

# Şii-İmâmî Tefsir Kùltürünün Genel Karakteristikleri

Mustafa ÖZTÜRK

*Doç. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakùltesi*

## Giriş

Bu bildiri-deki temel amaç, Şii-İmâmî tefsir kùltürünün Ehl-i sùnnet dùyasında yakından tanınmasına mütevazı bir katkıda bulunmaktır. Bizi böyle bir çalışmaya sevk eden başlıca faktör, çağdaş dönem Sünnî İslâm dùyasındaki tefsir tarihi çalışmalarında Şii-İmâmî tefsir kùltürünün yeterince araştırılmadığı, dolayısıyla yakından tanınmadığı yönünde bir kanaat sahibi olmamızdır. Bu kanaatimizi güçlendiren somut göstergelerden biri, Türkiye'deki araştırmacıların Tefsir Tarihi ismiyle yayımladıkları eserlerin hemen hepsinde İmâmîyye Şiasıyla ilgili bilgi, görüş ve değerlendirmelerin gerek nicelik gerek nitelik açısından sabit ve standart bir mahiyet arz etmesidir. Daha açıkçası, ilgili eserlerin hemen hepsinde Şia "Mezhep-Fırka Tefsirleri" üst başlığı altında ele alınmakta, tabiatıyla peşinen mahkûm edici ve öteki-leştirici bu başlık altındaki içerik de nesnel bilgilerden ziyade eleştirel mülahazalardan oluşmaktadır. Konunun malumat ağırlıklı kısmı ise oldukça yüzeysel bilgilerden oluşmakta ve bu bilgilerde kimi zaman fahiş hatalara rastlanmaktadır.

Aslına bakılırsa modern dönem tefsir tarihi literatüründeki İmâmîyye Şiası ile ilgili bilgi ve değerlendirmelerin temel referans çerçevesi büyük ölçüde Muhammed Hüseyin ez-Zehabi'nin (v. 1977) *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*

adlı eserine, Zehebî'nin tefsir tarihi şablonu ise temelde Ignaz Goldziher'in (v. 1921) *Mezâhibü't-Tefsîri'l-İslâmî* ismiyle Arapçaya çevrilen *Die Richtungen der Islâmischen Koranauslegung* adlı eserindeki sistematige dayanmaktadır. Bu nedenle, İmâmiyye Şiasının tefsir anlayışıyla ilgili birçok yeni çalışmadaki muhteva bu iki eserdeki bilgi ve değerlendirmelerin tercüme, şerh ve/veya ihtisarından öte geçmemektedir. Sözelimi, Süleyman Ateş'in "İmâmiyye Şiasının Tefsir Anlayışı" başlıklı makalesi büyük ölçüde Goldziher'in adı geçen eserindeki bilgilerin Türkçe tercümesinden oluşmaktadır. O kadar ki Ateş bu makalesinde Goldziher'in bazı maddi bilgi hatalarını bile aynen tekrarlamıştır. Mesela Goldziher yirminci yüzyılın başlarında vefat eden sufi meşrepli Şîî müfessir Sultan Muhammed el-Cenâbezi'nin (v. 1909) *Beyânü's-Sa`âde fî Makâmâtî'l-İbâde* isimli tefsirini günümüze ulaşan en eski Şîî-İmâmî tefsirlerden biri olarak zikretmiş ve bu eserin hicri 3-4. asırlarda yaşayan Sultan Muhammed İbn Hacer el-Becahtî (?) isimli bir kişiye ait olduğunu söylemiştir.<sup>1</sup> S. Ateş ise bu yanlış bilgiyi tahkik etmeksizin, üstelik kaynak da göstermeksizin, "Üç ve dördüncü asırlarda yaşamış bulunan Sultan Muhammed İbn Hacer el-Becahtî'nin *Beyânü's-Sa`âde fî Makâmâtî'l-İbâde* adlı tefsiri bize kadar gelmiş ve 1314/1896'da Tahran'da basılmıştır" şeklinde nakletmiş<sup>2</sup> ve bu yanlış bilgi aktarımı diğer bazı ilmi çalışmalarda da aynen tekrar edilmiştir.<sup>3</sup>

İslâm tefsir tarihiyle ilgili temel başvuru kaynaklardan biri olan M. Hüseyin ez-Zehabî'nin *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn* adlı eserinde de benzer hatalara rastlamak mümkündür. Mesela, Zehebî "İmâmiyye-İsnâaşeriyye Şiasının Önemli Tefsir Kitapları" başlığı altında ilk olarak *Mir`âtü'l-Envâr ve Mişkâtü'l-Esrâr* isimli bir tefsir mukaddimesini incelemiş ve bu eserin Mevlâ Abdüllatif el-Kâzerânî'ye ait olduğunu belirtmiş, ardından Kâzerânî'de doğup Necef'te yaşadığı bilgisi dışında müfessirin hayatına dair hiçbir malumat bulamadığını ifade etmiştir.<sup>4</sup> Zehebî'nin bilgi bulamaması gayet doğaldır; çünkü Şîî-İmâmî tefsir tarihinde Abdüllatif el-Kâzerânî isimli bir müfessir yoktur.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Ignaz Goldziher, *Mezâhibü't-Tefsîri'l-İslâmî*, Arapçaya çev. Abdülhalim en-Neccâr, Kahire 1955, s. 304.

<sup>2</sup> Süleyman Ateş, "İmâmiyye Şiasının Tefsir Anlayışı", *AÜİFD*, XX (1975), s. 151.

<sup>3</sup> bk. İsmail Çalıskan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, Ankara 2003, s. 88.

<sup>4</sup> Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, Beyrut trs., 2/36.

<sup>5</sup> Bu konudaki bilgi yanlış Süleyman Ateş ve Ali Özek tarafından da tekrar edilmiştir. bk. S. Ateş, *agm.*, s. 151; Ali Özek, "İmâmiyye-İsnâaşeriyye Şiası ve Tefsir Anlayışı", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîîlik Sempozyumu*, İstanbul 1993, s. 223.

Dahası *Mir'âtü'l-Envâr ve Mişkâtü'l-Esrâr* isimli eser Abdülatif el-Kâzerânî isimli muhayyel bir müfessire değil, Ebü'l-Hasen b. Muhammed Tâhir el-Âmilî el-Fetûnî'ye (v. 1138/1750) ait olup<sup>6</sup> Seyyid Hâşim el-Bahrânî'nin (v. 1107/1695) *el-Burhân fi Tefsiri'l-Kur'an* adlı tefsirine mukaddime olarak neşredilmiştir.<sup>7</sup>

Sünnî araştırmacıların modern dönem tefsir tarihi çalışmalarında Şii-İmâmî müfessirler ve eserleri hakkında aktarılan bilgiler kapsamında genellikle Ebü'l-Hasen Ali b. İbrahim el-Kummî (v. 307/919'dan sonra), Ayyâşî (v. 320/932[?]), Ebû Ca'fer et-Tûsî (v. 460/1067), Ebû Ali et-Tabersî (v. 548/1153), Feyz-i Kâşânî (v. 1091/1680) gibi birkaç isim tâdât edilir. Oysa Seyyid Abdürresûl el-Mûsevî *eş-Şiâ fi't-Târih* adlı çalışmasında 450'den fazla Şii müfessir ve tefsir zikretmiştir. Ne var ki biz bu Şii müfessirler ve tefsirlerin büyük bir kısmından bihaberiz. Öte yandan Seyyid Muhammed Ali el-Ayâzî *el-Müfessirûn* adlı eserinde İmâmiyye Şiasının 40 kadar matbu tefsirini incelemiştir. Kanımca bu tefsirler hakkındaki bilgimiz de oldukça sınırlıdır. Bu noktada bir özeleştiri kabilinden İmâmiyye Şiasının tefsir kültürüne vukufiyetimizin kifâyetsiz olduğunu söylemekte bir sakınca olmasa gerektir. Gerçi ülkemizde Şianın Kur'an ve tefsir anlayışı üzerine tez ve makale düzeyinde çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Ancak mevcut çalışmaların bir kısmı spesifik olarak bir veya iki müfessiri konu edinmesi nedeniyle oldukça sınırlı bir muhtevaya sahiptir. Kimi çalışmalar ise belli bir konuya münhasırdır. Mesela Şaban Karataş'ın *Şiada ve Sünni Kaynaklarda Kur'an Tarihi* (İstanbul 1996) isimli eseri aslında Kur'an ve tahrif konusuyla ilgili bir yüksek lisans

<sup>6</sup> bk. Adil Nuralî Nâdirâlî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn 'inde's-Şiâ*, Beyrut 1995, s. 171-174..

<sup>7</sup> bk. Ebü'l-Hasen b. Muhammed Tâhir el-Âmilî, *Mukaddimetü Tefsiri'l-Burhân, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât*, Beyrut 1999. Asıl ismi *Mir'âtü'l-Envâr ve Mişkâtü'l-Esrâr* olan bu eser İSAM Kütüphanesi'nde (Demirbaş No: 148222) mevcuttur. Allâme Hüseyin Nuri bu tefsir mukaddimesinin bir el yazma nüshasını müellifin torunlarından birinin özel kütüphanesinde bulmuş ve istinsah etmiştir. Tahran'a yaptığı yolculukların birinde bir devlet adamı bu nüshayı Seyyid Hâşim el-Bahrânî'nin (v. 1107/1695) tefsirine mukaddime olarak yayınlamak üzere kendisinden istemiş ve o da bu isteğe olumlu cevap vermiştir. Ancak söz konusu şahıs yayım işini tamamlayamadan vefat etmiş, daha sonra eser başka birtakım yayıncılar tarafından satın alınmış ve bir cilt hâlinde basılmıştır. Ancak bu baskıda eser Abdülatif el-Kâzerânî isimli bir kişiye nisbet edilmiştir. Bu durumu hayret verici bir hırsızlık olarak nitelendiren Hüseyin Nuri "Abdülatif el-Kâzerânî" ismini hiç duymadığını ve hiçbir kitapta bu ismi görmediğini belirtmiştir. Allâme en-Nürî, *Müstedrekü Vesâilî's-Şiâ*, s. 385'den nakleden: Nâdirâlî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, s. 171-172.

çalışmasıdır. Kaldı ki bu çalışmanın bilgi muhtevası büyük ölçüde Rasûl Ca'feriyyân'ın *Ükzûbetü Tahrifi'l-Kur'ân* adlı eserinden iktibas edilmiştir. Benzer şekilde Musa Kazım Yılmaz'ın "Şianın Kur'an İlimleriyle İlgili Görüşleri" başlıklı tebliği de ağırlıklı olarak Kur'an'ın cem'i ve tahrif meselesiyle ilgilidir.<sup>8</sup>

Sonuç olarak, mevcut çalışmalar Şîî tefsir geleneği hakkında hem yeterli bilgi vermemekte, hem de reddiyeci ve genellemeci yaklaşımlarla çok kesin yargılar içermektedir. Oysa tüm genellemelerin tehlikeli olması bir tarafa, İmâmiyye Şiasının tefsir anlayışına ilişkin değerlendirmelerde monoblok bir gövdeden, homojen bir bünyeden söz etmek mümkün değildir. Bu nedenle, sözgelimi Ebü'l-Hasen Ali b. İbrahim el-Kummî'ye nisbet edilen tefsirdeki ahbâr (rivâyet) ağırlıklı yorumları İmâmiyye Şiasında genel kabul gören yorumlar gibi takdim etmek ve/veya son dönemdeki bir Şîî müfessirin herhangi bir âyete ilişkin yorumunu Şianın tümüne mal etmek en iyimser nitelendirmeyle isabetli değildir.

