birisine, “Sen, Muhammed'in Allah'ın Resulü olduğuna şehâdet

¹¹¹ 3 Ali İmran 30.

¹¹² 3 Ali İmran 30.

¹¹³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 341.

¹¹⁴ 3 Ali İmran 28.

¹¹⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, VIII, 10. (VI, 248-249).

ediyor musun?” deyince, adam “Evet, evet, evet!” dedi. Bunun üzerine Müseylime, “Benim de Allah’ın Resulü olduğuma şehadet eder misin?” deyince, adam “Evet” dedi. Müseylime, kendisinin Beni Hanife Kabilesi’nin peygamberi, Hz. Muhammed’in de Kureyş Kabilesi’nin peygamberi olduğunu iddia ediyordu. Bunun üzerine o adamı bırakıp diğerini çağırды ve ona, “Muhammed’in Allah’ın Resulü olduğuna şehâdette bulunuyor musun?” dedi. Adam, “Evet” dedi. Daha sonra, “Benim de Allah’ın Resulü olduğuma şehâdette bulunuyor musun?” deyince, adam üç kere, “Ben sağırım...” dedi. Müseylime bunun üzerine yanına gelerek o müslümanı katletti. Bu olay Hz. Peygamber’e intikal ettiği zaman şöyle buyurdu: “Şu öldürülen kimseye gelince, o yakînî imanı ve sadakati üzere gitti. Allah mübarek etsin. Diğeri ise Allah’ın tanımış olduğu ruhsatı kullandı. Bundan dolayı ona bir günah ve vebal yoktur.”¹¹⁶

Râzî ayetin nüzul sebeplerini anlattıktan sonra takiyyenin hükümleri hakkında bilgi verir ve bu hükümleri değerlendirir. Takiyye ile ilgili hükümlerden bazıları şunlardır:

Birinci hüküm: Takiyye ancak, müslüman kişi, kâfir bir topluluk içinde bulunduğu ve o kâfirlerden, canı ve malı hususunda korkup, böylece de onlara diliyle müdârâtda bulunarak, yumuşak davrandığı zaman olur. Bu da, diliyle onlara düşmanlık göstermemekle olur. Hatta, o kişinin sevgi ve dostluk duyduğu zannını veren sözler söylemesi de caizdir. Ama bu, gönlünde aksini gizlemesi ve söylediği her şeyde târîzde bulunması şartıyla caizdir. Çünkü takiyyenin tesiri, ancak zahirde olup, kalbin hallerinde değildir.

İkinci hüküm: O müslümanın, takiyye yapması caiz olduğu halde, imanı ve hakkı açıklaması daha güzeldir. Bunun delili, yukarıda zikrettiğimiz Müseylime hadisesidir.

Üçüncü hüküm: Takiyye ancak, dostluk ve düşmanlık göstermeyle ilgili durumlarda caizdir. Bazan, dini izhar etmekle ilgili konularda da caiz olur. Ama öldürme, zina, malı gasbetme, yalancı şahidlik, namuslu kimselere iftira ve kâfirleri Müslümanların gizli hallerine muttali kılmak gibi, zararı başkalarına dokunan şeylere gelince, bu noktalarda takiyye yapmak kesinlikle caiz değildir.

Dördüncü hüküm: Âyetin zahiri, takiyyenin sadece hükümler ve galip olan kâfirlerle birlikte bulunulduğu zaman helâl olduğuna delâlet eder. Ama ne var ki, Şafî’ye göre, Müslümanlar arasındaki durum, Müslümanlarla müşrikler arasındaki duruma benzediği zaman, canlarını korumak için Müslümanların takiyye yapması helâl olur.

¹¹⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, VIII, 11. (VI, 252).

Beşinci hüküm: “Canı korumak için takiyye caizdir. Buna göre malı korumak için de takiyye caiz olur mu?” denilirse, bunun caiz olacağına hükmetmek muhtemeldir. Çünkü Hz. Peygamber, Müslüman kimsenin malının dokunulmazlığı, kanının ve canının dokunulmazlığı gibidir,”Kim malı uğruna öldürülürse, o şehiddir.” buyurmuştur. Bir de, malı korumaya duyulan ihtiyaç son derece zaruridir. Meselâ su, çok pahalı bir biçimde satıldığında, abdest almanın farziyeti hükmü sakıt; fazla mal ve para noksanlaşmasına sebebiyet vermemek için, teyemmüm ile yetinmek caiz olur. O halde bu, burada nasıl caiz olmasın? Allah en iyi bilendir.

Altıncı hüküm: Mücahid şöyle demiştir: “Bu hüküm, İslâm’ın ilk yıllarında, mü’minlerin azlığı ve zayıflığı sebebiyle geçerli idi. Ama İslâm devleti güç kuvvet kazandıktan sonra, bu hüküm geçersiz olmuştur.”¹¹⁷

Râzî, Hasan el-Basrî’nin, Abdurrahman b. Avf’den rivayet ettiği “Takiyyenin, mü’minler için kıyamete kadar geçerli” olduğuna dair rivayetteki görüşün daha tercihe şayan olduğunu kabul eder. Çünkü, Râzî’ye göre “kişinin nefsinden zararı savuşturması, imkânlar nisbetinde vâcib olan bir durumdur.”¹¹⁸

Râzî, takiyye ile ilgili hüküm ve değerlendirmesini yaptıktan sonra ayette geçen “Allah sizi, yüce Zatından sakındırıyor.” cümlesi hakkında iki görüş bulunduğunu söyler:

Bunlardan birincisi “Allah sizi, kendisinin ikâbından sakındırıyor” şeklindedir. İkinci görüş ise “Allah sizi bu gibi fiillerden, (kâfirleri dost edinmekten) men ediyor” demektir.

Ayet “Nihâyet dönüş de ancak Allah’adır” cümlesiyle biter. Râzî, ayetin bu bölümünü ise, “Allah, huzuruna vardığınızda tahakkuk edecek olan cezasından sizi sakındırır.” şeklinde anlar.¹¹⁹

Âl-i İmran sûresi 28. ayetten sonra gelen, “De ki: Sinelerinizde (göğüslerinizde) olanı gizleseniz de, açıklasanız da, Allah onu bilir. Göklerde ve yerde olan her şeyi de bilir. Allah, her şeye kâdirdir.”¹²⁰ mealindeki ayetin tefsirinde Râzî, Allahın her şeyi bildiğini hatırlatmasının sebebini açıklar. Buna göre takiyye yapanın da dikkatli olması, kalbinin temayüllerini kontrol etmesi gerekmektedir. Çünkü takiyye esnasında dostluk izhâr etmeye yönelen kimsenin zahire göre yaptığı bu işi, o kimsenin bâtınında da böyle bir dostluğun meydana gelmesine sebep olabilir. İşte bu sebeple şüphesiz Cenâb-ı Hak, kendisinin zahirî halleri bildiği gibi bâtinî halleri de bildiğini beyân etmiş ve kuluna, kalben yapmaya

¹¹⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, VIII, 12-13. (VI, 252-253).

¹¹⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, VIII, 12. (VI, 253).

¹¹⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, VIII, 13. (VI, 253).

¹²⁰ 3 Ali İmran 29.

azmettiği her şeye mukabil, mutlaka ceza vereceğini bildirmiştir.¹²¹

Şia'daki "takiyye" ile Ehl-i Sünnetteki "ikrah" konusu benzerlik göstermektedir. Râzî Ali İmran Suresi 28. ayetin tefsirinde "takiyye" konusunu ele almıştı. "Kalbi iman üzere mutmaîn ve müsterih olarak icbar edilenler müstesna olmak üzere, kim imanından sonra Allah'ı tanımaz, fakat küfre sine açarsa, Allah'ın gazabı onların başındadır. Onlar için en büyük bir azab vardır. Bunun sebebi şudur: Çünkü onlar dünya hayatını ahirete tercih etmişlerdir. Ve bir de Allah, kâfirler güruhuna hidayet etmez."¹²² mealindeki ayetin tefsiri münasebetiyle de "ikrah" konusunu ele almıştır. Ayette kafirlerin azabının büyüklüğüne dikkat çekilmiş; akabinde, kalbiyle değil de lisânen küfredenle, hem kalbi hem lisaniyle küfredenlerin durumu ayrıntılı olarak zikredilmiştir. Râzî, ayetteki "icbar edilenler müstesna" mealindeki "illa men ükrihe" ifadesinin aslında bir "istisna" olmadığını söyler. Çünkü mükreh gerçekte "kafir" değildir ki, bundan dolayı kâfirden istisna edilsin... Ne var ki, mükreh'ten, kâfirden, kendi ihtiyarıyla sudur eden şeyin aynısı (zahiren) çıktığı için, -bu müşakele'den (lafzî benzerlikten) dolayı- bu istisna geçerli olmuştur.¹²³

Râzî, âlimlerin öncelikle dininden dönmeye zorlanan kişinin kelime-i küfrü söylememesi gerektiğini vurguladıklarını anlatır. Delillerini de şöyle sıralar:

Birinci Delil: Bilal-i Habeşi, Yasir, Sümeyye, Suheyb-i Rûmi, Habbab ve Salim gibilerdir... Burada, Bilâl-i Habeşî'nin o işkenceye sabrettiği ve, "Ahad, Ahad! - (Allah) birdir, birdir!" dediği rivayetlerde anlatılır. Buna göre, Bir kısım Mekke'li fitneye düşerek, İslâm'a girdikten sonra İslâm'dan ayrılıp irtidâd etmişlerdi ve onların içinde "mükreh" olanlar, kalbi imanda ısrar ettiği halde, kelime-i küfrü lisanen söyleyenler vardı. Ammâr'ın anne-babası Yasir ve Sümeyye, Suheyb-i Rûmî, Bilâl-i Habeşî, Habbâb ve Salim bunlardandır ki, bunlar, alabildiğine işkence görmüş kimselerdir. Sümeyye'ye gelince: Denildiğine göre o, iki deve arasına bacaklarından ve kollarından bağlanılmış ve mızrakla kalbinden vurulmuştu. Ve onlar: "Sen, birtakım erkekler için müslüman oldun" demişlerdi. Böylece hem o, hem de Yâsir öldürülmüştü ki bu ikisi, İslâm'ın ilk iki şehididir. Ammâr'a gelince o, onların istediklerini lisaniyle kerhen söylemişti. Bunun üzerine, "Ey Allah'ın Resülü, Ammâr kâfir oldu" denildiğinde, Hz. Peygamber, "Hayır, Ammâr tepeden tırnağa imanla doludur. İman onun etine ve kanına sirayet etmiştir" buyurur. Ammâr, Hz.

¹²¹ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, VIII, 13. (VI, 254).

¹²² 16 Nahl 106-107.

¹²³ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XX, 97. (XIV, 352).

Peygamber'e, ağlayarak gelir. Bunun üzerine Hz. Peygamber onun gözyaşlarını silmeye başlar ve "Senin için bir şey yok. Eğer onlar, aynı şeyi sana bir daha yaparlarsa, sen de onlara o söylediğini tekrarla" der. Hadramî'nin kölesi Cebr de bunlardandır. Efendisi onu zorlamış, o da bunun üzerine (lisânen) küfre girmişti. Daha sonra, hem efendisi hem de kendisi müslüman olmuşlardır.

İkinci Delil: Müseylime'nin iki sahabiye icbar etmesiyle gelişen olaylardır. Rivayet edildiğine göre Müseylimetu'l-Kezzâb, iki adam yakalar, onlardan birisine, "Muhammed hakkında ne dersin?" dediğinde o, "Allah'ın Resulüdür!" der. Bunun üzerine, "Peki, benim hakkımda ne dersin!" dediğinde o, "sen de..." der. Bunun üzerine, onu salıverir. Diğerine dönerek, "Peki Muhammed hakkında sen ne dersin?" dediğinde o, "Allah'ın Resulüdür" der. Bunun üzerine Müseylime, "Ya benim için ne dersin?" dediğinde de, "Ben sağırım" der. Müseylime, sorusunu üç defa tekrarlar, o da aynı cevabı verir. Bunun üzerine Müseylime, onu öldürür. Bu durum Hz. Peygamber'e ulaştınca : "Birincisi, Allah'ın ruhsatına tutunmuştur, ikincisi ise, hakkı, kafalara vururcasına söylemiştir. Onu tebrik ederim" buyurmuştur.

Râzî yukarıdaki hadisten alimlerin iki hükmün çıkardığını söyler. Buna göre Hz. Peygamber, kelime-i küfrü (inkâr ifade eden sözü) söylemeyi "ruhsat" olarak adlandırmıştır. Diğer hüküm ise Resulullah, bu sözü söylemeyip de, bundan dolayı öldürülen kimsenin durumunu saygı ile karşılamıştır.

Üçüncü Delil: Hakkı ikrar etme yolunda can vermek çok zor bir olaydır. Hz. Peygamber ise "İbadetlerin en faziletlisi, en zor ve en meşakkatli olanıdır." buyurmuştur. Bundan dolayı mükrehin canını vermesi (küfür kelimesini söylememesi), en mükâfatlı bir ibadettir.

Dördüncü Delil: Kelime-i küfrü söylemeyen, kalbini ve dilini küfürden temizlemiş olur. Ama onu diliyle söyleyen kimseye gelince; farzedelim ki onun kalbi küfür kirinden uzaktır ama, dili zahiren bu habis kelimeyle kirlenmiş olur. Bundan dolayı birincisinin durumunun daha faziletti olması gerekir.¹²⁴

Râzî, alimlerin kişinin hangi zorlamalar karşısında küfür kelimesini söyleyebileceğini de sorguladığını aktarır. Bir kimsenin ölümle tehdit edilmesi, çok şiddetli dövülmesi ve incitilmesi gibi dayanamayacağı bir işkenceye maruz bırakılması durumunda küfür kelimesini söyleyebileceğini vurgulayan Râzî, alimlerin bu görüşünü Mücahid'in

¹²⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XX, 97-98. (XIV, 351-354).

rivayetine dayandırdığını anlatır: Mücahid şöyle der: “Müslüman olduğunu ilk defa (açıkça) söyleyenlerin sayısı, yedidir: Allah’ın Resulü, Ebu Bekr, Habbâb, Süheyb, Bilâl, Ammâr ve Sümeyye. Hz. Peygamber’e gelince, onu, amcası Ebu Talib korudu. Ebu Bekr’e gelince, onu da kabilesi himaye etti. Diğerleri ise yakalanıp, kendilerine demirden zırhlar giydirildi. Sonra da, güneş altına oturtuldular. Böylece, demirin ve güneşin harareti onların takatlerini kesti. Ebu Cehil, onların yanına gelerek, onlara sövüp saydı, onları azarladı, bu arada Sümeyye’ye de söğerek mızrağını, harbesini onun fercine dürttü.” Diğer alimler ise şöyle demişlerdir: “Onlar, Bilâl’den başkasına dış geçiremediler. Çünkü onlar, Bilal’e işkence yapıyorlardı. Bilâl ise: “Allah birdir, Allah birdir!” diyordu. Derken, onlar ona işkence etmekten bıkip usandılar. Bunun üzerine onlar Bilal’in ellerini arkadan bağlayarak boynuna kendirden bir ip attılar ve oynayıp eğlensinler diye çocukların ellerine verdiler. Derken, çocuklar da onunla oynamaktan usanarak, onu bıraktılar.” Ammâr şöyle demektedir: “Biz, Bilâl hariç, o müşriklerin istedikleri şeyi söylemiştik. Ama, Bilâl canından vazgeçmişti. İşte bunun üzerine, o müşrikler onun yakasını bırakmışlardı.” Habbâb da şöyle der: “Benim için, ancak sırtımın yağının söndürebileceği bir ateş yakmışlardı.”¹²⁵

Kişi yukarıda belirttiğimiz şartlar oluştuğu için “küfür kelimesini” söylemek zorunda kaldı. Bir Müslüman bunu hangi üslup ve tarzda söylemelidir? Râzî, alimlerin, kişinin kelime-i küfrü söylemesi durumunda, kalbinin ona rıza göstermekten uzak olması ve birtakım tarzlarla, çıtlatmalarla yetinmesi gerektiği hususunda ittifak ettiklerini bildirir. Bu tarzlar o kişinin, “kâfirlere göre Muhammed yalancıdır” manasını kastedmesi şeklinde olabileceği gibi, başka bir Muhammed’i kastederek, “Muhammed yalancıdır” veyahut da bu ifadeyi, istifham-ı inkârî’ye niyet ederek [(Muhammed yalancıdır?!)(Yani, değildir)] söylemesidir. Bu şekilde tarzlarla de olsa Râzî’ye göre iki durum karşımıza çıkar: Birinci Durum: Onu buna zorlayan, mükrehin bu tür tarize ait niyetleri kafasında canlandırmasına fırsat vermez, veyahut da mükreh çok büyük bir korku ve endişeye kapıldığı için, bu tür niyetler onun kalbinden silinip giderse, o zaman bu kimse zahiren kınanır, ama Allah’ın affı da umulur ve beklenir. İkinci Durum: Küfür kelimesine zorlayan kişi, şayet işi sıkı tutar da ona bütün tarz çeşitlerini açıklar ve ondan, “Şunu şunu demeni değil, şunu söylemeni bekliyorum” demesini isterse, bu durumda ya yalan söyleme, veyahut da canı ölüme maruz bırakma durumu ortaya çıkar. İşte bu noktada bazı kimseler, onun yalan söylemesinin mubah olacağını ileri sürerlerken, bazıları yalanın mükreh için mubah

¹²⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XX, 97. (XIV, 352).

olmayacağını savunmuşlardır. Râzî, burada Kâdî'nın yukarıdaki görüşlerden ikincisini tercih ettiğini delilleriyle birlikte aktarır. Kâdî'ye göre mükreh yalan söylememelidir. Çünkü yalan, ancak yalan olduğu için kabihtir. Bundan dolayı da, her durumda kabih ve çirkin olması gerekir. Şayet bazı faydalar gözetmekten dolayı kabih ve çirkin olmaktan çıkması caiz olsaydı, o zaman bazı menfaatlerden dolayı, Allah'ın kuluna da yalan söylemesine izin vermesi gerekirdi. Bu durumda da kişinin sadece Allah'ın bilebileceği, bazı maslahatları gözetmesinden ötürü, her an böylesi bir yalanı işlemesi ihtimali oluşacağından, Allah'ın ne vaadine, ne de vâidne güven diye bir şey kalmazdı.¹²⁶

Râzî, Nahl Suresi 106 ve 107. ayetlerle ilgili alimlerin genel değerlendirmesinden sonra ikrahın çeşitleri başlığı altında kendi değerlendirmelerini anlatır ve tercihlerini ortaya koyar:

Birincisi, yapılması için zorlanılan fiilin, mesela içki içme, domuz eti veya leş yeme gibi bir iş olmasıdır. Bu durumda bakılır; eğer o, diğerini bu işi yapmaya silah zoruyla zorluyorsa, zorlanan kimsenin bunu yapması gerekir. Çünkü canı kurtarmak gerekir. Bu misalde, canı kurtarmanın yolu da, ancak onu yemekten geçer. Bunu yemeden-içmeden dolayı, ne o kimseye bir zarar, ne de Allah'ın hakkına bir ihanet söz konusudur. Dolayısıyla, “Kendinizi tehlikeye atmayın” (2 Bakara, 195) ayetinden ötürü, bunun yapılması gerekir.

İkincisi, zorlanılan fiilin mubah olup, vacip bir iş olmamasıdır. Bunun misali, bir kimsenin, bir kimseyi kelime-i küfrü söylemeye zorlamasıdır. Bu durumda, zorlanan kimsenin bunu söylemesi mubahtır, fakat, daha evvel de izah ettiğimiz gibi, farz ve vacib değildir.

Üçüncüsü, o fiilin vacib ve mubah değil, ancak haram olmasıdır. Bu, mesela bir kimsenin bir kimseyi, bir başkasını öldürmeye yahut onun uzuvlarından birisini kesmeye zorlaması gibidir. İşte bu durumda, öldürme işi, asıl hükmü olan haramlık üzere devam eder. Ama mükreh (zorlanan kimse)den kısas düşer mi düşmez mi meselesine gelince, Şafii, bu husustaki iki görüşünün birinde, “Kısas gerekir” demiştir. Bunun delili şu iki şeydir:

1- O, onu kasden ve düşmanca öldürmüştür. Binâenaleyh Hak Teâlâ'nın, “Ey iman edenler, maktuller hakkında size kısas yazıldı (farz kılındı)” ayetinden ötürü, bu kimseye kısas uygulanması gerekir.

2- Biz, mükrehin, öldürülmesine kastedildiğinde, başkasını öldürmek suretiyle de olsa, canını kurtarabileceğinin helal olduğunda ittifak ettik. Binaenaleyh onun, bu

¹²⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XX, 97-98. (XIV, 352-353).

öldürme işine yeltenmesinin düşünülmesi, onun da kanının akıtılmasını gerektireceğine göre, mükrehten gerçekten öldürme işinin sudur etmesi durumunda, onun kanı da akıtılmayı tabii ki hak etmiş olur.

Dördüncüsü: Öldürme (katl) veya kelime-i küfrü söyleme gibi, zorlamayı kabul eden fiiller olduğu gibi, böyle olmayan fiiller de vardır. Mesela, zinanın böyle olduğu söylenmiştir. Çünkü ikrah (zorlama), büyük bir korku doğurur. Bu da, erkeğin cinsi münasebet organının sertleşmesine mani olur. Binâenaleyh eğer zina hadisesi tahakkuk edecek olsa, bunu ikrahdan dolayı değil de, o kimsenin kendi arzu ve ihtiyarı ile yaptığı anlaşılmış olur.

Beşincisi: Şafîî, mükrehin verdiği talakın (boşanmanın) talak sayılmayacağını söylerken; Ebu Hanife ise, bu talakın geçerli olduğunu söylemiştir. Şafîî'nin delili şudur:

Cenâb-ı Hak, "Dinde ikrah yoktur" buyurmuştur. Bununla, "Dinde zorlama yoktur" manasının kastedilmiş olması mümkün değildir. Çünkü bu ikrah bizzat vardır. Binaenaleyh ayeti, ikrahın neticelerinin olmaması manasına hamletmek gerekir. Buna göre mana, "Dinde ikrahın tesiri yoktur, o nazar-ı dikkate alınmaz" şeklindedir. Hem Hz. Peygamber'de "Ümmetimden, hatanın, unutmanın ve zorlanıldıkları şeyin vebali (hükmü) kaldırıldı." buyurmuştur. Yine Hz Peygamber "İkrah halinde talak geçerli değildir." buyurmuştur. Eğer onlar (yani Hanefiler), "O, onu boşamıştır. Dolayısıyla, "Yine erkek, eşini boşarsa, ondan sonra kadın kendisine helâl olmaz" (3 Bakara, 230) ayetinin hükmüne girer" derlerse, buna karşı cevabımız, "Deliller tearuz ettiğinde (birbirine karşı geldiğinde), bizim de görüşümüz üzere, oldukları gibi kalmaları gerekir" şeklinde olur.¹²⁷

Râzî'nin, takiyye konusundaki temel görüş ve düşüncelerini yukarıda detaylıca ele almış olduk. Bununla beraber Râzî, bazı ayetlerin tefsiri münasebetiyle takiyye konusuna atıftarda bulunur. Biz bunları ele alırken yukarıda arz edilen malumatı tekrardan kaçınarak farklı bir hususu vurgulayacağız: Mü'min Suresi 28-33. ayetleri¹²⁸ Firavun ailesinden olup,

¹²⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XX, 98-99. (XIV, 354-355).

¹²⁸ "Siz, bir adamı, "Rabbim Allah'dır" demesi sebebiyle öldürür müsünüz? Halbuki o, size, Rabbinizden apaçık mucizeler de getirmiştir. Bununla beraber eğer o bir yalancı ise, yalanı kendisine. Eğer doğru söylüyor ise, sizi tehdit edegeldiği o şeylerin bir kısmı olsun, gelir sizi bulur. (Size isabet eder). Şüphesiz Allah, haddi aşan, çok yalancı olan kimseyi muvaffak etmez. Ey kavmim, bugün bu yerde siz galipler olarak, mülk sizindir. Fakat Allah'ın azâbı-belâsı bize gelip çatarsa, kim bize yardım eder?" Firavun dedi ki: "Ben size ancak uygun gördüğümü ve kendi görüşümü bildiriyorum. Size, doğru yolun hilafını da göstermiyorum." Mü'min o zat da dedi ki: "Ey kavmim, gerçekten ben o sürü sürü fırkaların birleştiği gündeki gibi bir durumun, Nuh kavminin, Âd'ın, Semûd'un ve daha sonrakilerin hali gibi bir durumun sizin de başınıza gelmesinden korkuyorum. Yoksa Allah kulları için zulüm dilemez. Ey kavmim, doğrusu ben size karşı o bağırsıp-çağırışma gününden korkmaktayım. (O gün, hesap yerini) arkanızda bırakıp, cehenneme döneceğiniz

imanını gizlemekte olan bir mü'min zâtın, Hz.Musa'nın öldürülmesine nasıl engel olduğunu anlatır. Râzî, O mümin zâtın Firavun'un, Hz Musa'yı öldürme teklifine karşı, "Gerçekten ben, o sürü sürü fırkaların birleştiği gündeki gibi bir durumun sizin başınıza gelmesinden korkuyorum." dediğini bildirir. Ayette Allah Teâlâ bu mü'minin, mü'min olduğunu gizlediğini anlatmıştır. İmanını gizleyen kimse Firavuna karşı nasıl böyle konuşabilir? Râzî, bu hususta iki görüş ileri sürüldüğünü anlatır. Buna göre:

- a) Firavun, "Bırakın beni, Musa'yı öldüreyim" deyince, bu mü'min zat, Hz. Musa'nın dini üzere olduğunu belirtmeden, aksine Firavun'un yanında, onun dini üzere olduğu zannını uyandırmıştır. Ancak en uygun planın, Hz. Musa'yı öldürmemeyi gerektirdiğini, çünkü ondan sâdır olan işin, sadece Allah'a davet etmek ve buna deliller getirmek olduğunu, bunun ise, onu öldürmeyi gerektirmeyeceğini ve onu öldürmeye yeltenmenin, insanların dillerinde (aralarında), çok çirkin kelimelerle anılmaya sebep olacağını, hatta onun şimdilik öldürülmemesinin daha uygun olacağını, yapılacak işin, onun dinini yaymasına mâni olmak olduğunu, çünkü bu durumda eğer o yalancı ise, yalancının mesuliyetinin kendisine olacağını, eğer doğru ise, bazı bakımlardan ondan istifâde edilebileceğini iddia edip, bu hususu, "Şüphesiz Allah haddi aşan, çok yalancı olan kimseyi muvaffak etmez" ifadesiyle te'kid etmiştir. Bu, "Eğer o, kadir ve hakim bir ilahın olduğu iddiasında doğru ise, o Allah, müsrif (haddi aşan) ve çok yalancı olanı muvaffak etmez" demektir. O zat, bu ifadesiyle, Firavun'a, Hz. Musa (a.s)'yı kastettiği vehmini verdi, ama aslında bu "haddi aşan-çok yalancı olan" ifadesiyle Firavun'un kendisini kastetmiştir. Çünkü aslında "müsrif" ve "kezzab" olan Firavundur.
- b) Firavun'un hanedanından mü'min olan bu zat, imanını önce gizlemişti. Ama Firavun'un, "Bırakın beni, Musa'yı öldüreyim" deyince, artık gizlemeyi bırakıp, kendisinin Musa'nın dini üzere olduğunu açıklayıp, Firavun'a doğru olanı bizzat anlatmaya çalışmıştı.¹²⁹

Râzî yukarıdaki ayetin tefsirinde takiyyenin geçmiş ümmetlerde de olduğunu anlatırken nasıl uygulandığı konusunda da bizleri aydınlatmaktadır.

Râzî, Hz. Adem'in cennetten tard edilışinin anlatıldığı ayetin¹³⁰ tefsiri münasebetiyle "nebilerin ismeti" konusunu işler. Alimlerin bu konudaki farklı mülâhazalarını aktaran

gündür. (O gün sizi) Allah'ın azabından kurtaracak hiçbirşey yoktur. Allah kimi şaşırtırsa, onun yolunu doğrultabilecek birisi de yoktur."

¹²⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXVII, 52-53. (XIX, 290).

¹³⁰ 2 Bakara 36.

Râzî, bu münasebetle İmamiyye Fırkası'nın peygamberlerin takiyye yaparak küfür izhar etmelerinin (yani inkâr ediyormuş gibi görünmelerinin) caiz olacağına" dair görüşlerini anlatır. Râzî burada İmamiyye Fırkası'nın peygamberlerin takiyye yapabileceğine ilişkin görüşlerini doğru bulmaz.¹³¹ Râzî, "Çünkü ben, Allah 'a inanmayan bir kavmin dinini -ki onlar ahireti inkâr edenlerin ta kendileridir- terk ettim"¹³² mealindeki ayetin iki şekilde anlaşılabilirliğini bildirir. Buna göre: Terketmek, bir şeye ilişmemekten ibarettir. Bundan dolayı, daha önce o işin içinde bulunmak, terk etmenin şartı değildir. Râzî'ye göre en sahih görüş ise şudur: Hz. Yûsuf, onların yanlış zanları ve fasit inançlarıncı, onların kölesiydi, uşağıydı. Muhtemeldir ki, o belki de, bundan önce, takiyye yaparak, onlardan korktuğu için tevhid akidesini ve imanını izhar edemiyordu. Sonra ise imanını, işte bu vakitte izhar etti, açığa vurdu. Bu da, görünürde, bu kâfirlerin dinini terk etmek gibi olmuş oldu.¹³³ Görüldüğü gibi bu ayetin tefsirinde Râzî, Hz Yusuf'un takiyye yaptığına dair görüşü "en sahih görüş" olarak aktarıyor. Halbuki yukarıda da arz ettiğimiz gibi ismet konusunda Şia'nın görüşlerine katılmayan Râzî, burada Hz Yusuf'un takiyye yapmasını normal karşılar.

Râzî "Allah size kitapta şunu da bildirmiştir: "Allah'ın âyetlerinin inkâr ve onlarla alay edildiğini işittiğiniz zaman, bunu yapanlar başka bir konuya geçmedikçe onların yanında oturmayın. Böyle yaparsanız siz de onlar gibi olursunuz. Şüphe yok ki Allah münâfıkları da, kâfirleri de cehennemde bir araya getirecektir."¹³⁴ mealindeki ayetin tefsirinde küfre rıza gösterenin kafir olacağını bildirir. Ama bu oturan kimsenin orada oturmaya razı olması halinde böyledir. Onların sözlerine içten kızıp da, korkarak ve takiyye yaparak oturması halinde ise, durum böyle değildir. Râzî, işte bu incelikten dolayı Medine'de bulunup da daha önce Mekke'de iken Kur'ân'ı eleştiren kâfirlerle oturup kalkmış olan müslümanların, imanları üzere devam ettiklerini¹³⁵ söyler.

Râzî, Ali İmran Suresi 117. ayetin¹³⁶ tefsirinde münafıkların da Müslümanlardan korktukları için takiyye yaptıklarını anlatır. Ayrıca Râzî, 5 Maide 3. ayetin¹³⁷ de

¹³¹ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, III, 7-8 (II, 397).

¹³² 12 Yusuf 37.

¹³³ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XVIII, 110. (XIII, 235).

¹³⁴ 4 Nisa 140.

¹³⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XI, 65 (VIII, 373).

¹³⁶ "Bu dünya hayatında sarfettiklerinin durumu, kendilerine zulmeden kimselerin ekinlerine isabetle kavurup mahveden soğuk bir rüzgarın durumu gibidir. Allah onlara zulmetmedi, onlar kendilerine yazık ettiler."

¹³⁷ "Leş, kan, domuz eti, Allah'tan başkası adına kesilenler, -canları çıkmadan önce kesmemişseniz, boğulmuş, bir yerine vurularak öldürülmüş, düşüp yuvarlanmış, başka bir hayvan tarafından süsülmüş, yırtıcı hayvan tarafından yenmiş olanları- dikili taşlar üzerine boğazlananlar ile fal oklarıyla kısmet aramanız size haram kılındı; bunlar fasıklıktır. Bugün, inkar edenler sizi dininizden etmekten umutlarını kesmişlerdir,

Müslümanların şartları oluştuğunda takiyye yapabileceklerine delil olduğunu vurgular.

İmamiyye müfessirleri takiyye konusunda ihtilaf etmiş olmakla birlikte çoğunluk takiyyenin vacib olduğuna inanır. Fakat takiyyenin delili olarak kabul ettikleri ayetler, ancak kafirlere karşı takiyye yapılabileceğini göstermektedir.¹³⁸

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Şia'ya göre Âl-i İmran Suresi 28. ayet, nefsi korumak için dinde takiyye yapmanın caiz olduğuna gösterir.¹³⁹ Takiyye, İmamiyye Şiası'nda imanî meseleler içinde mütalaa edilir. Ebu Cafer'e atfedilen rivayete göre Resulullah şöyle buyurmuştur: "Takiyyesi olmayanın dini de yoktur."¹⁴⁰ Küleynî, el-Kâfî adlı hadis kitabında bu konu için "babu't-takiyye" adlı bir bölüm ayırmıştır.¹⁴¹ Takiyye, imanî mesele sayılmanın yanında, birçok övgüye de mazhar olmuştur. Bunlardan biri de Hz Peygambere isnad edilen "Takiyye mü'minin cennetidir"¹⁴² sözüdür. "Takiyye vaciptir: onu terk eden, namazı terk eden gibidir. el-Kâim gelinceye kadar onu terk etmek caiz değildir. Onun hurucundan önce takiyyeyi terk eden kimse, Allah'ın dininden, İmamiyye'nin inancından çıkmış, Allah'a ve imamlara muhalefet etmiş olur, kâfirlere dostluk etmek, ancak takiyye ile mümkündür."¹⁴³ gibi sözlerle bunun önemini vurgulayan Şiiler'den bazıları, Hz. Peygamber'in dahi takiyye yaptığını söyleyerek işi daha da ileri götürmüşlerdir.¹⁴⁴ Şia, Kur'an'ı tefsir ederken söz konusu esaslara göre hareket eder.

Netice itibariyle yukarıda da arz ettiğimiz gibi Şiadaki "takiyye" ile Ehl-i Sünnetin "ikrah-icbar" konusu benzerlik arz etmektedir. Şiilerin geçmişte yaşadıkları olaylar sebebiyle takiyye konusunda ifrata düştüklerini söyleyebiliriz. Bundan dolayı Şia'nın kendi içinde takiyye konusunda farklı anlayışların olduğunu tekrar göz ardı etmemeli; takiyye ile ilgili hücumlarda bütün Şiiler aynı kefeye konulmamalıdır. Nitekim çağdaş yazarlardan Abbas Ali el-Mûsevî bu konudaki haksız hücumları dile getirirken takiyye'nin dinin fer'î meselelerinden olduğuna bilhassa dikkat çekmektedir. Yine "Takiyye, Müminle müşrikler arasında olur, Müslümanla Müslüman arasında olmaz. Müslümanın Müslümandan takiyyesine kat'î olarak yol aranmaz" diyen Şerîf er-Radıyy (h. 406) "takiyye bir ruhsattır,

onlardan korkmayın, Benden korkun. Bugün, size dininizi bütünledim, üzerinize olan nimetimi tamamladım, din olarak sizin için İslam'ı beğendim. Açlıktan darda kalan, günaha kaymaksızın yiyebilir. Doğrusu Allah Bağışlayan'dır, merhametli olandır."

¹³⁸ Yılmaz, *Tabreşi ve Tabatabaî'de İmamiyye Tefsiri*, s. 227.

¹³⁹ Kummi, *Tefsirü'l-Kummî*, I, 100.

¹⁴⁰ Ayyaşi, *Tefsirü'l-Ayyaşi*, I, 166.

¹⁴¹ Kuleynî, Ebu Cafer Muhammed b. Yakub (h. 329), *el-Kafî*, Tahran, 1365, II, 217.

¹⁴² Kuleynî, *el-Kafî*, II, 220.

¹⁴³ Kummi, Muhammed b. Ali b. Babaveyh (h. 381), *Risaletu'l-İ'tikadati'l-İmamiyye*, trc: Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara, 1978, s. 127-130.

¹⁴⁴ Bedir, *Bakûvî Tefsiri'nin Tahlil ve Tahriri*, s. 28-29

efdal olan bu ruhsatın kullanılmamasıdır. Kişinin ölünceye kadar İslâm'da sebat etmesi, ruhsatı kullanarak İslâm'dan çıkmak suretiyle kurtulmasından daha faziletlidir” gibi sözleriyle mutedil bir anlayışı savunmuştur. Yine de takiyye asırlar boyu gerek âlimleri gerek halk kitleleri olarak Şîa'nın benimsediği, pratikte her zaman tatbik ettiği bir anlayış olmuştur. Sadece baskılara maruz kaldıklarında değil, en güçlü siyasî iktidarlara sahip oldukları (Fatımîler ve Safevîler) devirlerde bile takiyye, vazgeçmedikleri bir anlayış olmuştur.¹⁴⁵

II. MEZHEBÎ-SİYASÎ KONULARLA İLGİLİ TENKİTLER

B. İmamet

Sözlükte imâm “kendisine uyulan kimse” demektir. Toplumun başında bulunan ve toplumun fertlerini yönlendiren kişiler imam diye anılmıştır, imamın sevk ve idare ettiği toplum ise ümmet kelimesiyle karşılanmıştır. Bu durumda imam “ümmetin idaresini üstlenen kişi”, imamet “imamın üzerine aldığı görev” anlamına gelmektedir. Ayrıca cemaate namaz kıldıran kimseye önder ve yönetici niteliği sebebiyle imam, yaptığı göreve imamet denmişse de karışıklığı önlemek amacıyla devlet başkanlığı için “büyük imamlık” (el-imâmetü'l-uzmâ, el-imâmetü'l-kübrâ) ifadesi tercih edilmiştir.¹⁴⁶

Siyasî ve hukuki bir terim olarak, Resûl-i Ekrem'den sonra İslâm toplumunun idaresini en yüksek seviyede üstlenen kişinin görev ve makamını da ifade eden bu kelime, “masum imam” nazariyesine dayandırılmış, dolayısıyla nübüvvetin devamı, hatta ondan daha üstün bir müessese olarak görülmüştür. İmamiyye mezhebi dışında kalan gerek Ehl-i Sünnet, gerek Mutezile ve Zeydiyye'ye mensup bütün İslâm âlimleri bu görüşü naslara aykırı bularak haklı tenkitlere tabi tutmuşlardır.¹⁴⁷ Bu kavram, kelâm, fıkıh ve siyasî tarihte farklı şekillerde ele alınmıştır. Kelâm ve fıkıh âlimleri, siyasî nazariyelerle ilgili görüşlerini genellikle “imamet” başlığı altında incelerken, tarihçiler Hz. Ebu Bekr'den başlayıp Osmanlı Devleti'nin sonuna kadar devam eden tarihî vakıayı “hilâfet” kelimesiyle karşılamışlardır. Ancak imamet daha çok nazarî manada devlet başkanlığını, hilâfet ise fiili otoriteyi belirtir. Bu tarifler daha çok Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'nin anlayışını yansıtmaktadır. Zeydiyye dışında Şîa'nın imamet anlayışı, sadece dünyevi otorite yönüyle

¹⁴⁵ İlhan, *Şîa'da Usûli'd-Din*, s. 426-427.

¹⁴⁶ İlhan, “İmâmet”, *DİA*, İstanbul, 2000, XXII, 290.

¹⁴⁷ Yavuz, Yusuf Şevki, “İmamiyenin Usulü'd-Dine İlişkin Görüşlerinin Değerlendirilmesi”, *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İstanbul, 1993, s. 671.

değil hem cismani hem ruhanî yetkiler bakımından nübüvvetin devamı olan bir kurumu ifade etmektedir. İmamet kavramının kelâmcılar arasında daha çok kullanılan bir terim olmasının önemli sebeplerinden biri, H.II. (M.VIII.) yüzyılda Ali b. Mîsem ve Hişâm b. Hakem gibi Şîa âlimlerinin hilâfet terimi yerine imameti kullanmaları ve “kitâbû'l-imâme” adıyla kaleme aldıkları eserlerde bu konuyu dinin temel ilkesi olarak ileri sürmeleridir.¹⁴⁸ Hâlbuki İslam ümmeti, hem Resulullah döneminde hem de onun vefatından sonra gelen ilk 10'lu yıllarda “şûra düzeni”ne ve ümmetin kendi yöneticisini seçme hakkının bulunduğu inanıyordu. Ehl-i Beyt de, bu inancı savunanların ve onunla amel edenlerin başında geliyordu. Ümmet, Emevi hükümdarlarının tasallutuna, onların egemenliği veraset yoluyla el değiştiren bir saltanata dönüştürmelerine ve şûra düzenini yok etmelerine maruz kalmıştı. Ehl-i Beyt taraftarı olan bazı Şiiler, olup bitenlerden etkilenerek bunlara bir tepki olarak şöyle demişlerdir: “İmamlık, Emeviler'den çok, Ehl-i Beyt'in hakkıdır ve bu hakkın yalnız onların neslinden olanlar arasında kalması zorunludur.” Ne var ki bu nazariye, bizzat Ehl-i Beyt'in kendi nazariyesi olmadığı gibi birinci hicrî asırdaki Şianın da nazariyesi değildir. İmamiye Şiası, Hz. Peygamber'in, İmam Alî b. Ebî Talib'i kendisinden sonra halife olarak tayin ettiğine dair birtakım naslar zikretmelerine rağmen, bizzat kendi literatürlerinde, hem Resulullah'ın, hem de Ehl-i Beyt'in şûra ilkesine bağlılığını; ayrıca ümmetin, kendi imamlarını seçme hakkına sahip olduğunu gösteren başka naslar da bulunmaktadır.¹⁴⁹

İlk dönemlerde Şia'ya muhalif olan islâm fırkaları, aynı kavramı ifade etmek için “es-siyâsetü'ş-şer'iyye” terimini kullanmışlardır. Özellikle Eş'arî'den itibaren imamet, Şîa telakkisini eleştirmek amacıyla kelâm kitaplarının son bölümü olarak ele alınmış, sonraları bu terim yaygınlık kazanmıştır. Hz. Peygamber'in vefatı üzerine Benî Sâide avlusunda toplanan Ensar, Sa'd b. Ubâde'yi halife seçme konusunda anlaşmak üzere iken Ebu Bekr ve Ömer durumdan haberdar olarak müzakerelere katıldılar. Sosyal yönü ağır basan imamet gibi bir görevin, hemen bütün Arap kabilelerince saygı duyulan Kureyş mensuplarının dışında birine verilemeyeceği yolundaki tartışmalardan sonra muhacir ve ensar grupları Ebu Bekr'e biat ettiler. Sonraları Bekriyye denilen bir grup Ebu Bekr'in ahabın en üstünü ve halifelğe en lâyük kişi olduğunu iddia edecektir. “Halîfetü Resülillâh” olarak anılan Ebu Bekr'in vefatının ardından Ömer, “Peygamber'in halifesinin halifesi” gibi uzun bir terkip yerine “emîrû'l-mü'minin” diye anıldı. Daha sonra devletin başında fiilen bulunanlar için halife ve emirü'l-mü'minîn unvanları kullanılırken, konuyu

¹⁴⁸ İlhan, *İmâmet*, XXII, 290.

¹⁴⁹ Katib, Ahmed, *Şia'da Siyasal Düşüncenin Gelişimi* (Trc. Mehmet Yolcu), Ankara, 2005, s. 24.

bir siyaset nazariyesi olarak ele alan eserlerde ise, genellikle imam ve onun görevi için imamet terimleri kullanılmıştır. Hz. Osman ve Hz. Ali döneminde imamet yahut devlet başkanlığı konusundaki tartışmalar İslâm toplumundaki büyük anlaşmazlıkların mihverini teşkil etmiştir. İslâm toplumu içinde başlayan Cemel ve Sıffin vak'aları ile devam eden, tahkim olayı ile de bir sonuca bağlanamayan ilk mücadeleler, imamet konusundaki ihtilâflardan kaynaklanmıştır. Bu olaylar Şîa, Havâric ve Mürchie'yi şekillendirmiştir. İmamın kim olacağı, kendisinde bulunması gereken nitelikler, azledilip edilemeyeceği gibi hususların tartışması henüz Hz. Ali'nin hilâfeti devrinde başlamıştır. Nitekim Sıffin dönüşü Hâriciler, Hz. Ali'nin kendi kendini azlettiğini düşünerek Abdullah b. Vehb er-Râsibi'ye biat ettiler. Diğer taraftan imametle ilgili meşveret ehlinin kimler olacağı, imamet makamının kimlerin biatıyla sahibini bulacağı tartışılıyordu, imamda bulunması gereken nitelikler başlangıçta Hz. Ömer tarafından "ümmetin emini" diye özetlenmişti. Daha sonra da bu nitelikler ayrıntılı biçimde ortaya konmuştur. Hz. Peygamber'in ashabı hakkındaki övücü sözlerinin Hz. Ali ile ilgili olanları, muhtemelen Cemel Vak'asından önce onun müfrit taraftarlarınca mübalağalı bir şekilde yorumlanmış ve Ali savaş esnasında vasî olarak nitelendirilmiştir. Buna karşın Sıffin Savaşı sonunda Hz. Ali'yi ve muhaliflerini tekfir ederek onlardan ayrılan Hâriciler, Ali taraftarlarının ileri sürdüğü görüşlere şiddetle karşı çıkmış ve imamet konusunda farklı görüşler ortaya atmışlardır. II. (VIII.) yüzyılın başlarından itibaren imamet ilkesini benimseyen gruptan Abbâsiyye, Abbas b. Abdülmuttalib ve neslinin, diğerleri de Hz. Ali'nin imameti hakkında nas bulunduğunu ileri sürmeye başladılar. Bunun tabii sonucu olarak halifenin masum ve en üstün kişi olması gerekirdi. Bu iddianın taraftar bulması çok zor olmadı; iktidarda bulunan Emevî ve ardından Abbasî halifelerinin Ali soyuna karşı haksız tutumları onları gözden düşürürken, birer kurtarıcı olarak ileri sürülen muhalif liderlerin masumiyetlerini pekiştirmiş oldu. Bundan dolayı konuyla ilk ilgilenenler Şîi kelâmcıları olmuştur. Onların bu meselede önce Mu'tezile imamları ile tartıştıkları da bilinmektedir. Ehl-i Sünnet âlimleri ise konuya Şîa'nın iddialarına cevap vermek şeklinde ilgi göstermiştir, imamet hususunda özellikle Râfizî ve Hâricî fırkaları tarafından aşırı görüşler ileri sürülünce, Ehl-i Sünnet kelâmcıları dinin aslına ait bir mesele olmamasına rağmen imameti kelâm konuları arasına almışlardır. İdeal imam modeli olarak dini en iyi bilen sahâbîlerin imam kabul ettiği kişiler ele alınmış, değerlendirmeler ilk dört halifeye göre yapılmış ve icraatlarının meşru olduğu neticesine varılmıştır. Onlar Hz. Peygamber'in uygulamalarını örnek aldıklarından ümmetin büyük çoğunluğu da kendilerini örnek idareciler olarak kabul etmiştir. İmamet dinî ve hukukî açıdan mahiyet ve önemi, bu kurumun gerekli olup olmadığı, imam seçilecek kişide aranan

nitelikler, göreve gelme ve ayrılma yöntemi gibi çeşitli konulardaki tartışmalar daha çok İslâm dünyasının en büyük kitlesini temsil eden Ehl-i Sünnet ulemâsı ile Şîa arasında gerçekleşmiştir.¹⁵⁰

Yukarıda da arz ettiğimiz gibi imametın gerekli olup olmadığı meselesinde Müslümanlar içinde farklı görüşler bulunmaktadır. Bunlardan en uç noktada olan iki görüşten birisi Haricilerin görüşüdür. Zira onların genel kanaatine göre eğer Müslümanlar kendi işlerini aralarında adalete uygun olarak güzelce idare ediyorlar ve önemli bir problem de çıkmıyorsa imam tayini gereksizdir. Buna karşılık bütün ümmet imamın tayininin vacip olduğu görüşünde müttefiktir. Ancak bu vücubun sem'an mı yani Kitap ve sünnete dayalı bir nakille mi, yoksa aklen mi olduğu hususunda görüş ayrılığı vardır. Ehl-i Sünnet alimlerine göre imamın nasbı seman vaciptir. Aklen vacip olsa idi, insanlardan onu reddeden çıkmayacaktı. Halbuki Şîa, imam nasbının aklen vacip olduğu kanaatindedirler.¹⁵¹

İmam tayin etmenin aklen vacip olduğuna inanan Şîa bu vücubun Allah'ın üzerine olduğunu kabul etmiştir. Şiilere göre imamın tayinini tanzim eden kanun, en önemli inanç esaslarından biridir; dolayısıyla şartların baskısına ve toplumun arzularına bırakılamaz. İmamın belirlenmesi gerekmektedir. Belirleme ya da tespit etme ise imamın günahıtan masum olduğunu bilen biri tarafından yapılabilir.¹⁵² Yani buna göre imam ancak Allah tarafından tayin edilebilir.¹⁵³

Şîa'nın imam tayininin Allah üzerine vacip olduğu görüşü yine lütuf ve aslah prensibine dayanmaktadır. Nasıl ki, Allah'ın peygamberler göndermesi lütuf aslına göre vacipse aynı şekilde imamların tayini de vaciptir. Çünkü imamet de insanları itaate yaklaştırmak ve isyandan uzaklaştırmak açısından peygamberlik gibidir.¹⁵⁴ Şîa imama böyle bir fonksiyon biçmiş, bunun tabii neticesi olarak da imam ile nebiye aynı evsafı uygun görmüştür. Çünkü imamet nübüvvetin bir fer'i ve devamıdır. Bundan dolayı "imam" da Allah'ın nassı veya bu nass değerinde kabul edilen imamın tayiniyle belli olur. Böyle önemli bir mesele insanların seçim veya tercihlerine bırakılamaz. Çünkü insanlar bu konuda ihtilafa düşerlerse "lütuf ve aslah" esasına göre birçok problem ortaya çıkar. Nass ile belirlenmiş bir imamın azli de düşünülemez. Yani Allah'ın seçtiğini kul azledemez.

¹⁵⁰ İlhan, *İmâmet*, XXII, 290; Yılmaz, *Tabresi ve Tabatabâi'de İmamiye tefsiri*, 5-11.