İmâmiyye Şiasının tefsir anlayışına ilişkin bir çalışmada her şeyden önce tarihsel süreç göz önünde bulundurulmalı, bu çerçevede dinî metinleri anlama ve yorumlamada Ahbârîlik (Ehl-i Eser) ile Usûlîlik (Ehl-i Rey) arasındaki paradigma farkına atıfta bulunulmalı, ayrıca İmâmiyye'nin teşekkül sürecindeki fikrî değişim ve dönüşümlerden, Şia ile Mu'tezile arasındaki etkileşim olgusundan ve bu olgunun özellikle kelâm ve tefsirdeki yansımalarından mutlaka söz edilmelidir. Keza Şianın Ulûmu'l-Kur'ân'la ilgili temel yaklaşımlarının değerlendirilmesinde tarihsel süreçteki önemli uğraklara ve kırılma noktalarına mutlaka işaret edilmelidir.

Doğrusu Şîî-İmâmî tefsir dünyası biz Sünnî araştırmacılar için hâlen büyük ölçüde keşfedilmeyi bekleyen bir dünyadır. Bu çalışma önemli ölçüde yabancı olduğu bir dünyayı yakından tanımaya yönelik bir adım sayılabilir; dolayısıyla söz konusu dünyanın bütün hinterlandını tarama gibi âfâkî bir iddia içermemektedir. Bir bildiri metninin imkân ve sınırları dâhilinde Şianın tefsir mirasını tüketmek mümkün olmadığı için, bu çalışmada ilkin ana hatlarıyla Şîî-İmâmî tefsir tarihindeki gelişim evrelerine ve bu evrelerin belli başlı özelliklerine işaret edilecek, bu arada her evredeki meşhur müfessirler ve tefsirler hakkında kısa bilgi verilecek; daha sonra Şîî tefsir kültürünün usûl (Ulûmu'l-Kur'ân) açısından belli başlı özelliklerine ilişkin

<sup>8</sup> bk. Musa Kazım Yılmaz, "Şianın Kur'an İlimleriyle İlgili Görüşleri", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîîlik Sempozyumu*, İstanbul 1993, s. 163-193.

tespit ve değerlendirmelere geçilecektir. Bildirimizin bir ön çalışma olması hasebiyle Şianın görüşlerine ilişkin tespit ve değerlendirmelerde yargulama ve mahkûm etme gibi bir amaç gözetilmeyecek, dolayısıyla polemikçi ve reddiyeci bir üslup tercih edilmeyecektir. Ayrıca bildiri metnindeki içeriğin malumu ilam, hâsılı tahsil türünden olmamasına dikkat edilecek, dolayısıyla içeriğin özgün olmasına özen gösterilecektir.

## İmâmiyye Şiasında Tefsir Geleneğinin Kökleri ve İlk Tefsir Ürünleri

Şii-İmâmî ulema nezdinde ilk ve en büyük müfessir kuşkusuz Hz. Peygamber'dir. İkinci en büyük müfessir ise kolayca tahmin edileceği gibi Hz. Ali (v. 40/661) ve dolayısıyla onun evladıdır (imamlar).<sup>9</sup> Ancak kimi Şii müelliflere göre sahabe nesli arasında ilk Şii müfessir -buradaki Şii kelimesinin bildik anlamda Şiilikten ziyade Hz. Ali'nin yanında yer almak, onun taraftarı olmak mânasında kullanıldığı belirtilmelidir- Abdullah b. Abbâs (v. 68/687)'tir. Bunun yanında Abdullah b. Mes'ûd (v. 32/653), Übey b. Ka'b (v. 30/651[?]) ve Câbir b. Abdillâh (v. 78/697) gibi sahabiler de ilk kuşak Şii müfessirler arasında yer alır. Tâbiûn neslinden ise başta İmam Muhammed el-Bâkır (v. 114/733) ve Saîd b. Cübeyr (v. 95/714) olmak üzere Tâvûs b. Keysân (v. 106/724), Atiyye el-Avfî (v. 111/730), Saîd b. Müseyyeb (v. 94/712), Süddî el-Kebîr (v. 127/745), Muhammed b. Saîb el-Kelbî (v. 146/763), Zeyd b. Eslem (v. 136/753), Câbir b. Yezîd el-Cu'fî (v. 128/746), Ebü'l-Esved ed-Düeli (v. 69/688) ve Yahyâ b. Ya'mer (v. 89/707) gibi isimler meşhur Şii müfessirler olarak zikredilir.<sup>10</sup> Son devrin mercî-i taklid Şii âlimlerinden Kâşifülgîtâ (v. 1954), başta Abdullah b. Abbâs olmak üzere Câbir b. Abdillâh, Übey b. Ka'b, Saîd b. Cübeyr ve Saîd b. Müseyyeb'i Şii tefsir ilminin kurucu figürleri olarak zikreder.<sup>11</sup> Bazı İmâmî müelliflere göre tefsir alanında ilk eser yazan Şii müfessir Saîd b. Cübeyr'dir.<sup>12</sup> Bu görüşün mesnedi İbnü'n-Nedîm'in (v. 385/995[?]) Saîd b. Cübeyr'e bir tefsir nisbet etmiş olmasıdır. Ancak İbnü'n-

<sup>9</sup> bk. Ca'fer Sübhânî, "eş-Şia ve't-Tefsir Tedvînen ve Tatvîren", [Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin *et-Tibyân* tefsirinin baş tarafında], Kum 1413, 1/105-151.

<sup>10</sup> Seyyid Hasan Sadr, *Te'sisü's-Şia li 'Ulûmi'l-İslâm*, Tahran trs., s. 322-327; Akikî Bahşâyêşî, *Tabakât-i Müfessirân-i Şia*, Kum 1382, s. 207-220; Sübhânî, "eş-Şia ve't-Tefsir", s. 185-189.

<sup>11</sup> Muhammed Hüseyin Kâşifülgîtâ, *Aslu's-Şia ve Usûlühâ*, Kum 1415, s. 152.

<sup>12</sup> Sadr, *Te'sisü's-Şia*, s. 322.

Nedîm *el-Fihrist*'te İbn Abbâs'ın tefsirinden de söz etmiştir.<sup>13</sup> Buna göre Şîî tefsir tarihindeki ilk müellif olarak İbn Abbâs'ın zikredilmesi gerekir.<sup>14</sup>

İbnü'n-Nedîm, Kur'an tefsiri yazan kişiler arasında ilk olarak İmam Muhammed el-Bâkır'dan (v. 114/733) söz etmiş ve ona ait tefsirin Zeydî Cârûdiyye fırkasının öncüsü Ebû'l-Cârûd Ziyâd b. Münzir (v. 150/767) tarafından rivâyet edildiğini belirtmiştir.<sup>15</sup> Bu bilginin ışığında İmam Muhammed el-Bâkır'a ait tefsirin Ali b. İbrâhim el-Kummî'ye nisbet edilen matbu tefsir sayesinde kısmen günümüze ulaştığını söylemek mümkündür. Çünkü Kummî tefsirindeki rivâyetlerin önemli bir kısmı, Ebû'l-Cârûd'dan nakledilmiştir.

İmâmiyye'nin tefsir tarihine ilişkin bilgiler ışığında Ebû'l-Hasen Atiyye el-Avfi (v. 111/730) de, ilk Şîî müellifler arasında zikredilebilir. Hz. Ali taraf-tarlığıyla tanınan ve bu yüzden Emevi valisi Haccâc'ın (v. 95/714) hışmına uğrayan Atiyye el-Avfi bazı kaynaklarda tefsir sahibi bir tâbî olarak zikre-dilmiş, hatta Hatîb el-Bağdâdî (v. 463/1071) gibi bazı âlimlerin onun tefsirini rivâyet icazetine sahip oldukları belirtilmiştir.<sup>16</sup> Şîî-İmâmî kaynaklarda Câbir el-Cu'fi (v. 128/746), Ebân b. Tağlib (v. 141/758), Ebû Hamza es-Sumâlî (v. 150/767) ve Muhammed b. Ebî Umeyr (v. 217/832) gibi isimler de erken dönem Şîî müfessirler arasında zikredilmiştir.<sup>17</sup> Ne var ki bu müfessir-lere ait tefsirlerin hiçbiri müstakil eser olarak günümüze ulaşmamıştır.

Geçmişten günümüze ulaşan en eski Şîî tefsirler Ca'fer es-Sâdık (v. 148/765), Hasen el-Askerî (v. 260/874), Furât el-Kûfî (v. 310/923[?]), Ali b. İbrâhim el-Kummî (v. 307/919'dan sonra) ve Ayyâşî'ye (v. 320/932[?]) ait kabul edilir. Ancak bu beş tefsirden ilk ikisinin gerçekte kime ait olduğu ciddi ölçüde belirsizdir. Daha açıkçası, İmam Ca'fer es-Sâdık'a nisbet edilen ve yurt dışındaki muhtelif kütüphanelerin yanı sıra Süleymaniye Kütüpha-

<sup>13</sup> bk. Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. İbrahim Ramazan, Beyrut 1997, s. 53.

<sup>14</sup> Dr. Abdülaziz b. Abdillâh temel hadis mecmualarında yer alan İbn Abbâs'ın tefsir rivâyetlerini *Tefsîru İbn Abbâs* ve *Merviyâtuh* adıyla iki cilt halinde derlemiştir. Ayrıca İbn Abbâs'tan nakledilen tefsir rivâyetleri klasik dönemlerde Meccüddîn el-Fîrûzâbâdî (v. 817/1415) veya başka biri tarafından derlenerek *Tenvîrû'l-Mikbâs (Mikyâs) min Tefsîri İbn Abbâs* adlı bir eser meydana getirilmiştir.

<sup>15</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 52.

<sup>16</sup> İsmail L. Çakan, "Atiyye el-Avfi", *DİA*, İstanbul 1991, 4/62-63.

<sup>17</sup> Bu isimler hakkında geniş bilgi için bk. Aslan Habibov, *İlk Dönem Şîî Tefsir Anlayışı* (Yayımlanmamış doktora tezi), Ankara 2007, s. 14-19.

nesi'nde de (Nazif Paşa, 65) bir yazma nüshası bulunan tefsir çok büyük bir ihtimalle ona ait değildir. Çünkü her şeyden önce Şii literatürde İmam Ca'fer es-Sâdık'a ait bir tefsirden söz edilmemektedir. Ayrıca söz konusu eserdeki yorumlar klasik Şii tefsir literatüründe İmam'a atfedilen görüş ve yorumlarla örtüşmemektedir. Zira Ca'fer es-Sâdık'a nisbet edilen tefsirdeki yorumlar büyük ölçüde işâri-tasavvufî karakterlidir. Bu yorumlar Ebû Abdîrahmân es-Sülemî'nin (v. 412/1021) *Hakâiku't-Tefsîr*'de Ca'fer es-Sâdık'a atfen naklettiği yorumlarla karşılaştırıldığında iki tefsir arasında çok ciddi farklılık bulunduğu görülmektedir.<sup>18</sup> Ayrıca söz konusu tefsirde İmam Ca'fer es-Sâdık'ın yaşadığı çağın tasavvuf terminolojisinde mevcut olmayan fenâfillâh, bekâbillâh gibi kavramlar yer almaktadır. Bu durum söz konusu tefsirin en erken hicrî 3-4. asırlarda telif edildiğini düşündürmektedir.<sup>19</sup>

Diğer taraftan Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshaya göre tefsirin ravisi Ahmed b. Muhamed b. Harb, Bankipur ve Bohar nüshalarına göre ise ravi Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrahim en-Nu'mânî'dir.<sup>20</sup> Küleynî'nin (v. 329/941) öğrencisi olan ve İbn Ebî Zeyneb diye tanınan Ebû Abdillâh en-Nu'mânî'nin (v. 360/971) Ca'fer es-Sâdık'tan rivâyet ettiği tefsir, Ulûmu'l-Kur'ân bağlamında Hz. Ali'ye nisbet edilen metin olmalıdır.<sup>21</sup> Sonuç olarak Ca'fer es-Sâdık'a nisbet edilen tefsir gerçekte ona ait değildir. Aynı durum İmam Hasen el-Askerî'ye nisbet edilen tefsir için de geçerlidir. Gerçi Şeyh Sadûk (v. 381/991), Meclîsî (v. 1110/1698), Hâşim el-Bahrânî (v. 1186/1772), Seyyid Nimetullah el-Cezâirî (v. 1112/1700), Hür el-Âmilî (v. 1104/1693) ve Feyz-i Kâşânî (v. 1091/1680) gibi Şii-Ahbârî âlimler bu tefsirin Hasen el-Askerî'ye nisbetinin sahih olduğunu söylemiş; buna karşılık Muhammed Cevâd Belâgî (v. 1933), Ebû'l-Kâsım el-Hûî (v. 1992) ve daha birçok Şii âlim bunun aksini savunmuş,<sup>22</sup> hatta bazı çağdaş Şii araştırmacılar tefsirin uydurma olduğu hususunda ittifaktan söz etmiştir.<sup>23</sup>

Furât b. İbrahim el-Küfî'nin tefsirine gelince, öncelikle şunu belirtelim ki

<sup>18</sup> Habibov, *İlk Dönem Şii Tefsir Anlayışı*, s. 50.

<sup>19</sup> Bu konuda daha geniş bir değerlendirme için bk. Süleyman Ateş, *İşâri Tefsir Okulu*, Ankara 1974, s. 50-55.

<sup>20</sup> Habibov, *İlk Dönem Şii Tefsir Anlayışı*, s. 50.

<sup>21</sup> Bu metin için bk. Muhammed Bâkır el-Meclîsî, *Bihâru'l-Envâr*, Beyrut 1404, 90/1 vd.

<sup>22</sup> Geniş bilgi için bk. Ağa Büzürg Tahrânî, *ez-Zerîa İlä Tesânifi's-Şia*, Kum 1418, 4/285-290.

<sup>23</sup> İhsan el-Emîn, *et-Tefsîr bi'l-Me'sûr 'inde's-Şiati'l-İmâmiyye*, Beyrut 2000, s. 395.

hicrî 4. asrın başlarında vefat ettiği sanılan Furât el-Kûfî'nin İmâmiyye Şiasına mensubiyeti şüphelidir. Gerek Şii-İmâmî müelliflere ait rical kitaplarında adının geçmemesi, gerek tefsirinde İmam Zeyd'den (v. 122/740) çokça nakilde bulunması, gerekse İmâmiyye Şiasının özellikle imâmet nazariyesine muhalif içerikte rivâyetler aktarması onun Zeydî olma ihtimalini güçlendirmektedir. Ayrıca *Tefsîru Furât el-Kûfî* isimli eser büyük ölçüde Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'in faziletleriyle ilişkilendiren âyetlerle ilgili 766 veya 777 rivâyet ihtiva etmekte, dolayısıyla tüm âyetlerin tefsirini içermemektedir.<sup>24</sup>

Şii gelenekteki en meşhur ve muteber tefsirlerden biri kabul edilen Kummî tefsiri de, birçok açıdan problemlidir. Her şeyden önce tefsirin ravisi Ebû'l-Fazl Abbâs b. Muhammed b. Kâsım b. Hamza b. Musa b. Ca'fer meçhul bir kişidir. Tefsirin müellifi olarak gösterilen Ebû'l-Hasen Ali b. İbrahim b. Hâşim el-Kummî'nin (v. 307/919'den sonra) hayatı hakkında da hemen hiçbir bilgi mevcut değildir. Ayrıca tefsirdeki rivâyetlerin önemli bir kısmı Ebû'l-Cârûd'dan nakledilmiştir. Daha açıkçası İmam Muhammed el-Bâkır'dan gelen rivâyetlerin hemen tamamı Ebû'l-Cârûd Ziyâd b. Münzir'in tefsirinden aktarılmıştır. Daha önce de belirttiğimiz gibi bu rivâyetlerin İmam Muhammed el-Bâkır'a nispet edilen ve Ebû'l-Cârûd kanalıyla nakledildiği söylenen tefsirden alıntılanmış olması kuvvetle muhtemeldir. Ravi Ebû'l-Fazl, İmam Ca'fer es-Sâdık'tan gelen rivâyetleri Ali b. İbrahim el-Kummî kanalıyla nakletmiş, diğer rivâyetleri ise üçüncü bir isnat zinciriyle aktarmıştır.

Özetle, Kummî tefsirinde üç ayrı isnat ve rivâyet zinciri, dolayısıyla üç ayrı kaynak bulunmakta ve bu durum tefsirin gerçekte Ali b. İbrahim el-Kummî'ye ait olmadığı şüphesini doğurmaktadır. Nitekim çağdaş bazı Şii araştırmacılar da bu tefsirin gerçekte Ebû'l-Fazl Abbâs b. Muhammed isimli ravinin derlemesi olduğunu söylemişlerdir.<sup>25</sup> Bunun yanında bazı Şii araştırmacılar tefsirin mukaddimesinin Kummî'ye ait olmama ihtimalinden de söz etmişlerdir. Çünkü mukaddimedeki merviyâtın tümü Ebû Abdillâh en-Nu'mânî'nin (v. 360/971) tefsirinin baş tarafında aynen nakledilmiş, keza aynı rivâyet malzemesi Şerif el-Murtazâ (v. 436/1044) tarafından *el-Muhkem ve'l-Müteşâbih* başlığı altında nakledilmiş ve onun naklettiği bu metin son

<sup>24</sup> Emîn, *et-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, s. 410-412.

<sup>25</sup> bk. Muhammed Hâdî Marifet, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Meşhed 1998, 1/325-326; Seyyid Muhammed Ali Ayâzî, *el-Müfessirûn Hayâtühüm ve Menhecühüm*, Tahran 1373, s. 329-331; Emîn, *et-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, s. 404-406.



dönemde müstakil bir eser olarak neşredilmiştir.<sup>26</sup>

Ebü'n-Nasr Muhammed b. Mes'ûd el-Ayyâşî'nin tefsiri Kummî'ye nisbet edilen tefsire nisbetle daha mevsuk ve otantik gözükmele birlikte günümüze eksik ulaşmıştır. Seyyid Hâşim er-Rasûlî el-Mahallâtî'nin tashih ve tali kiyle iki cilt halinde neşredilen (Beyrut 1991) eser, Kur'an'ın ilk on sekiz sûresini içermektedir. Bir dönem Sünnî olduğu, sonradan Şîliği tercih ettiği bilinen Ayyâşî'nin tefsirindeki asıl problem müstensih'in tefsirdeki rivâyetlerin senetlerini hazfetmesidir. Müstensih böyle bir tasarrufta bulunma gerekçesini tefsirin girişinde belirtmiş,<sup>27</sup> ancak söz konusu gerekçe kimi çağdaş Şîî araştırmacılar tarafından "özü kabahatinden büyük" şeklinde değerlendirilmiştir.<sup>28</sup> Ancak buna rağmen Tefsîru'l-Ayyâşî erken dönemlerden günümüze ulaşan Şîî tefsirler arasında en mevsuk tefsir hüviyetindedir. Bu itibarla ilk dönem Şîî tefsirlerin hususiyetlerine ilişkin bir araştırmada Ayyâşî tefsirini esas almanın isabetli olacağı söylenebilir.

### **Ahbârîlik-USûlîlik ve Şîî Tefsîrde Rivâyet-Dirâyet Dönemleri**

Şîî-İmâmî tefsir geleneğinde kırılma noktaları denebilecek birtakım evrelerden söz edilebilir ve bu evreler kabaca ilk (erken) dönem, orta (klasik) dönem ve son (modern) dönem şeklinde kategorize edilebilir. Keza Hz. Peygamber ve sahabe dönemi, imamlar dönemi, gaybet dönemi ve sonrası gibi tarihsel bölümlenmeler de yapılabilir; ancak Şîî tefsir tarihindeki evrelerin tespitinde Ahbâriyye (Ehl-i Eser) ve Usûliyye (Ehl-i Rey) ekollerinin hâkimiyet dönemlerini esas almanın daha isabetli olduğu söylenebilir. Bu iki ekol, Sünnî kaynaklarda Emevîler devrindeki Medine Ekolü-Kufe Ekolü veya Hicazlılar-Iraklılar şeklindeki fikhî gruplaşmaya dayandığı ve hicrî 2. yüzyıldan itibaren daha çok Ehl-i Eser-Ehl-i Rey olarak anıldığı belirtilen ayrımı hatırlatır. Ahbârîliğin en temel referans kaynağı meşhur Sekaleyn hadisidir.<sup>29</sup> Ahbâriyye bu hadisten hareketle Kur'an'ı "es-sekalü'l-ekber",

<sup>26</sup> Emîn, *et-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, s. 406.

<sup>27</sup> bk. Ebü'n-Nasr Muhammed b. Mes'ûd el-Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, nşr. Seyyid Hâşim er-Rasûlî el-Mahallâtî, Beyrut 1991, 1/13.

<sup>28</sup> Marifet, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirân*, 2/323.

<sup>29</sup> Hz. Peygamber'in "Size çok değerli iki şey bırakıyorum. Bunlardan biri Allah'ın kitabı, diğeri Ehl-i beytimdir (ıtret). Benden sonra bunlara sarılırsanız asla yolunuzu şaşırmasınız" anlamındaki bu hadisin Sünnî ve Şîî kaynaklarda hangi sahâbiler ve raviler tarafından nakledildiği hususunda bk. Ebü Ca'fer el-Küleynî,

imamların ahbârını “es-sekâlül’-aşgar” olarak kabul eder ve dinî hükümlerin tespitinde salt bu iki kaynağın esas alınması gerektiğini söyler. Bu anlayışa göre müslümanların kıyamete kadar ihtiyaç duyacakları her şey Kur’an’da mevcuttur. Çünkü Kur’an her şeyin bilgisini muhtevidir. Kur’an’ın herhangi bir konu ya da meseleyle ilgili bir beyan içermediğini söylemek akıl noksanlığından ve/veya idrak sorunundan kaynaklanır. Kur’an’da her şeyin bilgisi mevcut olmakla birlikte herkes onu anlayıp yorumlayamaz. Dolayısıyla Kur’an’ın zâhiri hüccet sayılamaz. Kur’an’ı anlamak için Ehl-i Beyt imamlarının ahbârına başvurmak zorunludur; çünkü imamlar Kur’an’daki tüm ilimlere hakkıyla vâkıftır. Kaldı ki Kur’an onların idrak seviyelerine uygun keyfiyette nâzil olmuştur. Bu nedenle Kur’an tefsirinde yegâne kaynak imamlar, dolayısıyla onların ahbârıdır. Bundan başka bir kaynak ve/veya araçla Kur’an’ı anlayıp yorumlama imkânı yoktur. Çünkü Kur’an’daki âyetlerin hangisinin nâsîh hangisinin mensûh, hangisinin muhkem hangisinin müteşâbih, hangisinin zâhir hangisinin hafî olduğunu ancak Hz. Ali ve evladı bilebilir. Ayrıca Kur’an’ı anlama ve yorumlama bilgisi kesbî değil vehbîdir ve bu ilmin sahibi Ehl-i Beyt imamlarıdır. İşte bütün bu sebeplerden ötürü mânası gâyet açık olan âyetlerin tefsirinde bile imamların ahbârına başvurulmalıdır.<sup>30</sup>