¹⁵¹ Fettâl, Muhammed İbn Hasan (h. 508), *Ravdatü'l-Vaizîn*, Kum, trs, I. 88.

¹⁵² Fauzi M. Najjar, "Farabın Siyasi Felsefesi ve Şiilik", (trc., Mehmet Dağ), *AÜİFD*, XX, Ankara, 1975, s. 296.

¹⁵³ Keskin, *Kendi Kaynakları Işığında Şîa İnanç Esasları*, s.133.

¹⁵⁴ Harrânî, Hüseyin İbn Şu'be (h. 4. Asır), *Tuhefü'l-Ukûl*, Kum, 1404, s. 436-437-438.

Halbuki Şia dışında bütün müslüman alimler bazı durumlarda imamlığın sâkıt olduğunu, ya da imamın azlinin gerekeceğini kabul ederler.¹⁵⁵ Şia'ya göre imamın tayini Allah'a vacib olduğu gibi, bunu insanlara bildirmesi de yine nass yoluyla olur.¹⁵⁶ Halbuki diğer bütün ekollerde imamın belirlenmesi ve insanlara bildirilmesi tayin yoluyla değil, icma ya da günümüzdeki anlamıyla seçim yoluyla olmaktadır.¹⁵⁷ Şia imamın bildirilmesi hususunu Allah'ın vahyini tebliğ etme değerinde önemli görmüş, ehemmiyet vermiştir.¹⁵⁸

Bundan dolayı Şia'ya göre imamlar masumdur, zamanının en efdalidir, özel ve kutsal bir ilme sahip olduklarından Kur'an'ın zahir ve batınını bilirler¹⁵⁹ ve hüccettirler. Görüldüğü gibi Şia'da "imamın özellikleri, tayini ve insanlara bildirilmesi hususu", nebinin hususiyeti, tayini ve insanlara bildirilmesi ile benzerlik göstermektedir. Aslında bu iddialar Kur'an'ın ortaya koyduğu inanç ile ilgili prensiplerle çelişki içindedir. Bundan dolayı Ehl-i Sünnet ekolünün önemli ismi Râzî, Şia'nın en önemli esaslarından olan "imamet" konusuna tefsirinde genişçe yer ayırmıştır. Şimdi bu konuda Râzî'nin, Şia'ya eleştirilerini içeren ayetleri ele alacağız:

Râzî, "Ve hatırlayın o zamanı ki Rabbi, İbrahim'i birtakım kelimelerle imtihan edip de o, bunları tamamen yerine getirince: "Seni insanlara imam (önder) yapacağım" buyurmuştu. İbrahim: "Zürriyetimden de.." demiş, Allah ise: "Zâlimler ahdimе eremez" demişti."¹⁶⁰ mealindeki ayetin tefsiri münasebetiyle, ayette geçen "imam" kelimesinden maksadın "nebi" olduğu hususunda muhakkik alimlerin görüşlerini serdederek "imam" kelimesini "nübüvvet" e hamletmenin vacib olduğunu söyler. Râzî, ayette geçen "insanlara imam" sözünün Cenab-ı Hakk'ın, Hz. İbrahim'i bütün insanlara imâm yapmış olduğunu gösterdiğini belirtir. Bu durumda bulunan kimsenin ise Allah katından gönderilmiş, müstakim bir şeriatı olan bir peygamber olması gerekir. Şayet o, bir başka peygambere tâbi olsaydı, o zaman o peygamberin imâmı değil de, uyanlarından birisi olurdu ki, bu umûmî ifâde o zaman bâtil olurdu. Ayrıca Râzî'ye göre ayetin lâfzı, Hz. İbrahim'in her hususta imâm (önder) olduğuna delalet eder. Bu durumda olan kimse de ancak bir peygamberdir. Diğer yandan bütün peygamberler, insanların kendilerine uyması vâcib olduğu için imâmdırlar. Kur'an'daki, "Biz o peygamberleri emrimizle (insanları) hidâyete ulaştıran

¹⁵⁵ Sâbûnî, Nûreddin, *el-Bidaye fi Usulu'd-Din*, (trc. Bekir Topaloğlu, Maturidiyye Akaidi, ile birlikte), Ankara, 1979, s. 57.

¹⁵⁶ Muzaffer, M.Rıza, *Şia İnançları*, s. 307-308.

¹⁵⁷ Keskin, *Kendi Kaynakları Işığında Şia İnanç Esasları*, s. 132-135.

¹⁵⁸ Humeyni, Ayetullah, *İslam Fıkhdında Devlet*, trc., H. Perviz Hatemi, İstanbul, 1979, s. 23 vd.

¹⁵⁹ Bu konudaki örnekler 2. bölümde verilecektir.

¹⁶⁰ 2 Bakara 124.

imamlar (önderler) kıldık”¹⁶¹ mealindeki ayeti bu konuya delil olarak zikreden Râzî, halifelerin de imâm sayıldıklarını vurgulayarak; halifelerin, insanların kendilerine tâbi olmaları, söz ve hükümlerini kabul etmeleri gereken bir mevkide bulduklarını belirtir. Kadılar, fakihler, insanlara namaz kıldıran kişilerin de durumu, Râzî’ye göre aynıdır. Râzî, Hz. Peygamber’in “İmâm, ancak kendisine uyulsun diye imam yapılmıştır. Binaenaleyh o rükû yaptığında, siz de rükû yapınız. Secdeye vardığında siz de secdeye varınız ve imamınıza muhalefet etmeyiniz” hadisinin de yukarıdaki görüşü desteklediğini belirterek; “imam isminin”, dinî bakımdan kendisine uyulması lâıyk olan kimseye verildiği sonucuna ulaşır.¹⁶²

Bazı kayıtlarla bâtil hususunda kendisine uyulan kimseye de “imâm” denilebileceğine “Biz o (Firavun hanedanını), ateşe çağırın imamlar (önderler) yaptık”¹⁶³ mealindeki ayeti delil gösteren Râzî, 2 Bakara 124. ayette geçen “imam” kelimesinin de “nübüvvet” manasına hamledilmesi gerektiğini söyler. Hak Teâlâ, “imâm” lâfzını burada büyük bir ihsan tarzında zikretmiştir. Bu sebeple minnet edilen bir ihsan olması için onun, en büyük nimetlerden olması gerekir. Bundan dolayı da Râzî, “imâm” lâfzını “peygamberlik” (nübüvvet) manasına almanın vâcib olduğunu söyler.¹⁶⁴

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Şia, imamın nass ile tayin olunacağını ve bu önemli meselenin insanlara bırakılmayacağını iddia eder. Râzî, tefsirinde, Şia’nın “imamet” iddialarını Bakara suresinin 124. ve 30. ayetlere¹⁶⁵ dayandırdıklarını nakleder. Şia’ya göre Allah, İbrahim ve Adem peygamberin “imamlığını” açık bir nass ile Kur’an’a dayandırmıştır. Râzî’ye göre bu görüş zayıftır. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi, ilgili ayetlerdeki “imam” ve “halife” lafzını Râzî, zaten “peygamberlik” şeklinde tefsir etmenin vacib olduğunu söyler. Ayrıca Râzî’ye göre ayetdeki “imam” lafzı “mutlak” manada “önderlik” şeklinde kabul edilse bile, ayet, Adem ve İbrahim peygamberin imametinin nassa dayandığını gösterir. Bu konuda da zaten bir ihtilaf söz konusu değildir. Şia ile Ehl-i Sünnet arasındaki asıl ihtilaf, “imamet, bir nass olmaksızın sabit olup olmayacağı” hususundadır. Ayet ise, gerek olumlu, gerek olumsuz bu konuda bir şey söylememektedir. Böyle olunca da Şia’nın imameti nassa dayandırması hatadır.¹⁶⁶

Râzî, ayetin “zürriyetimden de...” bölümünün açıklamasında alimlerin görüşlerini

¹⁶¹ 21 Enbiya 73.

¹⁶² Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, III, 36-37. (III, 420-421).

¹⁶³ 28 Kasas 41.

¹⁶⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, III, 36-37. (III, 421-422).

¹⁶⁵ “Ben, muhakkakki yeryüzünde bir halife yaratacağım”

¹⁶⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, III, 37. (III, 422).

serdeder ve tercihini ortaya koyar. Bir görüşe göre Hak Teâlâ, Hz. İbrahim'e zürriyetinden peygamberler çıkaracağını bildirince, o, bunun bütün zürriyeti için mi, bir kısmı için mi olacağını; hepsinin bu işe lâyık olup olamayacağını öğrenmek istemiştir. Bunu üzerine Allah Teâlâ, ona, zürriyeti içinde bu işe müsait olmayan zalimlerin de bulunacağını bildirmiştir. Alimlerin diğer bir kısmına göre ise Hz. İbrahim, "zürriyetimden de..." ifadesiyle neslinden peygamber gelip gelmeyeceğini öğrenmeyi kasetmiştir. Soru yoluyla Hz. İbrahim bunu öğrenemeyince de Allah Teâlâ ona açıkça, "Nübüvvetin, onun kavminden zalim olan kimseler için söz konusu olmadığını" belirterek cevap vermiştir.

Râzî, "Hz. İbrahim'in, "zürriyetimden de..." sözünü söylemeye izinli olup olmadığını; söylemeye izinli ise bu isteğinin neden gerçekleşmediği hususu, izinli değilse de bunun peygambere günah isnadı olacağını sorulabileceğini söyler. Râzî'ye göre "zürriyetimden de ..." ifadesiyle Hz. İbrahim, soyundan bazılarının insanlara imam (önder, peygamber) olmasını arzu etmiştir. Nitekim Cenâb-ı Allah da, Hz. İbrahim'in duasını zürriyetinden olan İsmail, İshak, Yakub, Yusuf, Musa, Harun, Davud, Süleyman, Eyyub, Yûnus, Zekeriyya, Yahya, İsa'yı peygamber kılarak kabul etmiştir. Neticede bu duaya icabeti soyundan olan ve peygamberler ile imamların en faziletlisi bulunan Hz. Muhammed ile taçlandırmıştır.¹⁶⁷ Râzî zaten aynı ayette geçen "ahd" kelimesi hakkındaki farklı görüşleri reddederek kelimenin "nübüvvet"e hamledilmesi gerektiğini belirtmektedir.¹⁶⁸ Burada Râzî'nin muhakeme ve mantığı devreye girmektedir. Ona göre Allah, imamı yani peygamberi nassla belirlemiştir; zaten ayet de bunu ifade etmektedir. Şia'nın burada düştüğü hata ise, "her imamın nassla belirleneceğini" iddia etmesi ve bu ayeti delil göstermesidir. Râzî imameti nassa dayandırırken bu ayeti delil göstermenin mümkün olmayacağını -yukarıdaki gerekçelerle- belirterek, Şia'nın "imamet, bir nass olmaksızın sabit olmayacağı" iddiasının mesnedsiz ve mantıksız olduğunu izah eder.¹⁶⁹

Râzî, tefsirinde Şia'nın bu ayete dayandırdıkları Hz. Ebu Bekr ve Hz. Ömer'in imametlerinin geçersiz olduğu hususundaki üç delili de çürütür. Şia'nın bu ayetten çıkardığı deliller şunlardır:

Ebu Bekr ve Ömer kâfirdiler. Kâfir oldukları için de zalim idiler. Binaenaleyh bu durumda, onların imamet ahbine lâyık olmadıklarını kesinlikle söylemenin doğru olması gerekir. Onların ne o vakitte ne de herhangi başka bir vakitte, imamet ahbine kesinlikle nail olmadıkları doğru olunca, onların imamete lâyık olmadıkları da sabit olmuş olur.

¹⁶⁷ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, III, 37-38. (III, 423).

¹⁶⁸ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, III, 37. (III, 423).

¹⁶⁹ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, III, 37. (III, 422).

Batını günahkâr olan kimse, zâlimlerden olur. Ebu Bekr ve Ömer'in zahiren ve bâtinen günahkâr olan zalimlerden olmadıkları bilinmediği zaman, onların imametlerine hükmedilmemesi gerekir. İmamet ancak, ismeti sübût bulmuş olan kimse için söz konusu olabilir. İttifakla bu ikisinin masum olmadıkları bilinince, bunların imametlerinin hak olmaması gerekir. Râfiziîler şöyle demişlerdir: Bu ikisi, müşriktirler. Her müşrik de zalimdir. Zalim ise, imamet ahbine nail olamaz. Bundan dolayı bu ikisinin imamet ahbine nail olmaması gerekir. Bunların müşrik olmalarına gelince, bu ittifakla böyledir. Müşrikin zalim oluşu ise, Cenâb-ı Allah'ın: "Muhakkak ki şirk, büyük bir zulümdür" (31 Lokman 13) ayetinden dolayıdır. Zalimin imamet ahbine nail olamamasına gelince, o da tefsir etmekte olduğumuz bu ayetten dolayıdır.

Şöyle söylenilemez: "Onlar kâfir oldukları durumda zalim idiler; küfür onlardan gidince, bu zalim ismi de onlardan gitmiştir." diye bir iddiada da bulunulamaz. Çünkü biz, "Zâlim, kendisinde zulüm bulunan kimsedir" diyoruz. Bizim, "kendisinde zulüm bulunan kimse" ifâdemiz, "geçmişte veya şimdi kendisinde zulüm bulunan kimse" ifâdesinden daha umumidir. Çünkü bu mefhûmu, bu iki kısma taksim etmek mümkündür. İki kısma ayrılması mümkün olan bir şey, o iki kısım arasında müşterektir. İki kısım arasında müşterek olanın ise, bu iki kısımdan birisinin bulunmaması sebebiyle, ortadan kalkması gerekmez. Binaenaleyh, onun şu anda zalim olmaması, hiç zalim olmamış olmasını gerektirmez. Şer'î delillere bakıldığı zaman şu husus buna delâlet etmektedir. İman, tasdik olduğu halde ve tasdik de uyku halinde bulunmadığı halde, uyuyan kimseye mü'min denilebilmektedir. Bu daha önce kendisinde iman bulunduğu için, o kimseye mümin adı verildiğini gösterir. Bu böyle olunca, daha önce kendisinden zulüm sâdır olmuş bir kimsenin, zalim addedilmesi gerekir. Aynı şekilde, kelâm (söz) birbirini takip eden harflerden yürümekte; ardarda gelen yer ve mekânlarda, peşipeşine bulunmaktan ibarettir. Muhakkak ki bütün bunların toplamının bir varlığı yoktur. "Kendisinden türetilmiş olan ismin" var olması, türetilmiş ismin hakiki olması için bir şart olsaydı, bu durum "konuşan", "yürüyen" ve benzeri isimlerin herhangi bir şey hakkında asla hakikat ifâde etmemeleri gerekirdi ki, bu kesinlikle yanlıştır. Böylece bu izah, türetilmiş ismin hakiki manayı ifâde edebilmesi için, kendisinden türetilmiş olduğu ismin bizzat bulunmasının şart olmadığını gösterir.¹⁷⁰

Râzî yukarıda naklettiğimiz iddiaların çelişkiler içerdiğini anlatırken "Bir kimse kâfire selâm vermeyeceğine yemin etse de, daha önce uzun yıllar kâfir olduğu halde şu anda mü'min olan birisine selâm verse, bu kimse yeminini bozmamıştır. Aynı şekilde

¹⁷⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, III, 38-39. (III, 425-426).

küfründen tevbe eden kimse kâfir; günahından tevbe eden kimse de âsî, günahkâr diye adlandırılmaz. Hüküm, bu misallerin benzerlerinde de aynıdır.” diyen Râzî; bu görüşünü şöyle izah eder. “Zâlim olanlara meyletmeyiniz”¹⁷¹ mealindeki ayette Allah “zulüm üzere buldukları sürece, müslümanları zâlimlere meyletmekten nehyetmiş”, aynı şekilde “İyilik edenlere karşı (muâhaze için) bir sebep yoktur”¹⁷² mealindeki ayette de “Onlar ihsanlarını sürdürdükleri sürece...” şeklinde anlamak gerekir diyen Râzî, ilgili ayette geçen “imâmet”ten maksad, peygamberlik olduğundan dolayı bir an bile inkâr edenin nübüvvete layık olmadığını ‘savunulabilir’ bulur.¹⁷³ Böylece Hz. Ebu Bekr ve Hz. Ömer’in imametlerinin geçersizliği hakkında Şia’nın ileri sürdükleri iddiaların geçersizliği, hele bu ayetin şeyheynin imametini çürüttüğünü iddia etmenin ise asla mümkün olmadığı ortaya çıkmış olur.

Kuleynî, meşhur hadis kitabı el-Kâfî’de “enbiya, resul ve imamların tabakaları” bölümünde İbrahim Peygamberin “ben seni insanlara önder kılacağım” ayeti inene kadar “nebi” olduğunu fakat “imam” olmadığını anlatır. Ayetin “zalimler ahdimе nail olamazlar” kısmını ise Kuleyni “put ve heykellere ibadet eden imam olmaz” şeklinde açıklamıştır.¹⁷⁴ Aynı şekilde Şia, zalimin imam olamayacağını söyler. Ve “zalimler ahdimе nail olamazlar” ayetiyle ilgi olarak Resulullah’tan “Allah imam kelimesinden daha üstün bir isim bilseydi bizlere o ismi verirdi” şeklinde rivayette bulunur.¹⁷⁵ Çağdaş Şii müfessir Tabatabai ise ayeti tefsir ederken, imamın yol gösterici olduğunu, kendisine eşlik eden melekuâtî bir emirle insanları doğru yola ilettiğini, Allah’ın emri ile hidayet etmesinin ise, insanları istenen hedefe ulaştırması olduğunu anlatır. Ayrıca bu salt bir yol gösterme işi değildir. Çünkü yol gösterme, nebi ve resulün görevidir. Her mümin de nasihat ve güzel öğüt aracılığı ile insanlara Allah’ın yolunu gösterebilir. Bu bakımdan Tabatabaî’ye göre imamlık misyonu batınî olarak insanların işleri üzerinde bir tür velâyet yetkisine sahip olmak demektir. İmamlık bir insanın başkalarının izlenmesi, söz ve fiillerinin tıpatıp uygulanmasıdır.”¹⁷⁶ Bu görüşlerden anlaşıldığına göre ayetteki “imam” Râzî’nin ifade ettiği gibi sadece “nebi” değildir. Tabatabaî ilgili ayette geçen “imam” lafzını mutlak anlamda imam olarak yorumlamaktadır.

Râzî, “Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse bilsin ki, Allah onların yerine

¹⁷¹ 11 Hud 113.

¹⁷² 9 Tevbe 91.

¹⁷³ Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, III, 39. (III, 426).

¹⁷⁴ Kuleyni, *el-Kâfî*, I, 175.

¹⁷⁵ Ayyaşî, *Tefsiri’l-Ayyaşî*, I, 58.

¹⁷⁶ Tabatabaî, Muhammed Hüseyin, *el-Mîzân fî Tefsîr-il Kur’ân*, (trc. Vahdettin İnce), İstanbul, 2000, I. 421-422.

öyle bir topluluk getirir ki, Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler. Onlar müminlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı onurlu ve zorludurlar. Allah yolunda mücahede eder ve bu hususta dil uzatan hiçbir kimsenin ayıplamasından korkmazlar. İşte bu, Allah'ın öyle bir lütfudur ki dilediğine verir. Allah vâsi ve alîmdir (ihsanı boldur, her şeyi hakkıyla bilir)."¹⁷⁷ mealindeki ayetin tefsiri münasebetiyle yaptığı değerlendirmede, ayetin Şia'nın, Hz Ebu Bekr'in hilafetiyle ilgili iddialarını çürüttüğünü söyler. Râzî'ye göre bu ayet aynı zamanda Hz. Ebu Bekr'in imamet ve hilafetinin ümmet tarafından kabul edilmesini vucub derecesinde göstermektedir. Ayetin, İmamiyye Şia'sının görüşünün çürüklüğünü gösteren bir delil olması şu şekildedir: İmamiye Şia'sı, Hz. Ebu Bekr'in halifeliğini ve imametini (devlet başkanlığını) kabul eden herkesin kâfir ve mürted olduğunu iddia eder. Çünkü onlara göre bu kimseler, Hz. Ali'nin imam (devlet başkanı) olacağına dâir açık nassı inkâr etmişlerdir. Râzî bu iddiayı yanıtlarken, "şayet durum böyle olsaydı, "İçinizden kim dininden dönerse, Allah mü'minlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı onurlu ve çetin, kendisinin seveceği ve kendisini seven bir kavim getirir..." -mealindeki ayetin de delaletiyle- Allah, onlarla yani Hz Ebu Bekr ve O'nu hilafet ve imamete getirenlerle muharebe edip perişan eden ve onları hak dine çeviren bir topluluk getirirdi. Çünkü âyette geçen "men" kelimesi, şart sadedinde gelmiş olup, umûm ifâde etmektedir. Böylece bu âyet, Allah'ın, İslam'dan dönen herkesi perişan edip püskürtecek, saltanatlarını yıkacak olan bir topluluk getireceğine delâlet eder. Hz. Ebû Bekr'i hilâfete getirenler şayet böyle olsaydı, o zaman bu âyetin hükmüne göre, Allah'u Teâlâ'nın onları ezecek bir topluluğu getirmesi gerekirdi." diyen Râzî, durum böyle olmayıp, tam aksi ortaya çıktığını söyler. 'Zira mezheplerinin bâtil olduğunu bildiğimizden itibaren, sıkıştırılıp perişan edilen ve bâtil iddialarını yaymaktan men edilenler Şia'dır' der. İşte bu görüş, insafli olan herkes için çok açık ve net bir görüştür." diyerek ayetin Şia'nın Ebu Bekr hakkındaki görüşlerini desteklemesi bir tarafa, bizatihi Şia'nın görüşlerinin tutarsızlığına delil olduğunu izah eder.¹⁷⁸

Mezkur 2 Bakara 54 ayetin Hz. Ebu Bekr'in hilafetini müjdelemesinin vucub derecesinde olmasının izahını ise Râzî şu şekilde yapar:

Biz bu âyetin, Hz. Ebu Bekr hakkında nazil olduğunun söylenmesinin vacip olduğunu iddia ediyoruz. Bunun delili de şu iki husustur:

Bu âyet, dinden dönenlerden bahsetmektedir. Yukarıda da izah ettiğimiz gibi,

¹⁷⁷ 5 Maide 54.

¹⁷⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XII, 18. (IX, 111).

mürtedlerle savaşmayı üstlenmiş olan zât, Ebu Bekr'dir. Bu âyetle, Hz. Muhammed'in kastedilmiş olması da mümkün değildir. Çünkü Hz. Muhammed'in mürtedlerle savaştığı vaki değildir. Bir de âyette "Allah getirecektir..." buyurmuştur ki bu ifâde, hâle değil, istikbâle ait bir ifâdedir. Bundan dolayı bu toplulukların, bu hitabın vaki olduğu sırada mevcut olmamaları gerekir.

Buna göre şayet, "Bu sizin aleyhinize de bir sözdür. Çünkü, Ebü Bekr, o zaman mevcut idi" denilirse(Şii'ler böyle derse), biz deriz ki:

Buna şu iki bakımdan cevap veririz:

- 1) Ebû Bekr'in, kendileriyle (ordu kurup da) mürted olanlara karşı savaşılmış olduğu kimseler, o anda mevcut değillerdi.
- 2) Ayetin manası şöyledir. "Allah Teâlâ, "Bu harbi yapabilecek, güçlü ve muktedir bir kavim getireceğini" söylemiştir. Bundan dolayı, Ebu Bekr o anda mevcut ve bulunuyor ise de, o anda kendi başına harbetme, emretme ve yasaklar koyma yetkisine sahip değildi. Böylece soru kendiliğinden ortadan kalkar ve bundan maksadın, Hz. Peygamber olmasının mümkün olmadığı ortaya çıkar.

Yine, bundan muradın Hz. Ali olması da mümkün değildir. Çünkü Hz. Ali'nin "ehl-i Ridde" ile savaşıması vaki olmamıştır. O halde bu âyeti nasıl ona hamledebiliriz ki?

Şayet Şiiiler ; "Aksine, Hz. Ali'nin savaşı mürtedlerle olmuştur; Zira Hz. Ali'ye, imamet hususunda karşı gelen herkes, mürted olmuştur" derlerse, şöyle deriz:

Bu iddia şu iki bakımdan bâtıldır:

- 1) "Mürted" sözü, sadece ve sadece İslâmî kanunları terkeden kimselere şamildir. Halbuki Hz. Ali'ye karşı çıkanlardan hiçbiri, zahiren böyle değillerdi. Ve yine hiç kimse, "Hz. Ali'nin İslâm'dan çıktıkları için onlarla savaştığını" söylememiştir. Ve Hz. Ali (aleyhi's-selam) da¹⁷⁹ onları katiyyen mürted olarak adlandırmamıştır. Bundan dolayı, -Allah kendilerine lanet etsin- şu Rafizîlerin söylemiş oldukları bu söz var ya, hem bütün müslümanlara, hem de Hz. Ali'ye atılmış bir iftiradır.
- 2) Şayet, imamet konusunda Hz. Ali'ye karşı çıkan herkes mürted olsaydı, o zaman hem Hz. Ebû Bekr'in hem de onun taraftarlarının mürted olduklarını söylemek gerekirdi. Eğer bu da böyle olsaydı, bu âyetin açık hükmüne göre, Allah'ın onları (Hz. Ebû Bekr ve taraftarları) ezen ve

¹⁷⁹ Sünni gelenekte, Hz Ali hakkında pek de kullanılmayan bu tabir tefsirde geçmektedir.

onları sahih olan dine yeniden döndüren bir topluluk getirmesi gerekirdi. Bunun böyle olduğu kesinlikle görülmediğine göre, biz, imâm konusunda Hz. Ali'ye karşı gelmenin irtidâd olmayacağını anlamış oluruz. Bu bir irtidâd olmadığına göre, âyetin Hz. Ali hakkında olduğunu söylemek mümkün olmaz. Çünkü âyet dinden dönenlerle savaşılan kimselerden bahsetmektedir.

Bu âyetin, Yemenliler ve Farslılar hakkında nazil olduğunun söylenmesi de mümkün değildir. Çünkü bunların da, mürtedlerle savaştığı vaki olmamıştır. Onların böyle bir savaş yaptıklarını söylesek bile, onlar böyle bir savaşta ancak teba'a, idare edilen ve geriden gelen kimseler olarak bulunmuşlardır. Halbuki o hadisede, reis olan ve emrine itaat edilen şahıs, Hz. Ebu Bekr'dir. Âyetin böyle bir ibâdetle (mürtedlerle savaşta) aslolan, temel olan reis ve emrine uyulan kimse hakkında olduğunu söylemek, onun teba'a, idare edilen ve geriden gelen kimseler hakkında olduğunu söylemekten daha uygun olduğu herkesçe malumdur. Böylece zikrettiğimiz bu açık delillerle de, âyetin Hz. Ebû Bekr hakkında olduğu ortaya çıkmış olur.

b) Şöyle de diyebiliriz: Farzedelim ki, Hz. Ali mürtedlerle savaşmıştır. Ancak ne var ki Hz. Ebû Bekr'in mürtedlerle yapmış olduğu savaşın İslâm'daki nam ve ehemmiyeti Hz. Ali'nin imamet konusunda kendisine karşı gelenlerle yapmış olduğu savaştan daha büyük ve daha yücedir. Bu böyledir; zira Hz. Peygamber beka yurduna irtihâl edince, Arapların harekete geçip isyan ettikleri; Hz. Ebû Bekr'in de Tuleyha ve Müseylime'yi kahreden kişi olduğu, mütevâtir olarak bilinmektedir. Çünkü, irtidâd eden o yedi fırka ile savaşılan, Ebû Bekr'dir. Ve yine zekât vermeyenlerle savaşılan da O'dur. Hz. Ebu Bekr bunları yapınca, İslâmiyet yeniden rayına oturmuş, ihtişamı artmış ve devleti güçlenip, kuvvetlenip genişlemiştir. Ama, halifelik Hz. Ali'ye geçtiği sırada İslâm, şarkta ve garbta kuvvet bulmuş, dünyanın krallarının boyunları kırılmış, İslâm bütün din ve milletlere hükümlan olmuştu. Böylece İslâm'ın güç bulup kuvvetlenmesinde Hz. Ebu Bekr'in yaptığı savaşların, Hz. Ali'nin yapmış olduğu savaşlardan daha tesirli olduğu kesinleşmiştir. Bu âyetten kastedilenin de, dini takviye edip İslâm'a yardımda gayret gösteren kimseleri tebail etmek, yüceltmek olduğu malumdur. Bu işi üstlenen, ona komuta eden Hz. Ebu Bekr olunca, bu âyetle de, Hz. Ebû Bekr'in kastedilmiş olması gerekir.¹⁸⁰

¹⁸⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XII, 18-19-20. (IX, 111-112-113).

Râzî, bu ayetin Hz Ebu Bekr'in hilafetini isbat ettiğini göstermeye şu şekilde devam eder:

Biz, yine bu âyetin Hz. Ebû Bekr'in imametinin sahih ve yerinde olduğuna delâlet ettiğini iddia ediyoruz. Bu böyledir; zira yukarıda anlattıklarımızla, âyetin Hz. Ebu Bekr'i te'yd ettiği sabit olunca, biz deriz ki: Allah Teâlâ, bu âyetle murad ettiği kimseleri birtakım vasıflarla nitelemiştir. Şöyle ki:

- a) “Allah'ın onları, onların da Allah'ı sevmesi...” Bu âyetten maksadın Hz. Ebu Bekr olduğu sabit olunca, Allah'ın, “Kendisinin seveceği ve kendisini seven” ifâdesinin de, Hz. Ebu Bekr hakkında bir vasıf olduğu sabit olur. Cenâb-ı Hakk'ın, kendisini bu şekilde vafsettiği bir kimsenin de zâlim olması imkânsızdır. Bu da Hz. Ebû Bekr'in, imametinde haktan yana olup, haksız olmadığına delâlet etmektedir.
- b) Cenâb-ı Hakk'ın, “müminlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı onurlu tavsifi...” Bu da Hz. Ebû Bekr'in sıfatı olup, daha önce zikretmiş olduğumuz delildir. Bunu, rivayet edilmiş olan şu meşhur (müstefîz) hadis de te'kid etmektedir: “Ümmetimin ümmetime en merhametlisi Ebu Bekr'dir.” Böylece Ebu Bekr, mü'minlere karşı şefkatli ve merhametli; kâfirlere karşı da şiddetli, sert olmakla vafsedilmiştir. Bakmaz mısın ki, İslâmiyet'in başlangıcında Hz. Peygamber, Mekke'de ve de çok sıkıntı ve zahmetler içinde bulunduğu sırada, Hz. Ebu Bekr, Hz. Peygamber'i nasıl müdâfaa ediyor, O'ndan hiç ayrılmıyor, O'na hizmet ediyor, zorba kâfirlerin ve onların şeytanlarının hiçbirisine aldırılmıyordu. Hilâfetinin sonunda, aynı şekilde hiç kimsenin sözüne iltifat etmemiş, zekâtı vermeyenlerle savaşması gerektiği kararından vazgeçmemişti. İş o hale gelmişti ki, o mürtedlerle savaşmak üzere tek başına çıkmıştı. Hatta sahabenin büyükleri ona gelmişler, yalvarıp yakararak gitmesine engel olmuşlardır. Sonra üzerlerine asker gönderildiği haberi o mürtedlere ulaşınca, bozguna uğramışlar ve Allah Teâlâ bunu, İslam devleti için bir başlangıç kılmıştır. Bundan dolayı, âyetteki, “müminlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı onurlu ve çetin” tavsîfi, sadece Hz. Ebu Bekr'e uygun düşmektedir.
- c) Ayetteki, “onlar Allah yolunda savaşsınlar ve hiçbir kınayanın kınamasından çekinip korkmazlar” vasfı Hz. Ebu Bekr ile Hz. Ali'nin ortak olduğu bir vasıftır. Fakat Hz. Ebu Bekr'in, bu vasıftaki payı

daha tam ve mükemmeldir. Çünkü Hz. Ebu Bekr'in kâfirlere karşı savaşması, Hz. Peygamber'in peygamberliğinin başlangıcından itibaren idi. O zamanlar İslâm son derece zayıf, küfür ise alabildiğine güçlü idi. Hz. Ebu Bekr, olanca gücü ile kâfirlere karşı savaşmış ve Hz. Peygamber'i bütün kuvveti ile savunmuştu. Hz. Ali 'ye gelince O cihada Bedir ve Uhud'da başlamıştı. O zamanlar ise, İslam kuvvet bulmuş ve İslam ordusu teşekkül etmişti. Bundan dolayı şu iki bakımdan Hz. Ebu Bekr'in cihâdının, Hz. Ali'nin cihadından daha mükemmel olduğu ortaya çıkar:

1. Hz. Ebu Bekr, zaman bakımından Hz. Ali'den öncedir. Çünkü Ebu Bekr, "Sizden (Mekke'nin) fethinden önce infâk edip savaşanlar (diğerleri ile) denk değildir" (57 Hadid 10) âyetinden dolayı daha efdaldir.
 2. Hz. Ebu Bekr'in cihadı, Hz. Peygamber'in zayıf olduğu bir dönemde başlamıştı. Hz. Ali 'nin cihadı ise, Hz. Peygamber'in kuvvet kazandığı bir döneme rastlar.
- d) Âyette, "Bu, Allah'ın bir lütfudur; onu dilediğine verir" buyurulması" Hz. Ebu Bekr'e daha uygun düşer. Çünkü bu, Hak Teâlâ'nın "Sizden fazilet ve servet sahibi olanlar, akrabasına, yoksullara ve Allah yolunda hicret edenlere vermede kusur etmesinler..." (24 Nur 22) âyeti ile te'kid edilmiştir. Biz bu âyetin de, Hz. Ebu Bekr hakkında nâzil olduğunu açıklamıştık. Bu âyetin kesin olarak Hz. Ebu Bekr hakkında oluşu, bütün bu sıfatların da Hz. Ebu Bekr hakkında olduğunu gösteren delillerden biridir. Durum böyle olduğuna göre, bütün bu sıfatların Hz. Ebu Bekr hakkında olması gerekir. Bu sabit olunca, Hz. Ebu Bekr'in imametinin (devlet başkanının) sahih ve yerinde olduğunu kesin söylemek gerekir. Çünkü eğer onun imâmeti ve hilafeti bâtil olsaydı bu sayılan sıfatlar ona uygun düşmezdi.

Şayet "Hz. Ebu Bekr Hz Peygamber hayatta iken, bu sıfatlara sahipti. Resûlullah'ın vefatından sonra halifelğe başlayınca bu sıfatları kaybetmiştir" denilmesi niçin caiz olmasın?" denilirse, biz deriz ki: Bu, kesinlikle yanlış ve asılsızdır. Zira Hak Teâlâ, "Allah kendisinin seveceği ve kendisini seven bir kavim getirir (getirecek)..." buyurmuş ve böylece, âyette bahsedilenlerin bu sıfatlarla mevsûf oluşlarını, ileride getirilmelerine bağlamıştır ki bu da, Allah'ın, Hz. Ebu Bekr'in, mürtedlerle savaşırken de bu sıfatlarla mevsûf

olduğuna şâhidlik ettiğini gösterir. Mürtedlerle savaştığı bu zaman ise, onun halife ve imam olduğu devirdir. Böylece söylediğimiz delillerle, bu âyetin Hz. Ebu Bekr’in hilâfet ve imametinin sahih ve yerinde olduğuna delâlet ettiği sabit olur.

Râfızîlerin, Hz. Peygamber’in Hayber günü ‘Yarın sancağı, Allah’ı ve Resulü’n seven ve Allah’ın ve Resulü’n de kendisini sevdiği bir yiğide vereceğim’ hadıs-i şerifine dayanarak, “bu âyetin Hz. Ali hakkında olduğu ve hadıs-i şerifte bahsedilenin Hz. Ali olduğu” şeklindeki görüşlerine gelince, biz deriz ki: Bu, âhad hadislerdendir ve Râfızîlere göre, âhad hadisleri amelde delil getirmek caiz değildir. Öyle ise bu haberi, ilim hususunda delil getirmek nasıl caiz olur. Hem âyetteki sıfatların Hz. Ali’de bulunduğunu söylemek, Hz. Ebû Bekr’de bulunmamasını gerektirmez. Farzedelim ki bunu söylemek bunu gerektirir. Fakat bu söz, o sıfatların hepsinin Hz. Ebu Bekr’de olmadığını göstermez. Bu sıfatlardan biri de, Hz. Ali’nin atılgan, firar etmeyen cesur birisi oluşudur. Bu sıfat Hz. Ebu Bekr’de olmayınca, sayılan sıfatların hepsi birden, Hz. Ebu Bekr’de bulunmuş olmaz. Bundan dolayı “hitap” delili ile amel etmek için yeterlidir.

Ama bütün sıfatların Hz. Ebu Bekr’de mevcut olmadığı iddiasına gelince, âyetin lafzında buna delâlet yoktur. Bundan dolayı Cenâb-ı Hak, âyette geçen bu sıfatı, Hz. Ebu Bekr’in daha sonra mürtedlerle savaşması durumuna nisbet etmiştir. Farzedelim ki bu sıfat, daha önce mevcut değildi. Yine de bu, o atılganlık sıfatının, Hz. Ebu Bekr’de ileride meydana gelmesine mâni değildir. Bir de bizim söylediğimiz şeyler, Kur’an’ın zahirine tutunmaktır. Onların söyledikleri şeyler ise, âhad olarak gelen, yukarıdaki hadıse tutunmaktır. Hem sonra bu hadis, Hz. Ebu Bekr’in, Allah’ı ve Resulünü seven ve Allah’ın sevdiği ve razı olduğu bir kimse oluşuna delâlet eden hadislerle çelişir. Nitekim Allah, Hz. Ebu Bekr hakkında “O, ondan râzı olacaktır” (92 Leyl 21) buyurmuştur, Hz. Peygamber “Allah Teâlâ, (cennette), insanlara umûmi olarak tecelli edecek. Ebu Bekr’e ise husûsî olarak tecelli edecek (görünecek)” ve “Allah, benim gönlüme ne bırakmışsa, mutlaka Ebu Bekr’in kalbine de bırakmıştır.” demiştir. Bütün bunlar Hz. Ebu Bekr’in, Allah ve Resulü’n seven ve Allah ve Resulü tarafından sevilen bir kimse olduğuna delâlet eder.

Râfızîlerin bu husustaki ikinci iddiaları şudur: “Bu âyetten sonra gelen âyet, Hz. Ali’nin imamet ve hilâfetine delâlet eder. Bundan dolayı bu âyetin de onun hakkında olması gerekir.”

Bu iddiaya şu şekilde cevap veririz: “Biz, bu âyetten sonra gelen âyetin, Hz. Ali’nin hilâfetine (yani Hz. Peygamber’den hemen sonra halife olmasına) delâlet

ettiğini kabul etmiyoruz. İnşallah bu konuyu ileride açıklayacağız.” İşte bu âyetle ilgili açıklama bunlardan ibarettir. Allah en iyi bilendir.

Cenâb-ı Hak, “Kendisinin seveceği ve kendisini seven” buyurmuştur. Sevgi hususunu, Bakara sûresinde, (2 Bakara, 165) âyetinin tefsirinde açıklamıştık. Bundan dolayı onu burada tekrar etmede fayda yok. Burada şöyle bir incelik bulunmaktadır: Allah Teâlâ, kendisinin bu kimseleri sevmesini, onların kendisini sevmesinden önce zikretmiştir. Bu böyledir, çünkü eğer Allah onları sevmeseydi, onları kendisini sevmeye muvaffak kılmazdı.¹⁸¹

Şia’ya göre bu ayetin muhatabı Resulullah’ın ailesinin hakkını gasbeden ashabdır. Çünkü onlar bunu yapmakla dinden irtidat etmişlerdir.¹⁸² Aynı ayetin tefsirinde Şia, “hem Hz Ebu Bekr hem de Hz Ali döneminde savaşlar olmuştur ama Hz Ali döneminde savaşmak tabii ki Hz Ebu Bekr’in döneminde savaşmaktan daha üstündür. Zaten ayet de “sevfe” tabiriyle bu işin uzak gelecekte gerçekleşeceğini bildirmiştir. Hz Ali’nin, Ebu Bekr’den sonra muharebe ettiği ise malumdur,” diyerek ayetin Hz Ali ve arkadaşları hakkında nazil olduğunu ileri sürerler.¹⁸³ Burada da görülmektedir ki Şia ayeti mezhebî çerçevede yorumlamaktadır.

Râzî, “Sizin velîniz ancak Allah’tır, Onun peygamberidir, Allah’ın emirlerine boyun eğici olarak namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren o mü’minlerdir.”¹⁸⁴ mealindeki ayetin tefsiri münasebetiyle yine Şia’nın, “imamet” konusundaki iddialarını reddeder. Râzî, öncelikle bu ayetteki “ve ...o mü’minler” kısmıyla ilgili iki farklı görüşün olduğunu nakleder. Bunlardan birincisi “ve ... o mü’minler” ifadesinin “bütün müminler’i diğeri ise “muayyen bir kişi’yi ihtiva etmesidir.¹⁸⁵

Râzî, ‘bu âyet ile muayyen bir şahıs kastedilmiştir’ diyenlerin görüşlerini şu şekilde aktarır. Buna göre İkrime bu âyetin Hz. Ebû Bekr hakkında nazil olduğunu söylemiştir. Atâ ise İbn Abbas’dan, bu âyetin Ali İbn Ebî Talip hakkında nazil olduğunu söyler. Rivayet olduğuna göre Abdullah ibn Selâm şöyle demiştir: “Bu âyet nazil olunca, “Ya Resûlallah, ben Ali’yi, rükûda iken, yüzüğünü bir fakire tasadduk ederken gördüm. Onun için Ali’yi biz dost ediniriz.” dedim. Ebu Zerr’den de şöyle dediği rivayet edilmiştir: Bir gün, Allah’ın Resûlüyle beraber öğlen namazını kılıyordum. Derken bir dilenci, mescidde

¹⁸¹ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb* XII, 20-21. (IX, 113-116).

¹⁸² Kummi, *Tefsirü'l-Kummî*, I, 170.

¹⁸³ Nebâti'l-Beyâdî, Ali ibn. Yunus (h. 877), *Siratü'l-Müstekîm*, Necef, 1384, I. 287

¹⁸⁴ 5 Maide 55.

¹⁸⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XII, 22-23. (IX, 118-119).

bir şeyler istedi. Ama ona hiç kimse bir şey vermedi. Bunun üzerine dilenci elini göğse doğru kaldırarak, “Allah’ım şahid ol! Ben Resûlullah’ın mescidinde bir şeyler istedim de, hiç kimse bana bir şey vermedi.” dedi. Hz. Ali de, rükû halindeydi. Bunun üzerine o dilenciye, serçe parmağını gösterdi. O parmağında bir yüzük vardı. Dilenci Hz. Ali’ye doğru yönelerek, Hz. Peygamber’in gözü önünde yüzüğü aldı. Akabinde Hz. Peygamber, “Allah’ım, kardeşim Musa, senden dilekte bulunarak “Rabbim, benim göğsüme genişlik ver. ... onu işimde ortak kıl.”¹⁸⁶ demişti; sen de. “Senin pazunu kardeşinle kuvvetlendireceğiz ve size öyle bir satvet vereceğiz ki...”¹⁸⁷ âyetini indirmiştin... Allah’ım, senin nebin ve safiyyin, seçkin kulun olan Muhammed, diyorum ki: “Benim göğsüme genişlik ver. İşimi kolaylaştır. Bana, ehlimden Ali’yi vezir yap. Onunla sırtımı kuvvetlendir!..” demiştir. Ebû Zerr şöyle demektedir: Allah’ın Resulü, sözünü henüz tamamlamamıştı ki, Cibril inerek, “Ey Muhammed “Sizin dostunuz, ancak Allah’tır âyetini oku!” dedi. Bu konuda yukarıdaki rivayetleri aktaran Râzî, ardından Şia’nın görüşlerini aktarır ve kendi değerlendirmesini yapar. Bu ayetle ilgili Şia’nın görüşü şöyledir: “Bu âyet, Allah’ın Resulü’nden sonra halife olacak şahsın, Ali ibn Ebî Talib olduğuna delâlet etmektedir ve izahı şöyledir: Bu âyet, burada bahsedilenlerden muradın, bir imam olduğunu göstermektedir. Her ne zaman durum böyle olursa, bu imamın, halifenin Ali ibn Ebî Talib olması gerekir.”¹⁸⁸

Râzî, Şia’nın ayetin ilk bölümüyle ilgili değerlendirmelerinde veli kelimesi üzerinde durduklarını anlatır. Buna göre Arapça’da, velî kelimesi, bazan “yardımcı” ve muhib, “seven” anlamına gelir. Bu, tıpkı “mümin erkeklerde, mümin kadınlar da birbirinin dostlarıdır”¹⁸⁹ mealindeki âyette olduğu gibidir. Bazan da bu kelime “tasarruf eden” anlamına gelir. Nitekim Hz. Peygamber, ‘Hangi kadın velisinin izni olmaksızın evlenirse nikâhı bâtıldır’ buyurmuştur. Burada Râzî, Şia’nın ayetin giriş bölümüyle ilgili olarak iki farklı açıklama yapılabileceğini aktarır.

Şia’nın ayetin birinci bölümüyle ilgili açıklaması şu şekildedir: “Veli” lafzı yukarıda anlatıldığı gibi bu iki mânaya gelmektedir. Halbuki, Allah hangi mânayı murad ettiğini belirlememiştir. Bu iki mânâ arasında bir zıdlık da yoktur. Öyleyse, lafzı bu iki mânaya da hamletmek gerekir. Bu sebeple âyetin delâleti, bu âyette zikredilen mü’minlerin ümmet hakkında tasarruf sahibi olduklarını gösterir.

¹⁸⁶ 20 Taha 25-32.

¹⁸⁷ 8 Kasas 35.

¹⁸⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XII, 23. (IX, 119-120).

¹⁸⁹ 9 Tevbe 71.

Râzî, Şia'nın ayetin birinci bölümüyle ilgili ikinci açıklamasını şu şekilde aktarır. Buna göre: Ayette geçen “velî” lafzının, “nasîr-yardımcı” mânasında olması caiz değildir. Bundan dolayı da bunun, “mutasarrıf” mânasında olması gerekir. Biz, bu kelimenin “nasîr” mânasında olmasının caiz olmadığını söyledik. Çünkü, bu âyette zikredilen “velâyet”, “innema” kelimesinin zikredilmiş olmasının delaletiyle, bütün mü'minleri içine alan bir lafız değildir. Çünkü “innema” kelimesi “hasr” için kullanılır. Bu, tıpkı “Allah, ancak bir tek Tanrıdır”¹⁹⁰ ayeti gibidir. Halbuki, “nusret”, “yardım etmek” anlamına gelen “velâyet” kelimesi umumîdir; zira Allah “mümin erkekler de, mü'min kadınlar da birbirinin velileridir”¹⁹¹ buyurmuştur. Bu ise, bu âyette zikredilen “velâyet”in “nusret” -yardım etmek- mânasında olmadığına kesin olarak hükmetmeyi gerektirir. Buradaki velayet, dostluk, “nusret” -yardım etmek- mânasında olmayınca, geriye tasarruf etmek mânası kalır. Çünkü “velâyetin bu iki mânadan başka bir mânası yoktur. Buna göre âyetin takdiri, “Ey mü'minler, sizde tasarruf sahibi olanlar, ancak Allah, Resûlullah ve şu şu sıfatlarla vasfedilmiş mü'minlerdir” şeklinde olur. Bu ise, bu âyette zikredilen sıfatlarla mevsuf olan mü'minlerin, bütün ümmet hakkında tasarruf sahibi olmalarını gerektirir. Zaten imamın, (halifenin) bütün ümmet hakkında tasarruf sahibi olan bir insan olmaktan başka bir anlamı yoktur. Bundan dolayı şu zikrettiklerimizle, bu âyetin içinde zikredilen şahsın ümmetin imamı olması gerektiğine delâleti kesinleşir.”¹⁹²

Şia bu ayetin Hz Ali'nin hilafetine delalet ettiğine dair üç izah getirir. Râzî, Şia'nın üç izahını tefsirinde şöyle aktarır:

1. Bu âyete göre mutlaka bir şahıs halife veya imamlık makamında olacaktır. Çünkü ayet “bir şahsın halifeliğine” delalet etmektedir. Herkes, bu şahsın Hz. Ali olduğunu söyler ve buna itiraz eden de yoktur. Buna göre ayet Hz Ali'nin halifeliğine delalet eder.
2. Bu âyetin, Hz. Ali hakkında nazil olduğu hususunda, birbirini teyid eden rivayetler bulunmaktadır. Bundan dolayı, bu ayetin Hz. Ebu Bekr hakkında nazil olduğunu söyleyen görüşü benimsemek mümkün değildir. Zaten Müslümanlar ayetin Ebu Bekr hakkında inmediğinde müttefiktirler.
3. Ayette geçen “vehüm râkiûn” tabirini “yukîmûnessalâte” tabirine atfetmek caiz değildir. Çünkü namaz rükûu zaten içermektedir. Ayrıca bu durumda ‘rükû’ tekrar

¹⁹⁰ 4 Nisa 171.

¹⁹¹ 9 Tevbe 71.

¹⁹² Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XII, 23-24. (IX, 120-121).

edilmiş olur. Bu sebeple, cümleyi hâl olarak kabul etmek vacip olur. Bu da “Onlar rükû ederken de zekâtlarını verirler...” demektir. Ulemâ rükû halinde iken zekât vermenin, ancak Hz. Ali hakkında söz konusu olduğunda ittifak etmişlerdir. Öyleyse, bu âyet ona has olmuş ve izah ettiğimiz şekilde de, onun imametine delâlet etmiş olur.¹⁹³

Şia’nın ayetin Hz. Ali’nin imametine delil olarak ileri sürdüğü görüşleri bunlardır. Râzî bu iddiaları teker teker ele alır ve cevaplar verir:

1. Râzî, öncelikle ayetin baş kısmıyla ilgili Şia’nın iddialarını çürütür. Şöyle ki: Usul-i fıkhîdaki “müşterek bir lafız aynı anda iki manasına birden hamledilmez” kaidesine, ayette geçen “veli” kelimesini de -Şia’nın iddia ettiği gibi- aynı anda hem “yardımda” hem de “tasarrufta bulunan” kimse anlamında almak caiz değildir. Bundan dolayı Râzî, “veli” lafzının “yardımcı” manasına hamledilmesini daha münasip bulur ve ayetin siyak ve sibakının buna daha elverişli olduğunu gösterir. Bu mananın öncesine uygun düşmesini Râzî, şu şekilde izah eder: Allah “Ey iman edenler, Yahudileri de Hıristiyanları da dost edinmeyin.” buyurmuştur. Bu âyet ile Allah’ın “Yahudi ve Hıristiyanları, gerek canlarınız gerekse mallarınız hususunda tasarrufta bulunan imamlar edinmeyin...” mânasını kastetmediği açıktır. Aksine bu âyetle “Yahudi ve Hıristiyanları birer dost ve yardımcı edinmeyiniz. Onlarla içli dışlı olmayınız ve onlarla, birbirinize destek ve yardım sağlamayınız” mânası murad edilmiştir. Sonra Allah bunu iyice yasaklamak üzere “Sizin dostunuz ancak Allah’tır, Onun peygamberidir, şöyle şöyle vafedilen mü’minlerdir...” buyurmuştur. Görünen odur ki, bu âyette emredilen “velayet”, önceki âyette nehyedilen “velayet”in aynıdır. Önceki âyette yasaklanan velayet, nusret (yardım) mânasındaki velayet olunca, bu âyette emredilenin de yine nusret mânasındaki velayet olduğu açıkça belirlenmiş olur. Bu mânanın âyetin sonrasına uygun düşmesini ise Râzî şöyle açıklar. Hak Teâlâ, “Ey iman edenler, sizden evvel kendilerine kitap verilenlerle kâfirlerden dininizi bir eğlence ve bir oyun tutanları, veliler/dostlar edinmeyin. Allah’dan ittikâ edin eğer inanmış kimselerseniz.”¹⁹⁴ buyurmuş ve böylece yahudî, hıristiyan ve kâfirleri dost edinmeme buyruğunu tekrar etmiştir. Hiç şüphesiz burada nehyedilen “velayet” (dostluk) de, yardım etme (nusret) manasıdır. Şu halde âyetteki, “sizin dostunuz

¹⁹³ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XII, 24-25. (IX, 121).

¹⁹⁴ 5 Maide 57.

ancak Allah'dır" ifâdesindeki dostluğun (velayetini), nusret mânâsına olması gerekir. Taassubu bırakıp, âyetin önünü sonunu hesaba katıp insafla düşünen herkes, bu âyetteki "velayetini", sadece yardımcı olan ve seven mânâsında bir dostluk olduğunu, "imamet" mânâsına gelmesinin mümkün olmadığını açıkça anlar. Çünkü bu, aynı maksad için söylenmiş iki söz arasına farklı bir sözü sokuşturma olur. Böyle olması ise son derece tutuk ve düşük bir ifâde olur. Halbuki Allah'ın kelâmını böylesi şeylerden tenzîh etmek vaciptir. Râzî'nin birinci izahı budur.

2. Râzî "Biz, velayeti tasarruf ve imamet mânâsına alırsak, âyette bahsedilen mü'minlerin -yani Şia'ya göre Hz Ali'nin- bu âyet nazil olduğu esnada "Allah'ın dostları (velileri) olarak tavsif edilmemesini" gerekli kılar. Çünkü Hz. Ali'nin, Hz. Peygamber hayatta iken tasarrufu (imameti) geçerli değildir. Halbuki âyet, mü'minlerin o anda da (yani ayetin indiği esnada da) Allah'ın dostları (velîleri) olduklarını göstermektedir. Ama biz bu velayeti (dostluğu) sevgi ve yardım etme mânâsına alırsak, âyette bahsedilen velayet, o anda da mevcut olmuş olur. Akıl ve mantığa aykırı bir durum da ortaya çıkmaz. Böylece velayeti sevgi ve yardım mânâsına almanın tasarruf (imamet) mânâsına almaktan daha münasip olduğu kesinlik kazanır. Râzî devamla cevabını şu şekilde kuvvetlendirir: Allah Teâlâ, mü'minlerin, Yahûdi ve Hristiyanları dost (velî) edinmelerini yasaklamış, sonra da mü'minlere yine mü'minleri dost edinmelerini emretmiştir. Olumlu (emir) ve olumsuz (nehiy) cümlelerin, aynı mevzu hakkında olabilmesi için, mutlaka mü'minleri dost edinmenin de aynı anda mevcut olması gerekir. "Tasarruf" mânâsına olan velayet, o anda imkânsız olduğuna göre, âyeti de bu mânâya hamletmenin imkânsızlığı kesinleşmiş olur.
3. Râzî, Allah Teâlâ'nın, bu âyette bahsedilen müminleri yedi yerde cemî olarak getirmesine dikkatleri çeker. "Cemî lâfızlar, her ne kadar ta'zim (yüceltme) üslûbu ile tek kişi hakkında kullanılabilir ise de, böyle bir kullanım hakikat değil, mecaz olur. Halbuki sözde asıl olan, sözü hakîkî mânâsına hamletmektir." der.
4. Râzî dördüncü izah olarak bu ayetten bir önceki ayet olan 5 Maide 54 ayetin tefsirine atıfta bulunur. Râzî "Ey İman edenler, İçinizden kim dininden dönerse..." ayetinin tefsirini yaparken bu ayetin, Hz Ebu Bekr'in birinci halife olmasına delil olduğunu çok açık ve net bir şekilde izah etmişti. (Biz de bunu yukarıda arz ettik.) 5 Maide 55. ayet Hz Ali'nin hilafetine delalet ediyorsa, -ki bu Şia'nın iddiasıdır-

bu durumda arka arkaya gelen bu iki ayet arasında tenakuz var demektir. Bu ise Allah Teala'nın kelamı için bahis mevzu değildir ve olamaz. Bu durumda 5 Bakara 55. ayet Hz. Ali'nin hilafetine delil olmaz.

5. Râzî, Hz. Ali'nin, Kur'an'ın tefsirini, Şia'dan daha iyi bildiğini söyleyerek şu sonuca ulaşır. Buna göre ayet Hz Ali'nin birinci halife olmasını bildiriyor olsaydı, bunu en başta Hz Ali bilir ve gereğini yapardı. Yani Kur'an'ın emir ve isteğinin gerçekleşmesi için -nefsi için değil- canla başla çalışır, halife olmak için ayeti de delil gösterirdi. Halbuki bu vâki değildir. Demek ki bu ayet, Hz Ali'nin birinci halife olmasını gerekli kılmıyor. Ayrıca Şia, "Hz. Ali, bunu takiiye yaptığı için söylememiştir" de diyemez. Çünkü Şia alimleri, Hz. Ali'nin, (Hz. Ebu Bekr'in seçildiği) şûranın yapıldığı gün, "Gadir hadîsi", "mübâhale hadîsi" ve bütün fazilet ve menkıbelerle istidlal ettiğini naktetmişlerdir. Halbuki Hz Ali, imametini isbat için bu âyete kesinlikle tutunmamıştır. İşte bu da, Şia'nın bu görüşlerinin yanlış olduğuna bizi götürür.

6. Râzî keskin zekası ve mantığıyla Şia'nın iddialarını çürütmeye devam ederken bir faraziye ortaya atar. Râzî, "Farzet ki bu âyet, Hz. Ali'nin hilâfetine delâlet ediyor. Fakat biz, bu âyet indiği esnada, Hz. Ali için böyle bir imametın söz konusu olmadığı noktasında Şia ile anlaşılıyor. Çünkü Hz. Peygamber hayatta iken, Hz. Ali'nin ümmet üzerinde tasarrufta bulunması geçerli olamazdı. Bundan dolayı geriye, âyetin Hz. Ali'nin daha sonra imam (devlet başkanı) olacağına delâlet etmesi ihtimali kalır. Şia, ne zaman bunu savunup ileri sürerler ise, biz de bunu kabul eder ve bunu yani Hz. Ali'nin halifeliğinin Hz. Ebu Bekr, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın halifeliklerinden sonra olacağı mânasına alırız. Çünkü âyette, Hz. Ali'nin halifeliğinin zamanını gösteren bir ifade yoktur." der ve bu ayetin Hz. Ali'nin birinci halife olmasına delil gösterilemeyeceğini kanıtlamış olur.

Râzî, bu noktada bazı Şîîlerin "ümmeatin bu ayet hakkındaki görüşü iki tanedir. Hz Ali'nin ilk halife olmamasını - dördüncü halife olmasını anlayanlar - bu ayetten anlayanlar üçüncü bir görüş ileri sürmüş olurlar" muhtemel sualine karşı cevap verir ve der ki: Bu görüşün üçüncü görüş olduğunu nereden çıkardınız? Ayete bu mananın verilmesi ihtimal dahilindedir. Ve bu mana daima bahis mevzuu olmuştur." Bundan dolayı da ayeti bu şekilde tefsir etmek mümkündür.

7. Râzî bir diğer izah olarak ayetin "Sizin dostunuz ancak Allah'tır, O'nun

peygamberidir.” kısmına dikkat çeker ve der ki: “Bu hiç şüphesiz ümmet-i İslam’a bir hitaptır. Ümmet-i Muhammed, kendileri üzerinde tasarruf sahibinin Allah ve Resûlullah olduğunu kesin olarak kabul etmişlerdir. Cenâb-ı Allah bu ifâdeyi, mü’minlerin gönüllerini hoşnud etmek ve kâfirleri ne dost ne de yardımcı edinmeye ihtiyaçları olmadığını bildirmek için zikretmiştir. Zira, yardımcısı Allah ve Resulü olanın, Yahudî ve Hristiyanları sevmeye ve onlardan yardım istemeye ne ihtiyacı olabilir ki? Durum böyle olunca da ayetteki “veli” kelimesinden nusret ve sevgi mânasına gelen velayet (dostluk) kastedilmiş olur. Zaten bu kelime ayette bir defa geçmiştir. Yukarıda izah ettiğimiz gibi birden çok mânaya gelen (müşterek) bir lafzın, aynı anda iki değişik mânasında kullanılmasının caiz olmayacağı sabittir.” Bundan dolayı ayette “imamet”, bahis konusu olmamıştır.

8. Râzî, ayrıca bu ayetin bir önceki ayetle mana uyumu açısından da ayette geçen “veli” kelimesinin “tasarruf ve imamet” anlamında değil de “nusret” anlamında olması gerektiğini belirtir. Aksi takdirde iki ayet arasındaki tenasübün bozulacağını söyler. Râzî, “Allah Teâlâ bir önceki âyette, ‘Kendisinin seveceği ve kendisini seven, müminlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı onurlu ve çetin bir kavim’ diye, mü’minleri medh-ü sena etmiştir. Bundan dolayı eğer biz, “Sizin dostunuz (veliniz) ancak Allah’tır...” mealiyle ifade edilen âyetteki dostluğu (velayeti), sevgi ve yardım mânasına hamledersek, bu âyet, geçen âyetin mânasını ifâde etmiş olur ve geçen âyetteki “Allah yolunda savaşır” buyruğu da, bu âyetteki, “namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren...” kısmının ifâ ettiği işlevi yerine getirir. Dolayısıyla bu âyet, bir önceki âyetin mânasını te’kid eden ve ona mutabık olan bir âyet olup daha uygun olur.” şeklinde ayete izah getirir.¹⁹⁵

Şia ise ayette zikredilen “dostluk” manasındaki “velayet”in umum ifade etmediğini bilakis “nusret” manasındaki velayetin umum ifade ettiğini iddia ederler. Râzî bu münasebetle “hasr edatının her zaman hasr ifade etmediğini” belirtir ve örnekler verir. Buna göre:

- a) Râzî, âyette zikredilen velayetin umumi olmadığını ve “innema” edatının hasr için olduğunu kabul etmediklerini söyler. Bunun delili “Dünya hayatının hali, gökten indirdiğimiz bir su gibidir.”¹⁹⁶ mealindeki ayettir. Şüphe yok ki, dünya hayatıyla ilgili, bundan başka daha pek çok meseleler

¹⁹⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XII, 24-25-26-27. (IX, 121-122-123).

¹⁹⁶ 10 Yunus 24.

bulunmaktadır. Nitekim Allah, “Dünya hayatı ancak bir oyundur, bir eğlencedir”¹⁹⁷ mealindeki ayetini örnek olarak verir. Halbuki oyun ve eğlence, dünyanın dışındaki başka şeylerde de bulunduğu malumdur.

b) Râzî ayrıca nusret (yardım) mânasına olan velayetin, bütün mü’minler hakkında umumî olduğunu da kabul etmez. Çünkü Râzî’ye göre Allah Teâlâ, mü’minleri iki kısma ayırmıştır:

- 1) Kendisine velayet edilenler ki, bunlar Cenâb-ı Hakk’ın “Sizin dostunuz ancak Allah’tır” sözüne muhatap olanlardır.
- 2) Vefîlerdir ki, bunlar da, Allah’ın emirlerine boyun eğici olarak namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren mü’minlerdir.

Râzî, “buradaki velayeti nusret mânasına alırsak, mâna, “Allah bu iki kısımdan birini diğeri için yardımcıları kıldı” şeklinde olur. Halbuki, diğer kısmın yardımı, bütün mü’minler için söz konusu değildir. Eğer bu böyle olsaydı, o zaman, yardım gören tarafın kendi kendilerine yardım etmiş olmaları gerekirdi ki, bu imkânsızdır. Böylece, ümmetin iki kısmından birinin yardımının, bütün ümmet için söz konusu olmayıp, aksine bunun ümmetin diğer kısmına has olduğu kesinleşmiş olur. Bundan dolayı, bu âyette zikredilen velayet hususi olduğundan, onun nusret mânasına gelmemesi gerekmez.” der. Râzî’ye göre bu, hakkında mutlaka düşünülmesi gereken, güzel ve ince bir cevaptır.

Râzî, ayrıca Şîa’nın, bu âyetin Hz. Ali hakkında nazil olduğuna dair ileri sürdükleri istidlalleri de kabul etmez ve müfessirlerin ekserisinin bu âyetin bütün ümmet hakkında olduğuna dair görüşlerini hatırlatır. Buna göre bu âyetten maksat, “Allah Teâlâ’nın müslümanlara, müslümanlardan başka hiç kimseyi dost ve yardımcı edinmemelerini” emretmesidir. Müfessirlerden, bu âyetin Hz. Ebû Bekr hakkında olduğunu söyleyenler de vardır.

Bu âyetin rükû halindeyken zekâtını veren kimseye mahsus olup o şahsın da Ali ibn Ebî Talib olduğu şeklindeki Şîa’nın istidlallerine gelince, Râzî bunu birkaç yönden zayıf bulur:

- a) Zekât, nafil değil, farz olan mali ibâdetin adıdır. Bunun delili “ve zekâtı veriniz...”¹⁹⁸ mealindeki ayettir. Bundan dolayı şayet Hz. Ali, farz olan zekâtını rükû halindeyken vermiş olsa, o zaman mutlaka o, farz olan

¹⁹⁷ 47 Muhammed 36.

¹⁹⁸ 2 Bakara 43.

zekâtını, vacip olduğu ilk vakitten sonraya bırakmış olurdu ki, böyle bir durum ulemânın ekserisine göre masiyet kabul edilmiş olup, bunun ise Hz. Ali'ye isnâd edilmesi caiz değildir. Zekâtı, nafîle olan sadaka mânasına hamletmek de, gerçeğin hilâfınadır.

- b) Hz. Ali'ye layık olan, namazda iken sadece, bütün kalbiyle Allah'ı zikre müstağrak olmasıdır. Böyle olan kimsenin zahîrî durumu, onun, başkasının sözünü dinlemeye ve onu anlamaya yönelmemesini iktiza eder. İşte bundan dolayı Cenâb-ı Hak, 'Onlar ayakta iken, otururken, yanları üstünde iken Allah'ı hatırlayıp anarlar, göklerin ve yerin yaratılışı hakkında inceden inceye düşünürler'¹⁹⁹ mealindeki ayette bunu buyurmuştur. Kalbi bu ölçüde tefekküre dalan kimse, başkasının sözünü dinlemeye nasıl vakit bulabilir ki?
- c) Namazda iken, fakire yüzüğünü vermek, "amel-i kesir"dir. Halbuki, Hz. Ali'nin şanına yakışan, böyle yapmamasıdır.
- d) Ayrıca meşhur ve yaygın olan, Hz. Ali'nin fakir oluşu ve kendisinin, zekât düşecek kadar zengin olmadığıdır. İşte bundan dolayı âlimler, "Hz. Ali üç çörek verdiğiğinde, hakkında Dehr sûresinin nazil olduğunu" söylemişlerdir. Bu ise, ancak Hz. Ali'nin fakir olması halinde söz konusu olabilir. Ama kendisinde zekâtın farz olacağı kadar bir malı bulunan kimsenin, üç çörek vermesinden dolayı, o sûrede zikredilen bu büyük övgüye müstehak olması bir tenekuzdur. Hz. Ali'nin zekâtın farz olacağı kadar bir malı olmadığına göre, Hak Teâlâ'nın, "Allah'ın emirlerine boyun eğici olarak... zekâtı veren..." ifâdesinin, Hz. Ali hakkında olduğunu söylemek imkânsız olur.
- e) Farzedelim ki, bu âyetle Hz. Ali murad edilmiş olsun. Ancak bu âyeti delil gösterebilmek, ancak âyette geçen "velî" kelimesiyle "tasarrufta bulunan" mânası olduğu zaman mümkün olur. Bu hususla ilgili Râzî'nin detaylı görüşleri daha önce geçmişti.²⁰⁰

Şii müfessirlerden Tabatabaî ise Râzî gibi Maide suresinin 54 ve 55. ayetlerin bir arada yorumlanamayacağını ileri sürer. İki ayeti bir arada yorumlamanın, sureyi bütünüyle

¹⁹⁹ 3 Ali İmran 191.

²⁰⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XII, 26-27. (IX, 125-126).

irdeleyici ve dikkatli bir incelemeyi göstermediğini iddia ederek ayetin tefsiriyle ilgili “Bu iki ayet ile öncesi ve sonrasındaki ayetlere, ayrıca surenin bütününe yönelik irdeleyici ve dikkat yoğunlaştırıcı bir inceleme, bizi sözünü ettiğimiz tefsircilerin söylediklerinin tersi sonuçlara götürür. Onların sözlerindeki ilk yanlış, bu ayetler arasında anlam birliği olduğu, ayetlerin yardımcı olma anlamındaki veliliğe değinerek bunun hangisinin doğru ve hangisinin yanlış olduğunu ayırt ettiği yolundaki açıklamalarıdır. Çünkü bu surenin Peygamberimizin son günlerinde, Veda Haccı sırasında indiği gerçek olmakla birlikte, diğer bir gerçek de onun bütün ayetlerinin hep birlikte inmemiş olmasıdır. Onun içindeki bazı ayetlerin bundan daha önce indiği şüphesizdir. Bunun kanıtı, o ayetlerin içerikleridir. Ayrıca bu ayetlerin iniş sebeplerine ilişkin aktarılan rivayetler de bunu desteklemektedir. Dolayısıyla ne bir ayetin, diğer bir ayetin öncesinde veya sonrasında yer alması o ayetler arasında anlam bütünlüğüne delil sayılabilir, ne de iki ayet arasında belirli bir münasebetin olması, o ayetlerin birlikte indiklerine veya anlamları arasında bütünlük olduğuna delil teşkil eder.” der. Tabatabaî, ayetin genel yani bütün mü’minler için inmediğini, anlamının hususi olduğunu ve Hz Ali ile ilgili namazda iken zekat verme meselesinin ise Sünni ve Şii kaynaklarca sahih kabul edildiğini de ileri sürer. Râzî ayette “veli” kelimesinin çoğul geçmesini de ele almış bu durumda ayete “imamet” anlamını yüklemeyi mümkün kılmadığını söylemişti. Tabatabaî ise tefsirinde dil kuralları açısından ayete “imamet” anlamını yüklemenin mahzurlu olmadığını ileri sürer. Bu konuya da Hâtıb b. Ebî Beltea için inen “Ey iman edenler, düşmanlarımı ve düşmanlarınızı veli edinmeyin. Siz onlara sevgi yolluyorsunuz. Siz onlara gizlice sevginizi iletiyorsunuz.” mealindeki ayeti örnek gösterir.²⁰¹ Bu konuda “Bu örneklerde, genellikle adı geçen kişiler gibi düşünen veya onların davranışlarını onaylayan başka kimseler de vardır. Bu yüzden yüce Allah onları ve onlar gibi olanları çoğul kipi ile ifade etmiştir.” diyenlere ise Tabatabaî şöyle cevap verir: “Demek ki, bu kullanımı caiz kılan bir incelik söz konusu olduğunda dil kuralları bakımından bunun bir sakıncası yoktur. Tabatabaî, Sünnî ekolün “sadaka olarak yüzük vermeye zekât adı verilmez” şeklindeki itirazlarına ise; şu şekilde cevap verir: “Zekât” kelimesi, şeriat ehlinin dilinde bilinen ıstılâhî anlamını, onun dinde farz edildiğini bildiren ayetin inmesinden sonra kazanmıştır. Kelimenin sözlük anlamı ise, şeriat ehlinin dilindeki ıstılâhî anlamından daha geniş kapsamlıdır. Bu kelime, mutlak olarak veya namazla yan yana kullanıldığında “Allah rızası için mal harcama” anlamına gelir. Bu gerçek, eski peygamberlerden söz eden ayetlerde açıkça görülür. Tabatabaî bu konuyla ilgili Meselâ

²⁰¹ 60 Mümtehine 1.

Hız. İbrahim, Hız. İşhak ve Hız. Yakup söz edilirken, “Onlara hayırlı işler yapmayı, namaz kılmayı ve zekât vermeyi vahyettik.”²⁰² mealindeki ayeti örnek verir. “Veli” kelimesini ayrıca “ölünün velisi”, “öğrencinin velisi” kavramlarında olduğu gibi hukuki anlamında ele alan Tabatabâi, ayeti de bu çerçevede anlamak gerektiğini bildirir. Tabatabâi, bu uzun izahının neticesinde “Sizin veliniz ancak Allah, O’nun Resulü ve... müminlerdir.” mealindeki ayeti de Allah’a ve O’nun Resulüne atfederek müminler için söz konusu edilen velilik de, Allah ve Peygamberimiz için sabit olan bu anlamdaki veliliğin aynısıdır. Çünkü ayetin akışı, bu veliliğin bir velilik olduğunu ve bu veliliğin asaleten yüce Allah’ın, dolaylı olarak ve Allah’ın izni ile de Peygamberin ve ayette sözü geçen müminlerin hakkı olduğunu gösterdiği” sonucuna varır.²⁰³

Râzî, “Akrabalar birbirine ... daha yakındırlar”²⁰⁴ mealinin tefsirinde Hız Ali’nin torunlarından Muhammed ibn Abdullah’ın, Ebu Cafer el-Mansur’a Allah’ın Resulü’nden sonra imamın Ali İbn Ebî Tâlib olduğu hususuna dair yazmış olduğu mektupta, bu ayetle istidlal etmiştir. Bu konuda Hız. Ebu Bekr’in, “ulû’l-erhâm” dan olmadığı vurgulanmıştır. Buna delil olarak da Hız. Peygamber’in, Hız. Ebu Bekr’e, kavme tebliğ etsin diye Berâe sûresini verdiği, daha sonra da, arkasından Hız Ali’yi gönderdiği ve bu tebliğcinin Hız Ali olduğunu, Hız Peygamber’in “Bunu ancak, benden (benim ehlim ve âlimden) olan birisi yerine getirecektir.” ifadelerine dayandırarak iddia etmişlerdir. Bu durum da, Ebu Bekr’in, Hız. Peygamber’in ehlinden olmadığına delil olarak gösterilmiştir.

Râzî bu iddiaya Ebu Cafer el-Mansûr’un, “Şayet bu delâlet doğru ve yerinde olsaydı, o zaman Hız Abbâs’ın imamete daha lâıyk olması gerekirdi. Çünkü Abbas, Hız. Peygamber’e, Ali’den daha yakındır.” ifadeleriyle cevap verdiğini aktararak, ayetin “imamet”le ilgisi olmadığını vurgulamaktadır.²⁰⁵ Şia ise bu ayetin tefsiriyle ilgili yaptıkları rivayetlerde ayetin, feraiz, mirasçılar hakkında değil, “imamet” hakkında indiğini ileri sürmüşlerdir.²⁰⁶

Şia, “Ey iman edenler! Allah’ı sayın ve sadıklarla beraber olun”²⁰⁷ mealindeki ayeti yorumlarken “sadıklardan” kelimesinden kasdın, “imamlar” olduğunu ileri sürerler.²⁰⁸ Hatta Selmân-ı Fârisî’ye isnad edilen rivayette, bu ayet inince Hız Selman, Hız.

²⁰² 21 Enbiya 73.

²⁰³ Tabatabâi, *el-Mizân fî Tefsîri’l Kur’ân*, VI. 2-16.

²⁰⁴ 8 Enfal 75.

²⁰⁵ Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XV, 170. (XI, 392-393).

²⁰⁶ Hüseyinî, *Te’vilü Ayati’z-Zahire*, s. 440.

²⁰⁷ 9 Tevbe 119.

²⁰⁸ Kuleynî, *el-Kafi*, I. 208; Hüseyinî, *Te’vilü Ayati’z-Zahire*, s. 217;

Resulullah'a bu ayetin "umum-husus"unu sormuştur. Rivayete göre Resulullah ise, "emrolunanlar"ın bütün Müslümanlar; "sadıkların" ise "Hz Ali ve evladı" olduğunu bildirmiştir.²⁰⁹

Râzî, Şia'nın bu iddialarını reddeder. Âyetin 'icmaya delil olduğunu savunan Râzî; "sadıklar" ibaresinden de "imamların" kastedilmediğini kanıtlar. Buna göre "Allah Teâlâ mü'minlere, sâdıklarla beraber olmayı emretmiştir. Sâdıklarla birlikte olmak vâcib (şart) olduğuna göre, her zaman ve devirde, sadıkların var olması gerekir. Böylece müminler batıl üzerinde ittifak edemeyeceklerinden, hakkı bulmuş olurlar. Bu da "icma"nın bir hüccet olduğunu gösterir. Râzî ayeti izaha "Eğer biri: "Hak Teâlâ'nın, "Sadıklarla beraber olun" buyruğu ile, "Sâdıkların yolu üzere olun" manası kastedilmiş olabilir." sorusuna, "bu mümkündür ama sadece Resulullah dönemi için geçerlidir. Çünkü her zaman bir sadık yani peygamberin bulunması mümkün değildir" şeklinde cevap vererek devam eder.

Râzî, 'ayet neden masum imama delalet etmesin? sorusuna ise şöyle cevap verir: "Sadıklarla beraber olun emri, sâdıklara uyma hususunda bir emir, onlara muhalefet etme hususunda da bir nehiydir. Bu ise, her zaman sâdıkların bulunması şartına bağlıdır. Çünkü, vacibin vücubu, kendisi ile tamam olacağı şey iledir. Bundan dolayı ayetin, "sâdıkların her zaman bulunacağına delâleti" kesinleşmiş olur. Râzî'ye göre "sadıklar" ibaresinden herhangi bir "şahıs" kastedilmemiştir. Çünkü "ismet" sıfatına sahip bir şahsın her zaman bilinmesi mümkün değildir. O zaman Hz. Allah neden "sadıklarla beraber olun" şeklinde emretmiştir. Bu emir "teklifi-i mala yutak" değil midir? Râzî, "sâdıklar" ibaresi, "ümmetin topluluğu ile yani geneli ile birlikte olma" şeklinde yorumlandığında bu problemin çözüleceğini söyler. İşte bundan dolayı Râzî, ayetin "icma-i ümmet" in delili olduğunu ifade etmektedir. Râzî'ye göre bu şekilde yorumlanmayan ayetin evrenselliğine de gölge düşürülmüş olur.²¹⁰

Râzî, "O gazaya katılmayıp geri kalan bedevilere de ki: "Siz yakında çok kuvvetli ve savaşçı bir milletle savaşmaya dâvet edileceksiniz. Onlar teslim olup boyun eğinceye kadar onlarla savaşacaksınız. Eğer bu sefer itaat ederseniz, Allah sizi pek güzel bir şekilde ödüllendirir. Ama daha önce yaptığımız gibi arkanızı döner, cihaddan kaçarsanız, O, size gayet acı bir azap verir."²¹¹ mealindeki ayeti, Hz Ebu Bekr ve Hz Ömer'in hilafetlerine delil gösterir. Râzî, bazı alimlerin ayetteki "savaşa davet eden" kişilerle Ebu Bekr ve

²⁰⁹ Hillî, Ali İbn Tâvus (h. 589), *et-Tahsîn*, Kum, 1413, s. 635.

²¹⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XVI, 175. (XII, 220-221).

²¹¹ 48 Fetih 16.

Ömer kastedildiğini ve dolayısıyla ayetin “şeyheynin hilafetine” delil olduğuna dair görüşleri aktarır. Râzî de zaten aynı şekilde düşünmektedir.²¹²

Râzî, “Artık onlardan korkmayın, benden korkun”²¹³ mealindeki ayetin âlimler tarafından “Râfîzîlerin “imâmet” hakkındaki görüşünün bâtil olduğuna delil gösterildiğini aktarır. Buna göre “Cenâb-ı Hak, kâfirlerin, Müslümanların dinlerini değiştirmek için baskı yapmaya güç ve kuvvetlerinin kalmadığı, “Artık onlardan korkmayın, benden korkun” mealindeki ayetle bildirilmiştir. Bundan dolayı da Hz. Ali’nin imamlığı (halifeliği) hususunda, itaat edilmesi vacip olacak şekilde gerek Allah’dan, gerek Resûlullah tarafından kesin bir nass bulunsaydı, sahabeden hiçbirisi -bu ayetin va’dinden ötürü- bu bilgiyi gizlemez, anlatırdı. Durum bunun aksi olduğuna göre Hz Ali’nin imametiyle ilgili Allah ve Resulü’nden bir nassın olmadığı vuzuha kavuşmuş olur.”²¹⁴

Bu çalışmada Râzî’nin, Şia’nın “imâmet” konusundaki iddialarını tenkide geniş yer ayırdığını görmekteyiz. Şia’nın olmazsa olmazı olan “imamet”, Râzî’nin de delilleriyle gösterdiği gibi kabul edilemez bir anlayıştır. Kur’an ayetlerini buna delil göstermek ise, mezhebî ve siyasî bir zorlama yorumdan başkası değildir. Hz Ali’nin, Resulullah, dolayısıyla ashab ve müslümanların yanında değeri kuşkusuz müstesnadır. Fakat bunun Şia’nın “imamet” anlayışını doğurduğunu iddia etmek de aynı şekilde Kur’an ve Sünnetin açık naslarıyla karşı karşıya gelmek demektir. Nitekim Râzî de, tefsirinde, konuyu bu temel anlayışla ele almış ve değerlendirmiştir.

A. Ulû'l-Emr

Emir sahipleri şeklinde ifade edilen bu kavram, “Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, Peygamber’e de itaat edin, sizden olan ulû'l-emre de. Sonra bir şeyde anlaşmazlığa düşerseniz, hemen onu Allah’a ve Rasûlüne arzedin, Allah’a ve ahiret gününe gerçekten inanan kimselerdenseniz...”²¹⁵ mealindeki âyette geçer. Ayette geçen “ulû'l-emr” (emir sahipleri)’nin kimleri kastettiği konusunda görüş birliği yoktur. Sahabe ve tabiûn ile müfessirler bu konuda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Farklı görüşlerin ortaya çıkmasında temel amil hem dünyevî hem de rûhanî otoriteyi temsil eden Hz Peygamberin vefatıyla ortaya çıkan idari boşluktur. Bu husustaki değerlendirmelerin özü kısaca şöyledir:

²¹² Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXVII, 80-81. (XX, 159).

²¹³ 5 Maide 3.

²¹⁴ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XI, 110. (VIII, 466).

²¹⁵ 4 Nisa 59.

Hız. Peygamber, risaletle görevlendirildiği andan itibaren hem dünyevi hem ruhani otoriteyi kendi şahsında temsil etmekteydi. Fakat onun vefatıyla birlikte bu çift yönlü otorite zorunlu olarak parçalandı ve bu parçalanmışlık, peygambersiz hayata intibak gibi bir sorunu da beraberinde getirdi. Risalet görevini ifa sürecinde Hız. Peygamber'e refakat eden ilk müslüman nesil, onsuz bir hayata intibak etme noktasında ilk anda ciddi gerginlikler yaşadı ve bu gerginliklerin pratikteki ilk tezahürü de benî Sa'ide gölgeliğinde vuku bulan hilafet tartışmasında kendisini gösterdi. Bu tartışma her ne kadar o an için bir uzlaşma ile sonuçlandı gibi gözükse de, sonraki yüzyıllarda ortaya çıkan fırkalar arasındaki ardı arkası kesilmeyen ihtilaf ve çatışmalarda, sürekli olarak istismar konusu yapıldı. Hilafet (devlet başkanlığı) gibi dünyevi nitelikli bir meselenin tartışılmasından başlayan bu manipülasyon olgusu, zaman içerisinde, çeşitli siyasi olaylara bağlı olarak ortaya çıkan itikadî nitelikli problemlere de sirayet etti. Bu talihsiz sirayet sürecinde, tartışma konusu olan problemlere farklı açılardan yaklaşan her zümre, kendi duruşunu teyit ve tasdik ettirmek maksadıyla evveleminde Kur'an'ın tartışılmaz otoritesine başvurma ihtiyacı hissetti ve böylece mezhep ve siyaset eksenli manipülasyon, Kur'an'a yönelik anlama ve yorumlama faaliyetlerinin ayrılmaz bir parçası hâline geldi.²¹⁶

Ulû'l-emr'in kim olduğu hususunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Buna göre bazı kaynaklar dört gurubun Ulû'l-emr'i oluşturduğunu ileri sürerler:

- a) Devlet başkanları ve üst düzey yöneticiler yani ümera.
- b) Dinde derin anlayış ve bilgi sahibi alimler.
- c) Hız. Peygamberdin ashabı,
- d) Ebu Bekr ve Hız. Ömer'dir.²¹⁷

Öte yandan, son devir müfessirlerinin yorumları incelendiğinde, bunlardan bazısında kelimenin anlam alanının olabildiğine genişletildiği, bazılarında ise anlamın teke indirildiği göze çarpmaktadır. Söz gelimi, Reşid Rızâ ve Mevdûdî, kelimenin anlam içeriğine, din bilginleri, düşünürler ve kanaat önderleri, siyasi liderler, bürokratlar, mahkeme yargıçları, aşiret liderleri, sivil toplum örgütlerine başkanlık edenler, büyük işadamları vb. gibi zümreleri dahil ederken;²¹⁸ Muhammed Esed, ayetin siyak-sibak çerçevesini göz önünde tutarak, "kendilerine otorite emanet edilmiş kimseler" şeklinde bir

²¹⁶ Öztürk, Mustafa, "İslam Tefsir Geleneğinde Yorum Manipülasyonu: 'Ulû'l-Emr' Kavramı Örneği", *İslâmiyât*, (Din İstismarı Özel Sayısı), c.3, sy. 3, Temmuz-Eylül, Ankara, 2000, s. 79.

²¹⁷ Öztürk, *İslam Tefsir Geleneğinde Yorum Manipülasyonu*, s. 81.

²¹⁸ Reşit Rıza, *Tefsîru'l-Menar*, Mısır 1973, V. 146,161; Mevdûdî, Ebu'l-A'la, *Tefhîmu'l-Kur'an*, Trc. Komisyon, İstanbul 1986, I. 330.

anlam yüklemektedir.²¹⁹ Bu bağlamda, gerek selef ve gerekse son devir alimlerinin ortaya koyduğu yorumlar ile, kelimenin, aynı surenin 83. ayetindeki kullanımı bir arada mütalaa edildiği takdirde, ulûl-emr kelimesinin medlulünü en genel çerçevede, “kendi alanında yetkin ve otorite sahibi olan herkes” şeklinde belirlemek mümkündür.²²⁰

Ulûl-emr kavramına Şia ve Râzî genel görüşlerin aksine anlam yüklemişlerdir. Buna göre Şîf müfessir Tabatabâî öncelikle “Allah’ın hükmü, kanun koymak, Peygamberin hükmü ise ya kanun koymak veya bundan daha geniş kapsamlı bir tasarruftur. Ulûl-emr’e tanınan yetki ise velayet=yönetim alanına giren konularda görüşlerini ortaya koymak, genel konularda ve meselelerde Allah’ın ve Peygamberin hükmünü ortaya çıkarmaktır. Kısacası, Ulûl-emrin teşri=yasama ve kanun koyma yetkileri olmadığından, yanlarında sadece Allah ve Resul’ün hükmü yani, Kur’an ve Sünnette açıklanan hükümler olduğundan dolayı yüce Allah, “Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz onu Allah’a ve Resulü’ne götürün.” mealindeki ayetinde onları ikinci kez söz konusu etmedi. Dolayısıyla yüce Allah için bir itaat, Peygamber ve ulûl-emr için de bir itaat söz konusudur. Bu yüzden ayette, “Allah’a itaat edin. Peygambere ve sizden olan ulul-emre de itaat edin.” diye buyuruldu. Yani Peygamber ile ulûl-emr’in itaati bir olarak sayıldı.” der ve ilgili ayette emredilen itaatin mutlak olup, hiçbir şarta bağlanmadığını ve hiçbir kayıtla da sınırlandırılmadığını belirtir. Çünkü Şîa’ya göre Peygamber masum olduğundan Allah’ın hükmüne ters düşen hiçbir şeyi emretmez. Şîa’ya göre bu hüküm aynen ulûl-emr hakkında da geçerlidir. Allah’ın ulûl-emr’e verdiği bu yetkinin verilmiş sebebini, içeriğini ve kapsamını, Şîf müfessir Tabatabâî şöyle açıklar:

“Resulullah’ta masumiyet (=yanılmazlık) gücünün var olduğunu kanıtlayan bu ayetin dışında birçok aklî ve naklî deliller vardır; fakat ulûl-emr hakkında zâhiren böyle bir vurgulama yoktur. Bu nedenle de bazıları buna bakarak ayette zikredilen ulûl-emrin masum olmasının gerekmediğini ve bu ayetin anlamının, ulûl-emrin masum olmaması hâlinde de doğru olacağını sanabilirler. Bu görüşü şöyle açıklayabiliriz: “Bu ayetin belirlediği hüküm, ümmetin yararı için konmuştur. Bu hüküm, Müslümanlar toplumunu ihtilaftan, çatışmadan ve parçalanmadan koruyarak ayakta tutmayı amaçlar. Bunun da diğer milletlerde ve toplumlarda görülen yönetim mekanizmalarından farklı ve artı bir fonksiyonu yoktur. Çünkü o toplumlarda da fertler, verdiği hükümde kanunlara ters düşebileceğini, yanılabilceğini bildikleri hâlde yine de içlerinden birisini yetkili kılarak ona itaat etme ve sözünü dinleme

²¹⁹ Esed, Muhammed, *Kur’an Mesajı: Meal Tefsir*, Trc. Cahit Toytak-Ahmet Ertürk, İstanbul 1996, I. 149.

²²⁰ Öztürk, *İslam Tefsir Geleneğinde Yorum Manipülasyonu*, s. 82.

zorunluluğu tanır. Fakat hükümlerinde kanunlara ters düştüğü bilindiğinde kendisine itaat edilmez; ancak yanıldığında uyarılır. Hükümünde yanılığa düşmüş olabileceği durumlarda da, gerçekten yanılmış olsa bile hükmü uygulanır, yaptığı yanlışlık umursanmaz. Çünkü toplumun birliğini korumada ve her kafadan ayrı bir sesin çıkmasını önlemedeki fayda, bu tür yanlışları ve hataları telafi edecek bir faydadır.” İşte bu ayette itaat edilmesinin zorunlu olduğu bildirilen ulû'l-emr'in durumu budur. Yüce Allah onlara itaat etmeyi müminlere zorunlu kılmıştır. Eğer Kur'an'a ve sünnete ters bir şey emrederlerse, müminlerin onlara itaat etmesi caiz olmaz ve verdikleri hüküm yürürlüğe konmaz. Çünkü Peygamberimiz şöyle buyurmuştur: “Yaratıcıya isyan konusunda yaratılmışa itaat edilmez.” Bu ilke hem Sünnî, hem de Şîf kaynaklarından rivayet edilmiştir ve bununla ayetin ulûl-emre itaat etme hakkındaki mutlak içeriği kayıtlandırılır.” “Hatalara ve yanlışlara gelince, eğer ulûl-emr konumundaki kişinin yanlış hüküm verdiği kesin olarak bilirse, hakka yani Kur'an ve Sünnetin hükmüne döndürülür. Ama eğer yanlışlık kesin değil de sadece muhtemel ise, -hükümün yanlış olmadığı bilindiği durumlarda olduğu gibi- hükmü geçerli sayılır. Böyle durumlarda yanlış kabul edip ona zorunlu olarak itaat etme gereği ile de karşılaşılabilir. Ama olsun, bunun zararı yoktur. Çünkü ümmetin birliğinin korunması, şeref ve itibarının devam ettirilmesi, böylesine muhtemel yanlışlıkların zararını telafi eder. Dolayısıyla bunun konumu, Fıkıh Usûlü'nde açıklanan ve haber-i vâhid gibi delaleti çoğu fakihlerce kabul edilen kuralın konumu gibi olur. O kural ise şundan ibarettir: Gerçek hükümler yerinde kalmakla birlikte zahirî yolların delil olmaları geçerlidir. Zahirî yolların sonuçları gerçekle ters düşünce meydana gelen zarar, bu zahirî yolun izlenilmesinde yatan maslahat ile telafi edilir.” “Kısacası, masum olmasalar bile ulûl-emre itaat etmek zorunludur, farzdır. Bu kimselerin fasık olmaları ve hüküm vermede yanılmaları mümkündür. Eğer fasıklık yaparlarsa onlara itaat edilmez. Eğer yanlışlık yaparlarsa ve bu yanlışlıkları kesin olarak bilirse, Kur'an'a ve Sünnet'e döndürülürler. Eğer hata yaptıkları kesin olarak bilinmez ve sadece ihtimal verilirse, verdikleri hüküm yürütülür. Görünüşte Allah'ın hükmüne uyduğu hâlde aslında Allah'ın hükmüne ters düşen hükümlerinin uygulanmasında ise sakınca yoktur. Bundaki maksat İslâm'ın ve Müslümanların yararını gözetmek, toplumda sözbirliğini korumaktır.” Ancak okuyucu eğer bu ayetle ilgili yukarıdaki açıklamamız üzerinde iyi düşünürse, bu şüphenin ve bu vehmin kökten asılsız olduğunu kolayca anlar. Şöyle ki, fasıklık durumunda bu ayetin mutlaklığını Peygamberimizin, “Yaratıcıya isyan durumunda yaratılmışa itaat edilmez.” şeklindeki buyruğu ile ve “Allah kötülüğü emretmez. (7 A'râf, 28) mealindeki ayeti ve bu anlama gelen diğer ayetler ile kayıtlandırmak için, bu yaklaşımı dayanak olarak almak mümkündür. Bunun gibi bazı durumlarda bu tür

zahirî delillerin şer'î bir kural hâline gelmeleri de mümkün, hatta gerçekleşmiş bir uygulamadır. Peygamberimizin tayin ettiği müfreze komutanlarına, Mekke ve Yemen gibi beldelere tayin ettiği genel valilere, sefere çıktığında Medine'de yerine bıraktığı vekillere itaat etmenin farz olması ve müçtehidin sözünün taklit edenleri için delil niteliği taşıması gibi. Bu konuda başka örnekler de sayılabilir. Fakat bunlar, bu ayetin kayıtlandırılmasını gerektirmez. Çünkü bir meselenin özünde doğru olması başka bir şeydir ve bir ayetin zahiri anlamı ile o meseleye delil sayılması daha başka bir şeydir. Bu ayet, sözü edilen ulûl-emre itaat etmeyi zorunlu kılmış ve bu itaati hiçbir kayda ve şarta bağlamamıştır.”²²¹

Meşhur Şii muhaddis Kuleynî “el-Kâfî” adlı eserinde “İmamlara itaat etmenin farz oluşu” adlı bir bölüm açmış ve 4. Nisa 59 nolu ayeti de delil göstererek ulû'l-emr'in imamlar olduğunu belirtmiş onlara kıyamete kadar itaatın Allah'ın bir farzı olduğunu söylemiştir.²²² Cabir ibn Abdillah'a isnad edilen bir hadise göre ise bu ayet indiğinde Cabir, Hz Peygamber'e, “Ya Resulullah! Ayetteki Allah ve Resulünü biliyoruz. Bu iki isimle birlikte itaata emrolduğumuz “ulû'l-emr” kimdir?” diye sormuş, Hz Peygamber ise “ulû'l-emr”in kendisinden sonraki halifeler olduğunu belirterek on iki imamın isimlerini saymıştır.²²³

Râzî, “Ey iman edenler, Allah'a itaat edin. Peygambere ve sizden olan emir sahiplerine de itaat edin. Şayet bir şey hakkında çekişerseniz, onu Allah'a ve peygambere götürün, eğer Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsanız. Bu, hem hayırlı, hem de netice bakımından daha güzeldir.”²²⁴ mealindeki ayetin tefsirinde öncelikle “Allah Teâlâ'nın, idarecilere ve valilere, idare ettikleri kimseler hakkında adil olmalarını emrettiğini, ardından idare edilenlere de idare eden kimselere itaati emrettiğini; bundan dolayı da Hz. Ali'nin ifade ettiği gibi, “İmamın, Allah'ın indirdiği ile hükmetmesi ve emanetleri yerine getirmesinin vacib olduğu; O, bunu yaptığı takdirde, halkın da onu dinleyip, itaat etmesinin vacip olduğunu” anlatır.²²⁵ Râzî, ayetin tefsirinde bu ayetin Kitap, Sünnet, İcma ve Kıyasın şer'i delil olduğunu isbat ettiğini söyler.²²⁶ Buna göre ayetteki “ulû'l-emre itaat”i icmanın delili olarak gösterir. Râzî ayetin icmâ-i ümmetin hüccetine delaletini şu şekilde anlatır:

Allah Teâlâ, bu âyette “emir sahiplerine” itaat etmeyi kesin kes emretmiştir. Allah'ın, kendisine itaat etmeyi kesin ve katî olarak emrettiği kimsenin, hatadan mâsun

²²¹ Tabatabaî, *el-Mizân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, 626-628

²²² Kuleynî, *el-Kafî*, I. 276.

²²³ Tabersi, *Emin İslam* (h. 548), *İlamü'l-Vera*, Tahran. Trs. s. 397.

²²⁴ 4 Nisa 59.

²²⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, X, 115. (VIII, 103).

²²⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, X, 115. (VIII, 103).

(korunmuş) olması gerekir. Çünkü o kimsenin hatadan masum olmaması ve hata edebileceğinin takdir ve farz edilmesi durumunda, Allah ona tabi olmayı emretmiş olur. Bu durumda ise bu, o hatayı işlemeyi emretmek olur. Hâlbuki hata, hata olduğu için yasaklanmıştır. Bu ise, aynı işte emir ve nehyin aynı değerlendirme ile birleşmesi neticesine götürür ki bu, imkânsızdır. Böylece Allah Teâlâ'nın, "emir sahipleri"ne kesin olarak itaat etmeyi emrettiği ve Allah'ın kendisine katî olarak itaat etmeyi emrettiği kimsenin de hatadan uzak olması gerektiği sabit olmuş olur. Bundan dolayı, bu âyette zikredilen "emir sahipleri"nin mutlaka masum olmaları gerektiği, katî olarak sabit olmuş olur.²²⁷

Râzî emir sahiplerinin mutlaka masum olması hususunda Şia gibi düşünmektedir. Fakat Şia'nın anlayışına göre bu masum kimse "imamlardır." Râzî ise masum kimsenin bir şahıs olmadığını, "ehlü'l hal ve'l-akd" denilen "ehl-i icmâ" olduğunu kabul eder. Râzî'nin izahı şöyledir:

"Bu masum kimse, ya ümmetin hepsidir veya bir kısmıdır. Bir kısmı olması caiz değildir. Çünkü biz, Allah Teâlâ'nın bu âyette "emir sahipleri"ne itaat etmeyi vacib kıldığını beyan etmiştik. Halbuki, onlara itaat etmeyi kesin olarak vacib kılmak, bizim onları tanımamız, yanlarına girip çıkabilmemiz ve onlardan istifade edebilmemiz şartına bağlanmıştır. Halbuki biz, zorunlu olarak, zamanımızda masum imamı tanımaktan, onun yanına girip çıkmaktan ve onlardan din ve ilim hususunda istifade etmekten aciz olduğumuzu biliyoruz. Durum böyle olunca biz, Allah'ın, mü'min kimselere, itaat etmeyi emrettiği o masum kimsenin bu ümmetin bir kısmı ve bu ümmetin kısımlarından bir kısım olmadığını anlamış olduk. Bu ihtimal geçersiz olunca, Cenâb-ı Hakk'ın "Ve emir sahiplerine" ifadesiyle kastetmiş olduğu o masum (korunmuş) kimsenin bu ümmetten "ehlü'l hal ve'l-akd" (ehl-i icmâ) olan kimseler olması gerekir ki, bu da icmâ-i ümmetin bir hüccet olduğuna kesin olarak hükmetmeyi gerektirir."²²⁸

Konunun giriş kısmında da izah ettiğimiz gibi müfessirler ulû'l-emrin kimler olduğu hususunda birçok fikirler ileri sürmüştür. Bu görüşleri genel anlamda Şia ve Ehl-i Sünnetin görüşleri olarak ikiye indirgemek mümkündür. Râzî bu konuda Şia gibi düşünmez. Ehl-i Sünnetin önemli siması olmakla beraber bu konuda Ehl-i Sünnet alimleri gibi de düşünmez. Râzî, bu görüşlerin neden kabul edilemez olduğunu izah eder. Râzî'ye göre Müfessirlerin "ulû'l-emr" konusundaki farklı görüşleri şunlardır:

²²⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, X, 116-117. (VIII, 105).

²²⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, X, 117. (VIII, 105).