Diğer taraftan Kur’an’ın zâhiriyle amel edilemez. Çünkü Kur’an’ın zâhiri nesh, tahsis, takyid, te’vil gibi vecihler içerir. Bu vecihlerin tefsirine dair imamlardan gelen herhangi bir beyan (nas) yoksa zâhirle amel cihetine gidilemez. Kur’an’ın zâhirinden hüküm istinbatını Âmme (Ehl-i sünnet) icadı olarak gören bu mutaassıp Ahbârîliğe göre Kur’an’ın gerçek anlam ve yorumunu ortaya koymak Ehl-i Beyt imamlarına mahsus olduğu için reyle tefsir kesinlikle caiz değildir. Zanna dayalı istidlallerle hüküm çıkarmak ve bu tür hükümlerle amel etmek de caiz değildir. Buna karşılık Feyz-i Kâşânî gibi mutedil Ahbâriler muhkem ya da anlamı açık âyetleri anlayıp yorumlamanın mümkün hatta gerekli olduğu kanaatindedir. Buna göre Kur’an’ın zâhirinden istifade edilebilir; ancak müteşâbihlerin te’vili ancak imamlarca

---

*el-Kâfi*, Tahran 1388, 1/233; Ebû Ca’fer Saffâr el-Kummî, *Besâiru’l-Derecât*, Kum 1374, s. 413; İbn Şehrâşûb el-Mâzenderânî, *Menâkıbu Âl-i Ebî Tâlib*, Kum 1379, 3/35-36; Seyyid İbn Tâvûs el-Hillî, *et-Tarâif*, Kum 1400, 1/139-142; İbnü’l-Mutahhar el-Hillî, *Nehcü’l-Hak ve Keşfü’s-Sıdk*, Kum 1407, s. 225; Cemal Sofuoğlu, *Şiânın Hadis Anlayışı* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara 1977, s. 24-33; Adnan Demircan, *Hz. Ali’nin Hilafet Hakkı Meselesinde Gadîr-i Hum Olayı*, İstanbul 1996, s. 19-61.

<sup>30</sup> Daha geniş bilgi için bk. Mazlum Uyar, *İmâmiyye Şiâsi’nda Düşünce Ekolleri: Ahbârîlik*, İstanbul 2000, 188-190, s. 249-258.

bilinebilir. Geç dönem Ahbâriğin diğer temsilcilerinden Seyyid Nimetullah el-Cezâiri (v. 1050/1640) ve Şeyh Yûsuf el-Bahrânî (v. 1186/1772) gibi isimler de Kur'an'da Arapça bilen herkesin anlayabileceği âyetler bulunduğunu, bunun aksi görüşü savunan Ahbâriilerin imamlardan nakledilen haberlere değer atfı hususunda ölçüyü kaçırdıklarını söylemişlerdir. Bu mutedil yaklaşıma göre, “De ki: O Allah'tır, tektir” (İhlâs 112/1) mealindeki âyetin ahbâr sayesinde anlaşılabilirliğini söylemenin iler tutar bir tarafı yoktur.<sup>31</sup>

Bütün bu görüşler geç dönemde Muhammed Emîn el-Esterâbâdî (v. 1033/1624) ile onun takipçileri tarafından temsil edilen Ahbâriilik ekolüne aittir. Ancak hemen belirtelim ki söz konusu görüşler Esterâbâdî ve takipçileri tarafından icat edilmiş değildir. Daha açıkçası Şii gelenekteki bu nasçı/eserci anlayış, ileride de anlatılacağı üzere on ikinci imâm Muhammed el-Mehdî'nin gaybete intikal ettiği tarihten (260/874) hicrî 4. asrın sonlarına kadar hâkim olmuş; ancak bu dönemde sistematik bir yapıya kavuşmamıştır. Hicrî 11. yüzyıla gelindiğinde Esterâbâdî kendisinden önce mevcut olan ve fakat adı konulmamış bulunan Selefî-Ahbârî düşünceyi sistematize etmiş ve müstakil bir ekol haline getirmiştir.

Usûliyye ekolüne gelince, bu ekolün tohumları Şii gelenekte ilk dönem Ahbâriiğin (Selefilik) hüküm sürdüğü hicrî 4. asrın başlarında Ebû Sehl İsmail b. Ali en-Nevbahtî (v. 311/923) ile yeğeni Hasan b. Musa en-Nevbahtî (v. 310/922) tarafından atılmıştır. İmâmiyye Şiasının on iki imâm doktrini çerçevesinde kendini diğer Şii fırkalardan tefrik edip bağımsız bir mezhep hâline gelmeye çalıştığı bu süreçte Bağdat'taki Nevbahtî ailesinin bu iki meşhur siması teşbih ve tecsim fikrine karşı çıkmanın yanında ilahî sıfatlar, ef'âl-i ibâd, ru'yetullah gibi konularda Mu'tezilî düşünceye paralel bir anlayışı benimsediler. Böylece Mu'tezile'nin rasyonel kelâmından istifadeyle Şii düşünceyi itikâdî planda rasyonel bir zemine oturtma yolunda ilk adımları atmış oldular. Fıkıh sahasındaki ilk Usûlî adımlar ise Kadîmeyn diye maruf olan İbn Ebî Akîl (v. 4/10. asrın ikinci yarısından sonra) ve İbn'ül-Cüneyd (v. 381/991) tarafından atıldı.<sup>32</sup>

Esasen kelâm ve fıkıhtaki bu değişim/dönüşüm kaçınılmazdı. Çünkü büyük gaybetle birlikte nas dönemi artık sona ermiş, fakat tarihsel tecrübe itikâdî ve fikhî açıdan çözüme kavuşturulması gereken birçok sorun üretmişti. Dinî alanda imamların ahbârının tek kaynak olarak görülmesini,

<sup>31</sup> bk. Uyar, *Ahbâriilik*, s. 202-246.

<sup>32</sup> Mazlum Uyar, *Şii Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, İstanbul 2004, s. 13-23.

dolayısıyla mevcut bütün problemlerin sınırlı sayıdaki ahbârla çözülmesini imkânsız kılan bu durum bilhassa fıkıh sahasında rey ve istidlale başvurma lüzumunu doğurdu ve sonuçta Ehl-i sünnetin birkaç asır öncesinden kullandığı istidlal ve ictihad metodu zorunlu olarak Şia tarafından da devreye sokuldu.

Şeyh Müfid (v. 413/1022) tarafından gâyet vazıh biçimde ortaya konulan, daha sonra Şerif el-Murtazâ (v. 436/1044) ve Ebû Ca'fer et-Tûsî (v. 460/1067) gibi meşhur âlimlerce olgunlaştırılan Usûlî düşünceye göre Kur'an'ın zâhirini hüccet saymamak kesinlikle yanlıştır. Zira aksi yöndeki anlayış her şeyden önce Kur'an'ın açık ve anlaşılabilir bir Arapça ile nâzil olduğunu bildiren âyetlere aykırıdır. Yine söz konusu anlayış Kur'an'ın mu'ciz, fasih ve belîğ bir kelâm olma keyfiyetiyle bağdaşmaz. Diğer taraftan Hz. Peygamber ve imamlar hadislerin/haberlerin Kur'an'a arz edilmesini tembihlemiş, Kur'an'a uyan hadislerin kabul, ters düşenlerin reddedilmesi gerektiğini salık vermişlerdir.

Kur'an sadece imamlar tarafından anlaşılabilir bir kelâm olarak kabul edildiği takdirde hadisleri ona arz etme prensibinin hiçbir anlam ve işlevi kalmaz. Kur'an sadece rivâyetler (ahbâr) ışığında anlaşılabilir bir kaynak ve delil değil, bilakis dinde kaynak ve delil olma bakımından müstakildir. Dolayısıyla onu imamların ahbârından bağımsız olarak anlayıp yorumlamak hem mümkün hem de gereklidir. Ayrıca Kur'an'ın zâhiri kesinlikle hüccettir. Kur'an metninde nesh, tahsis, takyit gibi hususiyetlerin bulunması onun zâhiriyle hükmetmenin caiz olmadığı anlamına gelmediği gibi Kur'an'ın zâhiriyle hükmetmek de zanla amel etmek demek değildir. Kaldı ki fikhî-fer'î meselelerde zanla amel caizdir; bunun tek istisnası inanç konularıdır. Bütün bunlar bir yana, imamlar hiçbir meseleyi müdevven biçimde ortaya koymadıkları gibi gelecek zamanlarda ortaya çıkması mümkün ve muhtemel olan meseleler hakkında da konuşmamışlardır. İşte bütün bu sebeplerden dolayı genelde ictihad ve istidlal, özelden rey ile tefsir hem meşru hem de gereklidir.<sup>33</sup>

Bu bilgiler ışığında denebilir ki Ahbârilikteki tefsir anlayışı salt ahbâr ve nakle (rivâyet), Usûlîlikteki anlayış ise daha ziyade reye (dirâyet) dayanır.

<sup>33</sup> Daha geniş bilgi için bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut trs., 1/4-5; a.mlf., *el-Udde fî Usûli'l-Fıkh*, nşr. Muhammed Rıza el-Ensârî, Kum 1417, 2/647-719; Ebû'l-Kâsım el-Hüî, *el-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Kum trs., s. 261-271; Uyar, *Ahbârilik*, s. 254-255.