1. “Emir sahiplerinden maksad, Hulefâ-i Râşidîndir.
2. Seriyye komutanlarıdır. Saîd İbn Cübeyr, bu âyetin Abdullah İbn Huzafe es-Sehmî hakkında nazil olduğunu söylemiştir. Çünkü Hz. Peygamber onu, komutan olarak bir seriyenin başında yollamıştı. İbn Abbas’tan, bu âyetin, Halid İbn Velîd hakkında nazil olduğu rivayet edilmiştir. Çünkü Hz. Peygamber onu, içinde Ammar İbn Yâsir’in de bulunduğu bir seriyenin komutanı olarak sefere yollamıştı. Derken bu sefer sırasında, Ammar ile Halid İbn Velîd arasında, küçük bir ihtilâf meydana gelmişti. İşte bunun üzerine bu âyet nazil olarak, “emir sahiplerine” itaat etmeyi emretmiştir.
3. Bundan murad, şer’î hükümler konusunda fetva veren ve insanlara dinlerini öğreten âlimlerdir. Bu, Sa’lebî’nin İbn Abbas’tan yapmış olduğu bir rivayet olup aynı zamanda Hasan el-Basrî, Mücahid ve Dahhâk’ın da görüşüdür.
4. Rafızîler tarafından, bundan maksadın “masum imamlar” olduğu da nakledilmiştir.²²⁹

Bu konuda ortaya şöyle bir tablo çıkmaktadır: Ayetin tefsiri hususunda âlimlerin görüşleri, yukarıdaki gibi olup, Râzî’nin desteklediği görüş de bunların dışında kalınca, Râzî’nin görüşünün ümmetin icmâiyle bâtül olduğu iddia edilebilir. Râzî bu muhtemel iddiayı cevaplarken öncelikle âyette bahsedilen “emir sahipleri” ifadesini, idareciler (sultanlar) manasına hamletmeyi, “icma”ya hamletmekten daha evla görenlerin delillerini aktarır. Bu deliller kısaca şöyledir.

- a) Emir ve sultanlar veya onların emirleri halk üzerinde etkilidir. Bundan dolayı, hakiki “emir sahipleri” olanlar bunlardır. Ama icmâ ehline gelince, onların, halk üzerinde etkili olan emir ve yetkileri bulunmamaktadır. Bundan dolayı, “emir sahipleri” lafzını, idareciler ve sultanlar manasına hamletmek daha uygun olur.
- b) Âyetin başı ve sonu, bizim söylediğimiz hususa daha uygun düşmektedir. Âyetin başında Allah Teâlâ, hakimlere emaneti yerine getirmelerini ve adaleti gözetmelerini emretmiştir. Âyetin sonunda da müşkil ve problem arzeden meseleleri, Kitab ve Sünnet’e götürmeyi emretmiştir. Bunu yapmak ise, icmâ ehline değil, yöneticilere yakışır.
- c) Hz. Peygamber, yöneticilere itaat etmeye alabildiğine teşvik ederek, “Bana itaat

²²⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, X, 117-118. (VIII, 106).

eden, Allah'a itaat etmiş olur. Emîrime (kumandanıma) itaat eden de, bana itaat etmiş olur. Bana isyan eden, Allah'a isyan etmiş olur. Emîrime isyan eden de, bana isyan etmiş olur.” buyurmuştur.²³⁰

“Emir sahiplerinden maksad, hulefâ-i râşidîndir” itirazına Râzî “Sahabe ve Tabînden bir cemaatin, “emir sahipleri” sözünü, “alimler” anlamına hamletmiş olduklarında hiçbir şüphe yoktur. Bundan dolayı biz, “emir sahipleri”nden murad, “Ehl-i hal ve'l-akd” kimselerden olan alimlerdir.” dediğimizde, bu görüş, ümmetin görüşlerinin dışında kalmamış olup aksine bu, onların görüşlerinden birisini tercih ve o görüşü kesin bir delille tashihtir.” şeklinde cevap verir.

Râzî yukarıda arz edilen 2. ve 3. itirazda tutarsızlık olduğunu ve kendi delilinin kesin ve aklî olduğunu söyler. Râzî'nin bu husustaki delilleri şudur:

1. Ümmet, delil ile hak ve doğru olduğu bilinen hususlarda, idare edilenlerin, idareci ve sultanlarına itaat etmelerinin vâcib olduğu hususunda icmâ etmiştir. Bu delil ise, Kitap ve Sünnetten başka bir şey değildir. Bundan dolayı bu, Kitap ve Sünnete, Allah ve Resûlullah'a itaat etmenin dışında, onlardan ayrı bir kısım değildir. Bilakis, onun içinde olan bir şeydir. Nitekim, karının kocasına; çocuğun, ebeveynine; talebenin hocasına itaat etmelerinin vâcib oluşu da, Allah'a ve Resûlullah'a itaat etmenin içinde bulunmaktadır. Ama biz bunu, icmâ manasına hamlettiğimizde, bu kısım onun içine girmiş olmaz. Çünkü icmâ bazen, Kitap ve Sünnette kendisine delalet bulunmayan bir hükme delalet eder. Bundan dolayı, bu durumda bu kısmın ilk iki kısımdan ayrı olarak kabul edilmesi mümkündür ki, uygun olan da budur.
2. Âyeti, “yöneticilere itaat...” manasına hamletmek, âyete bir şart ilave etmektir. Çünkü yöneticilere itaat, ancak, onlar haklı ve hakkın yanında buldukları zaman vâcib olur. Ama biz bu ifadeyi, “icmâ” manasına hamlettiğimizde, ayete herhangi bir şart getirilmemiş olur. Bundan dolayı, bizim görüşümüz evlâ olur.
3. Cenâb-ı Hakk'ın, daha sonra, “Eğer bir şey hakkında çekişirseniz, onu Allah'a götürün” buyurmuş olması, hükmü bu çekişmenin hükmüne muhalif olan, daha önce yapılmış olan bir icmânın bulunduğunu ihsas ettirir.
4. Allah'a ve Resûlullah'a itaat etmek, kesinlikle vâcibtir. Bize göre, icmâ ehline itaat etmek de kesin olarak vâcibtir. Ama yönetici ve sultanlara itaat etmek, kesin olarak vâcib değildir. Hatta, onların çoğu hükümleri haramdır. Çünkü

²³⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, X, 116-117. (VIII, 106-107).

onlar, zulüm ile emrederler. Sadece az olan durumlarda onların hükümlerine boyun eğmek, zayıf bir zanna göre vâcib olur. Bundan dolayı, âyetteki “emir sahipleri” ifadesini “icmâ (ehli)” manasına hamletmek daha uygun ve yerinde olur. Çünkü Cenâb-ı Hak, Resulü ve “emir sahipleri”ni tek bir ifade bütünlüğü içinde zikretmiştir ki, bu da Cenâb-ı Hakk’ın “Allah’a İtaat edin. Peygambere ve sizden olan emir sahiplerine de itaat edin” buyruğudur. Bundan dolayı, burada Resulün hemen peşinden zikredilen, “emir sahipleri” ifadesini, “hatadan masum kimse” manasına hamletmek, onu facir ve fasık kimseler anlamına hamletmekten daha evlâdır.

5. Yöneticilerin ve sultanların işleri, alimlerin fetvalarına dayanmaktadır. Bu sebeple âlimler, gerçekte yöneticilerin amirleri olmuş olur. Bundan dolayı, “emir sahipleri” lafzını (ictihad ehli) ulemâya hamletmek daha uygun ve evlâ olmuş olur.²³¹

Râzî’nin dördüncü itiraza cevabı Şia’ya yöneliktir. Râzî, tefsirinde Şia’nın bu ayetteki “ulû’l-emr” i “masum imamlar” olarak anladığını söyler. Râzî’ye göre bu mümkün değildir. Çünkü o, “ulû’l-emr”e itaati onları tanıma ve bilmeye bağlamıştır. Onları (ulû’l-emr’i) tanımadan ve bilmeden itaatin vücubunu kabullenmek “teklif-i mala yutak”ı kabul olur ki, bu mümkün değildir. Ayrıca ayet bir şart ileri sürmemiş, mutlak bir emir vermiştir. Ayetin ifade bütünlüğü içinde “Peygambere ve sizden olan emir sahiplerine de itaat edin” sözü bunu gösterir. Bundan dolayı da tek bir sözün aynı anda hem mutlak, hem de mukayyet olması caiz olmadığından, Resul hakkında mutlak olan itaat, “emir sahipleri” hakkında da mutlak olur. Bu mutlak itaat emri ise icma-i ümmettir. Bunun izahı yukarıda yapılmıştır. Ayrıca Allah “ulû’l-emre” yani “emir sahipleri” ne itaat etmeyi emretmiştir. “Emir sahipleri” tabiri çoğul bir ifadedir. Râfızîlere göre ise, bir zamanda sadece bir imam bulunacağından cemi bir kelimeyi müfred manasına hamletmek doğru olmaz. Yine Allah Teâlâ, “Eğer bir şey hakkında çekişerseniz, onu Allah’a ve Peygambere götürün” buyurmuştur. Eğer “emir sahiplerinden murad, masum imam olmuş olsaydı, Allah’ın “Eğer bir şey hakkında çekişerseniz, onu “imama götürün” demesi gerekirdi. Bu izahlardan dolayı Râzî, ayetteki “ulû’l-emr” kavramını Şia’nın iddia ettiği gibi “masum imamlar” şeklinde anlamının mümkün olmadığını söyler.²³²

Yukarıda Tabatabaî’nin ayetle ilgili görüşlerini anlatırken izah ettiğimiz gibi “Peygambere ve sizden olan emir sahiplerine de itaat edin” ifadesinden Şia, “imamların da

²³¹ Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, X, 116-117. (VIII, 107-108).

²³² Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, X, 117. (VIII, 108-109).

peygamber gibi masum olduğu” görüşünü çıkarmıştı. Râzî ise bu görüşün yanlış olduğunu söyleyerek ayetteki bu üslubun, aslında, Allah tarafından kullarına bir edep ve terbiye dersi olduğunu söyler. Buna göre insanlar, Cenâb-ı Hak’ın ismiyle, başkasının ismini bir arada zikretmemelidirler. Çünkü Allah’ın ismiyle bir başkasının isminin bir arada bulunması aralarında bir tür ilgi ve benzerliğin bulunduğu zannını uyandırır ki, Cenâb-ı Hak böylesi şeylerden münezzehtir. Ama, durum insanlarla ilgili olunca, bu tür mahzurlar ortadan kalkmış olur. Râzî bu görüşünü bir rivayete dayandırır: Rivayete göre Hz. Peygamber’in huzurunda adamın biri “Kim, Allah’a ve Resule itaat ederse, doğruya ulaşmış olur; kim de ikisine isyan ederse, azmış ve sapıtılmış olur” diye konuşmuş Hz. Peygamber’de “Sen ne kötü hatipsin. “Kim Allah’a isyan eder ve Resulüne asî olursa...” demeli değil miydin?” diyerek cevap vermiştir. Râzî bundan dolayı ayetteki “ulû’l-emr”i “imamlar şeklinde anlamının mümkün olmadığını söyler.²³³

Râzî ayrıca “Onlara eminlik veya korku haberi geldiği zaman, onu her tarafa yayıverirler. Halbuki bunu, peygambere veya onlardan emir sahiplerine iletmiş olsalardı bunu onlardan “istinbat” edebilecek olanlar elbette bilirdi. Allah’ın üzerinizdeki fazlı ve rahmeti olmasaydı pek azınız müstesna, muhakkak şeytana uymuş gitmiştiniz”²³⁴ mealindeki ayetin tefsirinde de “Emir sahipleri”(ulû’l-emr) kavramının “alimler” şeklinde anlaşılması gerektiğini söyler. Çünkü “alimler Allah’ın emir ve yasaklarını bildikleri gibi başkalarını da aydınlatırlar.²³⁵

Yukarıda Şia ve Râzî’nin görüşlerini delilleriyle ele aldık. Bu konuda Râzî’nin, Şia ve diğer alimlerin görüşlerine aykırı yorumlar yaptığını gördük. Râzî’ye göre “ulû’-emr” icma-i ümmettir. Râzî neden “ulû’l-emr’in, “hatadan korunmuş icma ehli” olduğunu kabul etmiştir? Bu kabulün sosyolojik altyapısı hakkında Mustafa ÖZTÜRK’ün görüşleriyle konuyu noktalamak istiyoruz:

“Râzî’nin, ulû’l-emr sözcüğüne “hatadan korunmuş (masum) icmâ ehli (ehlu’l-hal ve’l-’akd)” şeklinde anlam yüklemesinin temelinde, esas itibarıyla, itikadi-mezhebî kaygılar yatmaktadır. Bunun en somut göstergesi de Râzî’nin, yaşadığı dönemde, Nizârî İsmailî Hasan Sabbâh’ın yeniden doktrine ettiği Bâtnilik düşüncesi (ed-da’vetu’l-cedîde) ve bu düşünce çerçevesinde gerçek bilginin, ancak masum imamdan talim yoluyla öğrenilebileceğini savunan Bâtnilerle sürekli mücadele etmiş olmasıdır. Bu itibarla, Râzî’nin ortaya koymuş olduğu bu yorumun, Şia’nın tezine karşı

²³³ Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, X, 120. (VIII, 114).

²³⁴ 4 Nisa 83.

²³⁵ Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, X, 159. (VIII, 188).

geliştirilen bir antitez olduğu ve böylece anılan mezhebin “masum imam” teorisine “masum icmâ” ile karşılık vermeyi hedeflediği hususunda kuşku yoktur. Nitekim, Şia’nın anılan kelimeye yüklediği anlam ile Râzî’nin yorumu mukayese edildiğinde, söz konusu durum çok daha belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır.”²³⁶

C. Ehl-i Beyt

Ehl-i Beyt, Arapça ehl ve beyt kelimelerinden oluşmuş bir terkiptir. Ehl (Çoğulu: ehâl, âhâl, ehlûn, ehlât) kelimesinin fiil kalıbındaki çeşitli müştakları cana yakın olmak, bir yerde meskûn bulunmak, uygun ya da müsait olmak, lâıyk/liyâkatli olmak, bir şeyi hak etmek, bir şeye imkan tanımak, mümkün kılmak, hoş karşılamak, evlenmek gibi anlamlar içerir. Müzekker bir kelime olan ehl ise aile, yakın akraba, eş, zevce, ahali, taraftar, bir yerde yaşayan, bir şeye lâıyk olan vb. manalara gelir. “Ehl” kelimesinin Kur’ân’da on ayrı anlamda (vech) kullanıldığını ve bunlar arasında; bir beldenin sakinleri, Tevrat ve İncil okurları (Ehl-i Kitap), mal-mülk sahibi, kabile ve yakın akraba, ümmet, ıtret, aşiret, eş, çocuk ve torun gibi manalara geldiği zikredilmiştir. “Beyt” kelimesi ise Kur’ân’da menzil/mesken, eşlerin evleri, mescit, Ka’be, Peygamber’in odaları, nübüvvet evi, hapisane, arı kovanı, hayvan derisinden yapılmış çadır vb. on beş ayrı manada kullanılmıştır.²³⁷

“Ev halkı” anlamına gelen Ehl-i Beyt (ehlü’l-beyt) terkibi ev sahibiyle onun eşini, çocuklarını, torunları ve yakın akrabalarını kapsamına alır. Câhiliye devri Arap toplumunda kabilenin hâkim ailesini ifade eden Ehl-i Beyt tabiri, İslâmî dönemden itibaren günümüze kadar sadece Hz. Peygamber’in ailesi ve soyu mânasına gelen bir terim olmuştur. Daha çok Şiî kaynaklarında bunun yerine “ıtre” kelimesi de kullanılır.²³⁸

Ehl-i Beyt (Ehlü’l-beyt) kavramı Kur’ân’da üç yerde geçer. Bu kavram mushaf tertibine göre ilk defa “Allah’ın dilediği işi gerçekleştirmesini mi yadırgıyorsun? Allah’ın rahmet ve bereketi sizin üzerinize olsun ey hane halkı!”²³⁹ mealindeki ayette, meleklerin dilinden Hz.İbrahim’in hanımına hitabı olarak geçer. İkinci ayette ise Hz.Musa’nın ablasının Firavun hanedanına, “Size onun bakımını üstlenecek bir aile göstereyim mi?”²⁴⁰ diye teklifte bulunduğu ifadelerdir. Bu çalışmanın mihrini de oluşturacak olan üçüncü

²³⁶ Öztürk, *İslam Tefsir Geleneğinde Yorum Manipülasyonu*, s. 82-83.

²³⁷ Öztürk, Mustafa, “Şiî ve Sünnî Müfessirlere Göre Ehl-i Beyt Kavramı”, *Marife*, yıl: 4, sayı: 3, Konya, 2004, s.38.

²³⁸ Öz, Mustafa, “Ehl-i Beyt”, *DİA*, İstanbul, 1994, X, 498.

²³⁹ 11 Hud 73.

²⁴⁰ 28 Kasas 12.

ayette ise, “Ey Ehl-i Beyt! Allah sizden her türlü manevî kiri (rics) gidermek ve sizi tertemiz kılmak ister.”²⁴¹ mealindeki hitaptır. Görüldüğü gibi Ehl-i Beyt tabiri Hûd Suresi’ndeki aayette “aile” anlamında kullanılmıştır. Ayetin, Hz. İbrahim’in hanımına hitapla başlamış olması “Ehl-i Beyt”in sadece onun hanımından ibaret olduğunu değil, aynı zamanda hanımıyla birlikte diğer aile efradını kapsadığını da gösterir. Nitekim bazı Sünnî müfessirler bu ayeti, Hz. Peygamber’in Ehl-i Beytine hanımlarının da dâhil edilmesi gerektiği fikrine delil göstermişlerdir. Kasas Suresi’ndeki ayetin özelde Hz. Musa’nın annesine, genelde diğer aile fertlerine delâlet ettiği ise izahtan varestedir.²⁴² Ahzâb suresindeki ayet ise ileride detaylıca ele alınacaktır. Bu üç ayetle birlikte 52 Tur 21, 18 Kehf 82, 13 Rad 23, 42 Şura 23 ve 3 Ali İmran 61. ayetlerin Ehl-i Beyt’le ilgili olduğunu ileri sürenler de vardır.²⁴³

Ehl-i Beyt tabiri birçok hadiste zikredilmiştir. Bunların bazısında ashabın hane halkından, pek çoğunda da Hz Peygamber’in itretinden bahsedilmiştir.²⁴⁴ Hz.Peygamber’in itretiyle ilgili hadislerin bir kısmında ise sahabeye, Kur’ân ile Ehl-i Beytten ibaret olan iki değerli kaynak/emanet bırakıldığı ve onlar hakkında dikkatli olunması gerektiği belirtilmiştir.²⁴⁵

Hz. Peygamber’in Ehl-i Beytine kimlerin dahil olduğu meselesinde farklı görüşler mevcuttur. Bazı rivayetlere göre Hz Peygamber, Hz Zeyneb ile evlendiği gün başta Hz Âişe olmak üzere bütün hanımlarının odalarını dolaşmış, her birine, “Allah’ın selâmı üzerinize olsun ey Ehl-i Beyt!” diye hitap etmiş ve onların Ehl-i Beytin asıl mensupları olduğunu vurgulamıştır.²⁴⁶ Diğer bazı rivayetlere göre ise Ehl-i Beyte ilişkin âyet olan Ahzâb Suresi’nin 33. ayeti, Hz. Peygamber hanımlarından Ümmü Seleme’nin odasında iken nazil olmuş, Resûlullah da orada bulunan veya sonradan gelen Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin’i abasının altına alarak. “Allahım! Bunlar benim Ehl-i Beytimdir. Onları günahlarından temizle!” diye dua etmiş, bunun üzerine Ümmü Seleme kendisinin Ehl-i Beyt’ten olup olmadığını sormuş, Hz Peygamber de ona, “Sen zaten kendi yerindesin, sen hayır üzeresin” şeklinde cevap vermiştir.²⁴⁷ Bu rivayette sözü edilen beş kişi (Hamse-i

²⁴¹ 33 Ahzab 33.

²⁴² Öztürk, Mustafa, *Şii ve Sünnî Müfessirlere Göre Ehl-i Beyt Kavramı*, s. 39.

²⁴³ Okumuş, Mesut, “Şii ve Sünnî Müfessirlerin Ehl-i Beyt’le İlgili Bazı Ayetlere Yaklaşımları Üzerine”, *Marife*, yıl. 4, sayı: 3, 2004, s. 215-216.

²⁴⁴ Bkz. Buhârî, “Savm” 30; Tirmizî, “Edâhi” 10, “Menâkıb” 30, 60. “Sevâbu’l-Kur’an” 13, “Fiten” 52; İbn Mâce, “Mukaddime” 11, 16, “Cihad” 11, “Fiten” 34, “Edâhi” 1; Dârimî, “Fezâlu’l-Kur’an” 33; İbn Hanbel, el-Mûsned, II. 5, III. 17, 36.

²⁴⁵ Müslim, “Fezâilü’s-Sahâbe” 36; Tirmizî, “Menâkıb” 31; İbn Hanbel, el-Mûsned, V. 181.

²⁴⁶ Buhari, “Tefsir” 33-8.

²⁴⁷ Tirmizî, “Menâkıb” 31-60.

Tâhire), İslâmî gelenekte Âl-i Abâ, Âl-i Kisâ yahut Hamse-i Âl-i Abâ ve Pence-i Âl-i Abâ gibi isimlerle anıla gelmiştir.²⁴⁸ Diğer bir telakkiye göre sadaka almaları haram kılınan Ebû Tâlib, Akîl, Ca'fer ve Abbas'ın ailesine mensup olanlar yanında Abdullah b. Mes'ûd ile Selmân-ı Fârisî gibi sâhabîler de Ehl-i Beyte dâhildir.²⁴⁹

Ehl-i Beyt ile ilgili ayet ve hadislerin yorumu hususunda ta ilk dönemden bu güne kadar Ehl-i Sünnet ve Şia sürekli ihtilaf halinde olmuşlardır. Tarihsel süreçteki siyasî-mezhebî istismar boyutuna paralel olarak hâlen de Şîi-Sünnî-Alevî üçgeninde yer yer polemik konusu yapılagelen Ehl-i Beyt'in kavramsallaşmasında umumiyetle ideolojik önyargılar belirleyici olmuştur. Daha açıkçası, Kur'ân'da İslâm öncesi Arapların lisânî örfüne uygun bir anlam çerçevesi içinde kullanılan bu kavram, İslâmî terminolojideki hilafet, imamet, ismet, ulu'l-emr vb birçok kavramın anlam hayatında da görüldüğü üzere Şia ve Ehl-i Sünnet arasındaki kadîm çekişmenin tezahürü olarak siyasî bir içerik/nitelik kazanmıştır.²⁵⁰

Ehl-i Sünnet âlimlerinin Ehl-i Beyt kapsamına dâhil olanlara ilişkin görüşlerini iki noktada toplamak mümkündür.

1. Ehl-i Beyt kapsamına sadece Hz. Peygamber'in hanımları dahildir.
2. Söz konusu âyet Hz. Peygamber'in hanımlarına hitap ettiğine göre Ehl-i Beyt'ten öncelikle onlar anlaşılmalı birlikte, müzekker zamiri kullanılmak suretiyle Ehl-i Beyt'in Hz. Peygamber'in bütün çocuklarını, kadın erkek bütün torunlarını, amcalarını ve onların çocuklarıyla torunlarını, hatta bütün akrabalarını yani Benî Hâşim'i kapsamına alacak şekilde geniş bir muhtevaya sahiptir.

Şîi ve bilhassa İsnâaşerî âlimlerine göre ise Ehl-i Beyt kapsamına ilk olarak Hz. Peygamber, Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin girer; ayrıca imam kabul edilen diğer dokuz kişi de Ehl-i Beyt'e dahildir. Resûl-i Ekrem'in hanımlarıyla Fâtıma dışındaki çocukları Hasan ve Hüseyin dışında kalan torunları ise Ehl-i Beyt'e dâhil değildir.²⁵¹

Râzî, "İşte bu, Allah'ın iman edip makbul ve güzel işler yapan kullarına verdiği mutluluk müjdesidir. De ki: Ben bu risalet ve irşad hizmetinden ötürü, sizden akrabalık sevgisinden başka beklediğim hiçbir karşılık yoktur. İşte kim böyle bir sevgi olsun, başka iyi işler olsun gerçekleştirirse, Biz de onun o iyiliğinin sevap ve mükâfatını kat kat artırırız.

²⁴⁸ Daha fazla bilgi için bkz. Uludağ, Süleyman, "Âl-i Abâ", *DİA*, İstanbul, 1989, II,306-307.

²⁴⁹ Buhârî, "Fezâ'ilü'l-Ashâb" 27; Müslim, "Fezâ'ilü's-Sahâbe" 37; Tirmizî, "Zekât", 25.

²⁵⁰ Öztürk, *Şîi ve Sünnî Müfessirlere Göre Ehl-i Beyt Kavramı*, s. 37.

²⁵¹ Öz, "Ehl-i Beyt", *DİA*, X,499.

Çünkü Allah gafurdur, şekûrdur.”²⁵² mealindeki ayetin tefsiri münasebetiyle “Ehl-i Beyt” kavramı üzerinde geniş açıklamalar yapar. Râzî, âlimlerin ayetle ilgili üç farklı rivayetten kaynaklanan üç farklı görüşünü nakleder. Görüşlerden birincisi Şa’bî’ye aittir. Şa’bî, insanlar bu ayet hakkında bize çok sordular. Biz de bunun üzerine, bunun manasını sormak için İbn Abbas’a yazdık. İbn Abbas da, “Allah’ın Resulü Hz. Muhammed, Kureyş’in nesebinin merkezini teşkil eder. Kureyş’in her batnı (her boyu) mutlaka ona dayanır. İşte ondan dolayı Cenâb-ı Hakk, “De ki: Sizi davet ettiğim şeye karşılık, size olan yakınlığımdan ötürü, beni sevmenizden ve bana sempati duymanızdan başka herhangi bir ücret istemiyorum” buyurdu ki bu, “Siz, benim kavmimsiniz. Sözlerimi dinlemeye ve bana itaat etmeye daha layıksınız. Dolayısıyla eğer siz bundan imtina ederseniz, hiç olmazsa akrabalık hakkını gözetin, bana eziyet etmeyin ve bana karşı çıkmayın” demektir” diye cevap vermiştir. Görüldüğü gibi bu rivayete göre ayetteki, “kurbâ” ifadesinden, “rahm” manasındaki akrabalık anlaşılır.

İkinci görüş Kelbî’ye aittir. O’nun rivayeti de İbn Abbas’a dayanır. Buna göre: “Hz. Peygamber, Medine’ye gelince, birtakım görevler, mesuliyetler üstlenme durumu vaki oldu. Eli de dar idi. Bunun üzerine Ensâr, “Allah sizi işte bu peygamber sayesinde hidayete kavuşturdu. Bu sizin kızkardeşinizin oğludur ve şimdi şehrinizde komşunuzdur. Dolayısıyla malınızdan onun için bir şeyler toplayın” dediler. Onlar da bunu yaptılar ve sonra topladıkları malı Hz. Peygamber’e getirdiler. Ama o bunu kabul etmedi. İşte bunun üzerine, bu ayet nazil oldu. Bu, “Ben, sizin iman etmenize karşılık, akrabalarımı sevmenizden başka bir ücret istemiyorum.” demektir. Bundan dolayı Hz. Muhammed, Ensar’ı akrabalarımı sevmeye teşvik etmiştir. Bu görüşe göre ayetteki “kurba” ifadesiyle “akrabalar” manasındaki yakınlık kastedilmiştir.

Üçüncü görüş Hasan el-Basri’ye âit olup, şöyle demiştir: “Ben, sizden ücret istemiyor, sadece sizi Allah’a yaklaştıracak şeyleri yani amel-i salih işleme arzusunu taşımanızı istiyorum.” Bu görüşe göre ise “kurba” ifadesi “kurb” ve “takrîb” köklerinden, “fu’lâ” vezninde bir kelimedir.²⁵³

Râzî, âlimlerin “kurba” kelimesi hakkındaki rivayetlerini anlattıktan sonra, “peygamberler ve bunların en büyüğü Hz Muhammed’in yaptığı tebliğ görevinden ötürü bir ücret talep etmesi doğru olur mu ?” sorusuna cevap sadedinde “vahyin tebliğine karşılık ücret talebinde bulunmak caiz değildir.” der ve konuyla ilgili delillerini sunar. Buna göre:

²⁵² 42 Şura 23.

²⁵³ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXVII, 141-142. (XIX, 447).

- 1) Râzî, Allah Teâlâ'nın, peygamberlerin ekserisinin ücret talebinde bulunmadıklarını açıkça söylediklerini nakleder. Meselâ, Hz. Nûh kıssasında, onun, “Bundan dolayı sizden bir ücret istemiyorum. Benim ücretim, ancak Âlemlerin Rabbine aittir” (26 Şuarâ, 109) dediğini bildirmiştir. Râzî, “Bizim peygamberimiz Hz. Muhammed, diğer peygamberlerden daha üstündür. Bundan dolayı nübüvvet ve risâletine karşılık ücret isteğinde bulunmaması daha uygundur” der.
- 2) Râzî, Hz. Peygamber'in, -diğer ayetlerde- “böyle bir ücret talebinde bulunmadığımı açıkça ifade ettiğini ve “Sizden istediğim ücret, sizin içindir”²⁵⁴ ve “Sizden hiçbir ücret istemiyorum ve ben işi zorlaştıranlardan değilim”²⁵⁵ demekle emrolunduğunu” anlatır.
- 3) Râzî “tebliğ görevinin Hz. Peygamber'in üzerinde bir farz ve bir vâcib olmasından ötürü aklen de peygamberin ücret almaması gerektiğine Cenâb-ı Hakkın, “Sana Rabbinden indirilene tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan, peygamberlik (vazifesini) yerine getirmemiş olursun”²⁵⁶ mealindeki ayeti delil olarak gösterir ve “tebliğ” vazifesini yerine getirmeye karşılık bir ücret istemek, âlimlerin âlimi (peygamber) şöyle dursun, insanların en düşüğüne bile uygun düşmez.” der.
- 4) Râzî, nübüvvetin, hikmetten daha üstün olduğunu söyler. Hz Allah'ın “Kime hikmet verilmiş ise, şüphesiz ki ona çok hayır verilmiş demektir.”²⁵⁷ ve “De ki: “Dünya metâi, azdır”²⁵⁸ buyurduğuna dikkat çeken Râzî, “bundan dolayı eşyanın en kıymetlisine, yine eşyanın en değersizine ile karşılık (ücret-fiat) vermek nasıl uygun ve yerinde olabilir” sorusunu sorarak; peygamberlerin tebliğ görevi mukabili ücret talep etmediklerini söyler.
- 5) Râzî, “ücret istemek, bir töhmet sebebi olduğundan, bu da nübüvvetin kat'i doğruluğuna gölge düşürür, ters düşer. Bundan dolayı yapılan bu izahlarla, Hz. Peygamber'in, tebliğ ve risâletine karşılık, herhangi bir ücret talebinde bulunmasının kesinlikle caiz olmayacağı sabittir” der.²⁵⁹

Râzî, peygamberlerin risalet ve tebliğ görevi mukabili ücret almalarının mümkün

²⁵⁴ 34 Sebe 47.

²⁵⁵ 38 Sad 86.

²⁵⁶ 5 Maide 67.

²⁵⁷ 2 Bakara 269.

²⁵⁸ 4 Nisa 77.

²⁵⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXVII, 142. (XIX, 447-448).

olmadığını delilleriyle aktardıktan sonra ayetin zahirinin, Hz. Peygamber'in, tebliğ ve risâletine (peygamberliğine) karşılık, insanlardan bir ücret talebinde bulunduğu hissini verdiğini söyler. Bu ücret de, “akrabalıkta sevgi” isteğidir. O zaman ayet nasıl anlaşılmalıdır? Râzî, müşkili şöyle halleder: Hz. Peygamber'in, tebliğ ve risâletine karşılık herhangi bir ücret istemesinin caiz olmadığı hususunda bir münakaşa olmadığını belirterek ayetteki, “akrabalıkta sevgiden başka hiçbir mükâfat” ifadesinin doğru anlaşılması gerektiğini vurgular. Râzî ayetin bu bölümünü şöyle izah eder: Öncelikle Râzî, Müslümanlar arasında sevgi ve sempatinin dinin bir emri olduğunu “Mü'minler ve mü'mineler, birbirlerinin dostlarıdır”²⁶⁰ mealindeki ayeti ve “Mü'minler, tıpkı (taşları) birbiriyle kenetlenmiş bir duvar gibidirler.” hadisini delil göstererek aktarır. Bu durumda da “akrabaya sevgi” “bir ücret” olmaktan çıkıp tabii hale, yani dinin emri haline gelir. Akrabaya sevgi, bir ücret sayılmadığından Hz Peygamberin de bir ücret talep etmediği de kesinleşmiş olur.²⁶¹

Râzî'ye göre bu ayette bir “istisnâ-ı munkatı” vardır. Buna göre söz “ecr” ifadesinde tamamlanmış ve “illâ” ile yeni bir söz başlamıştır. Kelamın takdiri “Ancak ben size, size olan akrabalığımı hatırlatırım.” Sözümde bir “ücret” lafzı geçmektedir; ama bu aslında bir ücret değil” demektir.²⁶²

Râzî, Resulullah'ın ailesine sevgi göstermek gerektiğini Zemahşeri'nin el-Keşşaf'ında aktardığı hadisi naklederek verir ve “Âl-i Resul”ün içeriği hakkındaki görüşlerini anlatır. Zemahşeri, Hz. Peygamber'in, “Kim, Muhammed ailesinin sevgisi üzere {yani onları severek} ölürse, şehid olarak ölmüş olur. Dikkat edin; kim Muhammed ailesinin (soyunun) sevgisi üzere ölürse, bağışlanmış olarak ölür. Dikkat edin; kim Muhammed ailesinin sevgisi üzere ölürse, tevbe eden birisi olarak ölmüş olur. Dikkat edin; kim Muhammed ailesinin sevgisi üzere ölürse, imanı kemâle ermiş bir mü'min olarak ölür. Dikkat edin; kim Muhammed ailesinin sevgisi üzere ölürse, önce ölüm meleği, sonra da Münker ve Nekir onu cennet ile müjdeler. Dikkat edin; kim Muhammed ailesinin sevgisi üzere ölürse, cennete tıpkı bir gelinin, kocasının evine göçtüğü gibi göçer. Dikkat edin; kim Muhammed ailesinin sevgisi üzere ölürse, kabrinde cennete doğru iki kapı açılır. Dikkat edin; kim Muhammed ailesinin sevgisi üzere ölürse, Allah onun kabrini, rahmet meleklerinin ziyâretgâhı kılar. Dikkat edin; kim Muhammed ailesinin sevgisi üzere ölürse, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat üzere ölür. Dikkat edin; kim Muhammed ailesine buğzederek

²⁶⁰ 9 Tevbe 71.

²⁶¹ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXVII, 142. (XIX, 448)

²⁶² Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXVII, 143. (XIX, 449)

ölürse, kıyamet günü iki başı arasına, “Allah’ın rahmetinden ümitsiz” diye yazılmış olarak gelir. Dikkat edin; kim, Muhammed ailesine buğzederek ölürse, kâfir olarak ölür. Dikkat edin; kim Muhammed ailesine buğzederek ölürse, cennet kokularından mahrum kalır” dediğini rivayet etmiştir.²⁶³

Ayet ve hadiste geçen “Âl-i Resul” terimi kimleri kapsamaktadır? Râzî, ‘işleri, idaresi ve geçimi ileri derecede Hz. Muhammed’e varıp dayanan herkesi’ bu kapsama dahil eder. Bu yaklaşıma göre Hz. Fatıma, Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin ile, Hz. Peygamber arasındaki ilgi ve yakınlığın, son derece ileri olduğunda bir şüphe bulunmayıp, bu yakınlık mütevatir bir haber gibi bilindiğinden Hz. Muhammed’in “âl”inin öncelikle bunların olduğu kesinlik kazanmış olur. Râzî, koyduğu bu kural doğrultusunda “âl” kelimesi hakkındaki Ehl-i Sünnet ve Şia’nın ihtilaflarına atıfta bulunur. Bu kavramın genel ve özel anlamlarının olduğunu söyleyen Râzî, bazı alimlerin “âl”i, Resulullah’ın ailesi; bazılarının ise Resulullah’ın davetine icabet ettiklerinden dolayı bütün Müslümanları bu kapsama dahil ettiklerine ilişkin görüşleri onların delilleriyle birlikte aktarır. Râzî her iki durumda da Hz Fatıma, Hasan, Hüseyin’in O’nun âl’inden olduğuna dikkat çeker. Râzî bu sayılan kişilerin dışında kalanların “âl” lafzının muhtevasına girip girmedikleri hususun ihtilaflı olduğunu söyleyerek, Zemaşeri’nin Keşşaf’ında ki şu rivayeti aktarır: Ayet nazil olunca, “Ya Resûlallah, sevmemiz vâcib olan bu akrabaların (âlin) kimlerdir?” diye sorulduğunda, Hz. Peygamber “Ali, Fatıma ve iki oğludur” cevabını verir. Böylece bu dört şahsın, Hz. Peygamber’in akrabası oldukları sabit olur. Bu sabit olunca da, bunlara saygı göstermek gerekir. Bu konuda birçok delilin varlığına vurgu yapan Râzî bazılarını tefsirinde aktarır. Bu deliller şunlardır.

- 1) Râzînin birinci delili “Akrabalıkta sevgiden başka hiçbir mükâfaat...” ayetidir. Bu ifade ile Râzî’nin nasıl istidlal ettiğini yukarıda anlatmıştık.
- 2) Râzî, Hz. Peygamber’in, Hz. Fatıma’yı sevdiğine “Fatıma benden bir parçadır. Onu üzüp, ona eziyet veren her şey, bana da eziyet eder ve beni üzer.” hadisini delil gösterir. Hz. Peygamber’in, Hz. Ali, Hasan ve Hüseyin’i sevdiği de, mütevatir hadislerle sabittir. Allah, Resule itaati emir; ona muhalefeti ise nehyetmiştir. Râzî bu durumda “Ehl-i Beyt”i sevmenin bütün ümmete vâcib olduğunu söyler.²⁶⁴

Râzî, yüce bir makam olmasından ötürü namazda tahiyyatın sonunda Hz. Peygamber’in “âl”ine duâ edildiğini hatırlatarak böyle bir saygının, Hz. Peygamber’in

²⁶³ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXVII, 143. (XIX, 449).

²⁶⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXVII, 143. (XIX, 450).

“âlinden başkası için” söz konusu olmadığını söyler. Bu, Hz. Muhammed’in “âl”ini sevmenin vâcib olduğunu gösteren bir delildir. Râzî, burada İmam Şafii’nin: “Eğer Resulullah’ın ailesini sevmek bir Rafizîlik ise, ins ve cin âlemi şehâdet etsin ki, ben bir rafiziyim.” sözlerine atıfta bulunarak, Ehl-i Beyti sevmenin önemine vurgu yapar.²⁶⁵

Râzî “âli beyt”in içeriği hakkındaki tercih ve delillerini serdederken, ayetteki “Akralıkta sevgiden başka hiçbir mükâfat”²⁶⁶ ifadesinde, sahabenin hepsi için büyük bir iltifat kabul eder. “Yarışlarında öne geçip kazananlara gelince, onlar öncüdürler, işte onlar Allah’a en çok yaklaştırılmış olanlardır”²⁶⁷ mealindeki ayet bunun delilidir. Ayet, Allah’a itaat eden herkesin, “mukarreb” olduğunu bildirmektedir. Râzî, Hz. Peygamber’in: “Ashabım, yıldızlar gibidir. Onların hangisine uyarsanız, hidâyete erersiniz...” hadisini naklederek; Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat’in, Hz. Peygamber’in nesli ile sahabesini sevmeyi birleştirdiğini söyler. Râzî “âli beyt ve ashabı” birlikte sevmeyi Allah’ın emrettiği neticesine varmıştır ki, ayet de zaten bunu anlatmaktadır. Râzî, bu minval üzere olmayanın kurtuluşa eremeyeceğini bildirir. Râzî, (karanlık bir gecede denizde olanların en çok sağlam bir gemi ile yıldızlara muhtaç olduğunu belirterek) Ehl-i Sünnetin -Hz Nuh’un gemisi gibi- Hz. Muhammed’in âlinin sevgisinin gemisine bindiğini, gözlerini ve bakışlarını ise, sahabe yıldızlarına diktiğini, böylece, Allah’dan hem dünya hem de âhirette selâmet ve saadet umduklarını...” söylemektedir.²⁶⁸

Râzî, “Hem vakarla evinizde durun da, daha önceki Cahiliye döneminde olduğu gibi süslenip dışarı çıkmayın, namazı hakkıyla ifa edin, zekâtınızı verin, hülâsa Allah’a ve Resulüne itaat edin. Ey Peygamberin şerefli hane halkı, ey Ehl-i Beyt! Allah sizden her türlü kiri giderip sizi tertemiz yapmak istiyor.”²⁶⁹ mealindeki ayetin tefsiri münasebetiyle geniş açıklamalara girmeyip “Ehl-i Beyt” in “Hz. Peygamber’in çocukları, hanımları, Hz. Ali, Hasan ve Hüseyin’in” kapsadığını söyler. Râzî’nin, Hz Ali’yi Ehl-i Beyt’ten sayma sebebi Peygamber’in kızı ile evliliği ve Hz. Peygamber’den ayrılmayıştır.²⁷⁰ Râzî, “Savaş olmaksızın fethedilen ülkelerin halklarına ait mallardan Allah’ın, Peygamberine nasib ettiği ganimetler; Allaha, Resulüne, akrabalara (Peygamber’in yakın akrabalarına), yetimlere, fakirlere ve yolda kalmış gariplere aittir. Ta ki o mallar, sizden yalnız zenginler arasında el değiştiren bir servet haline gelmesin. Peygamber size ne verirse onu alınız, o

²⁶⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXVII, 143. (XIX, 450).

²⁶⁶ 42 Şura 23.

²⁶⁷ 56 Vakıa 10-11.

²⁶⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXVII, 143-144. (XIX, 451).

²⁶⁹ 33 Ahzab 33.

²⁷⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXV, 181. (XVIII, 260-261).

sizi neden men ederse onu terk ediniz. Allah'a karşı gelmekten sakınız. Muhakkak ki Allah'ın cezası pek çetindir.”²⁷¹ mealindeki ayetin tefsiri münasebetiyle de ayette geçen “akrabalara...” kelimesinden maksadın, Haşimoğulları ve Muttaliboğulları olduğu hususunda icmâ olduğunu belirtir.²⁷² Râzî ayrıca “mubahale” ayeti olarak da kabul edilen, “Artık sana bu ilim geldikten sonra, kim seninle Îsâ hakkında tartışmaya girerse de ki: “Haydi gelin oğullarımızı ve oğullarınızı, hanımlarımızı ve hanımlarınızı ve bizzat kendimizi ve kendinizi çağırıp, sonra da gönülden Allah'a yalvaralım da bu konuda kim yalancı ise Allah'ın lânetinin onların üzerine inmesini dileyelim.”²⁷³ mealindeki ayetin tefsirinde, bu ayetin “Hz Ali, Fatıma, Hasan Hüseyin'in Ehl-i Beytten olduğuna delil olduğunu” söyler. Râzî, ayetin tefsirinde mubahale olayı ile ilgili rivayetleri detaylıca anlatmakta, rivayetlerin sıhhati konusunda bir şüphenin bahis mevzu olmadığını belirtmektedir.²⁷⁴

Ahzab suresi 33. ayetin tefsirinde Şia, Ehl-i Beyt ile ilgili yukarıda da arz ettiğimiz rivayetleri aktarır ve kapsama sadece Hz Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin'i alır. Şia ayrıca ayetin Ehl-i Beyt hakkında indiğini ve bunların “masumiyetini” gösterdiğini iddia ederler. Ayetteki “innema yüridüllahü” ifadesini, “Evde Zeyd'den başka kimsenin olmadığını, yani sadece Zeyd'in evde bulunduğunu” ifade eden “İnnema fi'd-dari Zeydün” cümlesindeki gibi anlamak gerektiğini belirten Şia, bu ifade tarzını “Ehl-i Beyt” in “masumiyetine” delil gösterir. Bir önceki ayette “ezvac-ı tahirata” hitap edilmesinin; “Ehl-i Beyt” kapsamına dahil olmalarını sağlamayacağını belirten Şia, hitapta müennesten müzekkere geçme örneğinin, Kur'an ve şiirlerde bol miktarda olduğunu ileri sürerler.²⁷⁵

Burada tavzih etmemiz gereken bir husus vardır. O da şudur: Şia, Ehl-i Beyt hususunda bu kadar katı iken; Râzî'nin -yukarıda da izah ettiğimiz gibi- Hz. Ali'yi Resulullah'ın damadı olduğu için ve Resulullah'la sürekli beraberliklerinden ötürü Ehl-i Beyt'te dahil etmesi çağdaş bazı araştırmacılar tarafından tenkit edilmiştir. Bu telakkiye göre “Ayette, Hz.Peygamber'in ailesini teşkil eden kimseler olarak, sadece hanımları zikredilmekte, kızları, damatları ve diğer akrabalarıyla ilgili hiçbir hususi hükme yer verilmemektedir. Hz.Peygamber ve zevcelerinden ibaret aile halkına Kur'ân-ı Kerim, Ehlu'l-Beyt demek ve bu tabir içerisine başka akrabaların alınmasına da imkan

²⁷¹ 59 Haşır 7.

²⁷² Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXIX, 238-239. (XXI, 408).

²⁷³ 3 Ali İmran 61.

²⁷⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, VIII, 71-72-73. (VI, 370-373).

²⁷⁵ Tabresi, Ebu Ali el-Fadl, *Mecmeu'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, Beyrut, 1997, 119-120.

bulunmamaktadır.”²⁷⁶ Yine kaynakların belirttiğine göre Ahzap Suresinin 33. ayeti hicretin 6. yılında nazil olmuştur; Hz.Fatıma ise Hz.Ali ile hicretin ikinci yılında evlenmiş, Hasan ve Hüseyin ayetin nüzulünden iki üç yıl önce hicretin dört ve beşinci yılında doğmuşlardır. Hz.Ali ise Hz.Fatıma ile evlendikten sonra Hz.Peygamber’den ayrılarak başka bir evde oturmaya başlamış, dolayısıyla artık Hz.Peygamber’in ev halkı arasında sayılamaz bir duruma gelmiştir.²⁷⁷ Bu nedenle Râzî’yi tenkit edenler “Hz.Ali, Hz. Peygamber’in damadı olduğu için Ehl-i Beyt’ten sayılacaksa, bu durumda Allah Resulü’nün iki kızı ile evli olan ve kızlarından biri mezkur ayetin indiği dönemde hâlâ hayatta olan Hz.Osman’ın da Ehl-i Beyt tabirinin kapsamına dahil olması gerekmez miydi? şeklinde sorarlar.²⁷⁸ Aslında Râzî’nin 42 Şura 23. ayetini tefsiri münasebetiyle söyledikleri konuyu aydınlatmaktadır. Biz bu konuyu yukarıda arz etmiştik. Kanaatimizce ilgili ayetin tefsiri bu soruyu soranların dikkatinden kaçmıştır. Çünkü Râzî, bir görüşünde ashabın tümünü âl-i beyt’ten sayar.

Râzî, yukarıda ele alındığı gibi Ehl-i Beyt’in kapsamı hususunda Şia gibi düşünmez. Allah Resulu’nün eşlerini bu kapsama dahil eder. Râzî’ye göre ashab-ı kiram da, peygambere yakınlıklarından ötürü “Ehl-i Beyt” kapsamına alınabilir. Râzî burada Ehl-i Sünnetin genel görüşünü kabul etmiş, fakat Ehl-i Beyt’e ashabın da dahil olabileceğini ileri sürerek Ehl-i Sünnet’ten ayrılmıştır. Râzî’nin böyle düşünmesinde Şia’nın, “ashabdan teberri” özelliğinin etkisi olduğunu düşünüyoruz. Râzî’nin, Şia’ya bu konudaki eleştirilerini bir sonraki başlıkta ele alacağız.

D. Ashab’tan Teberri

Lügat itibariyle ashab, arkadaş manasına gelen “sâhib” kelimesinin çoğuludur. İslâm istilâhında “Hz. Peygamber’in arkadaşları” için, daha geniş kapsamıyla Resulullah’ı gören müminler için kullanılmıştır. Sahabî ve çoğulu olan sahabe terimleri de aynı manayı ifade eder.

Sahabî sayılabilmek için az da olsa Resulullah ile görüşmek şarttır. Bu sebeple Hz. Peygamber döneminde yaşamış, O’na iman etmiş, hatta O’nunla haberleşip yazışmış, O’na destek sağlamış kişiler ashâbtan sayılmaz. Meselâ o dönemin meşhur Habeşistan Kralı Necâşî Ashame böyledir. İyiyi kötüden ayırdedebilecek temyîz yaşında Peygamber Efendimiz’i gören çocuklar ise ashabtandır. Meselâ Hz. Peygamber’in iki torunu Hasan ile Hüseyin’in durumu böyledir. Hz. Peygamber’e iman eden ilk sahabî, Resulullah’ın

²⁷⁶ Hatiboğlu, Mehmed Said, *Hilafetin Kureysiliği*, Ankara. 2005, s. 36.

²⁷⁷ Kutlu, Sönmez, “Ehl-i Beyt Sembolik Kapitalinin Tarihi Süreç İçinde Semerelendirilmesi”, *İslamiyat*, cilt: 3, sayı: 3, Ankara, 2000, s. 106.

²⁷⁸ Okumuş, *Şii ve Sünnî Müfessirlerin Ehl-i Beyt’le İlgili Bazı Ayetlere Yaklaşımları Üzerine*, s. 229.

mübarek eşi Hz. Hatice'dir. Son sahabî ise, genellikle kabul edildiğine göre h. 100 senesinde vefat eden Ebü't-Tufeyl Âmir b. Vâsile el-Leysî el-Kinânî'dir. Bu tarihten sonra yaşayan bir sahabînin varlığı bilinmemekle beraber İslâm âlimleri, Hz. Peygamber'in hayatının sonlarında söylediği: “Yüz sene sonra bugün yaşayanlardan hiç kimse hayatta kalmayacaktır.”²⁷⁹ anlamındaki hadisi anarak ashabin bulunabileceği son zaman sınırı olarak 110/729 senesini belirlemişlerdir. Hz. Peygamberi dünya gözüyle görmek şarttır. O'nu rüyasında görenler sahabi sayılmaz. Hz. Peygamber'i kendisine peygamberlik gelmeden önce gören veya O'nunla sohbet eden, fakat peygamberlikten sonra göremeyen kişi de sahabî sayılmaz.

İslâm'ın en güzel ve doğru bir şekilde öğrenilebilmesi için Hz. Peygamberin, dolayısıyla Ashab-ı Kirâm'ın hayatını iyi bilmek gerekir. Çünkü Hz. Peygamber ve O'nunla içiçe yaşamış olan Ashab'ın hayatında müslümanlar için çok güzel örnekler vardır. Alimler, Hz. Peygamberin hayatını tafsilatlı bir şekilde tesbit ettikleri gibi, ashabin hayatıyla ilgili bilgileri de tesbite gayret etmişlerdir. İslâm'ın ilk asırlarından itibaren sahabe biyografilerini tesbit için pek çok eser yazılmıştır. Bu kitaplarda sahabe, ya Hz. Peygamber'e yakınlık ve fazilet derecelerine göre veya isimlerine göre alfabetik bir şekilde ele alınmıştır. Bu tür kaynaklarda toplam olarak ancak, 10.000 kadar sahabenin hayatı hakkında bilgi verilmektedir. Aslında ashabin sayısı kesin olarak tesbit edilebilmiş değildir. Ancak genellikle Hz. Peygamber vefat ettiği zaman 114.000 sahabînin bulunduğu kabul edilir. Hayatları kitaplara geçen sahabîler; tanınan, bilinen, çeşitli özellikleriyle meşhur olan kimselerdir. Hayatlarıyla ilgili bilgiler sonraki asırlara intikal etmeyen veya Mekke-Medine gibi önemli merkezlerden uzakta yaşayan sahabîlerin isim ve hayatları bu kaynaklarda yer almamıştır.

Hz. Peygamber'in arkadaşları ve yakın dostları olan Sahabe Peygamber'in şahsiyet ve dostluğundan çok istifade etmiş, kendilerine örnek alarak O'nun istediği gibi müslüman olmaya çok gayret göstermişlerdir. İslâm'ın güçlenip yayılması için canlarıyla başlarıyla çalışmışlar, bu yolda, ölüm de dahil olmak üzere hiç bir şeyden çekinmemişler, Allah ve Resulünü, çoluk-çocuklarından, mallarından, hatta canlarından daha çok sevmişlerdir; Allah yolunda hiç çekinmeden yurtlarından hicret etmiş ve kanlarını akıtarak canlarını vermişlerdir. Böylece Ashabın, Hz. Peygamber'le beraber olmaktan kazandıkları üstünlükleri ortaya çıkmaktadır. Nitekim bu ve benzeri özelliklerinden dolayı sahabe, Kur'an'ın müteaddit yerlerinde bizzat Allah'ı Teâlâ tarafından, hadîsi şeriflerde de

²⁷⁹ İbn Hacer el-Askalanî, *el-İsabe fi Temyizi's-Sahabe*, Mısır, 1328, I. 8.

Peygamberimiz tarafından methedilmektedir. Bu ayetlerden bazıları şunlardır:

“Böylece sizi (Ashab) vasat bir ümmet yapmışızdır; insanlara karşı hakikatin şahitleri olasınız, bu Peygamber de sizin üzerinize tam bir şahit olsun diye”²⁸⁰, “Siz (sahabe) insanlar için çıkarılmış en hayırlı bir ümmetsiniz. İyiliği emreder, kötülükten vazgeçirmeye çalışırsınız...”²⁸¹, “İslam’da birinci dereceyi kazanan muhacirler ve ensar ile onlara güzellikle tabi olanlar yok mu? Allah onlardan razı olmuştur. Onlar da Allah’dan razı olmuşlardır. Allah bunlar için, kendileri içinde ebedî kalıcılar olmak üzere, altlarından ırmaklar akan Cennetler hazırladı. İşte bu, en büyük bahtiyarlıktır”²⁸², “O ağacın altında müminler sana bey’at ederlerken, andolsun ki Allah onlardan razı olmuştur da kalplerindeki manevî bir kuvvet (moral) indirmiş ve onları yakın bir fetih ile mükâfatlandırmıştır”²⁸³, “Muhammed Allah’ın Resulu’dur. O’nunla beraber olanlar (ashab) da kâfirlere karşı çetin ve metin, kendi aralarında ise merhametlidirler. Onları çokça rükû’ edici, çokça secde edici olarak görürsün. Onlar Allah’dan daima fazl-u kerem ve rıza isterler. Secde izinden meydana gelen nişanları yüzlerindedir.”²⁸⁴

Ehl-i Sünnet nazarında ashabın büyük bir değeri vardır. Bu ve bunlara benzer bir çok Kur’an ayetinde açıkça veya îmâ ile ashabın faziletinden bahsedilmiştir. Hz Peygamber’in pek çok hadisinde toplu olarak, ya da fert fert ashabın faziletine yer verilmiştir ki, hemen hemen bütün ilk ve müteber hadîs kaynaklarında bu hadîsler, “Fedâilü’s-Sahabe= Sahabenin Faziletleri” veya benzeri başlıklar altında toplanmıştır. Meselâ bu hadîslerinden birisinde Hz Peygamber “Nesillerin en hayırlısı, benim neslimdir.”²⁸⁵ buyurmuştur. Bir başka hadîsinde de şöyle demiştir: “Ashabım hakkında Allah’tan korkun, ashabım hakkında Allah’tan korkun! Benden sonra onları kendinize hedef haline getirip düşmanlık etmeyin! Kim onları severse bana olan sevgisinden dolayı sever. Kim de onlara kin beslerse bana olan kini dolayısıyla böyle yapar. Kim onlara eziyet ederse bana eziyet etmiş olur. Kim bana eziyet ederse Allah’a eziyet etmiş demektir. Her kim de Allah’a eziyet ederse çok geçmeden Allah onun belâsını verir”²⁸⁶ İslâm dîninin sıhhatli bir şekilde sonrakilere aktarılmasında temel unsur Ashab olduğu içindir ki, Ehl-i Sünnet âlimlerine göre Kur’an ve Sünnet’in de övgüsüne nail olan Ashab, tamamıyla adalet ve sika sahibidirler. Ancak Ashab’ın İslâm’a girişleri ve hizmetleri, İslâm uğruna çektikleri çileler

²⁸⁰ 2 Bakara 143.

²⁸¹ 3 Ali İmran 110.

²⁸² 9 Tevbe 100.

²⁸³ 48 Fetih 28.

²⁸⁴ 48 Fetih 29.

²⁸⁵ Buhârî, “Fedâilü Ashabi’n-Nebî”, 1; Müslim, “Fedâilü’s-Sahabe”, 210-215.

²⁸⁶ Hanbel, Müsned, V, 57.

ve gösterdikleri çabalar, hicretler ve gazvelerdeki üstünlüklerinin yanısıra; her şeye rağmen birer insan oldukları da gözönünde bulundurulduğunda, Ashab'ın hepsinin birbiri ile aynı değerde olmayacağı âşikardır. Bu bakımdan, farklı görüşler de bulunmakla beraber derece itibâriyle ashab-ı kirâm genellikle oniki tabakaya ayrılmıştır:

1. Aşere-i mübeşşere (Cennet'le müjdelenen on sahabî ki bunların başında ilk dört halife gelir) ve Hz. Hatice, Hz. Bilâl gibi ilk müslüman olanlar,
2. Hz. Ömer'in müslüman oluşu sırasında müşriklerin Dâru'n-Nedve'de durum müzakeresi yaptıkları zamana kadar müslüman olanlar,
3. I. ve II. Habeşistan hicretine katılan ashab,
4. I. Akabe Bey'atı'nda bulunan sahabîler,
5. II. Akabe Bey'atı'na katılanlar,
6. Peygamber Efendimiz, hicreti sonunda Kubâ'ya geldiği zaman orada Resulullah'a kavuşup Medine'ye yerleşen muhacirler,
7. Bedr Gazvesi'ne katılan Ashabı Kirâm,
8. Bedr Savaşı ile Hudeybiye Musâlahası arasında hicret edenler,
9. Hudeybiye'de yapılan Bey'atü'r-Rıdvân'a katılanlar,
10. Hudeybiye Musâlahası ile Mekke fethi arasında hicret edenler,
11. Mekke'nin fethedilmesi üzerine müslüman olan Kureyşliler,
12. Hz. Peygamber'i Mekke Fethi sırasında, Vedâ Haccı'nda veya bir başka yerde gören çocuklar.²⁸⁷

Diğer taraftan Ashab arasında büyük değeri haiz olanlar, Muhacirun (Mekke Fethi'ne kadar Medine'ye hicret edenler) ve Ensar (Hz. Peygamber'e ve müslümanlara kucak açıp destek olan Medine'li müslümanlar) diye adlandırılan iki temel zümre olmuştur. İslâm âleminde, Ashab'ın faziletine, menkıbelerine ve hayatlarına dair birçok eser yazılmıştır. Bunlar içerisinde en hacimli ve muhtevalısı, İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852) el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahabe adlı kitabıdır. Bunun dışında İbn Abdilber'in (ö. 463), el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashab'ı ile İbnu'l-Esîr'in (ö. 630), Üsdu'l-Gâbe fî Ma'rifeti's-Sahabe adlı eseri de önemli kaynaklar arasında yer alır.

²⁸⁷ Neysâbü'rî, Hâkim, *Ma'rifetü Ulûmi'l-Hadîs*, Beyrut, 1977, s. 22-24.

İmamiyye'nin, Allah ve Resulü tarafından nasla halife tayin edildiğini öne sürdükleri Hz. Ali'ye biat etmeyen ashab'a ta'n edilmesi ve onlardan uzaklaşılması gerektiğini ifade eden "teberrî" ilkesi, Ehl-i Sünnet, Mutezile ve Zeydiyye alimlerince iman bakımından tehlikeli görülerek tenkit edilmiştir. Zira onlara göre başta muhacirun ve ensar olmak üzere ashaba ta'n etmek, onlara zalim demek ve onları tekfir etmek şöyle dursun, onlara en derin sevgiyi besleyip onları rahmetle anmak müslüman olmanın zaruri bir neticesidir. Çünkü onlar Allah'ın dini uğruna maddî ve manevî her türlü güçlüğe katlanmışlar, gerektiğinde öz babaları, çocukları ve kardeşleriyle dahi savaşmışlar, mallarını Allah yolunda harcayarak canlarını feda etmişler, yaptıkları meşakkatli mücadeleler sonunda Allah'ın dinini hakim kılarak yüceltmişler ve bütün insanlığa gönderilmiş evrensel bir din olduğunun şuuruyla onu çok kısa sayılabilecek bir sürede Arap yarımadasının sınırları dışına taşımışlardır.²⁸⁸

Ashabın Kur'an ve sünnetin övgüsüne mazhar olması kurtuluşa erip cennete girecek müslüman bir topluluk olduğunu tartışma götürmeyecek şekilde göstermektedir. Ayrıca bu ilahî tezkiye, ashabın kul olmanın bir neticesi olarak yaptıkları hataların affedildiğini de bildirmektedir. Allah Teâlâ'nın, ashabı açık bir şekilde aklayan bu beyanlarını bir tarafa bırakıp birkaç uydurma nüzul sebebine dayanarak ilmî tefsir ölçüsüne sığmayan asılsız tevillerle ashabtan teberrî etmenin makul bir açıklaması yoktur. Bunun içindir ki, İmamiyye'nin ashab hakkındaki telakkisinin ortaya çıkmasından itibaren İslâm alimleri, ashaba düşmanlığı İslâm'a düşmanlık olarak görmüşler, Şîi olmadıkları halde Şia'ya intisap iddiasında bulunan İslâm düşmanları tarafından İmamiyye inançları arasına sokulduğunu savunmuşlardır.²⁸⁹ Çünkü ne Hz. Ali ve ne de onun hilafetini destekleyen ilk Şiiler ashab hakkında böyle bir telakkiye sahip olmamışlardır. Hz. Ali'nin, kendisiyle savaşan muhaliflerine karşı yaptığı muamele de bunu göstermektedir. Nitekim O Cemel ve Sıffin savaşlarında muhalif grupta yer olanlar için "isyankâr kardeş" ifadesini kullanmış, doğruyu görmeleri için onlara hayır duada bulunmuştur. Ehl-i Beyt'in de ashab hakkındaki kanaati bu şekildedir.²⁹⁰ Samimî her müslümanın da işlemedikleri çirkin fiilleri ashaba, onların yanı sıra diğer müminlere isnad etmekten kaçınması ve aralarındaki bazı anlaşmazlıkları diline dolamadan onları hayırla anması Kur'an'm bu konudaki emrinin bir gereğidir.²⁹¹ Belli bir siyasi görüşe sahip bulunan İmamiyye İsnâaşeriyye fırkası, Resûlullah ve sahabeden nakledilen kendi düşünce ve davranışlarıyla çatışan pek çok hadis

²⁸⁸ Yavuz, *İmamiyye'nin Usûli'd-Dine İlişkin Görüşlerinin Değerlendirilmesi*, s. 681.

²⁸⁹ Yılmaz, *Tabresî ve Tabatabaî'de İmamiyye Tefsiri*, s. 245.

²⁹⁰ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, VII, 406.

²⁹¹ 59 Haşr 10; 33 Ahzab 58.

ve âsâr ile karşılaşınca bunlardan kurtulmanın yollarını aramış ve bulmuştur. İşte bu yol red ve te'vil yoludur.²⁹² Bu genel değerlendirmelerle birlikte İmamiyye âlimlerini, sahabeyle ilgili görüşlerinde iki kısma ayırmak mümkündür. Bir kısmı, mahdut şahsiyetler dışında, sahabeyi ağır bir dille tahkir ederken; diğer bir kısmı, onları tahkir etmemekle birlikte, haklarında Kur'an ve sünnette sabit olan faziletleri inkar etmekte ve bu yoldaki nassları te'vil yoluna, gitmektedir. Bu tavrın siyasi olduğu şüphe götürmez bir gerçektir.²⁹³

Râzî, "Eğer Siz Peygambere yardımcı olmazsanız, Allah vaktiyle ona yardım ettiği gibi yine yardım eder. Hani kâfirler onu Mekke'den çıkardıklarında, iki kişiden biri olarak mağarada iken arkadaşına: "Sen hiç tasalanma, zira Allah bizimle beraberdir" diyordu. Derken Allah onun üzerine, huzur ve güven duygusunu indirdi ve onu, görmediğiniz ordularla destekledi. Kâfirlerin dâvasını alçalttı. Allah'ın dini ise zaten yücedir. Çünkü Allah azîzdür, hakîmdir (mutlak galiptir, tam hüküm ve hikmet sahibidir)."²⁹⁴ mealindeki ayetin tefsirinde, bu ayetin birçok bakımdan Hz. Ebu Bekr'in faziletine delalet ettiğini belirtir. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Râzî, Hz. Peygamber'in hicret esnasında, kâfirlerin kendisini öldürecekleri endişesine kapıldığı için, mağaraya gitmek istediğinde, Hz. Ebu Bekr'in sadakatinden emîn olmasaydı, onu bu yolda kendisine arkadaş yapmazdı. Resulullah O'nu hicret arkadaşı seçtiğine göre demek ki O'nun sadakatine inanmaktaydı. Râzî, bu durumun Ebu Bekr'in faziletini ispatladığını söyler.
2. Râzî, Hicretin, Allah'ın izni ve emriyle olduğunu belirterek; Hz. Peygamber'in, hizmetinde bulunan, emrine âmâde pek çok ihlaslı kimselerin olduğunu, Onların içinde, nesepçe Hz. Peygambere, Hz. Ebu Bekr'den daha yakın olanların da mevcudiyetine vurgu yapar. Râzî, Allah Teâlâ, Hz. Peygamber'e, o çetin ve korkunç yolculukta, Hz. Ebu Bekr'i arkadaş edinmesini emretmemiş olsaydı, böyle bir arkadaşlığın Hz. Ebu Bekr'e has kılınmaması gerekirdi. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın, böylesi bir şerefi Hz. Ebu Bekr'e vermesi, onun dindeki makamının çok büyük ve yüce olduğuna delâlet ettiğini "söyler.
3. Râzî, Hz. Ebu Bekr dışındaki herkesin, Hz. Peygamber'den ayrı olarak hicret ettiğini, Ebu Bekr'in ise bütün olumsuz şartlara rağmen Mekke'de, Hz. Peygamberle kaldığını belirterek; O'nun bu davranışının diğer ashabdan faziletli

²⁹² Özek, *İmamiyye-İsnâaşeriyye Şîası ve Tefsîr Anlayışı*, s. 221.

²⁹³ Yılmaz, *Tabresî ve Tabatabaî'de İmamiyye Tefsiri*, s. 245.

²⁹⁴ 9 Tevbe 40.

olduğuna delalet ettiğini söyler.

4. Râzî, “Allah Teâlâ, Hz. Ebu Bekr için, “İki kişiden ikincisi” buyurmuştur. Zaten O, mağarada iken, Hz. Muhammed’in ikincisi kılındığını belirterek Hz. Ebu Bekr’in, pek çok dinî makam ve mevkilerde, Hz. Muhammed’den sonra ikinci olduğunu söyler. Bunlardan bazıları şunlardır:

- i) Hz. Peygamber ilk defa İslam’ı Hz. Ebu Bekr’e teklif edince, Hz. Ebu Bekr hemen iman etti.
- ii) Ebu Bekr, İslamiyet’i, daha sonra sahabenin büyüklerinden olan, Hz. Talha, Hz. Zübeyir, Hz. Osman ve benzeri kimselere tebliğ etti. Bunların hepsi de, Hz. Ebu Bekr vasıtasıyla imâna erdiler. Hz. Ebu Bekr kısa bir zaman sonra, bunları birkaç gün içinde Hz. Peygamber’e getirdi. Binaenaleyh Ebu Bekr, Allah’a (İslam’a) davette, iki kişiden ikincisi olmuş oldu.
- iii) O, Hz. Peygamber’in bütün savaşlarında bulunmuş, hizmetinden hiçbir zaman ayrılmamıştır. Dolayısıyla Hz. Ebu Bekr, Hz. Peygamber’in meclislerinde de, ondan sonra ikinci olmuştur.
- iv) Hz. Peygamber hastalanınca, insanlara namazlarında imam olmada onun yerini almış ve böylece de o, iki kişiden ikincisi olmuştu.
- v) Yine Hz. Ebu Bekr vefat edince, Hz. Peygamber’in yanına defnedildi. Böylece orada da, onun ikincisi oldu.

İşte yukarıda arz edilen özelliklerden ötürü Râzî, Hz. Ebu Bekr’i sahabenin en faziletlisi kabul eder. Bu konuda şia’nın, Tevbe Suresi 40 ayetin Hz. Ebu Bekr’in üstünlüğüne delil gösterilemeyeceği iddialarını da eleştirir. şia’nın iddiası şudur: “Hz. Ebu Bekr’in, Hz. Peygamber’den sonra ikinci olması, Mücadele suresi 7. ayetteki²⁹⁵ gibidir. Bu mümin olsun kafir olsun herkes için olağan bir durumdur. Bundan dolayı “iki kişiden biri olmak” fazilet ve üstünlük sebebi sayılamaz.”

Râzî şia’nın yukarıdaki eleştirisi için “son derece zayıf bir zorlama” tabirini kullanır. Râzî: “58 Mücadele 7. ayette, Allah’ın ilmi ve idaresi bakımından onlarla birlikte oluşu ve herkesin kalbinde olana muttali oluşu” anlatılır. Ama bu (Tevbe 40) ayette geçen “iki kişiden ikincisi” ifadesi ile, bu sıfat Hz. Ebu Bekr’e, bir yücelik sadedinde verilmiştir. Hem biz, yaptığımız geçen üç izah ile, Hz. Ebu Bekr’in, bu yolculukta, Hz. Peygamber ile

²⁹⁵ “Herhangi bir üç kişiden fısltı vâkî olsa muhakkak O (Allah), onların dördüncüsüdür. Bu (fısltı), bir beş kişiden vâkî olsa, mutlaka O, onların altıncısıdır.”

birlikte bulunuşunun, Hz. Peygamberin, onun zahiri ile bânınının bir olduğuna kesinkes inanmış olduğu hususunda kafi bir delil olduğunu ortaya koymuştuk. Böyle olunca, bu iki ayet, birbiriyle nasıl mukayese edilebilir?” diyerek bu eleştiriyi reddeder.

5. Râzî, Hz. Ebu Bekr mağarada endişe duyunca, Hz. Peygamber’in “Sen, üçüncüleri Allah olan iki kişi hakkında ne düşünürsün?” sözünü hatırlatarak bunun, yüce bir makam ve yüksek bir dereceyi gösterdiğini” kabul eder. Râzî, Şiîler’in, dinî bir meselede yemin ettikleri zaman, “Altuncısı Cebrail olan beş kişinin hakkı adına yemin ederim ki” dediklerini ve bununla, “Hz. Peygamber’in, Mübahale gününde (Hristiyanları lanetleşmeye davet ettiği gün), Hz. Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin’i bir örtü altında toplayışını kastedtiklerini, Hz. Cebrail’in de gelip altıncıları olarak onlara katıldıklarını” anlatır. Râzî babasına yukarıdakiler anlatıldığında, babasının “Sizin onlara karşı, bundan daha kuvvetli bir deliliniz vardır. O da Hz. Peygamber’in “Sen (ey Ebu Bekr), üçüncüleri Allah olan iki kişi hakkında ne düşünürsün?” sözüdür.” dediğini ve “Bu sözün de Şiîlerin sözünden daha ileri ve daha kuvvetli olduğunu söylediğini” nakleder.
6. Râzî, Allah Teâlâ’nın Hz. Ebu Bekr’i, Hz. Peygamber’in arkadaşı olarak gösterdiğini; bunun da Ebu Bekr’in faziletinin mükemmelliğine delalet ettiğini söyler. Râzî bu hususta Hüseyin b. Fudayl el-Becelî’nin “Kim Hz. Ebu Bekr’in, Hz. Peygamber’in arkadaşı olduğunu kabul etmezse kâfir olur. Çünkü Hak Teâlâ’nın, “Peygamber o zaman arkadaşına... diyordu” ifadesindeki “arkadaş” ile Hz. Ebu Bekr’in kastedildiği hususunda ümmetin ittifakı vardır.” dediğini ve “Bu ifade, Cenab-ı Hakk’ın, Hz. Ebu Bekr’i, Hz. Peygamber’in arkadaşı olarak tavsif ettiğini gösterdiğini” nakleder.

Râzî, Şiîlerin, Allah’ın Kur’an’da kafiri müminin arkadaşı olarak gösterdiğini²⁹⁶ örnek vererek bu delile karşı çıktıklarını söyler. Râzî bu itiraza de şöyle cevap verir: “Her ne kadar burada Cenâb-ı Hak, kâfiri mü’minin arkadaşı olarak nitelemiş ise de, bunun arkasından gelen “Allah’ı inkar mı ediyorsun?” ifadesi o kâfirin hor, hakir ve zelil olduğunu gösterir. Ama tefsir ettiğimiz ayette Cenab-ı Allah, Hz. Ebu Bekr’i, Hz. Peygamber’in arkadaşı olarak gösterdikten sonra, onun yüce, saygıdeğer ve kıymetli olduğunu gösteren şu ifadeyi getirmiştir: “Tasalanma, hiç şüphe yok ki Allah bizimle

²⁹⁶ 18 Kehf 37-38. Konuşma esnasında arkadaşı bu şahsa, “Ne o?” dedi, “Yoksa sen, senin aslını topraktan, sonra da bir damla meniden yaratan, bilahere de seni böyle tam mükemmel bir insan şekline getiren Rabbini mi inkâr ediyorsun? Fakat sen inkâr etsen de şunu bil ki benim Rabbim Allah’tır. Rabbime hiç bir şeyi ortak saymam.”

beraberdir.” Râzî, Şiilerin bu zorlama yorumlarının, Hz. Ebu Bekr’e olan aşırı düşmanlık hissinden kaynaklandığını belirterek onları bu tutumundan dolayı eleştirir.

7. Râzî, ayetteki, “Tasalanma, hiç şüphe yok ki Allah bizimle beraberdir” ifadesini de, Hz. Ebu Bekr’in faziletine delil göstererek burada bahsedilen “beraber”liğin, ilahî muhafaza, yardım ve gözetme manasında bir beraberlik olduğunda şüphe olmadığını belirtir. Râzî, ayette Hz Peygamber ile Ebu Bekr -beraberlik yoluyla eş sayıldıklarından; Şiiler, bu beraberlik hakkında olumlu veya olumsuz ne düşünürlerse Resulullah hakkında da o şeyi düşünmüş olacaklarını belirtir. Râzî, aslında Şiilerin bu konuda susmaları gerektiğini belirterek; Allah’ın muttakiler ve muhsinlerle beraber olduğunu²⁹⁷ hatırlatır.
8. Râzî, ayetteki, “tasalanma” ifadesinin, tasalanmayı kesin olarak yasakladığını, nehiyler (yasaklamalar), devamlılığı ve tekrarı gerektirdiğinden de Hz. Ebu Bekr’in, bundan sonra kesinlikle, ne ölümünden önce, ne ölürken, ne de ölümünden sonra mahzun olmayacağını gösterir. Râzî, bunun Ebu Bekr için büyük bir şeref olduğunu belirtir.
9. Râzî, “ayetteki, “Hiç şüphe yok ki Allah bizimle beraberdir” ifadesi, beraberlikten kaynaklanan şeref hususunda, Hz. Ebu Bekr’in, o iki kişiden ikincisi olduğunu gösterir. Bu tıpkı, Hz. Ebu Bekr’in, mağaradaki o iki kişiden ikincisi oluşu gibidir. Bu da hiç şüphesiz son derece şerefli bir makamdır.” der.
10. Râzî Cenâb-ı Hakkın, “Allah onun üzerine sekinesini indirdi” buyurmuştur ifadesindeki, “onun üzerine” zamirinin, Hz. Peygamber’e raci olduğunu söyleyenlerin görüşünün bâtil olduğunu kabul eder. Çünkü;
 - a) Zamirin, kendinden önce zikredilenlerden, en yakın olanı göstermesi gerekir. Bu ayette zikredilenlerden, zamire en yakın olan Hz. Ebu Bekr’dir. Zira Allah Teâlâ, bundan önce “Peygamber o zaman arkadaşına diyordu” buyurmuştur. Buna göre kelamın takdiri “Hani Muhammed, arkadaşı Ebu Bekr’e “Tasalanma...” diyordu” şeklindedir.
 - b) Korku ve tasa, Hz. Peygamber’de değil, Hz. Ebu Bekr’de idi. Çünkü Hz. Peygamber, Allah ona, Kureyş’e karşı yardım edeceğini vaadettiği için, sakin ve emin idi. Bundan dolayı Hz. Peygamber, Hz. Ebu Bekr’e ‘Tasalanma...” deyince, o da emin oldu. Bundan dolayı, Hz. Ebu Bekr’in korku ve tasesinin

²⁹⁷ 16 Nahl 128.

son bulmasına bir sebep olması için, ayetteki “sekine”yi, Hz. Ebu Bekr’e vermek, Hz. Peygamber’e vermektten daha uygundur. Çünkü Hz. Peygamber zaten önceden de sakin ve kendinden emin idi,

c) Eğer ayetteki “sekine”nin Hz. Peygamber’e indirildiği kastedilmiş olsaydı, o zaman, bundan önce Hz. Peygamber’in korkmakta olduğunu söylemek gerekirdi. Durum böyle olsaydı, Hz. Peygamber’in, Hz. Ebu Bekr’e: “Tasalanma, hiç şüphe yok ki Allah bizimle beraberdir” demesi mümkün olmazdı. Çünkü kendisi endişelenen bir kimsenin, başkasının korkusunu giderip teskin etmesi nasıl mümkün olur? Eğer durum o Şiilerin dediği gibi olsaydı, o zaman ayette, “Allah sekinesini o (peygamberinin) üzerine indirdi, o da arkadaşı (Ebu Bekr’e), “tasalanma...” dedi” denilirdi. Halbuki durum hiç de böyle olmayıp, aksine Hz. Peygamber, arkadaşına, “tasalanma” demiş ve daha sonra ayette, “fâ-i takibiyye” ile (bunun peşi sıra olduğunu göstererek), “Allah da onun üzerine sekinetini indirdi” buyurmuştur. Bu ise sekinenin inmesinden önce, Hz. Peygamber’in kalbinde zaten bir sükûnet ve emniyetin mevcut olduğunu gösterir. Durum böyle olduğuna göre, o sekinenin Hz. Ebu Bekr’in kalbine inmiş olması gerekir.

Şia “Görünmeyen ordularla te’yid edilmeyi sadece Peygambere uygun görür. Bundan dolayı da Allah onu görmediğiniz ordularla te’yid etti” cümlesini, “Allah da onun üzerine sekinesini indirdi” ifadesine atıf kabul ederler. Matufun matufun aleyh ile müşterek olması kuralından; ma’tuf Hz. Peygamber ile ilgili olduğu için, matufun aleyhin de Hz. Peygamber ile ilgili olması gerektiği yönünde Şia’nın muhtemel bir iddiasına Râzî “Bu zayıftır. Çünkü ayetteki “Ve (Allah) onu görmediğiniz ordularla te’yid etti “ ifadesi, Bedir Savaşı’na bir işaret olup, ayetin başındaki “Bizzat Allah ona yardım etmişti” ifadesi üzerine atıftır. Bundan dolayı ayetin takdiri, “Eğer siz ona yardım etmezseniz, (biliniz ki), Allah zaten Peygambere mağara hâdisesinde yardım etmişti. Çünkü o, arkadaşına (Ebu Bekr’e) “Tasalanma, üzülme, hiç şüphesiz Allah bizimle beraberdir” demişti. Bunun üzerine Allah, Ebu Bekr’e sekinetini indirdi ve o peygamberini Bedir hadisesinde de, sizin görmediğiniz ordularla destekledi” şeklindedir. Bu durumda, muhatabın o sorusunun düşeceğini bildirir.” Şeklinde cevap verir.

11. Râzî, Hz. Ebu Bekr'in, Hz. Peygamber'e hicret için binek hayvanı satın almış olduğu, keza oğlu Abdurrahman ile kızı Esmâ'nın mağarada onlara yemek getiren kişiler olduğu hususunda herkesin ittifak etmiş olması da, Hz. Ebu Bekr'in faziletine delalet ettiğini söyler.
12. Râzî, Hz. Peygamber, Medine'ye girerken, yanında Hz. Ebu Bekr'in olduğunu; bundan dolayı da Ensâr'ın, Hz. Peygamber'in yanında Hz. Ebu Bekr'den başka birini görmediklerini; bu durumun da, Hz. Peygamber'in, gerek yolculukta, gerek mukim iken ashabı içinden Hz. Ebu Bekr'i kendisi için arkadaş seçtiğine delalet ettiğini söyler. Râzî, alimlerin bu konuda "Bu yolculuğunda Hz. Peygamber'in yanında Hz. Ebu Bekr'den başka hiç kimse olmadığına göre, faraza bu yolculukta Hz. Peygamber'in vefat etmiş olduğunu düşünsek, bu takdirde, Hz. Ebu Bekr'den başka hiç kimse O'nun emrini yerine getiremez. O'nun ümmetine olan vasiyetini ulaştıramaz ve bu yolculuk esnasında Hz. Peygamber'e inen vahiyleri, ondan başka hiç kimse de haber veremezdi. Bütün bunlar da Hz. Ebu Bekr'in faziletinin çok yüksek ve derecelerinin çok yüce olduğunun göstergesidir." der.²⁹⁸

Râzî, Şia'nın bu ayet ve ayette anlatılan hâdise ile çok zayıf, tutarsız ve adeta güneşi balçıkla sıvama kabilinden istidlaller yaparak, Hz. Ebu Bekr'e tân ettiklerini söyler. Şia'nın bu ayetle ilgili iddiaları şunlardır:

1. Râzî, Şia'nın "Hz. Peygamber'in, Hz. Ebu Bekr'e, "Tasalanma..." sözünden Hz Ebu Bekr'in yersiz bir tasaya girdiğini ve bu davranışın da günah olduğunu iddia ettiklerini söyler.
2. Râzî, Şia'nın "Hz. Peygamber'in, Hz. Ebu Bekr'i Mekke'de bırakması halinde, O'nun kâfirlere kendisinin yerini bildireceğinden ve onlara sırlarını vereceğinden endişe ettiği için, O'nu yol arkadaşı yapmış ve bu şerri giderebilmek için, onu yanına aldığı" iddia ettiğini nakleder.
3. Râzî, Şia'nın "Bu durum her ne kadar Hz. Ebu Bekr'in faziletine delalet ediyorsa bile, Hz. Peygamber, Hz. Ali'ye de yatağında yatmasını emretmiştir. Bundan dolayı kâfirlerin Resûlullah'ı öldürmeye azmettikleri bir sırada, böylesi karanlık bir gecede, Hz. Peygamber'in yatağında yatmanın, canı ölüme atmak olduğu malumdur. Öyle ise Hz. Ali'nin bu işi, Hz. Ebu Bekr'in,

²⁹⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XVI, 51-52-53. (XI, 527-533).

Peygambere yol arkadaşı oluşundan daha faziletli ve daha yücedir.” dediklerini nakleder.²⁹⁹

Râzî, Râfızîlerin birinci delillerine şöyle cevaplar. “Ebu Alî el-Cübbâî, Râfızîlerin bu şüphesini nakleder ve onlara “Bu durumda onlara, Cenâb-ı Hakk’ın, Hz. Musa’ya “Korkma, üstün gelecek olan muhakkak sensin sen.”³⁰⁰ demiş olmasının, Hz. Musa’nın o korkuyu duymakla günahkâr olduğuna, delalet etmesi; yine meleklerin Hz. İbrahim’e, onlara kızarmış buzağı sunduğu hadisede söyledikleri “Korkma...”³⁰¹ sözlerinde de, yine Hz. İbrahim’in aynı durumda olduğuna; Hz. Lût’a yine, “Korkma ve tasalanma. Çünkü biz seni de, aileni de kurtaracağız”³⁰² demelerinde, Hz. Lût’un da böyle (o korkusundan dolayı günah işlemiş) olduğuna delalet etmesi gerekir “der.

Eğer buna karşı Rafızîler, “Bu korkular insan olmadan dolaydır. Allah Teâlâ bir emniyetin ve kalb huzurunun olması için, “Korkma” demiştir” derlerse, biz de “Bu meselede de durum aynıdır” deriz.

Şîa’nın, “Allah Teâlâ, Hz. Peygamber’e, “Allah seni insanlardan korur”³⁰³ buyurmamış mıdır? Öyle ise o bu ayeti bildiği halde nasıl korkar?” sualine Râzî, “Bu ayet Medine’de nazil olmuştur. Bu hadise ise, ayetin inzalından önce olmuştur. Hem farzet ki, Hz. Peygamber, öldürülmeyeceğinden emindi; ama dövülmekten, yaralanmaktan ve acı çekmekten emin olamazdı. Şaşıyorum o Râfızîlere! Şimdi biz Hz. Ebu Bekr’in korkmadığını söylersek, onlar o zaman da, O’nun, Hz. Peygamber’in bir belaya uğramasından dolayı sevindiğini söyleyeceklerdi. Hz. Ebu Bekr korkup ağladığı için de, böyle çarpık şeyler ileri sürmüşlerdir. Bu da onların gerçeğin peşinde olmadıklarını ve maksadlarının sadece ve sadece tenkid olduğunu gösterir.” şeklinde cevap verir.

Râzî, Râfızîlerin ikinci delillerine de şu şekilde cevap verir: “Onların ileri sürdükleri bu husus, sofistlerin (şüphecilerin) şüphelerinden daha değersizdir. Çünkü Ebu Bekr eğer böyle bir niyette olsaydı, müşrikler Sevr Mağarası’nın kapısına dayandıklarında, onlara seslenir ve “Biz buradayız” derdi. Yine oğlu Abdurrahman ve kızı Esmâ, o kâfirlere “Biz Muhammed’in yerini biliyoruz, size gösterebiliriz” derlerdi. Allah’dan, insanı böylesi çarpık düşüncelere sevkeden taassubtan bizi korumasını niyaz ediyoruz.”

Râfızîlerin üçüncü delillerine cevabı ise şu şekildedir.

²⁹⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XVI, 53-54. (XI, 533).

³⁰⁰ 20 Taha 68.

³⁰¹ 51 Zariyat 28.

³⁰² 29 Ankebut 33.

³⁰³ 5 Maide 67

- 1) Biz, Hz. Ali'nin, o karanlık gecede, Hz. Peygamber'in yatağında yatmasının büyük bir taat olduğunu ve büyük bir makamı gösterdiğini inkâr etmiyoruz. Ama Hz. Ebu Bekr'in, Hz. Peygamber'e yol arkadaşı olduğunu ve böylece her zaman Hz. Peygamber'in hizmetinde bulunmuş olduğunu, Hz. Ali'nin ise böyle olmadığını iddia ediyoruz. Halbuki hizmette daha çok bulunan, bulunmayanlardan daha üstün haldedir.
- 2) Hz. Ali, sıkıntıya, sadece o gece katlandı. Ama, o gecedan sonra müşrikler, Hz. Muhammed'in bulunmadığını anlayınca, Hz. Ali'nin yakasını bıraktılar ve ona ilişmediler. Ama, Hz. Ebu Bekr'e gelince o, mağarada üç gün Hz. Muhammed ile birlikte bulunmuş olması sebebiyle, şiddetli sıkıntılar içinde kaldı." Bundan dolayı, Hz. Ebu Bekr'in katlandığı sıkıntı daha şiddetli olmuştur.
- 3) Hz. Ebu Bekr insanları İslam dinine teşvik ve onları o dine davet etmek suretiyle, sahabe arasında meşhur olmuştu. Halbuki onlar, Hz. Ebu Bekr'in, sahabenin önde gelenlerinden bir topluluğu bu dine davet ettiğini ve onların da, o dini ancak Hz. Ebu Bekr'in daveti sebebiyle kabul ettiklerini, böylelikle, imkânları nisbetinde kâfirlere düşman olduklarını ve Hz. Peygamber'i canlarıyla ve mallarıyla müdafaa ettiklerini görüp müşahede etmişlerdir. Hz. Ali'ye gelince, o vakit o henüz küçük idi. Ondan, ne delil, ne hüccet ve ne de kılıç ve kargıyla, o çağda bir cihad sâdır olmamıştı. Hz. Ali'nin kâfirlerle savaşması, Medine'ye geçmelerinden uzun bir süre sonra vaki olmuştur. Bundan dolayı, hicret esnasında, Hz. Ali'den böylesi haller zuhur etmemişti. Durum böyle olunca, şüphesiz kafirlerin Hz. Ebu Bekr'e olan öfkeleri, Hz. Ali'ye olan öfkelerinden daha şiddetli olmuştur. İşte bundan dolayı da onlar o yatakta yatanın Hz. Ali olduğunu anlayınca, ona asla ilişmediler ve onu ne dövdüler ne de incittiler. Böylece, Hz. Muhammed'e hizmet hususunda, Hz. Ebu Bekr'in kendi zâtı hakkındaki endişesi, Hz. Ali'nin endişesinden daha şiddetli olduğu vuzuh bulmuş olur. Böylece, bu derece daha efdal ve daha mükemmel olmuş olur. Bizim bu konuda kısaca arz edeceğimiz hususlar bundan ibarettir.³⁰⁴

Râzî, "Kim Allah'a ve resulüne itaat ederse işte onlar, Allah'ın nimetlerine mazhar ettiği nebîler, sıddîkler, şehidler, salih kişilerle beraber olacaklardır."³⁰⁵ mealindeki ayetin tefsiri münasebetiyle "makbul olan dört zümre"den bahseder. Bunlar Peygamberler,

³⁰⁴ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XVI. 53-56 (XI. 533-535).

³⁰⁵ 4 Nisa 69.

sıddıklar, şehitler ve salihlerdir. Peygamberlerin kim olduğu hususunda bir ihtilafın olmadığını belirten Râzî, diğer üç vasfın sahipleri hakkında ihtilaf olduğunu söyler. Râzî bu konudaki ihtilafları serdedip tahlillerini yaptıktan sonra, kendi görüşünü delilleriyle belirterek; ayetin, Hz Ebu Bekr'in ümmetin en efdali olduğuna işaret ettiğini gösterir. Râzî, bazı alimlerin ayette geçen (sıddıklar-şehitler-salihler) üç vasfın, tek bir mevsufa âid olduğundan bir insanın hem sıddık (tam tasdik eden), hem şehîd, hem de sâlih olmasını imkansız görmediklerini” anlatırken; bazı alimlerin ise, “Bu vasıflardan herbiri ile, bir kısım insanların kastedildiğine” dair görüşlerini aktarır. Râzî, bu ikinci görüşün, doğruya daha yakın olduğunu söyler. Çünkü Râzî, ma'tufun (atfedilenin), ma'tufun aleyhten ayrı bir şey olması gerektiğini kabul eder. Buna göre Nasıl “Peygamberler”, ondan sonra zikredilenlerden başka ise, aynı şekilde “sıddıklar”ın de, ondan sonra zikredilenlerden başka ve ayrı olması gerekir. Diğer sıfatlar (şehidler-salihler) hakkında söylenecek söz Râzî'ye göre aynıdır.³⁰⁶

Râzî, “sıddık” sıfatı hakkında alimlerin görüşlerini aktarır. Alimler “sıddık” kelimesine “şüphe etmeden dini tasdik eden”, “peygamberin ashabının efdal olanları”, “Peygamberi önce tasdik edip insanlara öncü olan” anlamlarını yüklemişlerdir. Durum böyle olunca, Hz. Ebu Bekr es-Sıddık, insanlar içinde bu vasma en layık kimse olur. (Bunun izahı bir önceki ayetin açıklamasında yapılmıştır.) “Sıddık” vasma en layık olanın Hz Ebu Bekr olması, O'nun Hz. Peygamber'den sonra ümmetin en faziletlisi ve üstünü olmasını gerektirir. Bu durum iki yönden izah edilebilir:

- a) Hiç şüphesiz O'nun müslüman oluşu, başkasından daha önce olunca, sevabının da daha ileri olması gerekir. Çünkü Hz. Peygamber, “Her kim güzel bir âdet ihdas ederse, o kimseye onun ecriyle birlikte, kıyamete kadar onunla amel edecek kimselerin mükâfatı da vardır” buyurmuştur.
- b) Ebu Bekr, müslüman olduktan sonra, Allah yolunda cihad etmiştir. Onun bu cihadı, Hz. Osman, Talha, Zübeyr, Sa'd İbn Ebî Vakkas, Osman İbn Maz'un ve Hz. Ali gibi büyük sahabenin müslüman olmalarına vesile olmuştur.³⁰⁷

Hz. Ali ise, Uhud ve Hendek savaşlarında kâfirleri öldürmek için cihad etmişti; ama Hz. Ebu Bekr'in cihadı, sahabelerin gözdeleri olan böylesi kimselerin müslüman olmasına vesile olurken, Hz. Ali'nin cihadı kâfirleri öldürmeye sebep olmuştur. Şüphesiz birincisi daha faziletlidir.

³⁰⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, X. 137-138. (VIII, 146).

³⁰⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, X, 137. (VIII, 148).

Hiz. Ebu Bekr, İslâm'ın başlangıcında, Hiz. Peygamber'in son derece zayıf olduğu bir sırada cihad etmiştir. Hiz. Ali ise, ancak Uhud ve Hendek savaşlarında cihada katılabılmıştır. Oysa İslâmiyet, bu günlerde güçlü idi. Malûmdur ki, zayıf olunan zamanda yapılan cihad, güçlü olunan zamanda yapılan cihaddan daha efdaldir. İşte bundan dolayı Cenâb-ı Allah, 'İçinizde fetihten evvel harcayan ve muharebe eden kimseler, (diğerleriyle) bir olmaz. Onlar derece itibariyle (o fetihten) sonra harcayan ve muharebe edenlerden daha yüksektirler.' buyurmuş, böylece de, zayıf olduğu sırada İslâm'a yapılan yardımın sevabının, güçlü olduğu sırada yapılan yardımın sevabından daha büyük olduğunu açıklamıştır.³⁰⁸

Râzî bu şekilde siddîk vasfına en lâıyk kimsenin Hiz. Ebu Bekr olduğu ortaya çıkarır. Râzî, bundan dolayı müslümanlar, bu lakabı Hiz. Ebu Bekr'e verme konusunda icmâ ettiklerini sadece Şia'nın kasıtlı olarak bunu kabul etmediğini söyler. Râzî, "Siddîk" kelimesine bu şekilde anlam vermenin neticesinde şu karara varır: "Siddîkiyyet makamı peygamberlikten sonra en efdal makamdır." Râzî bu neticeyi Kur'an'a dayandırır ve "Hangi âyette, siddîk ismiyle "nebî" kelimesi beraber zikredilse, bu iki isim arasında herhangi bir şey girmemiştir." der. Râzî bu yaklaşımına, "Çünkü o (İbrahim) vaadinde sadıktı"³⁰⁹, "Çünkü O (İdris), sıdki bütün bir peygamberdi"³¹⁰ mealindeki ayetleri delil göstererek Allah'ın adeta peygamberlerine şöyle hitap ettiğini söyler: "Sen, siddîkiyyet mertebesinden terakkî eder, yükselirsen nübüvvet mertebesine yükselirsin; nübüvvet mertebesinden inersen, siddîkiyyet mertebesine varırsın. Çünkü bu iki mertebe arasında başka bir mertebe bulunmamaktadır." Râzî bu konuya Kur'an'da birçok örneğin olduğunu gösterir. Allah Teâlâ'nın da en hayırlı ümmet olarak vasfedilmiş olan bu ümmeti, Hiz. Peygamber'den sonra Hiz. Ebu Bekr'i icmâ ile halife seçmeye; O vefat ettiği zaman, onu Hiz. Peygamber'in hemen yanına defnetmeye muvaffak kılmıştır. Râzî, bu durumun Hiz. Ebu Bekr'in ümmetin en efdali olduğuna delil sayar.³¹¹

Râzî, "İşte bu, Allah'ın iman edip makbul ve güzel işler yapan kullarına verdiği mutluluk müjdesidir. De ki: Ben bu risalet ve irşad hizmetinden ötürü, sizden akrabalık sevgisinden başka beklediğim hiçbir karşılık yoktur."³¹² mealindeki ayetin tefsirinde "kurba" kelimesinin tüm ashabı içine aldığını bundan dolayı da ashabdan teberrinin

³⁰⁸ 57 Hadid 10.

³⁰⁹ 19 Meryem 54.

³¹⁰ 19 Meryem 41.

³¹¹ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, X, 138-139. (VIII, 149).

³¹² 42 Şura 23.

Kur'an'a karşı gelmek olduğunu söyler.³¹³ Bu konudaki geniş açıklama çalışmamızın “Ehl-i Beyt” başlığı altında yapılmıştır.

Râzî “Göklerin ve yerin yegâne vârisi Allah olup, bütün mallarınız zaten O’na ait olduğu halde niçin Allah yolunda harcamıyorsunuz? Sizden, fetihden önce infak eden ve savaşan kimse ile bunları yapmayan elbette bir olmaz. İşte onlar, bundan sonra infak edip savaşanlardan derece bakımından daha yüksektirler. Bununla beraber Allah, her birine de cennet vâ’deder. Allah yaptığınız her şeyden haberdardır.”³¹⁴ mealindeki ayetin tefsiri münasebetiyle Kelbî’nin ayet hakkındaki yorumlarını anlatır. Kelbî, ayetin, Hz. Ebu Bekr’in fazileti hakkında nazil olduğunu söyler ve şöyle der: “Çünkü Allah yolunda, Hz. Peygamber’e malını veren ve harcayan ilk şahıs, Hz. Ebu Bekr’dir. Hz. Ömer şöyle demiştir: “Resulullah, Ebu Bekr ve ben bir arada oturuyorduk. Ebu Bekr’in üzerindeki cübbe çok eski idi. Birden Cebrail geldi ve “Bana ne oluyor da, Ebu Bekr’i, üzerinde göğsünde iki yakasını bitiştiirdiği (eski) bir cübbe ile görüyorum?” deyince, Hz. Peygamber , “O (bütün) malını, fetih’den önce benim yolumda harcadı” dedi. Râzî, bu ayetin, fetihden önce Allah yolunda infâk veya Allah’ın düşmanlarıyla savaşan kimsenin, fetih’den sonra bu iki işi yapandan, hal ve fazilet bakımından daha büyük olduğuna delalet ettiğini söyler. Bu durumda daha çok infâk edenin Hz. Ebu Bekr, daha çok savaşanın da Hz. Ali olduğu tebeyyün etmiştir. Fakat Cenâb-ı Hakk, infâk edeni savaşandan önce zikretmiştir ki, bunda, Hz. Ebu Bekr’in önceliğine bir işaret vardır. Ayrıca, infâk etmek, “rahmet”; savaşma da “gazab” nevindedir. Allah Teâlâ ise, “Rahmetin gazabımı geçmiştir” buyurmuştur. Dolayısıyla öncelik infâk edendedir. Yani Hz Ebu Bekr, Hz Ali’den üstündür. Râzî, şayet, “Hz. Ali de infâk sahibidir. Hak Teâlâ O’nun hakkında “Yemeği, sevdiği (ve ona ihtiyacı) olduğu halde, onu (fakire verir ve) yedirir”³¹⁵ buyurmuştur” denilirse, biz de: “İnfâk kelimesi mutlak olarak, “O infâk etti” gibi bir şekilde kullanıldığı zaman, “büyük hadiselerde ve büyük miktarda infâkta bulunma” manasını ifade ettiğini söyleriz der. Râzî ayrıca Vahidî’nin “Basît” adlı eserinden nakilde bulunarak “İslâm için ilk savaşanın Hz. Ebu Bekr olduğunu; Hz. Ali İslâm’ın ilk yıllarında küçük bir çocuk olduğundan savaşacak yaşta olmadığını; buna rağmen Hz. Ebu Bekr ileri yaşta olduğundan, İslâm’ı savduğunu ve bu yüzden, nerdeyse ölesiye dövüldüğünü.” anlatır. Râzî, bu ayet hakkında kelamcılarının da görüşünü anlatır. Buna göre kelamcılar bu ayeti, İslâm’a ilk girenlerin, Fetih’den önce Resûlullah’ın yanında cihad eden ve infâkta bulunanların faziletine delâlet eden bir ayet

³¹³ Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, XXVII, 143-144. (XIX, 450-451).