Bu temel farklılık, İmâm Mâtürîdî'nin (v. 333/944) "Kim Kur'an'ı kişisel görüşüyle (rey) tefsir ederse..." şeklindeki rivâyete dayanan meşhur tefsir-te'vil ayırımından istifadeyle şöyle de formüle edilebilir: Ahbâriliğin Kur'an'ı anlama ve yorumlama konusundaki temel yaklaşımı "Tefsîr"e, Usûlîliğin yaklaşımı ise "Te'vil"e karşılık gelir. Zira Mâtürîdî'nin söz konusu ayırımına göre tefsir sahabeye, te'vil fukahaya özgü bir faaliyettir. Tefsir nakle dayanır ve kesinlik içerir; te'vil ise rey eksenlidir ve bu yüzden kesinlik/nihailik vasfına sahip değildir.<sup>34</sup> Sahabeye özgü bir faaliyet olarak içeriklendirilen tefsir tarifindekine benzer şekilde Şii-Ahbârî gelenekte de imamlardan nakledilen yorumlar kesin ve nihai addedilir. Bu anlayışa göre *Kütüb-i Erbaa*'daki tüm haberler sahihtir; hatta bazı Ahbârilere göre Şeyh Sadûk (v. 381/991) gibi bazı âlimlerin eserlerindeki haberler de aynı niteliktedir. Hâsılı, Kur'an tefsirinde salt hadis ve haberi esas almak, bunun dışında başka bir kaynağa başvurmamak gerekir. Eğer bir âyetin tefsirine ilişkin bir hadis/haber yoksa bu durumda -Bahrânî'nin (v. 1107/1695) *el-Burhân*, Huveyzî'nin (v. 1112/1700) *Nûru's-Sekaleyn* adlı tefsirlerinde de görüleceği üzere- ilgili âyeti izahtan istinkaf edilmelidir.<sup>35</sup>

Usûliyye ekolüne mensup Şii müfessirler Ahbârîlerin hadis/haber anlayışına ciddi tenkitler yöneltmişlerdir. Usûlîlere göre bir haber mütevâtir veya tevâtür karinesine sahip ise hüccet değeri taşır. Haber-i vâhidlerin fikhî (fer'î) hükümlerde delil olarak kullanılması hariç, mütevâtir vasfını taşımayan haberlerin hüccet değeri yoktur. Daha açıkçası, âyetlerin mâna ve mefhumuna uygun düşmemesi hâlinde haber-i vâhidler tefsirde hüccet kabul edilemez. Bir haber veya hadisin özellikle fikhî konularla ilgili olmayan âyetlerin tefsirinde hüccet değeri taşıyıp taşımadığı Kur'an'a arz yöntemiyle belirlenir. Söz konusu rivâyet Kur'an'a uygunsuz kabul edilir; aksi halde senet yönünden sahih olsa bile reddedilmelidir. Esbâb-ı nüzûlle ilgili rivâyetler âyetlerin anlaşılmasına yardımcı olmakla birlikte bu tür rivâyetlerin de Kur'an'a arz edilmesi gerekir. Bütün bunların dışında müteşâbih âyetler, muhkem âyetler ışığında tefsir edilmelidir. Mânası zâhirinden anlaşılmayan âyetlerin tefsirinde ise salt bir müfessirin görüşünü esas almak yerine çoğunluk tarafından tercih edilen yoruma itibar etmek gerekir. Yorumda lisânî şahide ihtiyaç duyulduğunda bu şahidin dilciler nezdinde maruf ve meşhur olmasına dikkat edilmelidir. Diğer bir deyişle, Arap dilindeki kullanımı işlek

<sup>34</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, nşr. Ahmed Vanlıoğlu-Bekir Topaloğlu, İstanbul 2005, 1/3.

<sup>35</sup> Emîn, *et-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, s. 353.

olmayan kelimeler ve kavramlar tefsirde şahit olarak kullanılmamalıdır.<sup>36</sup>

Şîî-İmâmî tefsir geleneğindeki evrelere gelince, Ahbârîlik ile Usûlîliğin hüküm sürdüğü dönemler dikkate alındığında belli başlı dört evreden söz edilebilir ve bu evreler; 1) İlk dönem veya birinci rivâyet dönemi (Hicrî 1-4. asırlar); 2) Orta dönem veya birinci dirâyet dönemi (Hicrî 5-10. asırlar); 3) Geç dönem veya ikinci rivâyet dönemi (Hicrî 11-12. asırlar) 4) Son dönem veya ikinci dirâyet dönemi (Hicrî 13-15. asırlar) şeklinde belirlenebilir.<sup>37</sup>

**(1) İlk dönem veya birinci rivâyet dönemi:** Hicrî 1. asırdan 4. asrın sonuna kadar geçen süre, Şîî tefsir geleneğinin teşekkül dönemidir. İlk on bir imâmın hayatlarına sahne olmasının yanında on ikinci imâm Muhammed el-Mehdî'nin 260 (874) yılında gaybete intikalini de kapsayan bu dönemde Şîî-İmâmî tefsirin başlıca kaynağı, imamların ahbârıdır. İmamlardan sadır olan sözler nas mesabesinde kabul edildiği için, bu dönemde temel prensip olarak onların sözünün üstüne söz söylenmemiş, dolayısıyla imamların tefsire ilişkin sözleri yorumsuz olarak nakledilmiştir. Ayyâşî'nin tefsirindeki rivâyetler incelendiğinde özellikle Ebû Ca'fer Muhammed el-Bâkır ve Ebû Abdillâh Ca'fer es-Sâdık'tan gelen tefsir rivâyetlerinin -ki Ehl-i Beyt imamları arasında en fazla tefsir rivâyeti bu iki imâma aittir- naklinde Zürâre b. A'yen, Câbir el-Cu'fî, Ebû Basîr Yahyâ b. Kâsım el-Esedî, Ebû Hamza es-Sümâlî, Muhammed b. Müslim, Hişâm b. Sâlim el-Cevâlîkî, Ebû'l-Cârûd Ziyâd b. Münzir, Yûnus b. Abdurrahman, Humrân b. A'yen gibi isimlerin ön plana çıktığı görülür. Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'ın öğrencileri olarak bilinen bu isimler aynı zamanda -Şîî rical kitaplarındaki kayıtlara göre- tefsir sahasında müstakil eser sahibi kişilerdir. Buna göre Şîî-İmâmî tefsir edebiyatındaki ilk teliflerin bu isimlere ait olduğu söylenebilir.

On birinci imâm Hasen el-Askerî'nin 260/874 yılına rastlayan vefatının ardından yaşanan gelişmeler ile on ikinci imâmın gaybete intikalini izleyen süreçte de imamların ahbârı, Şîî gelenekte temel kaynak ve otorite olma vasfını sürdürdü. Nitekim Şiânın *Kütüb-i Erbaa*'sından ilk ikisi, yani Ebû Ca'fer el-Küleynî'nin (v. 329/941) *el-Kâfî fi 'İlmi'd-Dîn*'i ile Şeyh Sadûk İbn Bâbeveyh el-Kummi'nin (v. 381/991) *Men Lâ Yahduruhü'l-Fakîh*'i bu dönemde derlendi. Kahir ekseriyeti Ehl-i Beyt imamlarına atfedilen rivâyetlerden

<sup>36</sup> Emîn, *et-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, s. 362-364.

<sup>37</sup> Bu dört evreyle ilgili kategorizasyonu Aslan Habibov'un doktora çalışmasına borçlu olduğumuzu belirtmeliyiz. bk. Habibov, *İlk Dönem Şîî Tefsir Anlayışı*, s. 13-14.

müteşekkil tefsirler de yine bu dönemde telif edildi. On ikinci imâmın gaybete intikal tarihinden (260/874) Usûliyyenin iyiden iyiye ön plana çıkmaya başladığı hicrî 5. asrın başlarına kadar geçen süre içerisinde yetişen Şîi-İmâmî müfessirler arasında Ebû'l-Hasen Ali b. Hasen b. Faddâl el-Kûfî (v. 270/883), Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Berkî (v. 274/887), Muhammed b. Abbâs (v. 280/894), Ebû Abdillâh Muhammed b. Abbâs el-Gâzîrî (v. 300/912), Ebû'l-Hasen Ali b. İbrahim el-Kummî (v. 307/919'dan sonra), Ebû'l-Kâsım Furât el-Kûfî (v. 310/923[?]), Ebû'n-Nasr el-Ayyâşî (v. 320/932[?]), İbnü'l-Huccâm (v. 328/939[?]), İbn Ukde (v. 332/944), Ebû Abdillâh en-Nu'mânî (v. 360/971) ve Şeyh Sadûk (v. 381/991) gibi isimler sayılabilir.<sup>38</sup>

Birinci rivâyet dönemine tekabül eden ilk dört asırlık zaman diliminde Şîi-İmâmî tefsirin mahiyet ve muhteva açısından ne tür özellikler taşıdığı konusuna gelince, Ayyâşî tefsirindeki muhtevadan hareketle bu konuda şunlar söylenebilir: Sözü edilen dönemde Şîi tefsirin ana, hatta yegâne kaynağı imamların ahbârından ibarettir. Bu keyfiyet, gaybet tarihinden hicrî 4. asrın sonlarına kadar Şîi-İmâmî gelenekte ilk ya da primitif Ahbârilîğin hüküm sürmesiyle ilgilidir. Ahbârilik daha önce de ifade edildiği gibi genelde dinî hükümlerin tespitinde, özelde nasları anlama ve yorumlama konusunda imamlara ait haberlerin yegâne ve yeterli kaynak olduğu kabulünden hareketle akıl, ictihad ve istidlale (rey) cevaz vermeyen bir düşünce ekolüdür. Nitekim Ayyâşî'nin tefsiri de her bakımdan bu düşüncenin mahsulüdür. Nitekim bu tefsirde müellife ait tek kelimelelik bir izah mevcut değildir. Diğer bir deyişle, tefsirin bütün muhtevası salt rivâyetlerden oluşmakta ve merviyâtın kahir ekseriyeti imamlara, daha doğrusu sadece Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'a dayandırılmaktadır.

Ayyâşî tefsirindeki birçok rivâyet Şianın hasım addettiği sahabelerle ilgilidir. Hemen tamamı İmam Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'a isnat edilen bu rivâyetler incelendiğinde birçok âyetteki kâfirler, zalimler ve şeytanlar gibi nitelemelerin “Birinci, İkinci, Üçüncü” veya “Zureyk” (Gökgözlü), “Habter” (Kısa Boylu) veyahut “Filan, Filan” gibi kinayelerle ilk üç halifeye hamledildiği görülür. Mesela, İbrahim 14/22. âyetin tefsirinde Muhammed el-Bâkır'dan, “Kur'an'da geçen *ve-kâle's-şeytânü* (Şeytan dedi ki) ibaresinin tümünde 'şeytan'dan maksat 'İkinci'dir [Hz. Ömer]” şeklinde bir rivâyet nakledilmiştir.<sup>39</sup> Bunun yanında birçok âyetin tefsirinde genelde

<sup>38</sup> bk. Seyyid Abdürresûl el-Müsevî, *eş-Şia fi't-Tarih*, Kahire 2002, s. 221-230.

<sup>39</sup> Ayyâşî, *Tefsiru'l-Ayyâşî*, 2/204.

Emevilere, özelde Muaviye b. Ebî Süfyân (v. 60/680) ve Mervân b. Hakem (v. 65/685) gibi isimlere hakaret dolu sözler içeren rivâyetlere de yer verilmiştir. Mesela, Enfâl 8/22. âyetin tefsirinde nakledilen bir rivâyete göre Muhammed el-Bâkır, “Bu âyet Emevîler hakkında nâzil oldu. Onlar Allah'ın yarattığı mahlûkatın en şeridir. Kur'an'ın bâtını açısından bakıldıkta onlar mümin değildir.” demiştir.<sup>40</sup> Diğer taraftan yine Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'ın dilinden aktarılan birçok rivâyette *âyet, imâm, hüdâ, nûr, adl, ihsan, میزان* gibi birçok Kur'ânî kelime ve kavram Hz. Ali ve imamlarla özdeşleştirilmiş; kimi zaman da zâhir-bâtın ayırımından hareketle sözcüğü *sema* (gökyüzü) kelimesi bâtını açıdan Hz. Peygamber'e, *mâ* (su) kelimesi Hz. Ali'ye hamledilmiştir.<sup>41</sup>

Ayyâşî'nin tefsirinde Kur'an'ın tahrife maruz kaldığına işaret eden rivâyetlere de yer verilmiştir. Mesela bir rivâyete göre Muhammed el-Bâkır, “Cebrâil Nahl 16/24. âyeti *ve-izâ kîle lehüm mâ enzele rabbüküm fi 'aliyyin* [Onlara, “Rabbiniz, Ali hakkında size ne indirdi?!” diye sorulacağı zaman...] şeklinde inzal etti” demiştir.<sup>42</sup> Öte yandan birçok âyetin tefsirinde İsrâiliyyât türü haberler ile mitolojik karakterli rivâyetler de zikre değer görülmüştür. Mesela, Ra'd 13/29. âyette geçen ve kısaca “iyi dilek” anlamına gelen *tûbâ* kelimesinin tefsirinde Ebân b. Tağlib'ten şöyle bir rivâyet nakledilmiştir:

Rasulullah kızı Fâtıma'yı çok öperdi. Bu yüzden Aişe Rasulullah'ı paylaşmak maksadıyla, “Niçin Fâtıma'yı bu kadar çok öpüyorsun ki?” dedi. Rasulullah da ona şöyle karşılık verdi: Semaya yükseltildiğimde Cibril beni [cennetteki] Tûbâ ağacının yanında karşıladı ve bana o ağacın meyvesinden ikram etti. Ben de o meyveyi yedim. Allah o meyveyi bedenimde sperme dönüştürdü. Yeryüzüne indiğimde Hatice ile bir araya geldim; bunun üzerine Hatice Fâtıma'ya hamile kaldı. İşte ben Fâtıma'yı öptüğümde o Tûbâ ağacının kokusunu hissediyorum.<sup>43</sup>

Bütün bunların dışında Ayyâşî tefsirinde son derece anokronistik sebep-i nüzuller de zikredilmiştir. Mesela, mazlum olarak öldürülen kişinin velisine/mirasçısına kısas talebiyle ilgili hak ve yetki verildiğini bildiren İsrâ 17/33. âyet, Muhammed el-Bâkır'dan nakledilen bir rivâyete göre Hz. Hüseyin

<sup>40</sup> Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 2/69.