³¹⁴ 57 Hadid 10.

³¹⁵ 76 İnsan 8.

kabul etmişler ve şöyle bir izah yapmışlardır: Bu, Allah'ın Resulüne, canlarıyla ve mallarıyla yardımcı olanların büyüklüğünü ifade eder ki, o ilk yıllarda, müslümanların sayısı az, kâfirlerin ise hem sayısı çoktu, hem güçleri fazlaydı. Dolayısıyla maddî-manevî yardıma o zaman daha çok ihtiyaç hissediliyordu. Fetih'den sonraki durum ise böyle değildi. Çünkü İslâmiyet o zaman, artık güç bulmuş, küfür ise zayıflamıştı. Bunun böyle oluşunun delili, Hak Teâlâ'nın, "Muhacir ve Ensâr'dan, öncü olan (yarışı başta götürönerler)..."³¹⁶ mealindeki ayeti ile, Hz. Peygamber 'in "Ashabım hakkında ileri geri konuşmayın. Çünkü eğer sizden birisi Uhud dağı kadar altını (Allah yolunda) harcayacak olsa, onlardan birisinin bir avuçluk infâkının, hatta yarım müdlük infâkının fazilet ve mükâfaatına yetişemez" hadis-i şerifidir.³¹⁷

Râzî, "Allah ve peygamberlerine iman edenler yok mu? Onlar sözü, özü doğru olanlar, Allah için şahidlik edenlerdir. Onların, hem mükâfatları, hem nurları vardır. Küfredenlere, ayetlerimizi yalan sayanlara gelince, onlar da, cehennemın yaranıdır"³¹⁸ mealindeki ayetin tefsirinde ayetin Hz Ebu Bekr ve ilk Müslümanlar hakkında indiğini³¹⁹; "(Bilhassa o fey), hicret eden o fakirlere aittir. Onlar, Allah'dan bir fazl ve rızâ ararlarken, Allah'a ve peygamberine yardım ederlerken, yurtlarından ve mallarından çıkarılmışlardır. İşte bunlar, sadık (vefakâr) olanların tâ kendileridir"³²⁰ mealindeki ayetin Hz Ebu Bekr'in hilafetine delil olduğunu³²¹; "Özür sahibi olmaksızın cihaddan geri kalan müminlerle, Allah yolunda mallarıyla ve canlarıyla cihad eden müminler elbette bir olmaz. Allah malları ve canları ile mücahede edenleri, derece bakımından, cihada gitmeyenlerden üstün kılmıştır. Gerçi Allah hepsine de en güzel yurt olan cenneti vâd etmiştir, ama mücahede edenleri, cihada katılmayanlardan çok daha büyük mükâfatlarla, tarafından derece derece rütbelere, hususi bir mağfiret ve rahmetle mümtaz kılmıştır. Değil mi ki Allah gafurdur, rahimdir (affı, merhamet ve ihsanı boldur).³²² mealindeki ayetin ise Hz Ebu Bekr'in cihadının, Hz Ali'nin cihadından daha üstün olduğuna delil olduğunu³²³; "Sizden, fazilet ve servet sahibi olanlar, akrabasına, yoksullara, Allah yolunda hicret edenlere vermede kusur etmesinler, affetsinler, aldırış etmesinler. Allah'ın size mağfiret etmesini sevmez

³¹⁶ 9 Tevbe 100.

³¹⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXX, 191. (XXI, 296-297).

³¹⁸ 57 Hadid 19.

³¹⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXIX. 202. (XXI, 317).

³²⁰ 69 Haşir 8.

³²¹ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXX, 249. (XIX, 410).

³²² 4 Nisa 95-96.

³²³ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XI, 8-9. (VIII, 265).

misiniz? Allah, gafur ve rahimdir”³²⁴ mealindeki ayetin de Hz Ebu Bekr hakkında nazil olduğunu³²⁵ söyler.

Râzî, sadece Hz Ebu Bekr’in fazileti üzerinde durmayı; bazı ayetlerin Hz Ömer’le ilgili olarak indiğini; bu durumun da O’nun faziletine delil olduğunu söyler. Râzî, “Ey iman edenler! Ellerinizi altında bulunan köle ve hizmetçileriniz ile içinizden henüz bülûğa ermemiş çocuklarınız, odanıza girmek için şu üç vakitte sizden izin istesinler: Sabah namazından önce, öğle vakti istirahat için elbiselerinizi çıkardığınız zaman ve bir de yatsı namazından sonra. İşte bu üç vakit, mahremiyet vakitlerinizdir. Ama bunların dışında izinsiz girmelerinde sizin için de, onlar için de bir mahzur yoktur. Çünkü sizin birbirinizin yanına girip çıkmanız kaçınılmazdır. İşte Allah size âyetlerini böylece açıklar. Gerçekten Allah, alim ve hakîmdir.”³²⁶ mealindeki ayetin tefsirinde İbn Abbas’tan şu rivayette bulunur: “Hz. Peygamber, Ensar’dan (Medineli) bir çocuğu, Hz. Ömer’i çağırması için gönderir. Çocuk gider ve Hz. Ömer’i evinde uyur vaziyette bulur. Kapıyı döver ve selâm verir. Fakat Hz. Ömer uyanmaz. Geriye döner, tekrar kapıyı döver, arkasında durur, hareket ettirir, ama Ömer yine uyanmaz. Bunun üzerine o çocuk “Allah’ım, onu benim için uyandır!” der; kapıyı tekrar döver ve “Ya Ömer” diye seslenir. Bunun üzerine Hz. Ömer uyanır ve oturur. Derken o hizmetçi çocuk içeri girer, tam o sırada, Hz. Ömer’in ‘bir yeri açılmıştır ve Ömer, çocuğun, onun bu yerini gördüğünü zanneder. Bunun üzerine Hz. Ömer, “Allah’ın, oğullarınızı kadınlarınızı, hizmetçilerinizi, şu şu saatlerde izinsiz olarak yanınıza girmekten nehyetmesini ne kadar da arzu ederdim!” dedi, sonra da o çocukla beraber Hz. Peygamber’in yanına gitti. Derken, “Ey imân edenler, ellerinizin altında olan (köle ve cariyeler) izin isteyerek (yanınıza girsinler)” ayetinin, Hz. Peygamber’e nazil olduğunu görür. Bunun üzerine Allah’a hamedince, Hz. Peygamber, “Bu ne demek ey Ömer?” der. O da, uşağın yaptıklarını anlatır, Hz. Peygamber de uşağın bu hareketinden şaşırır, onun ismini öğrenir ve onu medhederek, “Allah akıllı, hayalî, namuslu ve iffetli, kendisini haramdan koruyan kimseleri sever. Buna karşılık da, edepsiz, cüretkâr ve ısrarlı isteyenlere de buğzeder” der. Râzî bu rivayete istinaden ayetin Hz Ömer hakkında nazil olduğunu söyleyerek O’nun faziletine vurgu yapar.³²⁷

Râzî, “Onu belleyen (duyan) kulaklar bellesin”³²⁸ mealindeki ayetin tefsirinde Hz Ali’nin, Resulullah’ın duasına mazhar oluşunu anlatır. Buna göre Hz. Peygamber bu ayet

³²⁴ 24 Nur 22.

³²⁵ Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, XXIII, 162. (XVII, 14).

³²⁶ 24 Nur 58.

³²⁷ Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, XXIV, 26. (XVII, 141-142).

³²⁸ 69 Hakka 12.

indiğinde “Ey Ali, ayette bu bahsedilen kulağın, Allah’dan senin kulağın olmasını istedim” demiştir. Hz. Ali’nin de “Bu duadan sonra, artık hiçbir şeyi unutmadım. Benim için unutma diye bir şey söz konusu olmadı” dediği rivayet olunmuştur.³²⁹ Râzî, “Biz gerçekten sana kevseri verdik.”³³⁰ mealindeki ayetin tefsirinde “kevser” hakkında birçok görüşün olduğunu nakleder. Bu görüşlerden bir tanesine göre “kevser” Hz. Peygamber’in ailesidir, çocuklarıdır, soyudur. Çünkü bu sûre, Hz. Peygamber’i, “ebter” diye ayıplayanlara bir cevap olarak inmiştir. Buna göre anlam, “Allah o peygambere, zamanlar geçtikçe sürüp giden nesiller vermiştir. Bir bak, Ehl-i Beytten ne kadar adam öldürülmüştür! Ama yine bak ki, bütün dünya Ehl-i Beyt ile dopdolu iken, Emevilerden, itibar edilecek hiç kimse kalmamıştır. Yine bir bak ki, Ehl-i Beyt içinde, Muhammed Bakır, Cafer Sâdık, Musa Kazım, Muhammed Rızâ ve en-Nefsu’z-Zekiyye ve emsali nice yüce şahsiyetler vardır.” diyen Râzî, ashab ve Ehl-i Beyte saygısını göstermiş oluyor.³³¹

Hz Peygamber’in, Ebu Bekr ile hicretinin anlatıldığı Tevbe suresi 40. ayetin tefsirinde Şia, burada Hz Ebu Bekr’e bir iltifatın olmadığını belirtir. Ayette geçen “mea” tabirinin Hz Ebu Bekr’i kasdetmediğini söylerler. Çünkü Şia, bu ayette geçen “meana” tabirini “Kur’an’ı biz indirdik, yine biz koruyacağız” mealindeki ayette geçen “inna nahnu” tabiri gibi görürler. Bu bakış tarzına göre ayette Hz Ebu Bekr’e iltifat olmadığı açıktır. Ayette geçen “tasalanma” sözünden Hz Ebu Bekr’in yersiz bir tasaya girdiğini ve bu davranışın da günah olduğunu iddia ederler.³³²

Neticede Râzî’nin tefsirinde ashaba Ehl-i Sünnet ölçütleri içinde değer verdiğini ve saygı gösterdiğini görmekteyiz. Râzî, Şia’nın genelde ashaba, özelde ilk üç halifeye ve özellikle Hz Ebu Bekr’e karşı tutumunu tenkit etmekte ve delillerini çürütmektedir. Râzî, Şia’nın ashaba karşı mezhebî ve siyasi mülahazalardan kaynaklanan tutumuna karşı, Ehl-i Beyt’e bakışında bir denge vardır. Bunu tefsirine de yansıtmıştır.

³²⁹ Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XXX, 94. (XXII, 92).

³³⁰ 108 Kevser 1.

³³¹ Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XXXII, 117. (XXIII, 464).

³³² Müfid, Şeyh (413), *Şerhu’l-Menam*, Kum, 1413, s. 28.

İKİNCİ BÖLÜM

FIKHÎ KONULARA ve BÂTİNÎ NİTELİKLİ YORUMLARA DAİR TENKİTLER

I. FIKHÎ KONULARLA İLGİLİ TENKİTLER

A. Mut'a Nikâhı

Mut'a, sözlük anlamı olarak yararlanılan şey; umre ile haccı birleştirme; boşanan kadına verilen elbise ve başörtüsü gibi eşya; bir kadınla geçici olarak evlenme gibi anlamlara gelmektedir. Muta kelimesinin çoğulu "muteun" dur. Aynı kökten gelen metâ'; yararlanma, yiyecek giyecek gibi yararlı olan her şey anlamlarına gelmektedir. Meta'ın çoğulu "emtia"dır. Aynı kökten gelen "temettu" ve "istimtâ" kelimeleri ise; bir şeyden uzunca süre yararlanmak, onu lezzetli bulmak, zevk almak gibi anlamlara gelmektedir. Yararlanılacak şey anlamında, metâ' ve mut'a eş anlamlı kelimelerdir.³³³

Mut'a, fıkıh terminolojisinde: "boşanan kadına iddet süresince yararlanması için verilen şey" anlamına gelir. Mehir miktarı belirlenmeksizin yapılan nikâh akdinden sonra, henüz cinsel birleşme olmadan boşanma veya fesih yoluyla evlilik sona ererse kadına mut'a denilen elbise ve başörtüsü gibi bazı şeyler verilir. Bunlar mehir yerine geçen bir çeşit "teselli hediyesi" dir. Bu hususa işaret eden birkaç ayet vardır. "Henüz kendilerine dokunmadan veya mehir belirlemeden kadınları boşamanızda size günah yoktur. Zengin kudretince, eli dar olan kendi halince olmak üzere onlara münasip tarzda Mut'a versin. İyiliği şiar edinenlere, bunu yapmak bir borçtur."³³⁴ ve "Boşanmış eşlere de münasip tarzda verilmesi gereken bir Mut'a vardır ki bu da haksızlıktan sakınan takvâlılara bir borçtur."³³⁵ ve "Ey müminler! Mümin kadınlarla nikâh akdi yapıp da onlara dokunmadan kendilerini boşayacak olursanız, onların iddet beklemelerini isteme hakkınız yoktur. Bu durumda onlara Mut'alarını vererek güzel bir şekilde boşayın."³³⁶ gibi ayetlerde yer alan "metea" veya "emtea" fiilleri; birisini bir şeyden yararlandırmak, boşanan kadınlara mut'a vermek anlamlarına gelir.³³⁷ Mut'a: Koca tarafından boşadığı karısının gönlünü almak için vermesi

³³³ Yılmaz, *Tabresî ve Tabatabaî'de İmamiye Tefsiri*, s. 265.

³³⁴ 2 Bakara 236.

³³⁵ 2 Bakara 241.

³³⁶ 33 Ahzab 49.

³³⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 121.

gereken mal, para, elbise gibi şeylerdir. Muta, sınırlı süreli evlilik için de kullanılan bir kavramdır. Buna göre mut'a: evlenme engeli bulunmayan bir kadınla, belli bir süre içinde ve belli bir mal karşılığında, "senin cinsî yönlerinden şu kadar süre ve şu kadar bedel ile yararlanayım" diyerek icap ve kabulde bulunmaktır. İslâm'ın ilk devirlerinde zaruret gereği izin verilmiş olan bu evlilik şekli, sonradan neshedilerek ebedî olarak yasaklanmış ve belli bir süreyi kapsayan nikâh akitleri batıl kılınmıştır. Çünkü bu çeşit bir nikâh akdiyle, evlilikten beklenen amaçlar elde edilemez. "Mut'a nikâhı" anlamında bir de "geçici" (muvakkat) nikâh vardır. Şî'î ulemanın tecviz ettiği mut'a nikanı, Sünnî ulema batıl bir nikah olarak görür. Aralarındaki ayrılık hemen hemen lâfız farkından öteye gitmez. Meselâ; geçici nikâhta, süreyle birlikte, evlilik ifade eden nikâh ve tezvic sözleri; mut'ada ise; temettu, veya istimta', yani "kadının cinsel yönlerinden yararlanma" anlamı ifade eden sözler kullanılır. Diğer yandan mut'a nikâhında, şahit ve süre sınırlaması şart değildir. Geçici nikâhta ise bunlar şarttır.³³⁸

Kur'an-ı Kerim'de mut'a nikâhının esaslarını belirleyen açık bir âyet yoktur. Konu ile bağlantı kurulabilen "Evli kadınlarla evlenmeniz de haram kılındı. Sahibi bulunduğunuz cariyeler müstesna. Bunlar Allah'ın üzerinize farz kıldığı hükümlerdir. Bunların dışında iffetli olarak zina etmeksizin mallarınızla evlenmek istemeniz size helâl kılındı. Onlarla cinsel temasta bulunduğunuzda, ücretlerini (mehir-mut'a) verin. Mehir takdir edildikten sonra birbirinizi razı etmeniz de bir sakınca yoktur. Şüphesiz ki Allah, herşeyi çok iyi bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir"³³⁹ mealindeki ayetteki "ücret" kelimesi Sünnî alimlerce mehir manasına hamledilmiştir. Buna karşılık Şî'î alimler yukarıdaki âyetin mut'a nikâhına işaret ettiğini öne sürmüşlerdir. Bu çeşit nikâhın İslâm'ın ilk yıllarında meşrû kılındığı bilinmekle beraber, ancak daha sonra neshedilmiştir. İmam Şâfî ve âlimlerden bir grup, mut'anın önce mübah kılındığını, sonra neshedildiğini, sonra yine mübah kılınp, neshedildiğini, yani bunun iki defa tekrar edildiğini söylemiştir. Diğer bazı bilginler, ikiden fazla, bazıları ise bir defa mübah kılınp arkasından neshedildiğini ve bundan sonra da artık mübah kılınmadığını belirtmişlerdir.³⁴⁰ Ayetteki "istemta'tüm (yararlandığınızı)" kelimesine, "dehaltüm (cinsel temasta buldunuz)" anlamı verilmiştir. Şî'îler ise bu kelimeye, mut'a nikâhı anlamı vermiştir. İbn Abbas ve Sahabeden bir grup, mut'anın zarûret sebebiyle mübah kılındığını söylemiştir. Diğer yandan İbn Abbas, Übey b. Ka'b,

³³⁸ İbn Abidin, Seyyid Muhammed Emîn bin Ömer bin Abdülazîz (h. 1252), *Reddü'l-Muhtar*, İstanbul, 1984, III, 51 vd.

³³⁹ 2 Nisa 24.

³⁴⁰ İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Hâtibe bu Hafs b. Ömer (h. 774), *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, İstanbul 1985, II, 225.

Saîd b. Cübeyr ve es-Süddî mut'a âyetini, "Belli bir vakte kadar" ilâvesiyle şu şekilde okudukları nakledilir: "Onlarla belli bir vakte kadar, cinsel temasta bulunduğunuz da, süre dolunca mehirlerini verin"³⁴¹

Sünnî İslâm hukukçuları mut'a evliliğinin haram olduğu konusunda görüş birliği içinde olmalarına rağmen, Şiâ, Sünnî İslam hukukçularının bu görüşlerine karşı çıkmaktadır. Şiâ'nın bu konudaki sözleri Kitap, Sünnet ve icmâya ters düştüğü için reddedilmiştir. Tirmizî'nin naklettiği şu hadis mut'a'ya önce cevaz verildiğini açıkça ifade eder; ancak daha sonra bu cevaz hükmünün neshedildiğini de belirtir. İbn Abbas'tan nakledilen rivayette şöyle denilmiştir: "Mut'a, İslâm'ın ilk döneminde vardı. Bir kimse tanımadığı bir beldeye geldiği zaman, orada kalacağı süre içinde, eşyasını koruyacak ve kendisine hizmet edecek bir kadınla evlenirdi. Bunun üzerine "Ve onlar ırzlarını korurlar. Ancak eşleri ve sahip oldukları câriyeler bunun dışındadır. Bunlarla olan cinsel ilişkilerinden dolayı kınanmazlar"³⁴² mealindeki âyet indi. Bu âyet indikten sonra İbn Abbas şöyle demiştir: "Bu iki evlilik dışında bütün yollar haram kılınmıştır"³⁴³ Bu âyetle, evliliğin meşrû yolu iki olarak belirlenmiş, bunun dışındaki yollar yasaklanmıştır. Mut'a nikâhı bu iki şeklin dışında kalan bir yoldur.³⁴⁴ Bundan dolayı mut'a sahih bir nikâh olarak kabul edilemez.

Bir fıkıh terimi olarak nikâh ile mut'a birbirinin yerine kullanılamaz. Bu iki terim arasındaki farkları şu şekilde belirlemek mümkündür:

Nikâh akdinin bir takım özellikleri vardır ki, onlar olmayınca nikâh olmaz. Meselâ; sürenin geçmesi bu akdi etkilemez. Mut'a da ise, belirlenen süre sona erince, boşama tasarrufuna gerek olmaksızın mut'a kendiliğinden ortadan kalkar.

Nikâh akdinde, cinsel birleşme olduktan sonra eşler boşanırlarsa kadının iddet beklemesi gerekir. Kocanın ölümü hâlinde ise cinsel birleşme olsun veya olmasın iddet gerekli olur.³⁴⁵ Mut'a da ise, erkeğin ölümü iddeti gerektirmez. Belki kadının hamile olup olmadığını belirlemek için bir hayız süresince bekletilir. Sahih nikâh akdi miras hakkı doğurur.³⁴⁶ Mut'ada ise miras cereyan etmez. Nikâh akdi meydana geldikten sonra, ölüm, boşama veya dinden çıkma gibi bir sebep bulunmadıkça sona ermez. Mut'a nikâhı ise,

³⁴¹ 4 Nisa 24

³⁴² 23 Mü'minû 5-6.

³⁴³ Tirmizî "Nikah" 29.

³⁴⁴ Cassâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali, *Ahkâmü'l-Kur'an*, Kahire, trs . III. 99.

³⁴⁵ 2 Bakara 228-234.

³⁴⁶ 4 Nisa 12

sürenin dolmasıyla, kendiliğinden ortadan kalkar. Nikâhla mut'a arasındaki bu farklar, mut'anın nikâh niteliğinde olmadığını gösterir.³⁴⁷ Mut'anın; nikâh veya câriye edinme (mülk-i yemin) özelliğinin bulunmadığı sabit olunca da hakkında "Kim nikâh eşi veya sahip olduğu câriyesinin ötesine geçmek isterse, işte onlar haddi aşan mütecavizlerdir"³⁴⁸ mealindeki âyetin uygulanması gerekir.

Tam olarak hangi tarihte yasaklandığı belirli olmamakla birlikte Hz Peygamber'den rivayet edilen birçok hadis mut'a'nın kesin olarak yasaklandığını gösterir. Bunlardan bazıları şunlardır:

Buhari'deki rivayette onun Hayber günü yasaklandığı; Müslim'deki rivayette Mekke'nin fethinde nehyedildiği; Müslim'in başka bir rivâyetinde Huneyn savaşının bir kolu olan Evtas savaşı sırasında yasaklandığı; Ebû Dâvud'un Sünenindeki hadiste ise Vedâ haccı sırasında nehyedildiği bildirilmektedir.³⁴⁹ Bu hususta Hz. Ali'nin şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Hz Peygamber, Hayber gününde mut'a nikâhını ve evcil eşeklerin etini yasaklamıştır"³⁵⁰ Semre b. Ma'bed el-Cühenî'den farklı tariklerle nakledilen bir rivayette ise, mut'anın sonsuza kadar yasaklandığını ifade edilmektedir. Rasûlullah ile birlikte Mekke fethine katılan Seleme, orada Allah elçisinin izin vermesi üzerine bir câriye ile mut'a yapmış, rivâyete göre bir veya üç gün câriye ile beraber olduktan sonra, sabahleyin Rasûlullah'ın, Hacer-i Esved ile Kâbe kapısı arasında durarak şöyle buyurduğunu nakletmiştir: "Ey insanlar, ben size kadınlarla mut'a yapmanız konusunda izin vermişim. Şüphesiz Allah, onu kıyamet gününe kadar haram kılmıştır. Kimin yanında (mut'a nikahı ile tuttuğu) kadın varsa, onu serbest bıraksın. Onlara verdiklerinizden hiçbir şey geri almayınız"³⁵¹ Bazı rivayetlerde bu yasaklamanın Vedâ haccı sırasında yapıldığı belirtilir.³⁵² Mut'anın ne zaman yasaklandığını bildiren hadisler arasındaki bu çelişkiler, hadisçiler tarafından giderilerek, mut'anın birkaç kez yasaklanıp serbest bırakıldığı belirlenmiştir. İmam Nevevî'ye göre, mut'a hakkındaki nehy ve serbest bırakma iki kez vuku bulmuştur. Nevevî bu konuda şöyle der: "Hayber'den önce helaldi. Hayber'de yasaklandı. Mekke

³⁴⁷ el-Cassas, *Ahkâmü'l-Kur'an*, III. 98 vd.

³⁴⁸ 23 Müminun 7.

³⁴⁹ Bkz., Buhari, "Nikâh" 7/16; Müslim, "Nikâh", 18-22; İbn "Mâce", Nikâh, 44; Ebû Dâvud, Nikâh, 14.

³⁵⁰ Buhârî, "Nikâh", 31; Müslim, "Nikâh", 29-32; İbn Mâce, "Nikâh", 44.

³⁵¹ Müslim, "Nikâh", 19, 22, 24; İbn Mâce, "Nikâh", 44; Dârimî, "Nikâh", 16; Ahmed b. Hanbel, Müsned, III, 406.

³⁵² İbn Mâce, "Nikâh", 44.

fethinde mübah kılındı. Evtas vak'asında Mekke'nin fethini müteakip olmuştur. Bundan üç gün sonra da mut'a ebediyen haram kılınmıştır"³⁵³

Günümüzde yaşamakta olan Zeydî, İsmailî ve Ca'ferî (İmamî) mezheplerine mensup olanlar, müslümanların yüzde sekizini, Haricîlerden İbadiler de yüzde ikisini teşkil etmektedir.³⁵⁴ Hz. Ali'nin torunlarından Câ'fer-i Sâdık (ö. 148/765)'in etrafında toplanan ve onun ictehadlarına göre amel eden müslümanların bağlı oldukları siyasi ve fikhî mezhebe "caferiyye" adı verilir ki bu İmamiyye İsnâ Aşeriyye Şiası mensublarının mezhebidir. İmâm Câ'fer, bütün Sünnîlerce, özellikle tasavvuf ehline büyük bir velî olarak kabul edilir. O, kendisini ilme ve tefekkürü vermiş, Ebû Hanîfe ve İmâm Mâlik gibi büyük müctehidler bile ondan faydalanmıştır. Temelde Ehl-i Sünnet'e yakın olan Câ'fer-i Sâdık'a ölümünden sonra bir takım gâli düşünceler isnad edilmiş ve onun adına fetvalar uydurularak halk arasında yaygınlık kazanmıştır. İmâm Câ'fer, daha hayatta iken mezhep içinde bazı gâli görüşler ortaya atılmış ve bunları bizzat Câfer es-Sâdık tarafından tekzip edilmiştir. Bu mezhebe göre mut'a nikâhı da daimî nikâh gibi sahih bir akitle yapılır. Onlara göre bu nikâhın özellikleri şunlardır:

- i. Mehir tesbiti,
- ii. Evlilik süresinin belirlenmesi,
- iii. Nikah, süresinin bitiminde, otomatik olarak sona erince, kadının iki aylı veya aylı görmüyorsa kırkbeş gün iddet beklemesi,
- iv. Bu nikah sonucu doğacak olan çocuğun babasına ait olması ve miras hakkının bulunması,
- v. Kadının nafaka ve miras hakkının olmaması. Ancak kadın, akid sırasında nafaka ve miras hakkına sahip olmayı şart koşuyorsa, bu haklardan yararlanır. Bu özelliklerden ilk ikisinin akid esnasında belirtilmesi şarttır; diğerlerinin zikredilmesi mustahab'dır.
- vi. Mut'a nikâhında şahit bulundurulması ve ilan şart değildir. Kişi, zina töhmetinden korkarsa, bu akdi iki şahit huzurunda yapar. Mü'mine ve iffetli hanım bulamazsa, ehl-i kitaptan ve hatta mecusî kadınlarından birisiyle de nikâh yapabilir. Kadının fâcire olması da mut'a nikâhına engel değildir. Mut'a nikâhı

³⁵³ Alûsî, Şihâbuddîn Mahmûd (h. 1270), *Râhu'l-Ma'anî fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-Seb'il-Mesânî*, Kahire, trs, V, 5-6.

³⁵⁴ Şenel, Abdulkadir, "Şiiliğe Göre Furuu'd-Din (Ahval-i Şahsiye)", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İstanbul, 1993, s. 451.

yapacağı kadına evli olup olmadığı da sorması gerekmez. Kimsesiz bakire ile mut'a nikâhı yapmak caizdir. Babası hayatta olan bakire ile mut'a nikâhı yapmak için babasının izin ve rızası gerekir. Kızın yaşı 9-10 ise bulûğ çağına girmiş sayılır ve babasının iznine ihtiyaç olmaz. Hür bir kadınla evli olan bir kimse, bir kadınla mut'a nikâhı yapmak isterse, karısının muvafakatim alması gerekir. Taraflar, belirlenen sürenin sonunda isterlerse yeniden bir mut'a nikâhı daha yapabilirler; isterlerse bu nikâhı daimî nikâha çevirebilirler.³⁵⁵

Şia, muta nikahının caiz olduğunu hususunda icma olduğunu, Hz Peygamberin mut'a nikahını mübah kılıp, ibahenin kaldırıldığına dair bir delilin bulunmadığını, 4 Nisa 24. ayette geçen "femestemta'tüm" ifadesinin şeriatta sadece hususi nikaha hamledildiğinden buna delil olduğunu, aynı ayette geçen "ücret" kelimesinin -normal nikahta ödenen şeye mihir denmesinden dolayı- mut'a nikahını tekit ettiğini iddia ederler.³⁵⁶

Râzî, "Kocası olan kadınlarla da evlenmeniz haramdır, ancak harp esiri olarak eliniz altında bulunan cariyeler bundan müstesnadır. İşte bütün bunlar Allah'ın kesin hükümleridir. Bu sayılanlardan başkalarını, iffetli yaşamak, zina etmemek şartıyla, mal harcayıp mehirlerini vererek nikâhlanmanız helâldir."³⁵⁷ mealindeki ayetin tefsirinde mut'a nikahı hakkında alimlerin görüşlerini delilleriyle beraber bildirir ve kendi görüşünü ve delillerini serdedir. Râzî, bu âyetin tefsiri hakkında iki görüş olduğunu birinci görüşün Ümmet-i Muhammed'in âlimlerinin ekserisinin görüşü olduğunu, buna göre âyetteki, "mallarınızla arayıp (nikahlanmanız) için..." ifâdesinden maksad, "o kadınları nikah yoluyla ve mal (mehir) vererek talebetmeniz için..." manasında olduğunu, Hak Teâlâ'nın, "O halde onlardan hangisiyle faydalandıysanız, ücretlerini takdir edildiği şekilde verin" buyruğu ise "Bir kimse, o kadınlarla cinsî münasebette bulunarak, onlardan istifade ederse, onlara mehirlerini eksiksiz verir. Onlardan sırf nikah akdi yaparak istifade etmiş olur (onlarla cinsî münasebette bulunmazsa), mehrin yarısını verir." manasında olduğunu söyler. Ayet hakkındaki ikinci görüşün Şia'ya ait olduğunu belirten Râzî, Şiilerin bu âyeti Mut'a nikahının cevazına delil gösterdiklerini söyler. Râzî, yukarıda da ifade edildiği gibi mut'a nikahının İslâm'ın ilk yıllarında mubah olduğunu hususundaki ittifaka dahildir. Mutanın cevazının delili olan rivayete göre Hz. Peygamber, umre yaparken Mekke'ye geldiğinde,

³⁵⁵ Şenel, *Şiiliğe Göre Furuu'd-Din*, s. 454.

³⁵⁶ Tûsî, Şeyh (h. 460), *et-Tehzîb*, Tahran 1365, VII, 249-250.

³⁵⁷ 4 Nisa 24.

Mekke'nin kadınları aşırı derecede süslenmiş, ashab, bakire kızların mihrlerinin yüksekliğinden şikayet etmiş, Hz. Peygamber'de , “mut'a'ya izin vermiştir.”³⁵⁸

Râzî, alimlerin, bu hükmün neshedilmiş olup olmadığı hususunda ihtilaf ettiğini belirterek, ümmetin büyük bir çoğunluğunun, bu hükmün mensuh olduğu hususunda görüş birliği içinde olduğu halde Şiilerin, İbn Abbas ve İmran İbn el-Husayn'a dayandırılan rivayetlerden ötürü bunun mensuh olmadığını ileri sürdüklerini söyler. Râzî, bu hususta İbn Abbas'dan üç rivayet bulunduğunu söyler: Birinci rivayet, mutanın mutlak olarak mübahlığını ifâde etmektedir. Rivayete göre Amâre, İbn Abbas'a mutanın zina veya nikah olup olmadığını sormuş; İbn Abbas da “mut'a ne zinadır, ne de nikahtır” demiş, Amâre “Ya nedir?” diye sormuş İbn Abbas “Bu, Hak Teâlâ'nın da buyurduğu gibi mut'a'dır (Bir faydalanmadır)” cevap vermiştir. “Mut'a nikahı ile evlenenler, birbirlerine mirasçı olabilirler mi?” sualine ise İbn Abbas, “hayır” cevabını vermiştir. Râzî, İbn Abbastan rivayet edilen ikinci görüşü birinci görüşle ilişkilendirir. Yukarıda ifade edilen görüşle ilgili insanlar şiirler söyleyerek sevinçlerini izhar edince İbn Abbas: “Hay Allah kahredesiceler! Ben, mut'a'nın mutlak olarak, kayıtsız-şartsız mubah olduğuna fetva vermedim. Sadece “Nasıl muzdar yani çaresiz olana domuz eti ve akan kan helâl oluyor ise, aynı şekilde çaresiz kalana da mut'a'nın helâl olduğunu belirtmişim” şeklinde tepki verdiğini söyler. Râzî, İbn Abbas'ın üçüncü görüşünün mut'a ile ilgili âyetin mensuh olmasından ötürü yukarıdaki görüşlerinden rucu ettiğini şeklinde olduğunu söyler. Buna göre İbn Abbas “Ey Peygamber, kadınları boşayacağınız vakit, iddetlerine doğru boşayınız.”³⁵⁹ mealindeki âyet ile mut'a'nın neshedildiğini belirtmiş ve vefat ederken de “Allah'ım, mut'a ve sarf hakkındaki görüşümden ötürü sana tevbe ediyorum” demiştir. Şiilerin mut'a'nın mübah olduğuna dair ileri sürdükleri ikinci delili İmrân İbn Husayn'a dayandırılır. İmran İbn Husayn bu konuda “Allah'ın kitabında mut'a hakkındaki âyet nazil oldu. Fakat ondan sonra onu nesheden herhangi bir âyet nazil olmadı. Hz. Peygamber'de mut'a'yı bize emretti ve biz ondan istifade ettik, ölünceye kadar da bizi bundan menetmedi. Daha sonra adamın birisi, kafasına göre dilediğini söyledi (yani bunun haram olduğunu ileri sürdü).” demiştir. Ayrıca Şiâ kendi görüşünü desteklemesi için Hz Ali'den de rivayette bulunurlar. Buna göre Muhammed İbn Cerîr et-Taberî de tefsirinde Hz. Ali'nin şöyle dediğini rivayet etmiştir: “Eğer Ömer insanları mut'a'dan nehyetmeseydi, şakîler (azgın insanlar) müstesna, kimse zina etmezdi.” Yine Muhammed İbn el-Hanefiyye adı ile meşhur olan Muhammed İbn Ali'nin rivayet ettiğine göre ise Hz. Ali, mut'a'nın caiz

³⁵⁸ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, X, 41. (VII, 501).

³⁵⁹ 65 Talak 1

olduğuna fetva vermekte olan İbn Abbas'a rastlar ve "muhakkak ki Hz. Peygamber, mut'a nikahından ve ehli eşşek eti yemekten nehyetti" der. Mut'a hakkındaki rivayetlere taalluk eden şeyler bunlardan ibarettir.³⁶⁰

Râzî, alimlerin mut'a'nın haram olduğuna dair birçok delil ileri sürdüklerini söyler.

Bu husustaki delilleri şu şekilde sıralar:

Birinci delil: Hak Teâlâ'nın, "(Öyle mü'minler) ki onlar ırzlarını koruyanlardır. Şu var ki zevcelerine, yahut sağ ellerinin malik olduğu (cariyelerine) karşı (olan durumları) müstesna..."³⁶¹ mealindeki âyetinden dolayı, cinsî münasebetin ancak zevce veya cariye ile yapılması helâldir. Mut'a ile nikahlanan bu kadının ne bir cariye ne de zevce olmadığı hususunda hiçbir şüphe yoktur. Bunun böyle olduğuna şunlar da delâlet eder:

- c) Şayet bu kadın zevce sayılmış olsaydı, Hak Teâlâ'nın, "Zevcelerinizin terikesinin yarısı sizindir"³⁶² mealindeki âyetinden dolayı, adam ile onun birbirine vâris olmaları söz konusu olurdu. Bu ikisi arasında bir tevarüsün bulunmadığına ise ittifak edilmiştir.
- d) Yine o kadın bir zevce sayılsaydı, Hz. Peygamber'in, "Çocuk, (doğduğu) yatağa aittir" hadisinden ötürü, ondan doğacak çocuğun nesebinin sabit olması gerekirdi. Üzerinde ittifak edilen görüş ise, bu çocuğun nesebinin sübût bulmadığıdır.
- e) Yine Cenâb-ı Hakk'ın, "İçinizden ölenlerin (geride) bıraktıkları zevceler kendi kendilerine dört ay on gün (iddet) beklerler"³⁶³ mealindeki ayetten ötürü, mut'a ile alınan o kadının da iddet beklemesi gerekirdi. Bil ki bu delil güzel ve yerindedir.

İkinci delil: Hz. Ömer, rivayet edildiğine göre hutbesinde şöyle demiştir: "Hz. Peygamber zamanında iki türlü mut'a vardı. Ben bunları yasaklıyorum. Bunlara karşılık ceza vereceğim." O, bu sözü sahabenin toplu olduğu bir yerde söylemiş ve hiç kimse onu yadırgamamış, karşı çıkmamıştır. Bu hâdisede durum şöyledir. Ya "onlar mut'a'nın haram olduğunu bildikleri halde seslerini çıkarmadılar. Ya da onlar, mut'a'nın mubah olduğunu bildikleri halde, Hz. Ömer'e yaranmak için seslerini çıkartmadılar" denilebilir. Veyahut da "o sahabeler, onlar mut'a'nın ne haram olduğunu, ne de mubah olduğunu biliyorlardı. Bundan dolayı, bu hususta herhangi bir görüşe sahip olmadıkları için seslerini çıkarmadılar" denilebilir. Tercihe şayan olan,

³⁶⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, X, 41. (VII, 501-502).

³⁶¹ 23 Müminûn 5-6.

³⁶² 4 Nisa 12.

³⁶³ 2 Bakara 124.

birinci ihtimaldir. İkinci ihtimal ise hem Hz. Ömer'in hem de sahabenin tekfirini gerektirir. Çünkü her kim, Hz. Peygamber 'in mut'a'yı mubah kıldığını bile bile, onu nesheden bir hüküm bulunmadığı halde, "Bu haramdır ve yasaktır" derse, o Allah'ı inkâr etmiş olur. Yine her kim, hatalı ve kâfir olduğunu bildiği halde, bir kimsenin o sözünü tasdik ederse kâfir olur. Bu ise, ümmetin tekfirini gerektirir ve bu da Hak Teâlâ'nın, "Siz en hayırlı bir ümmetsiniz.." ³⁶⁴ mealindeki âyetinin zıddıdır. Üçüncü ihtimale gelince ki, sahabenin, mut'a'nın ne mubah ne de haram olduğunu bilmedikleri için seslerini çıkarmamış olmaları ihtimalidir, bu da asılsızdır. Çünkü mut'a, mubah sayılması halinde nikah gibi olur. İnsanların, nikah ve mut'a'dan herbirinin durumunu bilmeye olan ihtiyacı, herkesi içine alan bir ihtiyaçtır. Bu durumda olan bir meselenin ise gizli kalması imkânsızdır. Aksine bu konudaki bilginin meşhur olması gerekir. Nasıl herkes nikahın mubah olduğunu ve bu mübahlığın neshedilmemiş olduğunu biliyor idiye, mut'a meselesi hakkında da durumun aynı olması gerekir. Bu iki kısım bâtil olunca, sahabenin ancak, mut'anın İslâm'da mensuh olduğunu bildikleri için, Hz. Ömer'e karşı çıkmamış oldukları sabit olur.

Buna göre eğer, "sizin söylediğiniz bu şey, rivayet edilen şu haber ile bâtil olur: Hz. Ömer, "Bir kadın ile belli bir zaman için evlenen (mut'a yapan) bir adam getirilirse, onu mutlaka recmederim" demiştir. Şüphe yok ki, her ne kadar sahabe, o bunu söylediği zaman karşı çıkmamışlarsa da, mut'a yapanı recmetmek (taşlayarak Öldürmek) caiz değildir. Bundan dolayı bu, sahabenin bâtil bir sözü duydukları zaman ses çıkarmadıklarına delâlet eder" denirse, biz deriz ki: Belki de Hz. Ömer bunu, bir tehdid, zecr ve bir siyaset olsun diye söylemiştir. Faydalı olacağı zaman, bu gibi siyasetler halife için caizdir. Baksana, Hz. Peygamber : "Kim bizden zekâtını esirgerse, biz ondan hem zekâtını hem de malının yansını alırız" buyurmuştur. Fakat zekâtını vermeyen kimseden, malının yarısını atmak caiz değildir. Hz. Peygamber, bu işi iyice yasaklamak için böyle söylemiştir. Hz. Ömer'in sözü de böyledir. Allah en iyi bilendir.

Üçüncü delil: İmam Malik, Zührî'den; Zühri'de Muhammed İbn Ali'nin iki oğlu olan Abdullah ve Hasan'dan; bunlar da babalarından; babaları da Hz. Ali'den rivayet ettiğine göre, Hz. Peygamber, kadınları mut'a nikahı ile almaktan ve ehli eşeklerin etini yemekten nehyetmiştir. Rebî' İbn Sebüre el-Cüheni, babasının şöyle dediğini rivayet etmiştir: "Erken vakitte Hz. Peygamber 'e rastladım. O, makam-ı İbrahim ile rükn arasında, ayakta ve sırtını Ka'be'ye dayamış olarak şöyle diyordu: "Ey insanlar, size bu kadınlardan istifade etmenizi (mut'a yapmanızı) söylemiştim.

³⁶⁴ 3 Ali İmran 110.

Dikkat edin, Allah Teâlâ mut'ayı, kıyamete kadar size haram kılmıştır. Bundan dolayı kimin yanında onlardan (mut'a ile aldığı) birisi varsa, onu salıversin. Onlara verdiğiniz şeyden hiçbir şeyi de geri almayınız." Hz. Peygamber'den, "Kadınları mut'a nikahıyla almak haramdır" dediği rivayet edilmiştir. Bu üç hadisi Vahidî, el-Bâsit adlı eserinde zikretmiştir. Nikah'ın "istimta" (faydalanma) diye ifâde edilemeyeceği açıktır. Zira biz, "istimta"nın, lezzet alma manasına geldiğini beyân etmiştik. Halbuki sırf nikahta bu mana yoktur."³⁶⁵

Râzî, mut'anın mubah olduğunu ileri sürenlerin delillerini anlattıktan sonra bunlara cevap verir. Râzî, mut'a nikahının mubah olduğunu söyleyenlerin birkaç delili olduğunu söyler.

Mut'a nikahının mubah olduğunu iddia edenlerin birinci delili: "Namuslu ve zinaya sapmayarak, mallarınızla arayıp (nikahlamanız) size helâl edildi. O halde onlardan hangisiyle faydalandıysanız, ücretlerini takdir edildiği şekil üzere verin"³⁶⁶ mealindeki ayettir. Râzî, Şia'nın bu ayete tutunarak iki yönden mut'anın cevazını ileri sürdüklerini anlatır. Buna göre Şii alimler ayetin muta nikahının cevazını gösterdiğini ileri sürerler. Onlara göre âyetteki "mallarınızla arayıp (nikahlamanız)" buyruğu, mal ile hem devamlı olarak bir kadından istifâde etmek isteyen kimseyi, hem de geçici olarak belirli bir müddet için istifade etmek isteyen kimseyi içine alır. Bu iki kısımdan herbiri bu ifâdeye dahil olduğuna göre, Hak Teâlâ'nın "Onlardan başkası ise, mallarınızla arayıp (nikahlamanız) size helâl edildi" buyruğu, her iki kısmın da helâl olmasını gerektirir. Bu da, mut'a nikahının helâllüğünü gösterir." derler. Şii alimler bu ayetin mut'a nikahının açıklamasına özel olduğunu söylerler ve bunu birkaç yönden izah ederler. Rivayet olunduğuna göre, Ubeyy İbn Ka'b bu âyeti, "O halde onlardan hangisiyle belli bir vakte kadar faydalandıysanız ücretlerini verin" şeklinde okumuştur. İbn Abbas'ın kıraati de böyledir. Ümmet-i Muhammed, bu iki sahabinin kıraatlerini yadırgamamıştır. Böylece, bu kıraatin doğruluğu hususunda ümmetin bir icmâsı gerçekleşmiştir. Bunun izahı, tıpkı sizin Hz. Ömer hakkında yaptığınız izah gibidir. Hz. Ömer, mut'ayı yasaklayınca, sahabe sesini çıkarmamıştır. Binaenaleyh bu, bizim söylediğimiz görüş hususunda bir icmâ olmuştur. İşte burada da böyledir. Bu kıraatin sıhhati icmâ ile sabit olduğuna göre, elde edilmek istenen netice sabit olur. Âyette zikredilen, sırf mal ile talep etmek, araştırmaktır. Daha sonra Cenâb-ı Hak o kadınlara, kendilerinden istifâde edildikten sonra, ücretlerinin verilmesini emretmiştir. Bu da, sırf mal ile talep etmenin, onlarla cinsî münasebette

³⁶⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, X, 41-42. (VII, 502-504).

³⁶⁶ 4 Nisa 24.

bulunmayı tecviz ettiğine delâlet eder. Sırf mal ile talep etmek ise, ancak mut'a nikâhında olur. Mutlak nikâha gelince, buradaki helallik ancak akid, vefî ve şahidlerle meydana gelir. Sırf mal ile talepte bulunmak, helalliği ifâde etmez. Böylece bu durum da, bu âyetin sırf mut'a nikahına tahsis edildiğine delâlet eder. Cenâb-ı Hak bu âyette, sırf faydalanmadan dolayı ücret vermeyi vacip kılmıştır. Faydalanma ise, lezzet almaktan ve istifade etmekten ibarettir. Nikâhta ise, ücretleri vermek, kesinlikle faydalanmadan ötürü vacip olmamıştır. Aksine, yapılan nikâhtan ötürü vacip olur. Baksana, sırf nikâh akdi yapmaktan dolayı mehrin yarısı gerekmektedir. Böylece nikâhın, bir faydalanma diye adlandırılmayacağı açıktır. Çünkü biz, faydalanmanın lezzet alma olduğunu beyân etmiştik. Halbuki sırf nikâh böyle değildir. Şayet biz bu âyeti nikâh hükmüne hamledersek, aynı sûrede nikâh hükmünün izahı tekrarlanmış olur. Çünkü Cenâb-ı Hak bu sûrenin başlarında, “Sizin için helâl olan (diğer) kadınlardan ikişer, üçer, dörder olmak üzere nikah edin...” (4 Nisa, 3) buyurmuş, daha sonra da, “kadınların mehirlerini yürekten isteyerek verin” (4 Nisa, 4) demiştir. Ama biz bu âyeti, mut'a nikâhının izahına hamledersek, bu yeni bir hüküm olmuş olur. Bundan dolayı, âyeti buna hamletmek daha evlâdır.³⁶⁷

Râzî, Şia'nın Mut'a nikahının caiz olduğuna dair ileri sürdükleri ikinci delillerini şu şekilde anlatır. Buna göre, ümmet-i Muhammed, mut'a nikâhının İslâm'ın ilk yıllarında caiz olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Bu hususta ümmet arasında herhangi bir ihtilaf yoktur. İhtilâf sadece, bunu nesheden bir şeyin vâki olup olmadığı hususundadır. Bu sebeple biz diyoruz ki, eğer bu hükmü nesheden bir şey mevcut olsaydı, bu nesheden şey ya tevatür yoluyla veyahut da ahâd haberlerle bilinmiş olurdu. Eğer tevatür yoluyla bilinmiş olsaydı o zaman Ali İbn Ebî Talib, Abdullah İbn Abbas ve İmrân İbn Husayn, Hz. Muhammed'in dininde tevatürle sabit olan bir şeyi kabul etmemiş olurlardı ki, bu da onların (haşa) kâfir sayılmalarını gerektirir. Bu ise kesinlikle bâtıldır. Neshin ahâd haberlerle sabit olması hali de bâtıldır. Çünkü mut'a nikahının mubah olduğu icmâ ve tevatür yoluyla bilinince, bu nikâhın sübutu kesinlikle malûm olmuş olur; Bundan dolayı biz bu hükmü haber-i vahidle neshedersek, o zaman zannî olan bir şeyi, kesinleşmiş olan bir şeyin hükmünü neshedici kılmış oluruz ki, bu da bâtıldır. Mut'a nikahının caiz olduğunu iddia eden Şia, ayrıca “Pek çok rivayet, böyle bir nâsihin bulunduğu hükmetmenin yanlış olduğuna delâlet eder. Meselâ bu rivayetlerden birisi şudur: Hz. Peygamber, Hayber gününde ehli eşeklerin etini yemekten ve mut'a nikahından insanları nehyetmiştir. Yine rivayetlerden pekçoğu O'nun, Veda haccında ve Mekke'nin fethi

³⁶⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, X, 42-43. (VII, 504-505).

gününde, mut'a nikahını mubah kıldığını göstermektedir. Halbuki bu iki gün de, Hayber gününden sonradır. Bu da, Hz. Peygamber 'in Hayber gününde mut'a nikahını neshettiğine delâlet eden rivayetlerin bozukluğunu gösterir. Çünkü nâsîh olan nassın, mensûhtan önce bulunması imkânsızdır. Birkaç defa helâl kılma ve neshetme olmuştur diyenlerin görüşü de zayıftır. Çünkü rivayetler arasındaki çelişkiyi kaldırmak isteyenler hariç, meseleyi ele alıp değerlendiren âlimlerden hiç kimse bunu söylememiştir.”derler.³⁶⁸

Râzî, Şia'nın üçüncü delilini Hz Ömer'e dayandırdığını söyler. Buna göre: Hz. Ömer, minberdeyken şöyle demiştir: “İki mut'a, Allah'ın Resulü zamanında meşru idi. Ama ben onları yasaklıyorum. Bunlar, hacc mut'ası ile nikâh mut'asıdır.” İşte bu rivayet, Hz. Ömer tarafından, Allah'ın Resulü zamanında mut'a nikâhının bulunduğu dair kesin bir delildir. Hz. Ömer'in “Ben onları yasaklıyorum” ifâdesi, Hz. Peygamber'in onu neshetmeyip, bunu neshedenin sadece Hz. Ömer olduğuna delâlet eder. Bu sabit olunca biz deriz ki, işte bu söz, Hz. Resul zamanında mut'anın helâl olduğuna; Resûlullah'ın onu neshetmediğine; bunu neshedenin ise sadece Hz. Ömer olduğuna delâlet eder. Bu da sabit olunca, mut'a nikâhının mensûh olmaması gerekir. Çünkü Allah'ın Resulü zamanında bulunup da O'nun neshetmediği bir şeyin, Hz. Ömer'in neshetmesiyle mensûh olması imkânsız olur. İşte bu, İmrân İbn el-Husaynın şöyle diyerek istidlal ettiği hüccettir: “Allahu Teâlâ, mut'a hakkında bir âyet indirmiş ve o âyeti başka bir âyetle de neshetmemiştir. Allah'ın Resulü de bize mut'a nikâhı yapmamızı meşru kılmış ve onu bize yasaklamamıştır. -Hz. Ömer'in yasaklamasını kastederek- sonra bir adam kalkmış, istediği biçimde hüküm vermiş!”³⁶⁹

Şia'nın, mut'a nikahının cevazı ile ilgili delilleri bunlardan ibarettir. Râzî, Şia'nın yukarıdaki delillerin değerlendirmesini yapar ve bu istidlal yolunun batıl olduğunu söyler.

Şia'nın birinci deliliyle ilgili Râzî, “Analarınız, size haram edildi...” mealindeki ayette³⁷⁰, ilkönce nikahı haram olanlardan bahsetmiş, müteakip ayette de “Onlardan başkası ise, size helâl edildi”³⁷¹ buyurmuştur. Böylece, buradaki bu helâl kılma ile oradaki o haram kılmadan murad edilenin aynısı kastedilmiş olur. Ancak ne var ki, oradaki haram kılma ile murad edilen, (haram kılınanların) nikâhdır. Binaenaleyh, buradaki helâl kılınan ise “nikah” tır. Bu halde mut'a haramdır. Allah Teâlâ, “namuskâr bir biçimde” buyurmuştur. “Namuskâr davranmak” ise, ancak sahih bir nikâhta söz konusu olur. Allah

³⁶⁸ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, X, 43-44. (VII, 505-506).

³⁶⁹ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, X, 43-44. (VII, 506).

³⁷⁰ 4 Nisa 23.

³⁷¹ 4 Nisa 24.

“Zinaya sapmamış olarak...” buyurmuş, zinayı sıfâh (dökmek) diye adlandırmıştır. Zira, zina edenin bu zinadaki maksadı, sırf menisini akıtmaktır. O, bu zina hadisesinde, çocuk ve nikâhın temin ettiği diğer fayda ve maslahatları istememektedir. Mut’a’dan ise, sadece meniye akıtmak kastedilir. Böylece bu da bir sıfâh (dökmek, zina yapmak) olmuş olur.³⁷²

Râzî, Şia’nın, “Nasih, ya mütevâtir ya da ahâd yolla olurdu.” şeklindeki görüşlerine de şöyle cevap verir: Râzî, ashabın bir kısmının onu duyduğu halde daha sonra unutmış olabileceğini; Hz. Ömer’in sıdkına inandıklarından dolayı hatırlatınca, O’nun bu husustaki sözüne karşı çıkmadıklarını” söyler. “Hz. Ömer mut’a nikahını yasaklamıştır. Hz. Peygamberden böyle bir yasak vaki olmamıştır.” diyenlere Râzî, “bu durumda Hz. Ali’ de dahil bu sözü duyup karşı çıkmayan her sahabe “kafir” sayılırdı ki, bu mümkün değildir” der ve Hz. Ömer’in hutbedeki közünün takdiri “Mut’a nikahı Hz. Peygamber zamanında mubah idi. Ancak ne var ki Resûlullah’ın onu neshettiğini bildiğim için ben onu yasaklıyorum” şeklinde olur ki, bu da mut’anın haram olduğunu gösterir. Râzî, ayetteki, “Ücretlerini takdir edildiği şekil üzere verin” ifadesini “onlara ücret ve mehirlerini vermek bir farz, yerine getirilmesi gereken bir iş ve vecibedir” şeklinde anlaşılması gerektiğini de belirtir. Buna göre de ayet mut’anın haram olduğunu kanıtlamış olur.³⁷³

Râzî, “Onlar, ırzlarını koruyuculardır. Şu varki zevcelerine yahut elleri altındaki cariyelerle münasebetleri bundan müstesnadır; böyle olanlar, kınanmış değillerdir”³⁷⁴ mealindeki ayeti mut’a nikahının haramlığına delil gösterir. Buna göre Mut’a nikahı ile kişiler birbirine eş olmadıklarından, birbirlerine -âlimlerin ittifakıyla-, vâris olamazlar. Râzî, muta neticesi eş olsalardı “Sizin için zevcelerinizin (ölüp) geride bıraktığı malların yarısı vardır”³⁷⁵ mealindeki ifadeden ötürü aralarında varislik söz konusu olurdu. Böylece ayet mut’anın helâl olmadığını bizlere göstermiş olur “ der.³⁷⁶

Şia görüldüğü gibi mut’anın mübah olduğunu ileri sürerek kendilerince de bazı deliller gösterirler. Şia’nın bu iddiada yalnız kaldığı ve delillerinin yetersizliği ortadadır. Ehl-i Sünnetin önemli ismi Râzî, bu hususta cumhurla aynı şeyleri söylemektedir. Yani mut’a bir dönemde helal kılınmıştır. Bu cevazda İslamın “tedrici yasaklama” yönteminin etkin olduğunu düşünüyoruz. İslamın geldiği dönemdeki “kadına bakış açısı” sağlıklı düzeyde olmadığından “mut’a” ara bir süreç olmuştur. Daha sonra ise kesinlikle

³⁷² Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, X, 44. (VII, 507).

³⁷³ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, X, 44. (VII, 508).

³⁷⁴ 23 Müminun 5-6-7.

³⁷⁵ 4 Nisa 12.

³⁷⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXIII, 71. (XVI, 392-393).

yasaklanmıştır. Bu süreç “şarab”ın haram kılınmasında da aynı şekilde işlemiştir. Mut’anın mübah olduğuna dair ileri sürülen hadisler bunun birkaç kez yasaklanmış olduğuna dair bir intiba uyandırmaktadır. Bu konudaki rivayetlerin çeşitliliği ve hatta rivayetler arasında tenakuzların varlığı bu kanaatimizi güçlendirmektedir.³⁷⁷

A. Humus

Sözlükte “beşte bir” anlamına gelen humus kelimesi, İslâm hukuku literatüründe ganimetlerden ve bu hükümde olan mallardan kamu adına, belirli alanlarda sarfedilmek üzere alınan beşte birlik (yüzde yirmilik) payı ifade eder. Kökleri islâm öncesi Arap toplumuna kadar uzanan bu kavram. Hz. Peygamber ve sahabe uygulaması ile önemli ölçüde belirgin hale gelmiş, bu dönemdeki tartışmalar ve uygulama örneği daha sonraki dönemde oluşan hukuk doktrinini etkilediği gibi uygulamalar için de model teşkil etmiştir. Klasik dönem genel fıkıh kitaplarında zekât (rikâz) ve siyer (ganimet, fey. seleb) ana bölümlerinde veya kamu maliyesiyle ilgili “el-*emvâl*” türü eserlerde ayrıntılı biçimde ele alınan humusun Sünnî fıkıhında daha dar kapsamlı tutulmasına karşılık Şia fıkıhında ve uygulamasında ayrı bir önem kazanıp kurumlaştığı görülmektedir.³⁷⁸

Genel İslâmî anlayışa göre ganimetten ve bu hükümde sayılan belli mallardan alınan beşte birlik payı ifade eden humus Şia’da V. (XI.) yüzyıldan itibaren daha geniş kapsamlı değerlendirilmiş, onların fıkıh literatüründe zekâttan sonra ayrı bir bölüm halinde ele alınmış ve giderek kurumlaşmıştır. V. yüzyıldan sonra imâmiyye fakihlerinin tamamı ve Zeydî âlimlerinin bir kısmı. *Enfâl* sûresinin 41. âyetinde belirtilen ganimetin sözlükte mutlak olarak “kazanç ve kâr” anlamına da geldiğini söyleyerek humusun sahasını genişletmişlerdir. Humus olarak verilmesi gereken çok az bir miktarı bile vermeyen kişinin Ehl-i Beyt’e zulmettiği ve onların hakkını gasbedenlerden sayıldığı ifade edilerek bu görevin yerine getirilmesi manevî müeyyideye bağlanmıştır. Muhsin et-Tabâtabâî İmâmiyye’ye göre humusa tâbi olan malları yedi kısma ayırılır.³⁷⁹

Aslında konu peygamberlerin “varis veya mevrus” olup olmamalarıyla ilgilidir. İmamiyye’ye göre peygamberler varis ve mevrus olurlar. Bilindiği gibi, Hz Fatıma, Hz Ebu Bekr’e giderek babasının terekesini almak ister. Fedek hurmalığı bu terekenin

³⁷⁷ Daha geniş bilgi için ayrıca bkz. Öztürk, Mustafa, “Sünnî ve Şii Kaynaklarda Mut’a Nikahı Tartışması”, *İslamiyat*, c. 8, s. 3, Ankara, 2005, s. 95-120.

³⁷⁸ Apaydın, H Yunus, “Humus”, *DİA*, İstanbul, 1998, XVIII, 365.

³⁷⁹ Öz, Mustafa, “Humus”, *DİA*, İstanbul, 1998, XVIII, 369.

içindedir. Halife ise bu talebi “ Biz peygamberler miras olarak kimseye bir şey bırakmayız. Geride bıraktığımız sadakadır”³⁸⁰ mealindeki hadisle ihticac ederek reddeder. Bu durumda ise Hz. Fatıma susar.³⁸¹ Şia, Hz Fatıma’ya masum nazarıyla baktığı için O’nun sözlerine hadis gibi itimad ediyordu. Bu konuda Şia’nın yegane delillerinin bu olduğu ve yaptığı yorumları bu olaya dayandırdıkları söylenebilir.³⁸²

Râzî, “Eğer Allah’a ve Furkân günü, iki ordunun birbirine kavuştuğu gün, kulumuz Muhammed’e indirdiğimiz ayetlere inanmışsanız, bilin ki, ganimet olarak aldığınız herhangi bir şeyin mutlaka beşte biri Allah’ın, Resulünün, hısımların, yetimlerin, yoksulların ve yolcunundur. Allah her şeye hakkıyla kadirdir”³⁸³ mealindeki ayetin tefsiri münasebetiyle, humus meselesini ele alır ve alimlerin bu konudaki görüşlerini serdeder. “Ğanimet”in “birşey elde etmek” olduğunu söyleyen Râzî; ğanimeti, şeriatte “zorla, at ve develere binip savaşmak suretiyle, müslümanların müşriklerden aldıkları mallar” şeklinde tanımlar. Ayetin, ganimetlerin nasıl taksim edileceği hususunda nazil olduğunu belirten Râzî, ayetin, ganimetlerden beşte birin ayrılmasını emrettiğini söylemektedir. Bu beşte birin nasıl taksim edileceği hususunda da iki görüşün olduğunu belirten Râzî, birinci görüşün meşhur olduğunu ve buna göre, o beşte bir payın da, beşe ayrılması gerektiğini söyler. Bu paydan biri Resulullah’ın; biri Peygamberimizin Haşim ve Abdulmuttalliboğullan’ndan olan akrabalarına verilir.³⁸⁴ Geriye kalan üç hisse de, yetimlerin fakirlerin ve yolcularındır. Ama Hz. Peygamber’in vefatından sonraki duruma gelince, İmâm-ı Şafî’ye göre, yine bu beşte bir pay beş parçaya ayrılır: Bunlardan biri, Resûlullah içindir. Bu, müslümanların faydalarına olan, at ve silah gibi, gazilerin hazırlığına sarfedilir. İkinci hisse, ister zengin ister fakir olsun, Hz. Peygamber’in akrabalarına verilir. Bu, onların erkeklerine iki, kadınlarına bir nisbetinde verilir. Geriye kalan üç hisse, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara verilir. Râzî, Ebu Hanife’nin görüşünü ise şöyle aktarır: “Hz. Peygamber vefat edince, O’nun hissesi düşer. Akrabalarına ait olan hisse ise, sadece fakir olanlarına verilir. Çünkü bunlar, diğer fakirlerin en tercih edilecek olanlarıdır. Onların zenginlerine bu paydan bir şey verilmez.

³⁸⁰ İbn Hanbel “Müsned” I, 4-6.

³⁸¹ İbn Kesir, Ebu’l-Fida İsmail (h. 774), “*el-Bidaye ve’n-Nihaye*” Beyrut, 1966, V, 285.

³⁸² Yılmaz, *Tabresî ve Tabatabâi’de İmamiye Tefsiri*, s. 283

³⁸³ 8 Enfal 41

³⁸⁴ Abdüşşems ve Nevfeloğulları kabilelerine değil; Zira Osman ve Cübeyr b. Mut’im (r.a.)’den şu rivayet edilmiştir: Bu ikisi, Hz. Peygamber’e, "Bunlar senin Haşimoğullarıdan olan kardeşlerindir. Onların itret ve üstünlükleri inkâr edilmez. Çünkü sen onlardansın. Peki, bizim kardeşlerimiz (akrabalarımız) olan, Muttaliboğullan hakkında ne dersin? Onlara verdin, ama bizi mahrum ettin. Halbuki onlar ve biz aynı soydanız" dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber "Onların hepsi de, ne câhiliyye ne de İslam döneminde bizi terketmediler. Haşim ve Muttaliboğullan, tek birşeydir" dedi ve parmaklarını birbirine geçirerek (onların birlik olduğunu gösterdi.) (Nesâî, “Fey” 5.)

Geriyeye kalan paylar ise, yetimlere, fakirlere ve yolda kalmışlara dağıtılır.” Râzî, İmam Mâlik’in bu hususta görüşünü de şöyle aktarır: “Beşte bir ile ilgili iş, halifenin görüşüne havale edilir. Eğer o bunu, Hz. Peygamber’in akrabalarının hepsine taksim etmek isterse, taksim eder. Yok eğer bir kısmına verip, bir kısmına vermemeyi isterse, böyle de yapabilir.” Cumhuriyetin konuyla ilgili görüşlerini aktaran Râzî, ayetin zahirinin, İmâm-ı Şafîî’nin görüşüne daha uygun olduğunu belirterek ayetin bu hususta açık olduğunu bunun da terk edilemeyeceğini söyler. Râzî ayrıca ayetin sonundaki, “Eğer Allah’a... inanmışsanız...” mealindeki ifadenin “Bu, taksimat böyle yapılmazsa Allah’a iman edilmiş olmayacağına” delalet ettiğini söyler.³⁸⁵

Râzî “ğanimet”in taksimi hususundaki ikinci görüşün, Ebûl-Âli’ye ait olduğunu belirtir. Buna göre “humus” (beşte bir), altı parçaya ayrılır: Birisi Allah’ın; birisi Resulullah’ın, birisi Hz. Peygamber’in akrabalarının; geriye kalan üç parça da, yetimlerin, fakirlerin ve yolda kalmış olanlarıdır. Bu görüşte olanlar şöyle demişlerdir: “Bunun delili, Hak Teâlâ’nın, ayette humus’un, hem kendisi için hem de diğer beş grup için olduğunu beyan etmiş olmasıdır.” Bu görüşte olanlardan bazıları (Şia), “Allah’ın hissesi de Peygambere verilir” derken bazıları bu hissenin, Kabe’nin tamir ve masraflarına harcanacağını söylerler. Diğer bazıları da şöyle demişlerdir: “Hz. Peygamber elini, o beşte birin içine daldırır ve avucuna geleni, Kabe için ayırır. İşte, ayette “Allah’ın” diye ifade edilen hisse budur. Râzî, yukarıdaki bu görüşe şu şekilde cevap verildiğini söyler: “Hak Teâlâ’nın “lillahi” ifadesinden maksat, Allah’ın bir hissesi bulunduğunu isbat etmek için gelmemiştir. Çünkü bütün şeyler Allah’ın mülkü ve milkidir. Bundan maksat, söze tazim üslubuyla, Allah’ı zikretmekle başlamaktır. Bu husus, Allah Teâlâ’nın, buyruğu da böyledir. Kaffâl, bu görüşün doğruluğuna, Hz. Peygamber’den rivayet edilen şu hadisle de istidlal etmiştir. Hz. Peygamber ashabına, Hayber ganimetleri hakkında şöyle demiştir: “Allah’ın size ganimet olarak verdiği şeylerden benim hakkım beşte birdir; bu beşte bir ise size racidir.” Hz. Peygamberin, “Benim hakkım, beşte birdir” sözü, Allah’ın ve kendisinin hissesinin bir olduğunu gösterir. Allah’ın hissesinin katılması, ayrı ele alınması halinde, hisse beşte bir değil, altıda bir olur. Eğer biz, “İki hisse Peygamberindir” dersek, o zaman peygamberin hissesi beşte birden fazla olmuş olur. Bu durumda, her iki söz de, Hz. Peygamberin, “Benim hissem, beşte birdir” sözüne ters düşer.³⁸⁶

Râzî, ganimetlerin beşte birinin taksimatı hususundaki görüşlerin bundan ibaret

³⁸⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XV, 132-133. (XI, 317-318).

³⁸⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XV, 133. (XI, 318-319).

olduğunu belirterek ğanimetlerin geriye kalan beşte dördünün ise, o ganimetleri elde eden kimselere verildiğini söyler. Râzî ayette geçen “zevi’l-kurbâ “hısımlar” tabirine kimlerin dahil olduğu hususunda alimlerin ihtilaf ettiklerini belirterek bunların Haşimoğulları olduğu ileri sürüldüğünü fakat Şafî’nin, Hz. Peygamberin akrabalarının Hâşimoğullarıyla, Muttaliboğulları olduğunu söyleyerek yukarıdaki hadisle istidlal ettiğini söyler. Ayrıca Ebu Hanife’nin “hısımlar” ın Hz. Ali, Cafer, Âkil’in soyu ile, Abbas’ın soyu ve Haris İbn Abdilmuttalib’in çocukları olduğu”na dair bir görüşünün olduğunu da belirtir.³⁸⁷

Râzî, “Allah’ın onların mallarından peygamberine “fey’ “ olarak nasib ettiği şeye gelince, siz bunun için, ne ata ne deveye bindiniz. Fakat Allah peygamberlerini, dilediğine musallat eder. Allah herşeye hakkıyla kadirdir. Allah’ın, memleketler ahalisinden peygamberine verdiği fey’, Allah’a, peygamberine, akrabalara, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir. Ta ki, (bu mallar), içinizde zenginler arasında dolaşan bir devlet olmasın! Peygamber size ne verdiyse onu alın, size neyi yasak ettiyse de ondan sakının. Allah’tan ittika edin, çünkü Allah’ın azabı çetindir”³⁸⁸ mealindeki ayetin tefsiri münasebetiyle “fey” in taksimi üzerinde durur. Düşmandan savaş olmaksızın elde edilen gelir olarak tanımlanan fey kısaca Allah’ın kâfirlerden müslümanlara çevirip nasib ettiği maldır. Râzî, ayetin açıklamasında sahabenin Hz. Peygamber’den, ganimeti aralarında paylaştığı gibi, “fey’i” de paylaşmasını istediğini, Bunun üzerine Allah Teâlâ’nın, bu ikisi arasındaki farkı belirttiğini söyler. Ayet bu ikisi arasındaki farkı şöyle belirtir: “Ganimet, elde etmek için, kendinizi yorduğunuz ve üzerine at ve deve sürdüğünüz şeydir; “fey” ise bir yorgunluk çekilmeden elde edilen şeydir. Dolayısıyla, ğanimetin taksimi belli iken fey in taksimi Resûlüllah ‘a havale edilmiştir. O, bu işi dilediği gibi yapar.”³⁸⁹

Râzî fedek arazisiyle ilgili şu rivayeti nakleder. “Hz. Peygamber öldüğü zaman, kızı Fatıma, Hz. Peygamber ‘in Fedek’i kendisine bıraktığını iddia etti. Bunun üzerine Hz. Ebu Bekr şöyle dedi: “Sen fakirlik halinde, benim nezdimde en değerli olan insansın, servetçe buna en uyumlu olansın. Fakat ben, sözünün doğru olup olmadığını bilmiyorum. Buna hükmetmem doğru olmaz” dedi. Bunun üzerine, Ümmü Eymen ve Hz. Peygamber’in bir kölesi, Hz. Fatıma lehine şehâdetinde bulundular. O zaman Hz. Ebu Bekr, Hz. Fatıma’dan, şehâdeti şer’ân caiz olan bir şahit getirmesini istedi. Ama bu olmadı. Böylece Hz. Ebu Bekr bu işi, Hz. Peygamber’in yürüttüğü gibi yürütmeye başladı. Artık, Fedek gelirinden, Hz. Peygamber’in geçimini sağladığı kimselere harcadı. Gerisini de, yine silah ve teçhizata

³⁸⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XV, 133. (XI, 319-320).

³⁸⁸ 59 Haşr 6-7.

³⁸⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXIX, 247. (XXI, 406-407).

yatırdı. Aynı şekilde Hz. Ömer, Fedek gelirini, bu minval üzere harcamak üzere, Hz. Ali 'ye havale etti. Hz. Ömer'in hilafetinin sonuna doğru, Hz. Ali bunu yeniden Hz. Ömer'e verdi ve şöyle dedi: "Biz zenginiz, Müslümanların ise buna ihtiyacı var." Hz. Osman da bunu, aynı şekilde yürüttü. Sonra, bu iş Hz. Ali'ye kaldı, o da bunu, aynı şekilde yürüttü. Binâenaleyh bu dört halife de böyle yapmada ittifak etmişlerdir.³⁹⁰ Râzî bu münasebetle ayette geçen "akrabalara..." kelimesinden maksadın, Haşimoğulları ve Muttaliboğulları olduğu hususunda icmâ olduğunu da belirtir.³⁹¹

Şia, Enfal 41. ayetin tefsiri münasebetiyle bu beş kısım hakkında açıklamalar yapar. Buna göre, "ayetteki "lillahi" ifadesi o miktarın Resulullah'a olduğunu beyandır. Resulullah bunu Allah yolunda harcar. Allah Resülü'nun humsu ise, akrabalarının ve yakınlarının hakkıdır. Yetimlerden kasıt ise, Ehl-i Beyt'in yetimleridir. Dört kısım bunlardır. Yoksullar ve yolculara gelince ise Ehl-i Beyt'in sadaka yemediği malumdur. Yolcular da zaten malumdur." şeklinde yorumlarlar.³⁹² Şia aynı ayetin tefsirinde "humusuhu" kelimesinin "fey ve ğanimet"i içerdiğini söylerler. Çünkü Şia'ya göre fey ve ğanimet, imamın insanların malı üzerindeki hakkıdır.³⁹³

Görüldüğü gibi Şia, hums konusunu mezhebi endişeler ile meseleyi ele almıştır. Şii alimler özellikle hicri 5. asırdan sonra bu konuyu kurumsallaştırarak kapsamını genişletmiş; her türlü kazançtan Ehl-i Beyt'in hakkı olduğunu savunmuşlardır. Aksi şekilde davrananların Ehl-i Beyt'e haksızlık yaptıklarını kabul etmişlerdir. Bu düşüncenin temelinde imamların devlet idarecilerine maddi açıdan muhtaç olmadan yaşamasını sağlama düşüncesi olabilir. Râzî ise bu konuda mensubu bulunduğu Ehl-i Sünnet ekolünün görüşlerini benimseyip Şafii'nin delil ve uygulamalarını tercih eder.

B. Abdest ve Ayakları Mesh

Sözlükte "bir şey üzerine eli gezdirmek, elle silmek ve sıvazlamak anlamlarına gelen "mesh" kelimesi, fıkıh literatüründe abdestte baş, boyun, kulaklarla mest veya sargı üzerine ıslak elle, teyemmümde ise yüz ve kollar üzerinde toprağa sürülmüş elle sıvazlamak şeklinde tarif edilmiştir. Sünni dört mezheb ile Hariciler ve Şia'dan Zeydiyye mezhebine göre abdest alırken ayakları yıkamak farz olduğu halde İmamiyye-İsnaaşeriyye

³⁹⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXIX, 247-248. (XXI, 407).

³⁹¹ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXIX, 248. (XXI, 408).

³⁹² Şeyh Saduk (h. 381), *Men la Yahduruhu'l-Fekih*, Kum, 1413, II. 42.

³⁹³ Ayyaşi, *Tefsirü'l-Ayyaşi*, II. 21.

(Caferiyye) Şia'sı ayakların yıkanmayıp çıplak olarak üzerlerine meshedilmesi gerektiği görüşündedir. Bu görüş ayrılığı abdestle ilgili ayette (5 Maide 6) yer alan okuyuş (kıraat) farklılığından kaynaklanmaktadır.³⁹⁴

Râzî, “Ey iman edenler! Namaza kalkmak istediğinizde yüzlerinizi ve dirseklere kadar ellerinizi yıkayın! Başlarınızı meshedip topuklarınızla birlikte ayaklarınızı da yıkayın! Cünüp iseniz tastamam yıkanın (boy abdesti alın)! Eğer hasta veya yolcu iseniz veya tuvaletten gelmişseniz yahut kadınlarla münasebette bulunmuş olup da su bulamazsanız temiz toprağa teyemmüm edin, (mânen arınma niyeti ile) ondan yüzlerinize ve ellerinize meshedin.”³⁹⁵ mealindeki ayetin tefsirinde abdestte ayakların yıkanması veya meshedilmesi hususunda alimlerin görüş ayrılığına düştüğünü belirtir. Bu konudaki görüşler şunlardır:

1. Kaffâl, bu âyetin tefsiri hususunda İbn Abbas, Enes İbn Mâlik, İkrime, Şa’bî ve Ebû Cafer Muhammed İbn Ali el-Bakır’dan ayakları meshetmenin farz olduğu hükmünü nakletmiştir ki bu, Şia’nın İmâmiyye kolunun görüşüdür.
2. Fukahâ ve müfessirlerin cumhuru ayakların yıkanmasının farz olduğunu söylemişlerdir.
3. Dâvûd el-İsfehani, hem yıkamanın hem de meshetmenin farz olduğunu söylemiştir ki bu görüş, Zeydiyye imamlarından en-Nasır Lilhakk’ın görüşüdür.
4. Hasan el-Basrî ve Muhammed İbn Cerîr et-Taberî ise, mükellefin, kulun, yıkama ile meshetme arasında muhayyer bırakıldığını söylemişlerdir.³⁹⁶

Râzî, ayaklara meshetmenin farz olduğunu söyleyen Şia’nın delillerini serdeder. Buna göre Râzî, ayetteki, “ayaklarınız” manasına gelen kelimenin okunuşu hakkında Şia’nın iki meşhur kıratı hakkında bilgi vermektedir. Bu kıratlardan birincisi, “ve ercülüküm” şeklinde meksur okunmasını tercih eden; İbn Kesir, Hamza, Ebû Amr ve Ebû Bekrin ravisi Asım’ın tercihleridir. İkinci kıraat ise “ve ercülüküm” şeklinde mensub okumayı tercih etmiştir. Bu kıraat Nâfi, İbn Âmir ve Hafs rivayetine göre Asım’ın okuyuşudur. Şia bu kıraatlara göre “ayaklarınız” anlamına gelen kelimeyi cer ile okumak, bunun ayatteki “biruûsiküm” kelimesine matuf olmasını gerektirir. Bundan dolayı, başa meshetmek farz olduğuna göre, ayaklara da meshetmek Şia’nın bu yorumuna göre farzdır. Râzî bu hususta Ehl-i Sünnet’in arap şiiirinden bazı delillerine Şia’nın cevaplarını da

³⁹⁴ Erdoğan, Mehmet, “Mesh”, *DİA*, İstanbul, 2001, XXIV, 301-302.

³⁹⁵ 5 Maide 6.

³⁹⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XI, 127. (VIII, 501-502).

aktarmaktadır. Râzî “ayaklarımız” anlamına gelen kelimeyi nasb ile okuyanların ayakları meshetmeyi gerekli gördüklerine dair görüşlerini de anlatır. Buna göre ayetteki, “...ve başlarınıza mesnedin...” mealindeki ifâdede, “başlarınıza” manasına gelen ifâde, mahallen mansûptur. Fakat kelimenin başında harf-i cer bulunduğu için kelime mecrûr kılınmıştır. Bundan dolayı, “ayaklarımızı” anlamına gelen kelime “başlarımızı” anlamına gelen kelimeye atfedildiğinde; mahalline atfedilmesi halinde nasb; zahirine atfedilmesi halinde ise, cer caizdir. Ki bu, nahivcilerce çok iyi bilinen meşhur bir yoldur.³⁹⁷

Râzî, Şia’nın bu anlayışa dayanarak ayetteki “ayaklarımızı” anlamına gelen kelimenin “mecrur” okunabileceği gibi “mensub” da okunabileceği ileri sürdüklerini anlatır.³⁹⁸ Bu durumda bir mamul üzerinde iki âmilin amel etmesi gibi bir durum ortaya çıkar. Dil kurallarına göre ise o mamule daha yakın olanı amel ettirmek evlâ olur. Bunun neticesi ise “ayakların meshedilmesinin” ortaya çıkmasıdır. Şia bu izahı, ayaklan meshetmenin farz olmasının delili olarak ileri sürerken aynı zamanda hadislere dayanarak, bu hususu savuşturmanın da caiz olmayacağını belirtirler. Çünkü Şia’ya göre bu rivayetlerin tamamı, âhad haberlerdir. Âhad haberlerle Kur’ân’ın neshi caiz değildir.³⁹⁹

Râzî, Şia’nın dil kurallarıyla ilgili yukarıdaki iddialarına şu cevabı verir:

- a) Pek çok hadis, ayakları yıkamanın farz olduğunu ifâde etmektedir. Yıkama, meshe de şamildir, ama meshetme, yıkamaya şamil olmaz. Bundan dolayı abdestte ayakları yıkama, daha ihtiyatlı davranıştır. Bu sebeple bunu yapmak gerekir. Râzî, ayrıca, abdestte ayakları yıkamanın, ayakları meshetme yerine geçtiğini söyler.
- b) Râzî, ayakları yıkamadaki farz oluşun, topuklara kadar yıkama ile sınırlıdırıldığını; böylesi bir sınırlamanın ise meshde değil, ancak yıkamada söz konusu olabileceğini söyler.⁴⁰⁰

Şia, Râzî’nin yukarıda verdiği cevaba itiraz eder. Şia: “Topuk”, ayak mafsalinin altında kalan kemikten ibaret olduğundan, ayakların üst kısmına meshetmenin vacip olduğunu iddia ederken, ayrıca Şia topukların, bacağın iki yanından çıkan iki kemik çıkıntısından ibaret olduğunu kabul ettiğinden ayakların bu topuğa kadar olan dış kısmına meshetmenin farz olduğunu” ileri sürmüşlerdir.

³⁹⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XI, 127. (VIII, 502).

³⁹⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XI, 127. (VIII, 502).

³⁹⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XI, 127-128. (VIII, 503).

⁴⁰⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XI, 128. (VIII, 503).

Râzî, yukarıdaki son itiraza Keffal'in görüşünü aktararak cevap verir. Keffal çoğunluğun topuk hakkındaki görüşlerini aktarır. Buna göre "Kâ'beyn (topuk), ayağın iki tarafındaki iki çıkıntı kemikten (aşık kemiklerinden) ibarettir." Halbuki İmamiyye ve ayakların meshinin farz olduğunu söyleyen herkes "Topuk, sığır ve davarın topuğu (inciği) gibi, bacak ile ayağın mafsalı (ayrılma yeri) olacak şekilde, bacak kemiğinin alt ucuna yerleştirilmiş yuvarlak bir kemikten ibarettir. Ayağın iki tarafındaki bu iki çıkıntıya "mincem" adı verilir." demiştir. Bu, Muhammed İbn Hüseyin'in ve Esmâ'nin de görüşüdür.⁴⁰¹

Râzî, ayakları yıkamak farzdır diyen Cumhurun birçok delili olduğunu söyler. Bunlardan bazıları şunlardır:

- 1) Eğer topuk, İmâmiyye'nin söylediği manada olsaydı, o zaman her ayakta tek bir topuk olması ve ayette "ve topuklara kadar ayaklarımızı..." denilmesi gerekirdi. Nitekim her elde sadece bir dirsek bulunduğu için, âyette Cenâb-ı Hak, "dirseklere kadar ellerinizi yıkayın" buyurmuştur.
- 2) Bacak ile ayağın mafsalındaki (içerdeki) yuvarlak kemik, ancak cerrah doktorların bilebileceği, görünmeyen bir şeydir. Halbuki ayağın iki tarafındaki o iki kemik çıkıntısı, (aşık kemikleri) herkesçe bilinen ve görünen bir şeydir. Bütün herkesin mükellef olduğu şeylerin dayanağının, gizli ve saklı bir şey değil, açık olması gerekir. Hz. Peygamber'in "(Ey cemaat, saf yaparken) topukları topuklara iyice yapıştırın" dediği rivayet edilmiştir. Şüphe yok ki bundan murad, bizim söylediğimiz husustur.
- 3) "Ka'b", yükselme ve çıkıntı manalarından alınmıştır. Memeleri tomurcuklanan kız çocuğuna "cariyetün kâibün"denilmesi de bu mânadan dolaydır. Çıkıntılı olan herşeye "ka'b" denilmesi de bundan dolaydır. İmâmiyye'nin delili ise şudur: "Ka'b", bütün hayvanların ayaklarında bulunan belli bir kemiğin adıdır. Bundan dolayı insanlar hakkında da, bunun aynı kemik olması gerekir. Yine ayak ile bacak arasındaki yere (mafsala) da ka'b denir. Mızrağın boğum yerlerine de, bu mânada ku'ûb denilir. Ayağın ortasında da mafsal vardır. Bundan

⁴⁰¹ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XI, 128. (VIII, 503-504).

dolayı buna da ka'b denmesi gerekir.”

- 4) “Zahirî tekliflerin dayanağının, zahirî (görünen) bir şey olması gerekir. Bizim söylediğimiz topuk da, daha görünürdedir. Bundan dolayı ka'bın (topuğun), bu olması gerekir”⁴⁰²

Mestler üzerine meshetmeyi müçtehidlerin çoğu caiz görürken, Şia ve Haricîler bunu kabul etmez. Şia, ayetteki “Başlarınızı mesnedin ve aşık kemiklerine kadar ayaklarınızı...”⁴⁰³ mealindeki ifâdenin, ayakları ya yıkamayı, ya da meshetmeyi gerektirdiğini belirterek mest üzerine meshin, ayakları, yıkamak ve mesh olmamasından ötürü caiz görmezler. Mest üzerine mesh etmeyi caiz görenlerin hadise dayandığını söyleyen Şii alimler, Kur'an'a dayanmanın, hadise dayanmaktan daha uygun olduğunu belirtirler. Şia'nın bu husustaki delilleri şunlardır:

- a) Şia, Kur'ân-ı Kerim'in, haber-i vâhid ile neshedilmesi caiz görmez.
- b) Bu âyet, Mâide sûresindedir. Halbuki müfessirler, “Ey iman edenler, Allah'ın şeâirine hürmetsizlik etmeyin, (helal saymayın)”⁴⁰⁴ mealindeki âyetin dışında bu sûrede, neshedilen başka bir âyet olmadığı hususunda ittifak etmişlerdir. Bazı müfessirler, bu âyetin mensûh olduğunu söylemişlerdir. Durum böyle olunca, Şia, “ayakları yıkamanın farz oluşunun, (mest üzerine mesh hükmü ile) mensûh olduğu söylenemez.” der.
- c) Şia, “mest üzerine mesh edilebileceğine dair hadisler, eğer bu âyetin inmesinden önce söylenmiş iseler, o zaman bu haber-i vâhidler, Kur'ân ile neshedilmiş olurlar. Eğer aksi söz konusu olur ise, o zaman haber-i vâhid, Kur'ân'ı neshetmiş olur. Hiç şüphesiz ki birinci ihtimal doğruluğu daha uygundur” der ve bu hususun doğruluğu hakkında şunları söylerler:
- i. Mütevatir olan Kur'ân'ı, haber-i vahide tercih etmek, bunun tersini yapmaktan daha evlâdır.
 - ii. Âyete göre amel etmek, daha ihtiyatlıdır.
 - iii. Rivayete göre, Hz. Peygamber şöyle demiştir: “Size, benden bir hadis rivayet edildiğinde, onu Allahın kitabına arzedin (onun ışığında

⁴⁰² Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XI, 128. (VIII, 504).

⁴⁰³ 5 Maide 6.

⁴⁰⁴ 5 Maide 2.

inceleyin), eğer ona uyarı alın, aksi halde onu reddedin.” İşte bu hadis-i şerif de, Kur’ân’ın haber-i vahidin önüne geçirilmesini gerektirir.

iv. Muaz İbn Cebel hadisi de, Kur’ân’ın, hadisten önce nazar-ı itibara alınmasını gerektirir.

d) Şia, âlimlerin, bu hususta ihtilaf etmelerini mest üzerine meshin caiz olmadığı delili olarak yorumlarlar. İhtilafı gösteren birçok rivayet vardır. Hz. Aişe’den şu rivayet edilmiştir: “İki ayağımın kesilmesi, mest üzerine mesh vermemden bana daha sevimlidir.” İbn Abbas’ın da şöyle dediği rivayet edilmiştir: “Eşek derisine meshetmem, mest üzerine meshetmemden daha evlâdır.” İmam Mâlik ise, kendisinden gelen iki rivayetten birine göre, mest üzerine mesh vermeyi caiz görmemiştir. Halbuki İmam Mâlik’in ilm-i hadis’de, âdeta doğan bir güneş gibi olduğunda bir münakaşa yoktur. Bundan dolayı eğer o, bu husustaki hadislerin zayıf olduğunu bilmeseydi, hiç böyle bir şey söylemezdi. İmam Mâlik’ten gelen ikinci rivayete göre ise, o, mukîm (yolcu olmayan) kimsenin, mest üzerine mesh vermesini mubah saymamış, yolcunun ise, bir sınırı olmaksızın, dilediği kadar mest üzerine mesh verebileceğini söylemiştir. İmam Şafiî, İmam Ebû Hanife ve fukâhânın çoğu, mestlerini giydikten sonra, abdesti bozulduğu andan itibaren, misafirin (yolcunun), üç gün üç gece mest üzerine mesh verebileceğini söylemişlerdir. Hasan el-Basrî, bu müddeti, yolcunun mestlerini giyindiği andan itibaren başlatır. Evzâi ve Ahmed İbn Hanbel ise, yolcunun ayaklarına meshetme müddetini abdestin bozulduğu andan itibaren başlatmışlardır. İşte fukâhâ arasında mevcut olan böylesine bir ihtilaf da, mest üzerine meshetme ile ilgili hadislerin, “meşhur” ve “mütevâtir” derecesine ulaşmadığını gösterir. Durum böyle olunca, bu hadisler, birbiri ile çeliştikleri için, bunlarla hükmetmek gerekir. İşte bu durumda da, Allah’tın kitabının zahirine göre amel etmek gerekir.

e) Mest üzerine meshetmenin caiz olduğunu bilmeye olan ihtiyaç, herkes için söz konusu olan umûmî bir ihtiyaçtır. Bundan dolayı şayet bu, meşru bir hüküm olsaydı, bunu herkes bilir ve bu “mütevâtir” derecesine çıkardı. Böyle olmadığına göre, bu hadislerin zayıflığı ortaya çıkar.⁴⁰⁵

⁴⁰⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XI, 128-129. (VIII, 505-506).

Râzî mest üzerine mesh etmenin caiz olmadığını ileri süren Şia'nın görüşlerini, anlattıktan sonra cumhur-u fukahanın delillerini serdeder. Bu hususta Cumhur-u Fukaha'nın delilleri şunlardır:

2. Mestler üzerine meshin caiz olduğu görüşü bazı sahabe tarafından ileri atılmış, diğer sahabelerin ise bunu yadırgamadıkları görülmüştür. Bu, sahabenin bir icmâmını gösterir. Bu konuda ki en kuvvetli görüş ise budur.
3. Hasan el-Basrî, “Ashab-ı Resûlullah'dan yetmiş kadarı, Hz. Peygamber'in mestleri üzerine meshettiğini rivayet ettiler” demiştir.
4. İbn Abbas'ın, mest üzerine meshi kabul etmediğini İkrime rivayet etmiştir. Halbuki İbn Abbas İkrime'nin bu rivayetini kendisine bir iftira olarak nitelemiştir.
5. Atâ İbn Ebi Rebah İbn Ömer'in, mest üzerine mesh konusunda, diğer sahabîlerin görüşüne muhalefet ettiğini; fakat ölmeden önce, Sahabenin görüşünü kabul ettiğini söylemiştir.
6. Şia, Hz. Aişe'nin mest üzerine meshi caiz görmediğini iddia eder. Halbuki Şureyh İbn Hâni', “Hz. Aişe'ye mest üzerine mesh meselesini sormuş; Hz. Aişe ise: “Git, Hz. Ali'ye sor. Çünkü o, Hz. Peygamber'in bütün yolculuklarında, Hz. Peygamber ile birlikte idi” demiş. Bunun üzerine Şureyh İbn Hani bunu Hz. Ali'ye sormuş; Hz. Ali'de, “meshet” demiştir. İşte bu da, Hz. Âişe'nin, yukarıda bahsedilen görüşünden döndüğüne delâlet ettiğinden, mest üzerine meshetmenin cevazı sübut bulmuş olur.⁴⁰⁶

Şii müfessir Tabatabaî, 5 Maide 6. ayetin tefsirinde konuyu ele alırken Ehl-i Sünnet'in bu konudaki görüşlerinde isabet etmediğini, ayetin açık bir şekilde ayakları meshetmeyi emrettiğini; bununla birlikte konunun asıl sahibinin fukaha olduğunu söyler. Dil kuralları açısından ayeti tahlil eden Tabatabaî şu açıklamaları yapar:

“ve... ayaklarınızı...” anlamına gelen kelime “ve erculikum” şeklinde okunmuştur ve kaçınılmaz olarak “ruûsikum=başlarınız” ifadesine matuftur. Bazıları, mecrur oluşun, tıpkı “ve cealna minel mâi kulle şeyin hayyin=Her canlı şeyi sudan yarattık.” (21 Enbiyâ, 30) mealindeki ayette olduğu gibi tâbi oluştan kaynaklanan bir durum olduğunu söylemişlerdir. [Aslına bakılırsa “hayyen” denilmesi gerekirken, “hayyin”

⁴⁰⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XI, 129. (VIII, 506-507).

denilmesi, “şey’in” kelimesine tebaiyetten kaynaklanmıştır.] Bu yanlıştır. Çünkü tâbi kılma söz sanatı açısından itibar edilmeyen, seviyesiz bir uygulamadır. Allah’ın sözünün böyle bir kullanımla yorumlanması ihtimal dışıdır. “Her canlı şey” ifadesinin orijinalindeki “cealna” kelimesi, “kıldık” anlamında değildir, yaratma anlamına gelir. [Buna göre “hayyin” kelimesi, “şey’in” kelimesinin sıfatıdır.] Burada tâbi kılmaya ilişkin bir belirti söz konusu değildir. Kaldı ki, söylendiği gibi “tâbi kılma” ancak tâbi olanla tâbi olunanın bitişik oldukları durumlarda söz konusu olabilir. Örneğin, Araplar “Kertenkelenin harap yuvası” anlamında “hucru dabbin haribin” derler. Burada “haribin” kelimesi, öncekine tâbi oluşu itibarıyla mecrur kılınmıştır [aslında “hucrun” kelimesinin vasfı olduğu için merfu, yani “haribun” okunması gerekirdi]. Bu kural, üzerinde durduğumuz ayet hakkında geçerli değildir. Ayetin orijinali “ve erculekum” şeklinde de okunmuştur. Şayet zihnini bütün ön yargılardan arındırıp cümleyi öyle okursan, hiç duraklamadan kesinlikle “erculekum=ayaklarımız” kelimesinin “ruûsikum =başımız” ifadesinin takdirî harekesine -ki nasbtır [çünkü gerçekte meshedin fiilinin mefulüdür]- matuf olup mansup olduğuna karar verirsin ve ifadenin akışından yüzün ve ellerin yıkanmasının, başın ve ayakların da meshedilmesinin gerektiğini anlarsın. “Erculekum=ayaklarımız” ifadesini, ayetin başındaki “vucûhekum=yüzünüz” ifadesine atfetmek aklına bile gelmez. Çünkü, ayetin girişindeki, “yüzlerinizi ve dirseklere kadar ellerinizi yıkayın” hükmü başka bir hükmün, yani “başlarınızın bir kısmını meshedin” hükmünün başlamasıyla bitmiş ve kesilmiştir. Sağlam fitrat, belâgatlı bir ifadeyi böyle bir kullanıma yorumlamayı kabul etmez; yüce Allah’ın kelâmı açısından hiçbir şekilde düşünülmez. Belîğ bir konuşma yapan kişi, “Zeyd’in yüzünü, başını ve ellerini öptüm ve omuzlarına elimi çektim” ifadesini anlatmak isterken] nasıl “kabbeltu veche zeydin ve re’sehu ve mesahtu bikitfihi ve yedehu” der yani “yedehu” ifadesini mensup okuyarak “veche” ifadesine atfedebilir. Yani şöyle diyebilir: Zeyd’in yüzünü ve başını öptüm ve omuzlarına elimi çektim ve ellerini öptüm. Oysa, bir hüküm sona ermiş, diğer bir hüküm araya girmiştir ve “yedehu=elini” ifadesinin onun bitişinde olan mecrur ismin mahalline atfedilip mecrur kılınması câizdir. Özellikle üstelik Arapların konuşmalarında da bunun örnekleri çoktur. Durum böyleyken belîğ bir konuşmacının böyle yapması, edebî sanatlara aykırı basit bir konuşma olur. Ehlibeyt İmamlarından gelen rivayetler bu yöndedir.⁴⁰⁷

Tabatabaî, Ehl-i Sünnet kanalı ile gelen rivayetlerin, ayetin lafzını tefsir etme özelliğine sahip olmayıp, Peygamberimizin fiilini ve bazı sahabelerin fetvasını anlatma esasına dayandığını ifade eder. Ehl-i Sünnet’in kendi aralarında ihtilafa düştüğünü söyleyen

⁴⁰⁷ Tabatabaî, *el-Mîzân fî Tefsîr-il Kur’ân*, 378-379-380.

Tabatabaî, “bu konudaki rivayetlerden bir kısmı ayakların meshedilmesini diğer kısmı ise ayakları yıkamanın zorunluluğunu göstermektedir” der. Ehl-in Sünnet âlimlerinin çoğunluğu, ayakların yıkanmasına ilişkin rivayetleri, onların meshedilmesine ilişkin rivayetlere tercih ettiklerini belirten Tabatabaî, Ehl-i Sünnet âlimlerinin ayeti fikhî görüşlerine uyarlayan bir yaklaşım içinde yorumladıklarını ama bu yorumlardan hiçbirine ayetten kanıt edinmek mümkün olmadığını” söyler. Ayetin ifadesinin belâgat sanatının doruklarında olduğunu söyleyen Tabatabaî, Ehl-i Sünnet’in bunu sıradan, zevksiz, karışık bir konuşmanın diplerine indirdiğini de iddia eder. Ehl-i Sünnet’in nasb kıraatine Tabatabaî eleştiriler yönelterek kelimenin mecrur okunmasıyla tabiliğin sürdüğünü söyler. Bu hususa bazı örnekler veren Tabatabaî şunları söyler:

“Cerr kıraatinde ise, tâbî oluşa yorumlanır. Ama biz daha önce, insan öz doğasıyla örtüşen bir belîğ konuşmanın böyle bir ihtimali içermediğini belirtmiştik. Bazıları: Cerr kıraatini yorumlarken bunun anlamsal değil, lafzî bir atf örneği olduğunu söylemişlerdir. “alleftuha tibnen ve mâen barî-den=deveyi samanla yemledim ve soğuk suyla” ifadesinde olduğu gibi. [“Mâen bariden=soğuk suyla” ifadesi, anlam açısından “tibnen=saman” ifadesine matuf değildir. Bundan bir fiil takdir edilir. Örneğin “sakeytuha”, yani suvardım soğuk suyla gibi. Ayet de bunun bir örneğidir. Yani “erculikum” şeklinde okunsa bile, bu meshin gerekliliğine kanıt oluşturmaz, lafzî açıdan “biruûsikum” yerine matuf olsa bile anlam açısından “erculekum” yerine matuftur ve yıkamanın zorunluluğunu ifade eder] Bu görüşle ilgili değerlendirmemiz şudur: Bu yaklaşımın dayanağı, atfın durumuna ilişkin iraba uygun bir amelde bulunan bir fiilin takdir edilmesidir. Buna örnek olarak sunulan şiir kanıt oluşturur. Ayetle ilgili olarak takdir edilen bu fiil ya “yıkayın” olacak ve o da harfi cerle değil, bizzat geçişli fiildir ya da başka bir fiil olacaktır. Bu ise ifadenin zahirine aykırıdır ve lafız açısından buna ilişkin hiçbir kanıt yoktur. Öte yandan örnek olarak sunulan şiir ise ya aklî mecaz dediğimiz türe girer ya da “alleftu” fiilinin “verdim”, “doyurdum” vb. anlamları içermesi şeklinde gerçekleşen kullanımlardır. Kaldı ki, bu tür kullanımları içeren şiirler açısından normal bir fiilin takdiri şeklinde bir uygulamaya başvurulmazsa, anlamı bozuk ve fasit kabul edilir. Şu hâlde, bu tür kullanımlar için düzeltici, normalleştirici ifadelerin takdir edilmesine ihtiyaç vardır. Fakat ayetin, lafzî açıdan zorunlu ve bilinen böyle bir takdire ihtiyacı yoktur.