<sup>41</sup> Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 2/55.

<sup>42</sup> Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 2/279.

<sup>43</sup> Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 2/228.



hakkında nâzil olmuştur.<sup>44</sup> Bu tür anakronistik sebab-i nüzûller, Kummî tefsirinin mukaddimesinde “te’vili tenzilinden sonra vuku bulan âyet” formülüyle sözde metodik bir temele oturtulmuştur. Buna göre âyetler her ne kadar Hz. Peygamber devrinde vahyedilmiş olsa da içerdikleri temaların dış dünyadaki reel karşılıkları daha sonraki zamanlarda tezahür edebilir. Bu sebeple denebilir ki Kur’an’daki birçok âyet Hz. Ali ve evladına ait imâmet/hilafet hakkının gasp edilmesi, Hz. Hüseyin’in öldürülmesi, Kaim’in zuhuru ve rec’at gibi meseleler hakkında nâzil olmuştur.<sup>45</sup>

Rivâyetlerin karakteristiği açısından incelendiğinde Ayyâşî ile Kummî tefsirlerinin hemen hemen aynı nitelikte olduğu sonucuna ulaşılır. Hatta Kummî tefsirinde bilhassa ilk üç halife ile Hz. Aişe, Muaviye, Talha, Zübeyr gibi bazı sahabiler hakkında çok daha ağır ifadeler kullanıldığına tanık olunur. Mesela, Nahl 16/90. âyette geçen *münker* (çirkinlik), *fahşâ* (yüz kızartıcı ahlâksızlık) ve *bağy* (azgınlık) ile Hucurât 49/7. âyette geçen *küfr*, *füsûk* ve *isyân*dan maksat, “Filan, Filan, Filan”, yani Hz. Ebû Bekr, Hz. Ömer ve Hz. Osman’dır.<sup>46</sup> Yine Kummî tefsirinde imâmet, bedâ, rec’at gibi Şîi inanç umdeleriyle ilgili izahların daha sık ve daha olgun nitelikte olduğu görülür. Bu durum, Kummî’ye nisbet edilen tefsirin Ayyâşî’nin yaşadığı çağdan daha geç bir dönemde derlenmiş olma ihtimalini düşündürmektedir. Nitekim eserde dirâyet kapsamında değerlendirilebilecek türden birçok te’vil ve tevcihin bulunması bu ihtimali güçlendirmektedir. Ayrıca bu özelliği dikkate alındığında Kummî tefsirinin tipik bir rivâyet tefsiri olarak nitelendirilmesinin isabetsiz olduğu söylenebilir. Evet, bu tefsir rivâyet ağırlıklıdır; ancak bilhassa Ali b. İbrahim el-Kummî’den aktarılan pasajlar anlam takdiriyle ilgili birçok te’vil ve tercih içermekte ve bu keyfiyet eserin -tıpkı Taberî’nin (v. 310/923) *Câmiu’l-Beyân*’ı gibi- rivâyet ağırlıklı dirâyet tefsiri olarak nitelendirilmesini gerektirmektedir.

Son olarak şunu da belirtelim ki Ahbârilere göre bir haber salt haber olması hasebiyle değerli olduğu için, imamlardan gelen haberlerin naklinde hemen hiçbir tenkit kriterine başvurulmamıştır. Bu durum birçok zayıf ve uydurma haberin Şîi-İmâmî kaynaklarda yer alması sonucunu doğurmuştur. Yine bu durum Gulât-ı Şiaya mensup ravilere ait birçok rivâyetin İmâmîyye literatüründe yer almasına yol açmıştır. Nitekim gerek Küleynî’nin *el-*

<sup>44</sup> Ayyâşî, *Tefsîru’l-Ayyâşî*, 2/313.

<sup>45</sup> Ebû’l-Hasen Ali b. İbrahim el-Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, Beyrut 1991, 1/26.

<sup>46</sup> bk. Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, 1/390, 2/294.

*Kâfir*'inde gerekse Kummî ve Ayyâşî tefsirlerinde Kur'an'ın lafzen tahrif edildiğine dair bir dizi rivâyet yer almakta ve bu rivâyetlerin bir kısmı İmam Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'ın dilinden aktarılmaktadır. Usûlî ekole mensup âlimler bu tür rivâyetlerin bir kısmının haber-i vâhid olduğunu, dolayısıyla kesin bilgi ve hüccet değeri taşınmadığını, diğer bir kısmının ise Gulât-ı Şiaya mensup kişilerce nakledildiğini söylemişlerdir.<sup>47</sup> Nitekim Ayyâşî'nin tefsirindeki kimi rivâyetlerin Bâtınî-İsmâilî akaidin kurucu figürü olarak kabul edilen ve kendisine gulûv, irtidat gibi son derece olumsuz nitelikler atfedilen Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh (v. ?) gibi bazı kişilerden nakledilmiş olması,<sup>48</sup> salt ahbâra/rivâyete dayanan ilk dönem Şii tefsirlerin özellikle isnat/sübut açısından son derece problemliliğini göstermektedir.

Burada yeri gelmişken bilhassa İmam Ca'fer es-Sâdık'ın Zürâre b. A'yen, Câbir el-Cu'fi ve Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî gibi bazı öğrencilerinin teşbih ve tecsimle ilgili görüşlerini reddettiği ve yakın çevresinde bu tür aşırı fikirleri savunan kişilerden teberri ettiği belirtilmelidir.<sup>49</sup> Klasik Şii kaynaklarda yer alan bu bilginin ışığında denebilir ki âyetler üzerinden ilk üç halifeye hakaret etme anlayışı imamlara değil, onların çevresinde öbeklenen ve/veya Ehl-i Beyt taraftarı gibi gözükken kişilere ait olsa gerektir.

**(2) Orta (Klasik) dönem veya birinci dirâyet dönemi:** Bu dönemin başlangıcı ilk dönem Ahbâriliğın iyice zayıflamasıyla eşzamanlı olarak Usûlîliğin güçlenip ön plana çıktığı hicrî 5. asrın başlarına rastlar. Usûlî ekolün tam anlamıyla ortaya çıkması, daha çok kelâmcı kimliğiyle tanınan Şeyh Müfid (v. 413/1022) sayesinde gerçekleşmiştir. Şeyh Müfid Bağdat Mu'tezilesinin kelâmî görüşleri ile geleneksel Şii düşünceden bir sentez oluşturmuş, böylece Şii-İmâmî düşüncüyü oldukça rasyonel bir zemine oturtmuştur. Şeyh Müfid'in talebesi Şerif el-Murtazâ (v. 436/1044) ile Ebû Ca'fer et-Tûsî (v. 460/1067) tarafından daha da geliştirilen bu düşünce

<sup>47</sup> bk. Seyyid Murtazâ Rızvî, *el-Burhân fi 'Ademi Tahrîfi'l-Kur'an*, Beyrut 1991, s. 239-261; Rasûl Ca'feriyyân, *Ükzûbetü Tahrîfi'l-Kur'an*, Kum 1414, s. 77-83.

<sup>48</sup> bk. Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 1/244, 2/119, 350. Şii-İmâmî kaynaklara göre Abdullah b. Meymûn İmam Ca'fer es-Sâdık'ın dostudur. İmam'ın vefatından sonra dalalet ve gulûvve sapması, siretinin düzgün olduğu zamanlarda naklettiği rivâyetlerin sihhatini haleldar etmez. Ethem Ruhi Fıglalı, "Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh", *DİA*, İstanbul 1988, 1/118.

<sup>49</sup> bk. Mehmet Atalan, *Şiiğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sâdık'ın Yeri*, Ankara 2005, s. 117-129.

sistemi kelâm ve fıkıhın yanı sıra tefsire de yansımıştır. Usûlî düşüncenin tefsirdeki en belirgin yansıması, rivâyet geleneğinin sorgulanması ve buna bağlı olarak dirâyetin ön plana çıkması şeklinde özetlenebilir. Bu bağlamda erken döneme ait tefsirlerdeki rivâyetler tenkit ve tahlile tabi tutulmuş, özellikle Kur'an'ın tahrifine ilişkin rivâyetler daha önce de belirtildiği gibi isnadı zayıf veya haber-i vâhid oldukları veyahut gâlî raviler tarafından nakledildikleri gerekçesiyle reddedilmiştir. Ayrıca ilk üç halifeye sövgü ve hakaret içeren rivâyetler zikre değer görülmemiştir. Bütün bunların yanında Şianın bedâ, rec'at gibi tartışmalı inanç konularına ilişkin kimi rivâyetler ya reddedilmiş veya te'vil yordamıyla makulleştirme yoluna gidilmiştir. Ayrıca imâmet ve ismet gibi konularla ilişkilendirilen âyetlerin tefsirinde Mu'tezile'nin lütuf, salah-aslah gibi nazariyelerinden istifade edilmiştir.