Ayakları yıkamanın zorunluluğu anlayışından hareketle, “erculi-kum=ayaklar” ifadesinin mecrur oluşuyla ilgili olarak şu Menar tefsirinde şu iddiayı ileri sürenler de olmuştur: Evet atf önceki kelimeyle ilintilidir, ancak meshetme yıkamanın hafif şeklidir. Yani meshetme de bir bakıma yıkamadır. Dolayısıyla ayakların meshedilmesi

ifadesiyle onların yıkanmalarının kastedilmiş olmasını önleyecek hiçbir engel söz konusu değildir. Bunu destekleyen bir unsur da ifadede yer alan sınırlandırma ve vakitlendirmedir. Bu ise, yıkanan organ, yani yüz için söz konusudur. Meshedilen organ açısından böyle bir duruma rastlanmıyor. “Ve üzerindeki çıkıntıya kadar ayaklarınızı...” ifadesiyle meshetmeyle ilgili sınırlandırma kalkınca, bunun da yıkama hükmüne tâbi olduğu anlaşılmış oluyor. Çünkü sınırlandırma açısından yıkama olgusuna daha uygundur. Aslında bu, konuya ilişkin yorumların en seviyesizidir. Çünkü meshetme yıkamadan ayrıdır ve bu iki eylem arasında birbirini gerektirme gibi bir zorunluluk yoktur. Kaldı ki, başın değil de ayakların meshedilmesini yıkama şeklinde yorumlamak, dayanaksız bir tercihtir. Bu iddiayı ileri sürenlere sormak lazım: Kitap ve sünnette mutlak olarak meshetme şeklinde geçen bütün ifadeleri yıkama şeklinde, yıkama olarak geçen ifadeleri de meshetme şeklinde yorumlamanızı engelleyen nedir? Neden yıkamadan söz eden rivayetler meshetme ve meshetmeden söz eden rivayetler yıkama şeklinde algılanmıyor? Böylece bütün kanıtlar, açıklayıcıları olmaksızın mücmel kanıtlar olurlar. İddia sahibinin görüşünü desteklemek için ortaya attığı şey, [bir lafzı diğer bir lafızla] kıyas yoluyla lafzı, bir anlama delâlet etmeye zorlamadır. Bu ise kıyasların en fasididir. Bazıları da şöyle demişlerdir: “Yüce Allah, abdest bağlamında ayakların tamamının su ile meshedilmesini emretmiştir. Teyemmümde yüzün tamamının toprakla meshedilmesini emrettiği gibi... Abdest alan kişi bu iki organı ile ilgili emredilenleri yapınca mesheden-yıkayan adını hakk eder. Çünkü bu iki organın yıkanması, üzerlerinden suyun geçirilmesi veya onların suya değdirilmesi demektir. Meshedilmeleri ise, elin veya el işlevini görebilecek başka bir organın üzerlerinden geçirilmesi demektir. Bir kimse söz konusu organlar açısından bu fiili gerçekleştirtince, o kimse yıkayan meshedendir. Dolayısıyla, “erculekum” şeklinde okunduğu zaman, bu iki organın yıkanmasının zorunluluğu esas alınmış olur. “Erculikum” şeklinde okunduğu zaman da, kişinin su ile organlarını yıkamak suretiyle meshettiği anlamı esas alınmış olur.”

Tabatabaî, Menar Tefsirindeki bu görüşü anlamıyorum: Ayette başın meshedilmesi ile yıkanmadan meshedilmelerinin, buna karşın ayakların meshedilmesiyle, onların yıkanarak meshedilmelerinin kastedildiği sonucuna nasıl varılıyor? Bu da önceki iddia gibidir, hatta bozukluğu ondan daha fazladır! Dolayısıyla buna karşı söyleyeceklerimiz öncekinin aynısıdır. Bu görüşle ilgili olarak söylenebilecek önceki tutarsızlıklara,” Yüce Allah abdest bağlamında iki ayakların tamamının su ile meshedilmesini emretmiştir.” diye tutarsız sözünü de eklemek gerekir. Bu söz onun aleyhine olmak üzere problemi daha da derinleştiriyor. Çünkü burada abdesti teyemmümle kıyaslamıştır. Eğer bununla bir hükmün başka bir hükme,

yani kendince sabit olan rivayetlere kıyaslamayı amaçlıyorsa, ayetin bu hususa delâlet ettiğine kanıt oluşturacak hangi rivayet vardır acaba? Rivayetler nasıl bu hususa delâlet ediyorlar? Bilindiği gibi, rivayetlerin hedefi ayetin lafzını açıklamak değildir. Eğer abdestle ilgili, “Başımızı ve üzerindeki çıkıntıya kadar ayaklarımızı meshedin.” ifadesinin, teyemmümle ilgili, “Onunla yüzünüzü ve ellerinizi meshedin.” İfadesiyle kıyaslamayı amaçlıyorsa, bu hem kıyaslanan, hem de kıyaslanılan şey açısından olumsuzdur. Yüce Allah, her iki konuyu da, “ba” harf-i cerriyle geçişli kılan meshetme fiiliyle ifade etmiştir. Daha önce “ba” harfiyle geçişli yapılan meshin, dil açısından meshedilen şeyin kapsanmasını ifade etmediğini belirtmiştik. Buna ancak kendiliğinden geçişli meshin delâlet ettiğini vurgulamıştık. Bu ve benzeri yorumlar, rivayetlerin korunması için ayeti zahirinin aksine yorumlama temelinden hareketle, kaçınılmaz olan kitaba muhalefet durumundan sıyırmak için başvuru zorlamalardan başka bir anlam ifade etmezler.⁴⁰⁸

Tabatabaî, “ayetin zahiri dururken, bir rivayetin anlamı ön plana çıkarılacaksa artık Kur’an’a muhalefetten söz edilemez” diyerek “abdestte ayakları yıkanmanın zorunluluğuna inananların, - selef kuşağı âlimlerinden Enes ve Şa’bi gibi - farklı görüşler ileri sürmeleri daha uygun olurdu.” der. ve onlardan nakledilen görüşü aktarır: Enes ve Şabi’ye ayfedilen görüş “Cebrail, ayakların meshedilmesine ilişkin hüküm indirdi. Ancak sünnet yıkanmasını öngördü.” şeklindedir. Tabatabaî, bunun anlamı kitabın (Kur’ân’ın) sünnet tarafından neshedilmesidir. Bu durumda mesele, tefsir biliminin sınırlarını aşıp, metodoloji biliminin kapsamına taşınmış olur: Sünnetin Kitabı neshetmesi caiz midir, değil midir? Bu konuda araştırma yapmak usulcünün görevidir, müfessirin değil.” diyen Tabatabaî, Ehl-i Sünnet alimlerinin usul hatası yaptığını ileri sürer.⁴⁰⁹

Şia, abdestle ilgili farklı görüşler serdetmektedir. Ayakların yıkanması veya mesh edilmesi ile mest üzerine mesh edilmesin konusunda Şia, Cumhura muhalefet eder. Râzî, Şia’nın bu delillerinin yersiz olduğunu, delilleriyle birlikte göstermektedir. Yukarıda serdedilen delillere baktığımızda Ehl-i Sünnet ve Şia’nın aynı sahabeye isnad edilen farklı rivayetleri dikkat çekmektedir. Bu durumda sahabe icmâmı nazara veren Cumhurun görüşü kanaatimizce en doğru olanıdır. Bununla birlikte Şia’nın ve özellikle görüşlerini uzunca aktardığımız Tabatabaî’de konuyla ilgili birçok delil ileri sürmüştür. Ayrıca Razi tefsirinde Hasan Basri’ye atfedilen meshin muhayyerliğine ilişkin görüşe de değinmemiştir. Bu

⁴⁰⁸ Tabatabaî, *el-Mîzân fî Tefsîr-il Kur’ân*, s. 381-382-383.

⁴⁰⁹ Tabatabaî, *el-Mîzân fî tefsîr-il Kur’ân*, s. 382-383.

durumda ihtilaf Tabatabaî'nin de belirttiği gibi daha çok usulcülerin halletmesi gereken bir mesele olarak karşımıza çıkıyor.

II. BÂTİNÎ YORUM ANLAYIŞIYLA İLGİLİ TENKİTLER

A. Genel Anlamda Batınlık ve Batnî Yorum

Bâtıniye, “gizli olmak, bilmek, bir şeyin iç yüzünü bilmek” anlamındaki batn veya butûn kökünden türeyen bâtin kelimesine nisbet ekinin ilavesiyle oluşmuş bir terimdir. Buna göre “Bâtini” kelimesi “eşyanın gizli yönlerini ve kendine has özelliklerini bilen” anlamına gelmekte; tabiatıyla kelimenin çoğul formundaki Bâtıniyye’de anılan vasfı haiz zümreleri nitelemektedir.⁴¹⁰ Aynı kelime “her zahirin bir batını ve her nassın bir tevili bulunduğu, bunu da sadece Tanrı tarafından belirlenmiş veya O’nunla ilişki kurmuş masum bir imamın bilebileceğini iddia eden gruplar” diye de tarif edilebilir ki mûtedil sufilerden aşırı Şîî fırkalara ve mülhidlere varıncaya kadar birçok zümreyi içine alır. Âyet ve hadislerin zahirlerinde bulunmayan bazı anlamların mevcudiyetini belirtmek üzere kullanılan bâtin terimine ve nasları bâtinî mânalarla yorumlama faaliyetine hicrî II. asır Şîî kaynaklarında rastlamak mümkünse de bâtinîyye kelimesi erken devir kaynaklarında geçmemektedir. Yapılan tesbitlere göre bu terim ilk olarak Makdisî’nin *el-Bed’ ve’t-Târîh*’inde kullanılmıştır. Bu hususu dikkate almak ve bâtinî tevillerle ilgili literatürün teşekkülünü göz önünde bulundurmak suretiyle bâtinîyye teriminin hicrî IV. yüzyılın ilk yarısında ortaya çıktığını söylemek mümkündür.⁴¹¹ İmamiyye diğer mezheblerin yaptığı gibi görüşlerini Kur’an ile temellendirmek istemiş, ancak mezheblerinin esasını teşkil eden imamet, ric’at, takiyye gibi anlayışlarına Kur’an’da delil teşkil edecek açık naslar bulamayınca; Bâtıniyye’nin doktrine ettiği Bâtini tevil anlayışından hareketle, Kur’an’ın zahir manasının ötesinde bir de bâtin manasının bulunduğunu savunarak kendilerine ait bir yorum yöntemi geliştirmişlerdir.⁴¹²

Batnî yorumu ise en genel çerçevede “Kur’an’ı Hz Peygamber’in beyanlarından, nüzûl dönemine ait dil sisteminden ve bu dili konuşan ilk muhatapların bizzat müşahede

⁴¹⁰ Öztürk, *Kur’an ve Aşırı Yorum*, s. 28

⁴¹¹ İlhan, Avni, “Bâtıniyye”, *DİA*, İstanbul, 1992, V, 191.

⁴¹² Öztürk, Mustafa, “Mübhemâtü’l-Kur’an ve İmamiyye Şiası”, *19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 12-13, Samsun, 2001, s. 447.

ettikleri tabii bağlamdan kasten koparmak suretiyle yorumlamak” şeklinde tanımlayabiliriz.⁴¹³

“Razi, 41 Fussilet 2-3 ayetlerin tefsirinde bu hususta şunları söylemektedir:

Kur’an ayetlerindeki lafızların Arap dilinin kural ve kaidelerine uygun şekilde inmiş olan zâhirî manalarının esas alınması gerekir. Bunun dışında izlenecek bir yöntemle tıpkı Bâtınîlerin (Ehl-i Bâtıl) yaptıkları gibi, Kur’an lafızlarını daha başka manalara hamletmek kesinlikle yanlıştır (bâtıl). Zira onlar, kimi zaman cümel hesabına göre harflere birtakım anlamlar yükler, kimi zaman da her harfi daha başka bir manaya hamlederler. Sufilerin de buna benzer yöntemleri vardır. Onlar kendi yöntemlerini mükâşefe ilmi diye isimlendirirler. Bütün bu yöntemlerin fâsid olduğunun göstergesi, Kur’an’ın Arapça olmasıdır. Allah Kur’an’ı Arapça olarak isimlendirmiştir, çünkü o, Arapların toplumsal uzlaşımına dayanan mânâlara delalet eden bir kitaptır. Bu demektir ki Kur’an’daki lafızlar, ancak arap diline mahsus anlamlar içerir; bunun dışında kalan anlamların tümü batıldır.”⁴¹⁴

B. Bazı Ayetlerdeki Müphem Kelimelerin İmamlara Hamledilmesi

Râzî, “O müttakiler ğayba iman ederler.”⁴¹⁵ mealindeki ayetin tefsirinde Şia’nın “gayb” kelimesiyle ilgili yorumunu eleştirir. Bazı Şiiler, ayetteki “gayb” lâfzından muradın, Allah Teâlâ’nın Kur’ân ve hadislerde geleceğini vad ettiği Mehdî’yi Muntazar (Beklenen Mehdî) olduğunu iddia ederler.⁴¹⁶ Râzî, Şia’nın bu yorumla ilgili Kur’an ve sünnetten deliller getirdiğini de söyler. Şia’ya göre, “Allah, içinizden iman edip sâlih ameller işleyenlere, yemin ile vadetti ki kendilerinden evvel gelenleri nasıl (kâfirlerin) yerine geçirdi ise onları da muhakkak yeryüzünde (müşriklerin) yerine geçirecek.”⁴¹⁷ mealindeki ayet ve “Dünyanın ömründen tek bir gün bile kalsa, Cenâb-ı Allah, ismi ismimle, künyesi künyemle aynı olan, Ehl-i Beytimden bir adamın çıkışına kadar o günü uzatır. O zat, daha önce zulüm ve cefa ile dolmuş olan yeryüzünü adaletle dolduracaktır.” hadisinin Mehdi-i muntazara işaret ettiğini iddia ederler. Râzî “mutlak olan bir söz, delil olmaksızın tahsis edilemez” diyerek Şia’nın bu yorumunun doğru olmadığını söyler. “Gayb” kelimesi hakkında iki görüş olduğunu belirten Râzî, Ebû Müslim el-İsfahani’nin tercih ettiği görüşe göre “ğayb” sözü “müminler” in sıfatı olup ayetin manası: “Müminler,

⁴¹³ Öztürk, *Kur’an ve Aşırı Yorum*, s. 139.

⁴¹⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXVII, 81-82. (XIX, 344-345).

⁴¹⁵ 2 Bakara 3.

⁴¹⁶ Hüseyinî, *Te’vilü Ayati’z-Zahire*, s. 34.

⁴¹⁷ 24 Nur 55.

Allah'a, huzurunda iken iman ettikleri gibi gıyaben de iman ederler; müminlerle karşılaştıkları zaman "iman ettik" deyip, liderleri ile başbaşa kaldıklarında ise "Biz, sizinle beraberiz. O müminlerle alay ediyoruz" diyen münafıklar gibi değillerdir." şeklindedir. Râzî'nin de tercih ettiği müfessirlerin çoğunluğunun görüşüne göre ise "ğayb" duyu organları tarafından idrak edilmekten uzak olandır." Ğayb bu manada "kendisine delâlet eden bir şey bulunan" ve "kendisine delâlet eden bir şey bulunmayan" diye iki kısma ayrılır Buna göre ayetten kastedilen, müminlerin tefekkürleri ve istidlalleri ile kendisine iman etmiş olmalarından dolayı -bir delili bulunan gayba iman ettikleri için-muttakileri bir övmedir.⁴¹⁸

Râzî, "Ey Peygamber! Rabbinden sana indirilen buyrukları tebliğ et! Eğer bunu yapmazsan risalet vazifesini yapmamış olursun. Allah seni, zarar vermek isteyenlerin şerlerinden koruyacaktır. Allah kâfirleri hidâyet etmez, emellerine kavuşturmaz."⁴¹⁹ mealindeki ayetin tefsiri münasebetiyle Şia'nın ayetle ilgili yorumlarını eleştirir. Şia, ayetin, Hz. Alî'nin fazileti hakkında nazil olduğunu iddia ederek ayet nazil olduğunda, Hz. Peygamber'in, Hz. Ali'nin elini tutup "Ben, kimin dostu isem, Ali'de onun dostudur. Allah'ım ona dost olana sen de dost ol ona düşman olana, sen de düşman ol" dediğini, bu olaydan sonra Hz Ömer, Hz Ali ile karşılaştığında O'na: "Ey İbn Ebi Tâlib, ne mutlu sana! Gözün aydın! Benim dostum ve bütün mü'minlerin ve mü'minelerin dostu oldun" dediğini rivayet ederler.⁴²⁰ Râzî, "ğadîr-i hum" da denilen bu rivayeti Şiilerin, İbn Abbas, Berâ İbn Âzib ve Muhammed İbn Ali'ye isnad ettiklerini söyler. Râzî bu bağlamdaki rivayetlerin çok olmakla beraber yanlış olduğunu söyler. Çünkü evlâ olan bu âyeti "Allah'ın, Hz. Muhammed'i yahûdî ve hristiyanların hile ve tuzaklarından emin kılıp, onlara hiç aldırmadan tebliğini yapmasını emrettiği" mânasına hamletmektir. Çünkü bu âyetten önceki birçok âyet, ve yine bundan sonraki birçok âyet yahudî ve hristiyanlarla ilgili olduğuna göre, aradaki bu tek âyeti, öncesine ve sonrasına uygun düşmeyen bir mânaya hamletmek mümkün değildir.⁴²¹

Râzî, "Hırsız erkek ile hırsız kadının irtikâb ettikleri suçta bir karşılık ve Allah tarafından insanlara ibret verici bir ukubet olmak üzere ellerini kesiniz. Allah azîz ve hakimdir (mutlak galiptir, tam hüküm ve hikmet sahibidir)."⁴²² mealindeki ayetin tefsiri münasebetiyle şaz kıratlarla hükmedilemeyeceğini söyleyerek; Kur'an'ın bize tevâtür

⁴¹⁸ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II, 26-27. (I, 456-458-459).

⁴¹⁹ 5 Maide 67.

⁴²⁰ Kuleyni, *el-Kaфі*, I, 295; Hüseyinî, *Te'vilü Ayatı'z-Zahire*, s. 126; Ayyaşı, *Tefsirü'l-Ayyaşı*, I. 331-332.

⁴²¹ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XII, 42. (IX, 157-158).

⁴²² 5 Maide 38.

geldiğini söyler. Şaz kıraatlerle amel edilmesi durumunda birçok mahzurların ortaya çıkacağını belirten Râzî, Şiilerin ve mühlidlerin (inkarcıların) Kur'ân hakkındaki “Belki de Kur'ân'da, Hz. Ali İbn Ebû Talib'in halifeliğine nass olarak açıkça delâlet eden âyetler vardı, ama onlar bize kadar gelmedi. Ayrıca, şeriatın hükümlerinin çoğunun neshedildiğini ifâde eden âyetler vardı. Ama onlar bize kadar nakledilmedi” şeklindeki ta'nlarına bir kapı açmış oluruz.” diyerek⁴²³ bir usul kuralı koyarken Şia'yı şaz kıraatlere sarılması yönüyle eleştiriyor.⁴²⁴

Râzî, “Ey iman edenler! Allah'ı sayın ve sadıklarla beraber olun”⁴²⁵ mealindeki ayetin tefsiri münasebetiyle Şia'nın ayet hakkındaki yorumlarını eleştirir. Ayetteki “sadıklar” ifadesini “masum imam”lara hamleden Şia, genellikle yaptığı batınî tarzdaki yorumlar ile meseleyi imamlar ile ilişkilendirme yoluna gider.⁴²⁶

C. Bazı Ayetlerdeki Müphem Kelimelerin Tahkir-Tezyif Maksadıyla Sahabeye Hamledilmesi

Râzî, “O gün zalim, parmaklarını ısırır “Eyvah!” der, “keşke o Peygamberle birlikte bir yol tutsaydım! Eyvah! Keşke falanı dost edinmeseydim! Vallahi bana gelen öğütten (Kur'ân'dan) beni o uzaklaştırdı. Zaten şeytan, insanı işte böyle uçuruma sürükleyip sonra da yüzüstü, yalnız bırakır.”⁴²⁷ mealindeki ayetin tefsiri münasebetiyle, “ez-Zâlim” kelimesinin içeriği hakkında yaptığı yorumlardan ötürü Şia'yı eleştirir. Şia 27. ayette geçen “zalim in Hz Ebu Bekr, 29. ayette geçen “şeytan”ın ise Hz Ömer olduğunu iddia eder.⁴²⁸ Râzî, Şiiler'in “ayette zâlim kişinin bahsedildiği yerde iki sahabe isminin açıkça yer aldığı ama Müslümanların, bu ismi değiştirerek -bu iki meşhur sahabe yerine- başka şeyler yazdığına” dair iddialarını anlatır. Râzî, müfred ismin başına harf-i tarif gelmesiyle o lafzın umum ifade etmediğini söyler. Kelimenin umumiliğini “Hükümün bir vafsa dayandırılması neticesinde o vafsin o hükümün illeti olduğunu ihsas ettirmesine” bağlayan Râzî, “ayetteki zâlimin ellerini pişmanlıkla ısırmasında müessir, kendisinin zalim olduğunu gösterir. Bu durumda da, illet umûmi olduğu için, ifade ettiği hüküm de umûmi olmuş olur. Bundan dolayı, meseleyi tek bir şahsa tahsis etmek doğru olmaz.” diyerek bu izahtan

⁴²³ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XI, 175. (IX. 65).

⁴²⁴ Örnekler bu ve bundan sonraki başlıklarda verilmiştir.

⁴²⁵ 9 Tevbe 119

⁴²⁶ Bu ayet ve diğer örnek ayetlerin açıklaması, “İsmet”, ”İmamet”, “ulu-l emr” başlığı altında verilmiştir.

⁴²⁷ 25 Furkan 27-28-29.

⁴²⁸ Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s. 422.(Ca'fer b. Mansûru'l-Yemen, Ebu'l-Kâsım Ca'fer b. Hasen b. Ferec b. Havşeb, *Kitabu'l-Keşf*, nşr. Mustafâ Gâlib, Daru'l-Endelus, Beyrut 1984, s. 46.).

dolayı “zalim” kelimesinin umûm ifade etmesi gerektiğini söyler. Ayetin maksadının herkesi zulümden alıkoymak olduğunu söyleyen Râzî; bunun ise ancak, ayetin manasının umûma hamliyle sağlanacağını belirtir. Râzî, bu hususu şöyle izah eder: “Ayetin, hususi bir hadise hakkında inmesi, kendisinden umumiliğın kastedilmesine mani olmaz. Bu durumda ayetin inmesine neden olan bu muayyen şahıs, kendisinin dışındakilerin bu umûmi hüküm (ifade) içine girmesine engel teşkil etmeyeceği tebeyyün etmiş olur. Râzî, Şia’nın ayetteki “zalim” kavramını iki faziletli sahabeye hamletmesinin sadece Kur’an’a ta’netmek ve onun değiştirip tahrif edildiğini iddia etmek olduğundan; bunu söylemenin kişiyi küfre götüreceğini belirtir.⁴²⁹

Râzî, “Şimdi (imandan) dönen (malından), birazını verip de, gerisini sert kaya gibi elinde tutan adamı gördün mü? Gaybın ilmi onun yanındadır da, kendisi mi görüyor?”⁴³⁰ mealindeki ayetin tefsirinde münasebetiyle Şia’yı eleştirir. Bazı Şiiler “bu ayetin, Hz. Osman hakkında nazil olduğunu söyleyerek, Hz. Osman, malını çokça bağışlıyordu. Bunun üzerine ona, anabir kardeşi olan Abdullah İbn Sa’d İbn Ebi Şerh, “Malın neredeyse tükenecek. Dolayısıyla kıs, eksilt.” dedi. Bunun üzerine Hz. Osman O’na, “Günahlarım var. Allah’ın, bu bağışlarım sebebiyle beni bağışlamasını umuyorum.” deyince, kardeşi ona, “Eğer sen bana, şu şu malla birlikte deveni de verirsen, günahlarımı üstlenirim.” demiş, bunun üzerine de Hz. Osman ona istediğini vermiş, bundan sonra da infaktan geri durmuştu. İşte ayet de bunun üzerine nazil olmuştur” demişlerdir.⁴³¹ Râzî, “bu, dile alınması bile caiz olmayan batıl bir görüşür. Bu rivayet, ne tevatür derecesine ulaşmış, ne de meşhur olmuştur. Hz. Osman’ın, apaçık durumu da bunu reddetmektedir!” diyerek ayetin bazı müfessirlere göre Velid ibn el-Muğîre hakkında nazil olduğunu söyler. Velid İbn el-Muğîre rivayete göre Hz. Peygamber’in yanında oturmuş, onun öğütlerini dinlemiş ve hikmet (sünnet), kendisine iyice tesir etmişti. Bunun üzerine ona birisi, “Atalarının dinini bırakma” demiş, daha sonra da, sözüne devamla, “Korkma, sana bir şeyler veririm ve senin günahlarımda ben yüklenirim” diyerek O’na, tekeffül ettiği o şeyi vermiş. Velid ibn el-Muğîre de, Hz Peygamber’in va’zlarından ve onun sözlerini dinlemekten böylece yüz çevirmişdir.⁴³²

⁴²⁹ Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XXIV, 66-67. (XVII, 221-222).

⁴³⁰ 53 Necm 33-34-35-36.

⁴³¹ Allame Meclisi, *Biharul-Envar*, XXII, 55.

⁴³² Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XXIX, 10-11. (XX, 544).

SONUÇ

Râzî, Mefatihü'l-Ğayb adlı tefsirinde yer yer Şia'nın görüşlerine eleştiriler getirmektedir. Bu eleştirilerin yoğunlaştığı noktalar arasında, başta Müslümanların çoğunluğunun fikir birliği ettiği inançla (özellikle imameti itikadi alana taşımaları) ilgili konuların yanında, muamelat ve ibadet konularında da Râzî'nin Şia'ya yönelttiği eleştiriler bulunmaktadır.

Şia, Müslümanların çoğunluğuna göre İslam kapsamı içinde değerlendirilmekle birlikte özellikle imamet ve imamete paralel geliştirdikleri ismet, risalet, mucize, beda, takiyye vb görüşlerinden dolayı eleştirilmiştir. Şia, Hz Peygamber'in vefatından sonra imametini Hz Ali ve evlatlarına ait bir hak olup nass ve tayinle gerçekleştiğini iddia etmekte ve bunun kıyamete kadar böyle süreceğini ileri sürmektedir. Kur'an her müslümanın kitabı, Hz Muhammed, bütün ümmetin peygamberi olmakla birlikte her herhangi bir Müslüman veya Müslüman topluluk geçerli bir delil ortaya atmadan "ben bu ayet ve hadisten şunları anlıyorum" diyerek hüküm bina etmesi ve bu hükmü mutlak doğru kabul etmesi kabul edilemez bir durumdur. Çünkü Kur'an ve sünneti anlamının kendine ait bir yöntemi vardır. Kur'an ve sünnet bir bütün olarak ele alınırsa işte o zaman Şari'nin ilahi mesajda va'z ettiği hikmetler ortaya çıkacaktır. İşte bu noktada Şia iddialarını temellendirmek isterken birçok ayet ve hadisi siyasi düşüncelerine uygun bir tarzda yorumlamışlardır. Bu tarz yorumlayış genel anlayışa aykırıdır. Çünkü Hz Peygamber'in "ümmetim dalalet üzere birleşmez" buyurmaktadır. Kur'anda geçen "imam" lafzından Hz Ali ve evlatlarının imametini anlamının bütüncül bakışla örtüşmediği açıktır. Tarihi vakıalar ile karşılaştırıldığında -tarihi/sosyal hayatta- bu tür iddiaların yansımalarının olduğu söylenemez. Ortaya atılan iddiaların dayanağı, yapılan yorumlardan ileriye geçmediği de rahatlıkla görülmektedir. Şîî düşüncenin oluşumunda siyaset merkezi bir konum teşkil eder.

Aynı şekilde Kur'an'daki "Salihlerle beraber olun" cümlesini de Şia, imamet düşüncesiyle ilişkilendirmektedir. Kur'an ve sünnetin genel malumatları ile bu sonuca varmak mümkün gözükmemektedir. O zaman Şia Kur'an'daki bu ve benzeri ayetlerle nasıl böyle bir sonuca ulaşmaktadır, neye göre böyle bir yorum yapmaktadır? Bu soruya "mezhebî ve siyasî" endişeler ile böyle bir yorum yapıldığı şeklinde bir cevap rahatlıkla verilebilir. Müfessirimiz Râzî, Şia'yı diğer mezheplerden ayıran en önemli özelliği olan "imamet" görüşünü tenkit ederek bunun Kur'an'a dayandırılmayacağını göstermektedir. Başta Hz. Ali olmak üzere diğer imamların nass ve tayin ile ilgili herhangi bir iddialarının

bulunmadığı göz önünde bulundurulduğunda, nass ve tayin düşüncesinin tarihi süreçte inşa edildiğini ifade edebiliriz. Çünkü nass ve tayin düşüncesi hicri ikinci asırdan sonra temellendirilmiş ve ilk dönem ile de ilişkilendirilerek meşruluk kazandırılma yoluna gidilmiştir.

Râzî, Ehl-i Sünnet ekolünün en önemli savunucularındandır. Hayatı boyunca birçok seyahatler yapmış, dolayısıyla birçok ilim adamıyla görüşmüş ve onlardan dersler almıştır. Kanaatimizce bu seyahatleri ve farklı ilim adamlarından beslenmesi, üstün kavrayışı, ilmi kişiliği ve mantığıyla bir araya gelince, O'nun Şîf düşüncesi daha iyi anlamasına yardımcı olmuştur.

Bunlarla birlikte O'nun kelamcılığının, tefsirciliği kadar kuvvetli olduğu bilinen bir husustur. Kur'an'a vukufiyeti, bilgi donanımı böyle olunca o, batıl fırkaların görüşlerini kolaylıkla cerh etmiş, Şia da bundan nasibini almıştır.

Çalışmamızda Şia'nın önemli bir özelliği olan takiyye konusuyla Ehl-i Sünnet ekolünün ikrâh-icbar konularının birbirlerine benzediklerini gördük. Ehl-i sünnet ekolü Şia'nın imamet, beda gibi konularını kabul edilemez bulurken, takiyye-ikrah konusundaki bu benzerlik aradaki ihtilafın şekilselliğini bizlere göstermektedir. Aynı husus Ehl-i Beyt konusunda da karşımıza çıkmaktadır.

Razî sadece Şiâ ile ilgili eleştiriler getirmemektedir. Aynı zamanda başta İslam'ın ruhuna aykırı olarak gördüğü (Mutezile, Hariciler, Karmatiler, Batiniler gibi) birçok fırkanın görüşleri ile ilgili olarak da eleştirel bir yaklaşımının bulunduğunu görmekteyiz.

Bazıları Râzî'nin hadisçiliği ile ilgili olarak yetersizliğini ifade eder. Tefsirinde kullandığı delillerinde hadislere de yer vermesi ve hadis literatürünü çok iyi kullanmasından anlıyoruz ki Razî ile ilgili bu düşünceye katılmak mümkün değildir. O, Şia'yı eleştirirken de, tezimizde de gördüğümüz gibi, sık sık Hz Peygamberin hadislerine müracaat etmekte, rivayetler arasında tercihte bulunmakta ve sonra da o hadisin doğru anlaşılması hususunda yorumlar yapmaktadır. Mut'a nikahının haramlığıyla ilgili rivayetleri değerlendirmesini buna örnek olarak gösterebiliriz.

Râzî'nin, çalışmamızda dikkatimize çeken bir diğer özelliği de şudur: Bilindiği gibi Şia ilk halifenin Hz Ali olması gerektiğine inanmakta, bunu da Kur'an ve sünnete dayandırmaktadır. Râzî, bazen -Şia'nın delil gösterdikleri- aynı ayetleri şeyheynin halifeliliğine veya faziletine delil göstermektedir. Razi burada imameti nassa dayandıran Şia'yı tenkit ederken "Bu ayet Hz Ebu Bekr'in birinci halife olmasını vücut derecesinde

göstermektedir” manasına gelen sözleri ileri sürmüştür. Hilafetin nassla belirlenemeyeceğini iddia ederken bu tarz deliller ileri sürmesi, üzerinde düşünülmesi gereken bir husustur. Aynı husus bazı ayetlerin Şia tarafından ilk üç halifeyi tahkir ve tezyif amaçlı yorumunda da geçerlidir.

Râzî, tefsir ve kelamcılığının yanında fıkıh ve usul-ü fıkıh alanında da eserler verecek derecede bilgedir. Râzî, Şia'nın özellikle abdestte ayakları mesh konusundaki görüşlerini eleştirirken aynı zamanda dünürü olan İbn Sina'nın tıp bilgisinden faydalanmış olduğunu düşünüyoruz. Çünkü dil kuralları açısından abdestte ayakları yıkama gerektiğini izah ettikten sonra Keffal'in -ayak fizyonomisiyle ilgili bazı bilgilere dayanarak- abdestte ayakların yıkanması gerektiğine dair görüşüne yer verir.

Şia abdestte ayakları mesh etme hususunda deliller getirirken özellikle dil kurallarına dayalı uzun açıklamalar yapmışlardır. Aynı şekilde mut'a nikahı konusunda da Ehl-i Sünnet ekolü alimlerin özellikle Hz Peygamber'den naklettikleri rivayetler arasındaki çelişkiler dikkat çekicidir. Rivayetlerden bazıları mut'a'ya islamın ilk yıllarında izin verildiğini çok geçmeden de yasaklandığını belirtirken; diğer bir kısmı Hayber savaşında bir diğer kısmı ise Mekke fethinde mut'a'ya izin verildiğini ve sonra yasaklandığını belirtmektedir. Bu hususta “yasaklarda tedricilik” anlayışının ön plana çıktığını söyleyebiliriz.

Bu noktada aklımıza şöyle bir soru gelmektedir: Ehl-i Sünnet ile Şia arasındaki ihtilafların giderilmesi mümkün müdür? Çalışmamız esnasında bizde oluşan kanaat, Şiâ'nın bazı meseleleri itikada taşıması nedeniyle, oldukça zor görünmektedir. Şia'nın oluşum süreci ve cumhura aykırı görüşleri ile Şiiliğin oluşum ve yayılma sürecindeki imamet ile ilgili görüşlerini itikadi alan ile ilişkilendirmeleri bu işin zor olduğunu göstermektedir. Ancak biz tabloyu bu kadar da olumsuz ve karamsar görmüyoruz. Şia, Kur'an'ın tahrifi konusunda tarihte bazı iddialar öne sürmüşse de bugün bütün Müslümanların Kur'an konusunda birliktelik içinde oldukları bilinmektedir. “Hilafet” meselesi ise bugün artık güncellik arz etmiyor. Hz Ali başta olmak üzere Ehl-i Beyte saygı-sevgi hususunda bütün Müslümanlar aynı hassasiyeti göstermektedir. Özellikle Emevi döneminde Ehl-i Beyt'e yapılan zulümlerin haksızlığı konusunda Şiiler kadar belki de ondan daha fazla hassas olan, Sünni Müslümanlardır. Bütün Şiilerin takiyye konusunda aynı kefeye konulmaması gerektiğini de düşünüyoruz. Günümüz Şiî bilginlerden bazıları “Takiyye, Müslümanla Müslüman arasında olamaz”, “Takiyye bir ruhsattır. Efdal olan bu ruhsatın kullanılmamasıdır” diyerek önemli bir noktaya gelmişlerdir. Takiyye konusundaki

bu yumuşamanın Hz Ebu Bekr ve Ömer başta olmak üzere tüm sahabeye bakışta geçerli olduğunu düşünüyoruz. Çalışmamızda tüm Şii alimlerin ashabtan teberri etmediklerini gördük. Bu mülahazalar bizde uzun vadede de olsa Ehl-i Sünnet, Şii yakınlaşmasının tarihi süreçte artarak devam edeceğine dair bir kanaat oluşturmuştur. Şiâ ve Sünni olarak bilinen kesim arasındaki ortak paydalara bakıldığında, ortak paydaların çokluğu açıkça görülmektedir. Bu ortak paydalar etrafında yapılacak vurgular iki tarafın yakınlaşmasına ve birbirlerine daha iyi yakınlaşmalarına vesile olacağını düşünüyoruz. Bu yakınlaşma İslam'ın bütün insanlığa ulaşması adına da büyük bir önem arz etmektedir.

ÖZET

Çalışmamızın adı “Fahreddîn er-Râzî'nin *Mefâtîhu'l-Ğayb* Adlı Tefsirinde Şia'ya Yönelik Tenkitler” dir.

Çalışmamızda Sünnî müfessir ve kelamcı Fahreddîn er-Râzî'nin *Mefâtîhu'l-Ğayb* adlı ansiklopedik tefsirini esas aldık. Bu bağlamda Râzî'nin kendisinden sonraki birçok müfessire kaynak teşkil eden *Mefâtîhu'l-Ğayb* adlı tefsirinde İmâmiyye-İsnâaşeriyye Şiası'na yönelttiği eleştirileri tahlil etmeye çalıştık. Münasebet düştükçe diğer kaynaklara da müracaat ettik.

Çalışmamız giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde Râzî'nin hayatı, ilmî şahsiyeti ve eserleri hakkında bilgi verdik. Ardından tefsir tarihi açısından Ehl-i Sünnet ve Şia hakkında genel bir malumat aktardık. Birinci bölümde Ehl-i Sünnet ile Şia arasındaki görüş farklılıklarına temel teşkil eden siyasi-mezhebî-itikadî içerikli konularda Râzî'nin eleştirilerini ele aldık. İkinci bölümde ise Râzî'nin daha ziyade fikhî konularla ilgili tenkitlerini zikrettik. Yine ikinci bölüm çerçevesinde Şia'nın batınî karakterli yorumlarından örnekler verdik.

Çalışmamızda her iki mezheb arasında nübüvvet, ismet, beda ve takiyye gibi îtikadî konularda farklılıklar olduğunu tespit ettik. Şia imamet, ehl-i beyt, ulu'l-emr ve sahabe hakkında da mezhebî-siyasi içerikli görüşler ileri sürmektedir. Şia fikhî konularda da Ehl-i Sünnet'e aykırı bazı görüşler ileri sürmüştür. Abdestte ayakların yıkanması, mesh, humus konularında olduğu gibi... Şia ayrıca batınî tarzda yorumlar da yapmaktadır. Râzî bütün bunları detaylı bir şekilde tenkit etmektedir. Râzî, Şia'nın görüşlerinin Kur'an'a ve Hz Peygamber'in sünnetine dayandırılmayacağını delilleriyle birlikte göstermektedir.

ANAHTAR KELİMELER:

er-Râzî, Şia, Şii Kur'an Tefsiri, İmamiyye-İsnâaşeriyye, *Mefâtîhu'l-Ğayb*

CRITICISMS LEVELLED AGAINST SHI'A IN FAKH AL-DIN AL-RAZI'S *MAFATIḤ*
AL-GHAIB

ABSTRACT

This is a study based on Sunni theologian and commentator Fakhr al-din al-Razi's encyclopedic work *Mafatih al-ghaib*. Relying mainly on this work, his criticism of the Twelver Shi'a or Imamiyya is examined. If necessary, we referred to other commentaries. This study consists of an introduction and two chapters. In the Introduction, the life, works and personality of al-Razi was explained. Brief information about Sunni and Shi'i Islam was given in this chapter. In the first chapter, there is also mention of al-Razi's criticism of the socio-political issues which are the main reason for the emergence of different opinions in Sunni and Shi'i Islam. In the second chapter, al-Razi's ideas and criticism especially on the legal issues was dealt with. The examples of the esoteric commentary of the Shi'a were also given in the second chapter.

It is concluded that there are differences between Shi'i and Sunni Islam on the several theological issues such as *nubuwwa* (prophecy), *isma* (innocence), *bada'* (change in God's of decree), *taqiyya* (dissimulation). Shi'is put forward some political views in accordance with their sect on the issue of *Ahl al-bayt*, *ulu'l-amr* (the political and religious authority), and the companions of the Prophet. Shi'a also differ from Sunnis in their view on several legal issues. The issues of tax of fifth (*humus*), the washing of the foot in religious ablution (*mash*) are the examples of the legal points of differences. Shi'is interpret the Qur'an in an esoteric way. Al-Razi severely criticizes the Shi'is on all these issues. He tries to prove that the Shi'i ideas on these issues can not be based on the Qur'an and the prophetic sayings.

KEY WORDS:

Al-Razi, Shi'a, Shi'i interpretation of the Qur'an, Imamiyya (Twelver Shi'a) Shi'a, *Mafatih al-Ghaib*.

BİBLİYOGRAFYA

- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, İstanbul, 1992.
- Allame Meclisi, *Biharu'l-Envar*, Lübnan, 1404.
- Alûsî, Şihâbuddin Mahmûd, *Rûhu'l-Ma'anî fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-Seb'il-Mesânî*, Kahire, trs.
- Apaydın, H Yunus, "Humus", *DİA*, İstanbul, 1998.
- Ateş, Süleyman, *İmamiye Şiasının Tefsir Anlayışı*, AÜİFD, Sayı: XX, Ankara, 1975.
- Ayyaşi, Muhammed ibn Mes'ud, *Tefsirü'l-Ayyaşi*, Tahran, 1380.
- Bedir, Ahmet, *Bakûvî Tefsiri'nin Tahlil ve Tahrici*, (Basılmamış Doktora Tezi), Şanlıurfa, 1997.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul, 1992.
- Cassâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali, *Ahkâmü'l-Kur'an*, Kahire, trs.
- Cebeci, Lütfullah, "Mefâtihu'l-Gayb", *DİA*, İstanbul, 2003.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Ankara, 1988.
- Çalışkan, İsmail, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, Ankara, 2003.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahmân b. Fadl, *es-Sünen*, İstanbul, 1992.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as, es-Sicistânî, *Sünen*, İstanbul, 1992.
- Erdoğan, Mehmet, "Mesh", *DİA*, İstanbul, 2001.
- Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı: Meal Tefsir*, trc., Cahit Toytak-Ahmet Ertürk, İstanbul, 1996.
- Eş'ari, Ebu'l-Hasan, *Kitabu Makâlâti'l-İslamiyyîn ve'htilafi'l-Musallin*, Wisbaden, 1963.
- Evkuran, Mehmet, *Sünnî Paradigmayı Anlamak*, Ankara, 2005.
- Fauzi M. Najjar, "Farabînin Siyasi Felsefesi ve Şiilik" (trc. Mehmet Dağ), *AÜİFD*, XX, Ankara, 1975.
- Fettâl, Muhammed İbn Hasan, *Ravdatü'l-Vaizîn*, Kum, trs.
- Feyzi Kâşânî, Molla Muhsin Muhammed b. Şâh, *Tefsîrü's-Sâfi*, nşr. Hüseyin el-A'lemî, Meşhed, trs.
- Fığlalı, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikâdî İslam Mezhepleri*, Ankara, 1990.
- "İsnaaşeriyye", *DİA*, İstanbul, 2001.
- "Şiiliğin Doğuşu ve Gelişmesi", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İstanbul, 1993.
- Harrânî, Hüseyin İbn Şu'be, *Tuhfû'l-Ukûl*, Kum, 1404.

- Hatiboğlu, Mehmed Said, *Hilafetin Kureysiliği*, Ankara, 2005.
- Hillî, Ali ibn Tâvus, *el-Yakîn*, Kum, 1413.
et-Tahsîn, Kum, 1413.
- Humeyni, Ayetullah, *İslam Fıkında Devlet*, trc., H. Perviz Hatemi, İstanbul, 1979.
- Hüseynî, Seyyid Şerefü'd-Din, *Te'vilü Ayati'z-Zahire*, Kum, 1409.
- İbn Abidin, Seyyid Muhammed Emîn bin Ömer bin Abdülazîz, *Reddü'l-Muhtar*, İstanbul, 1984.
- İbn Hacer, el Askalanî, *el-İsabe fi Temyizi's-Sahabe*, Mısır, 1328.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Hâtib ebu Hafs b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, İstanbul 1985.
“*el-Bidaye ve'n-Nihaye*” Beyrut, 1966.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezid, ebu Abdullah el-Kazvinî, *es-Sünen*, (thk. M. Fuad Abdulbaki), Kâhire, 1966.
- İbn Manzûr, Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrerem, *Lisânu'l-Arab*, Mısır, trs.
- İbn Teymiyye, Takıyyuddin Ebu'l-Abbas b. Abdilhalim (h. 728/1328), *Minhâcü's-Sünne*, nşr. M. Reşâd Salim, Riyad, 1986.
- İlhan, Avni, “Bâtıniyye”, *DİA*, İstanbul, 1992.
“Bedâ”, *DİA*, 1992, İstanbul.
“İmâmet”, *DİA*, İstanbul, 2000.
“Şia'da Usûli'd-Din”, *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İstanbul, 1993.
- Kaplan, Hayri, *Fahrüddîn Düşüncesinde Ruh ve Ahlâk*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2001.
- Kaşifü'l-Ğıta, Muhammed Hüseyin, *Aslü's-Şia ve Usuluha*, Necef, 1969.
- Katib, Ahmed, *Şia'da Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, (trc., Mehmet Yolcu), Ankara, 2005.
- Keskin Halife, *Kendi Kaynakları Işığında Şia İnanç Esasları*, İstanbul, 2000.
- Kûfi, Furat İbn İbrahim, *Tefsiru Furati'l-Kûfi*, ys. 1410.
- Kuleyni, Ebu Cafer Muhammed b. Yakub, *el-Kafi*, Tahran, 1365.
- Kummî, Ebû'l-Hasen Âli b. İbrâhîm, *Tefsirü'l-Kummî*, Kum, 1404.
- Kummî, Muhammed b. Ali b. Babaveyh, *Risaletu'l- İ'tikadati'l-İmamiyye*, trc: Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara, 1978.
- Kutlu, Sönmez, “Ehl-i Beyt Sembolik Kapitalinin Tarihi Süreç İçinde Semerelendirilmesi”, *İslamiyat*, cilt: 3, sayı: 3, Ankara, 2000.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbu't-Tevhîd*, İstanbul, 1979.

- Mevdûdî, Ebu'l-A'la, *Tefhîmu'l-Kur'an*, trc., Komisyon, İstanbul, 1986.
- Muhammed Hâdi Ma'rife, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, Meşhed, 1418.
- Muzaffer, M.Rıza, *Şia İnançları*, trc. Abdulkadir Gölpınarlı, İstanbul. 1978.
- Müfid, Şeyh, *Şerhu'l-Menam*, Kum, 1413.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *el-Camiü's-Sahih*, İstanbul, 1992.
- Nebâti'l-Beyâdî, Ali ibn. Yunus, *Siratü'l-Müstekîm*, Necef, 1384.
- Neseî, Ebû Abdîrrahman b. Şuayb, *Sünen*, Beyrut, trs.
- Neysâbûrî, Hâkim, *Ma'rifetü Ulûmi'l-Hadîs*, Beyrut, 1977.
- Okumuş, Mesut, “Şii ve Sünnî Müfessirlerin Ehl-i Beyt'le İlgili Bazı Ayetlere Yaklaşımları Üzerine”, *Marife*, yıl. 4, sayı: 3, 2004.
- Öz, Mustafa, “Ehl-i Beyt”, *DİA*, İstanbul, 1994.
- “Humus”, *DİA*, İstanbul, 1998.
- Özek, Ali, “İmamiyye-İsnaaşeriyye Şiası ve Tefsir Anlayışı”, *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İstanbul, 1993.
- Özler, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, İstanbul, 1996.
- Öztürk, Mustafa, “İslam Tefsir Geleneğinde Yorum Manipülasyonu: Ulû'l-Emr' Kavramı Örneği”, *İslâmiyât*, (Din İstismarı Özel Sayısı), cilt.3, sayı. 3, Temmuz-Eylül 2000.
- “Klasik Sünnî Tefsir Literatürü Üzerine Genel Bir Değerlendirme”, *Marife*, yıl: 5, sayı: 3, Konya, 2005.
- “Mübhemâtü'l-Kur'an ve İmamiyye Şiası”, *19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı. 12-13, Samsun, 2001.
- “Sünnî ve Şii Kaynaklarda Mut'a Nikahı Tartışması”, *İslamiyat*, c. 8, s. 3, Ankara, 2005.
- “Şiî ve Sünnî Müfessirlere Göre Ehl-i Beyt Kavramı”, *Marife*, yıl: 4, sayı: 3, Konya, 2004.
- Kur'an ve AşırıYorum*, Ankara, 2003.
- Râzî, Fahreddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *et-Tefsîrü'l-Kebîr ev Mefâtihu'l-Gayb*, Beyrut, 1411.
- Tefsîr-i Kebîr Mefâtihu'l-Gayb*, (trc., Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, C. Sadık Doğru), Ankara, 1988.
- Reşit Rıza, *Tefsîru'l-Menar*, Mısır, 1973.
- Sâbûnî, Nûreddin, *el-Bidaye fi Usulu'd-Din*, (trc., Bekir Topaloğlu, *Maturidiyye Akaidi* ile birlikte)Ankara, 1979.
- Strothmann, R, “Şia” *İslâm Ansiklopedisi*, M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1993.

- Şehristani, Ebü'l Feth Muhammed b. Abdulkerim, *el- Milel ve'n-Nihal*, Beyrut, 1979.
- Şenel, Abdulkadir, “Şiiliğe Göre Furuu'd-Din (Ahval-i Şahsiye)”, *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İstanbul, 1993.
- Şentürk, Recep, “İsmet” “DİA”, İstanbul, 2001.
- Şeyh Müfid, *Evailü'l-Makalât*, Kum, 1413.
en-Nüketü'l-İ'tikadiyye, Kum, 1413.
- Şeyh Saduk, *Men la Yahduruhu'l-Fekîh*, Kum, 1413.
- Tabatabaî, Muhammed Hüseyin, *el-Mîzân fî Tefsîr-il Kur'ân*, (trc., Vahdettin İnce), İstanbul, 2000.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed ibn Cerîr, *Târîh*, Beyrut, trs.
- Tabresi, Ebu Ali el-Fadl, *Mecmeu'l-Beyan fî Tefsiri'l-Kur'an*, Beyrut, 1997.
- Tirmîzi, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Sünen*, İstanbul, 1992.
- Tûsî, Şeyh, *et-Tehzîb*, Tahran, 1365.
- Uludağ, Süleyman, “Âl-i Abâ”, *DİA*, İstanbul, 1989.
- Üzüm, İlyas “İsnaaşeriyye”, *DİA*, İstanbul, 2001.
- Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trc., E. Ruhi Fığlalı, Ankara, 1981.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “İmamiyenin Usulü'd-Dine İlişkin Görüşlerinin Değerlendirilmesi”, *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İstanbul, 1993.
“Ehl-i Sünnet”, *DİA*, İstanbul 1994.
“Fahreddin er-Râzî” *DİA*, İstanbul, 1995.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, 1992.
- Yılmaz, Musa Kazım, “Şia'nın Kur'an İlimleriyle İlgili Görüşleri”, *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İstanbul, 1993.
Tabresî ve Tabatabaî'de İmamiye Tefsiri (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum, 1985.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdilllah, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr., Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, Beyrut, 1391.