Bazı Şii araştırmacılara göre bu dönemin ilk müfessiri Şerif er-Radi (v. 406/1015)'dir. Beş asırlık bir zamanı kapsayan bu dönemde yetişen birçok Şii müfessir arasında Şeyh Müfid (v. 413/1022), Şerif el-Murtazâ (v. 436/1044), Ebû Ca'fer et-Tûsî (v. 460/1067), Ebû Ali et-Tabersî (v. 548/1153), İbn Şehrâşûb (v. 588/1192), Ebû'l-Fütûh er-Râzî (v. 550/1155[?]), Kutbüddin er-Râvendî (v. 573/1178), İbn İdris el-Hillî (v. 598/1201), İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (v. 726/1325) gibi isimler sayılabilir. Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin *et-Tibyân fi Tefsiri'l-Kur'an* isimli meşhur eseri incelendiğinde Şii tefsir anlayışının önceki döneme nispetle son derece rasyonel bir hüviyet kazandığına tanık olunur. Kuşkusuz bu gelişmede Şia-Mu'tezile etkileşimi, daha doğrusu Şianın Mu'tezile'den etkilenişi başat rol oynamıştır. Bu olgunun tefsirdeki yansımasını Tûsî'nin yanı sıra Ebû'l-Fütûh er-Râzî ve İbn Şehrâşûb el-Mâzenderânî gibi isimler üzerinde çok belirgin bir şekilde görmek mümkündür. Nitekim bu son iki Şii müfessir Cârullah ez-Zemahşerî'nin (v. 538/1143) öğrencileri arasında yer almakta ve Şianın özellikle bedâ ve rec'at gibi problemleri telakkilerine delil gösterilen âyetlerin tefsirinde kendi mezheplerinin yaygın kanaatlerine pek sahip çıkmadıklarına tanık olunmaktadır. Buna benzer bir yaklaşımı, Tûsî'de de görmek mümkündür. Mesela Tûsî Neml 27/83. âyetin tefsirinde “Bir grup, rec'at konusunda bu âyetle istidlalde bulundu”<sup>50</sup> ifadesini kullanmak suretiyle ilgili âyetin rec'at inancına mesnet gösterilmesini isabetli bulmadığını ima etmiştir. Ayrıca Tûsî *et-Tibyân*'ın mukaddimesinde Mu'tezilî müfessir Ebû'l-Hasen Ali b. İsa er-Rummânî (v. 384/994) ile Ebû Müslim el-İsfahânî'nin (v. 322/934) tefsirlerini en güzel

<sup>50</sup> Tûsî, *et-Tibyân*, 7/106.

tefsirler olarak nitelendirmiştir.<sup>51</sup> Belli ki bu nitelendirme Tûsî'nin tefsir anlayışındaki bariz Mu`tezile etkisine işaret etmektedir. Aynı etkiyi Tabersî'de de görmek mümkündür. Zira Tabersî *Mecmau'l-Beyân* tefsirini büyük ölçüde Tûsî'nin *et-Tibyân*'ından istifadeyle telif ettikten sonra Zemahşeri'nin *el-Keşşâf*'ını görmüş ve çok beğenmiş, bunun üzerine *el-Keşşâf* tefsirini *el-Kâfi'ş-Şafi fi Telhîsî'l-Keşşâf* adıyla ihtisar etmiştir. Daha sonra kendi tefsiri ile *el-Keşşâf*'taki zarif nükteleri içeren *Cevâmiu'l-Câmi'* isimli başka bir tefsir telif etmiştir.<sup>52</sup> Bütün bu bilgiler ışığında Şiî tefsir tarihindeki birinci dirâyet dönemi büyük ölçüde Mu`tezile damgası taşımaktadır denebilir. Ayrıca bu dönemdeki Şiî müfessirlerin bir önceki döneme göre çok daha itidalli ve zengin içerikli bir yorum anlayışına sahip oldukları söylenebilir.

Şiî tefsirde itidal ya da normalleşme olgusunun temel göstergelerinden biri, Kur'an'da tahrif iddiasının bu dönemde kesin bir dille reddedilmesidir. İkinci bir önemli gösterge, ilk üç halife ile diğer bazı sahabilere hakaret içeren rivâyetlere itibar edilmemesi, bir diğer gösterge de birçok âyetin filolojik tahlil, şiirle istişhad, kıraat farklılıklarıyla ilgili izahat gibi çeşitli yönlerden Ehl-i sünnet müfessirlerinin izahlarıyla büyük ölçüde örtüşür biçimde tefsir edilmiş olmasıdır. Bir örnek vermek gerekirse, Şiî rivâyet kaynaklarında bedâya mesnet gösterilen "Allah dilediğini silip yok eder; dilediğini sabit kılar" mealindeki Ra`d 13/39. âyetin<sup>53</sup> tefsirinde Ebû Ca'fet et-Tûsî (v. 460/1067) ve Ebû Ali et-Tabersî (v. 548/1153) bedâ lafzını hiç zikretmemişler; bilakis âyeti sahabe ve tâbiûndan gelen muhtelif görüşler temelinde anlayıp yorumlamayı tercih etmişlerdir.<sup>54</sup> Bu bağlamda Tabersî, sahabe ve tâbiûndan İbn Abbâs, İbn Mes'ûd, Hz. Ömer, Hz. Ali, Hasen el-Basrî, Saîd b. Cübeyr, Mücâhid, Dahhâk, İkrime, Süddî gibi müfessirlere ait sekiz farklı yorum zikretmiştir ki bütün bu yorumlar hemen hemen aynıyla Ehl-i sünnet tefsirlerinde de nakledilmiştir.<sup>55</sup>

**(3) Geç dönem veya ikinci rivâyet dönemi:** Bu dönemin başlangıcı hicri II. yüzyıla rastlar. Zira bu yüzyılda Muhammed Emîn el-Esterâbâdî (v. 1033/1624) kadim Ahbârilîği hem ihya etmiş, hem de bu düşünceye sistema-

<sup>51</sup> Tûsî, *et-Tibyân*, 1/1-2.

<sup>52</sup> bk. Ayâzî, *el-Müfessirûn*, s. 418-422.

<sup>53</sup> bk. Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, 4/92-134.

<sup>54</sup> bk. Tûsî, *et-Tibyân*, VI. 263-264; Ebû Ali el-Fazl b. Hasen et-Tabersî, *Mecmau'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'an*, Beyrut 1997, 6/37-38.

<sup>55</sup> bk. Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Zâdû'l-Mesîr fi 'İlmi't-Tefsîr*, Beyrut 1987, 4/337-338; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Beyrut 2004, 19/50.

tik bir hüviyet kazandırmıştır. *el-Fevâidü'l-Medeniyye* adlı eserinde, kıyas ve ictihadın düpedüz bir bidat ve hatta sapkınlık eseri olduğu fikrinden hareketle dinî alanda yegane kaynak olarak imamların ahbârına başvurulması gerektiğini ileri sürmüştür. Bu anlayış temelinde Usûlî düşünceye şiddetle karşı çıkan Esterebâdî'ye göre nasların gerçek müfessirleri masum imamlardır. Dolayısıyla imamlara ait haberler dinî ahkâmın yegâne kaynağıdır. Kur'an'ın zâhiri hüccet sayılamaz; çünkü Kur'an ancak imamlardan gelen haberler sayesinde anlaşılabilir. Ayrıca imamlara ait haberlerin tümü sahih olup yakîn (kesin bilgi) ifade eder.

Esterebâdî'nin bu görüşleri, Şîî çevrelerde geniş ölçekli bir kabul gördü ve böylece ilk dönemlerdeki Ahbârîlik beş-altı asır sonra tekrar canlanıp müstakil bir ekol haline geldi. Ahbârîliğin bir-iki asır kadar süren bu altın çağında geniş hacimli ahbâr koleksiyonları derlendi. Bunlar arasında Feyz-i Kâşânî'nin (v. 1091/1680) *el-Vâfî*'si ile Hür el-Âmilî'nin (v. 1104/1693) *Tafsîlü Vesâilî'ş-Şîa ilâ Tahsîli Mesâilî'ş-Şerîa (Vesâilü'ş-Şîa)* isimli eserleri sayılabilir. Bu iki temel eserin yanında Meclisî'nin (v. 1110/1698) *Bihâru'l-Envâr*'ı da zikre değer niteliktedir.

Bu dönemde imamların ahbârını dinde temel kaynak olarak görme anlayışı, tefsire de yansdı. Böylece bir bakıma yeniden başa dönüldü, dolayısıyla tefsirde salt rivâyet ve nakil makbul ve muteber görüldü. Feyz-i Kâşânî'nin *es-Sâfî*, Bahrânî'nin (v. 1107/1695) *el-Burhân* ve Huveyzî'nin (v. 1112/1700) *Nûru's-Sekaleyn* adlı eserleri, bu dönemde telif edilen rivâyet tefsirlerinin en meşhurları olarak zikredilebilir. Bu eserler incelendiğinde Usûlîlere ait makul ve mutedil tefsir anlayışının büyük ölçüde kaybolduğuna tanık olunur. Mesela Ahbârîliğin ılımlı temsilcilerinden biri olarak kabul edilen ve hocası Molla Sadra (v. 1050/1641) ile Gazâlî'nin (v. 505/1111) etkisiyle Şîi-Ahbârî düşünceyi felsefe ve tasavvufla mezcettiği bilinen Feyz-i Kâşânî'nin tefsirindeki rivâyetlerin önemli bir kısmı Kummî tefsirinden iktibas edilmiştir. Bu çerçevede ilk üç halife ile diğer bazı sahabilere lanet ve hakaret dolu sözleri muhtevî rivâyetler ile Kur'an'ın tahrif edildiğine ilişkin haberler zikre değer görülmüştür.

Ahbârî olmasından dolayı bir yandan tahrifle ilgili rivâyetlerin heder edilmesine gönlü razı olmayan, diğer yandan da Kur'an'ın mevsukiyetine hâlel gelmesini göze alamayan Feyz-i Kâşânî tefsirinin mukaddimesinde bu netameli meseleyi "Kur'an'da tahrif hem var hem yok" denebilecek bir şekilde sonuca bağlamıştır. Daha açıkçası, Feyz-i Kâşânî bir yandan tahrif

rivâyetlerinin aslında Kur'an'ın kendine ilişkin beyanlarına ters düştüğünü söylemiş, bir yandan da Kur'an'da tahrifin vukuu muhtemel olduğundan söz etmiştir. Ancak ona göre tahrif gerçekten vuku bulmuş olsa bile Kur'an'daki temel mâna ve mesaja hâlel getirmeyecek düzeyde vuku bulmuştur. Bu bağlamda bazı âyetlerden Hz. Ali'nin ve Ehl-i Beyt'in isimlerinin hazfedilmesi Feyz-i Kâşânî'ye göre zararsız tahrif kapsamında değerlendirilebilir. Kimi mahzuf ibarelerin tefsir ve beyan kabilinden olması, dolayısıyla Kur'an'ın aslı bir parçasını oluşturmaması da uzak bir ihtimal değildir ve bu ihtimal dâhilinde anlam ve yorum tahrifinden de söz edilebilir.<sup>56</sup>

**(4) Son dönem veya ikinci dirâyet dönemi:** Şii tefsir tarihinde ikinci rivâyet dönemi hicrî 12. asrın sonlarına kadar devam etmiştir. Bu asrın ikinci yarısından itibaren Şeyh Yûsuf b. Ahmed el-Bahrâni (v. 1186/1772) gibi ılımlı Ahbârîlerin uzlaşmacı tutumu ile 12. asrın müceddidî olarak da anılan Vâhid el-Behbehâni'nin (v. 1205/1790) gayretleri neticesinde Usûlî düşünce yeniden etkin hale gelmeye başlamıştır. Gerçi bu süreçte Mirza Muhammed Ahbârî gibi bazı şahıslar Ahbârîliği diriltmeye çalışmışlarsa da bu yöndeki gayretler beklenen neticeyi vermemiştir. Sonuçta Usûlîlik Şii-İmâmî düşünce geleneğinde yeniden hâkim olmuş ve bu hâkimiyetini etkin biçimde günümüze kadar sürdürmüştür. Ahbârîlik ise sözü edilen dönemden itibaren bütün güç ve etkinliğini kaybetmiştir. Bununla birlikte günümüz Şii dünyasında bazı Ahbârîlerin mevcut olduğu, özellikle Bahreyn'de varlıklarını muhafaza etmeye çalıştıkları bilinmektedir.<sup>57</sup>

Usûlî düşüncenin Ahbârîlik karşısındaki bu zaferi tefsirde dirâyet geleneğinin yeniden canlanmasına yol açmış ve bu son dönemde çok sayıda Arapça ve Farsça tefsir kaleme alınmıştır. Son asırdaki Şii tefsirler arasında başta Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâi'nin (v. 1981) *el-Mizân fî Tefsîri'l-Kur'an*'ı olmak üzere Muhammed Cevâd Belâgî'nin (v. 1933) *Âlâu'r-Rahmân fî Tefsîri'l-Kur'an*, Seyyid Mirza Hâdî el-Hâirî'nin (v. 1949) *el-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an*, Seyyid Ali el-Hindî'nin (v. 1375/1956) *el-Furkân fî Tefsîri'l-Kur'an*, Seyyid Murtazâ el-Müsevî'nin (v. 1963) *Mevâhibü'r-Rahmân fî Tefsîri'l-Kur'an*, Muhammed Cevâd Mağniyye'nin (v. 1980) *el-Kâşif fî Tefsîri'l-Kur'an*, Banu Emîn diye maruf olan Nusret binti's-Seyyid el-İsfahânî'nin (v. 1983) *Mahzenü'l-İrfân*, Nâsır Mekârim Şirâzî'nin nezaretinde bir komisyon tarafın-

<sup>56</sup> bk. Molla Muhsin Muhammed b. Şah Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfi*, Meşhed trs., 1/36-46.

<sup>57</sup> Bu dönem hakkında geniş bilgi için bk. Uyar, *Ahbârîlik*, s. 325-359.

dan telif edilen *Tefsîr-i Numûne (el-Emsel)*, Hâşimî Rafsancânî'nin *Tefsîr-i Rahnumâ*, Seyyid Muhammed el-Müderrişî'nin *Min Hüde'l-Kur'an* ve Muhammed Hüseyin Fadlallah'ın *Min Vahyi'l-Kur'an* adlı eserleri zikredilebilir.

Çağdaş döneme ait Şiî tefsirlerin önemli bir kısmı, Kur'an'ın tarih-üstü mesajını ön plana çıkarmayı hedefleyen ve/veya tebliğ-irşad amacına hizmet eden bir keyfiyete sahiptir. Sünnî müelliflerin tefsir tarihi kitaplarında "ictimâî tefsir" kategorisinde değerlendirilen *Tefsîru'l-Menâr* ve *Fî Zilâlî'l-Kur'an* gibi tefsirlerin bir anlamda Şiî-İmâmî gelenekteki muadilleri olan bu tefsirler arasında Muhammed Hüseyin Fadlallah'ın *Min Vahyi'l-Kur'an*, Muhammed Cevâd Mağniyye'nin *el-Kâşif*, Nâsır Mekârim eş-Şîrâzî'nin *el-Emsel*, Muhammed el-Müderrişî'nin *Min Hüda'l-Kur'an*, Muhammed eş-Şîrâzî'nin *Takrîbü'l-Kur'an ile'l-Ezhân* ve bir ölçüde Tabâtabâî'nin *el-Mizân* isimli eserleri zikredilebilir.<sup>58</sup> Geçen yüzyılda telif edilen Şiî tefsirlerden birçoğunun "ictimâî tefsir" tarzında olmasının başlıca sebeplerinden biri, yaklaşık iki asra yakın bir mazisi bulunan İslâmcılık düşüncesidir. Bir diğer önemli sebep ise İran İslâm devrimi tecrübesidir.

Modern dönem Şiî gelenekte Şeyh Muhammed Sâdık et-Tahrânî'nin *el-Furkân fî Tefsîri'l-Kur'an bi'l-Kur'an*'ı gibi Selefî çizgiye çok yakın gözüken ve ilmî (bilimselci) tefsir anlayışına ciddi eleştiriler içeren tefsirler bulunduğu gibi, Seyyid Abdülhüccet el-Belâğî'nin (v. 1979) *Hüccetü't-Tefâsîr*'i gibi Kur'an'la ilgisi olan olmayan her şeyi ihtiva eden ve bu yönüyle Tantâvî Cevherî'nin (v. 1940) *el-Cevâhir*'ine benzetilen<sup>59</sup> eserler de mevcuttur. Modern dönem Şiî-İmâmî tefsir anlayışında dikkati çeken bir husus da, mezhep taassubunun önemli ölçüde zayıflamış olmasıdır. Mesela Muhammed Cevâd Mağniyye'nin *et-Tefsîru'l-Kâşif* isimli eseri incelendiğinde bu eserdeki dil ve üslubun son derece ilımlı ve itidalli olduğu, dahası mezhebî taassuba örnek gösterilebilecek hemen hiçbir izah içermediği görülür. Ayrıca Muhammed b. Abdürrahîm et-Tahrânî'nin (v. 1951) *Nefehâtü'r-Rahmân* isimli tefsirinde Fahreddîn er-Râzî (v. 606/1209), Beyzâvî (v. 685/1286), Ebu's-Suûd (v. 982/1574), İsmail Hakkı el-Bursevî (v. 1137/7125) gibi Sünnî müfessirlere sıkça atıfta bulunulması, yine Muhammed Bâkır el-Hüccetî ile Abdülkerîm eş-Şîrâzî'nin *Tefsîr-i Kaşif*'inde Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın *Tefsîru'l-Menâr*'ı ile Seyyid Kutub'un *Fî Zilâl*'inden istifade edilmiş olması<sup>60</sup> kadim

<sup>58</sup> Bu tefsirler hakkında bilgi için bk. Marifet, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 2/270-279.

<sup>59</sup> bk. Ayâzî, *el-Müfessirûn*, s. 448-451, 551-556.

<sup>60</sup> bk. Ayâzî, *el-Müfessirûn*, s. 334-341, 721.

Ehl-i sünnet-Şia çekişmesinin son dönemde ciddi ölçüde zayıfladığının bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

### **Şii Tefsirlerin Ulûmu'l-Kur'ân Açısından Belli Başlı Özellikleri**

Bu başlık altında evvela Ulûmu'l-Kur'ân sahasında eser veren ilk Şii müellifin kim veya kimler olduğu konusuna değinmek yerinde olacaktır. Kâşifülgâtâ'ya (v. 1954) göre Kur'an ilimlerini cem eden ilk Şii âlim Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer el-Vâkıdı (v. 207/823)'dir.<sup>61</sup> Kâşifülgâtâ'nın bu görüşü İbnü'n-Nedîm'in *el-Fihrist*'indeki bir kayda dayanmaktadır; zira İbnü'n-Nedîm Şilik düşüncesini benimseyen ve takiiyeyi gerekli gören bir kişi olarak tanıttığı Vâkıdı'nın eserleri arasında *Kitâbü'r-Rağîb fi 'İlmi'l-Kur'ân* isimli bir eser zikretmektedir.<sup>62</sup> Ancak mevcut bilgiler ışığında bu eserin bildik anlamda bir Ulûmu'l-Kur'ân kitabı mı yoksa Kur'an tefsiri mi olduğu meselesini açıklığa kavuşturmak pek mümkün gözükmemektedir. Kimi Şii müelliflere göre ise Kur'an ilimlerini ilk tedvin eden kişi Hz. Ali'dir. Daha açıkçası Hz. Ali hem Kur'an'ı ilk cem eden hem de tarihte ilk defa Kur'an ilimlerinin altmış nevini örneklerle izah eden ve bütün bu izahlarını yazıyla tesbit ettiren kişidir. Bazı Şii araştırmacılar tarafından Hz. Ali'nin tefsiri olarak nitelendirilen bu metnin<sup>63</sup> çeşitli tariklerle nakledildiği ve günümüze kadar geldiği belirtilir. Seyyid Hasan Sadr söz konusu metnin eski bir nüshasının günümüzde *Tefsîru'n-Nu'mânî* diye bilindiğini söyler.<sup>64</sup> Nu'mânî'ye atfedilen bu eser, Meclisi'nin (v. 1110/1699) *Bihâru'l-Envâr* isimli rivâyet mecmuasının 90. cildinde tam metin olarak yer almaktadır. Meclisi'nin "Emîrül-Mü'mininin Ali b. Ebî Tâlib'den Kur'an'daki âyetlerin kategorileri/türleri ve bazı âyetlerin tefsiri hakkında nakledilen ve Nu'mânî kanalıyla aktarılan rivâyetler" şeklindeki başlık altında kaydettiği bu metin yine Meclisi'nin belirttiği üzere aslında Nu'mânî'ye ait müstakil bir risaledir. Ne var ki Nu'mânî'nin Cafer es-Sâdık vasıtasıyla Hz. Ali'ye isnat ettiği metinde gerek âmm-hâs, mukaddem-muahhar, azimet-ruhsat gibi teknik terimlerin yer alması, gerek Mücbira ve Zenâdika gibi fırkalardan söz edilmesi, gerekse kimi âyetlerin meşiet, irade, kudret, rec'at, ru'yetullah gibi geç döneme ait

<sup>61</sup> Kâşifülgâtâ, *Aslu's-Şia*, s. 152.

<sup>62</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 127-128.

<sup>63</sup> bk. Müsevî, *eş-Şia fi't-Târîh*, s. 203.

<sup>64</sup> Sadr, *Te'sîsü's-Şia*, s. 318, 334.



kelâmî tartışma konularıyla ilişkilendirilmesi<sup>65</sup> söz konusu metnin gerçekte Hz. Ali'ye ait olmadığını göstermektedir.

Şii-İmâmî kaynaklarda Ulûmu'l-Kur'an edebiyatının kurucu figürleri arasında Ebân b. Tağlib'ten (v. 140/758) de sıkça söz edilir. Dâvûdî'nin (v. 945/1529[?]) sika olmakla birlikte teşeyyu' fikrini benimsemiş bir kişi olarak tanıttığı Ebân b. Tağlib,<sup>66</sup> birçok Şii araştırmacıya göre *Me'ânî'l-Kur'an*, *Garîbû'l-Kur'an* ve kıraat gibi çeşitli alanlarda eser veren ve bu yüzden Ulûmu'l-Kur'an'ın müessisi olarak anılmayı hak eden ilk Şii âlimdir.<sup>67</sup> Bunun yanında Übey b. Ka'b *Fezâilü'l-Kur'an*, Muhammed b. Sâib el-Kelbî *Ahkâmü'l-Kur'an*, Hamza b. Habîb el-Kûfî (v. 156/773) *Muhkem-Müteşâbih*, Abdullah b. Abdîrrahmân el-Esamm *Nasih-Mensûh*, Ebû Musa Harun b. Ömer Abdülaziz b. Muhammed el-Mücâşî (Hz. Ali hakkında inen âyetlere dair) *Esbâbü'n-Nüzûl*, Ebû Ali Muhammed b. Ahmed İbnü'l-Cüneyd (v. 381/991) *Emsâlü'l-Kur'an* sahasında eser veren ilk Şii âlimler olarak kabul edilir.<sup>68</sup>

Kur'an ilimleri açısından Şii tefsir edebiyatının belli başlı özelliklerine gelince, erken dönem Şii tefsirlerde Ulûmu'l-Kur'an'la ilgili konuların hemen tamamıyla rivâyetler çerçevesinde ele alındığına tanık olunur. Mesela Ayyâşî tefsirinin mukaddimesindeki rivâyetlerde usûlle ilgili bazı hususlara işaret edildiği görülür ve söz konusu rivâyetler ışığında şunlar söylenebilir: Hz. Peygamber ümmete iki büyük emanet ve iki temel kaynak (sekaleyn) bırakmıştır. Kur'an sekal-i ekber, İtret (Ehl-i Beyt ve İmamlar) sekal-i asgardır. Hz. Ali ve diğer imamlar Kur'an tefsirinde mutlak otoritedir. Bu nedenle reyle tefsir caiz değildir. Kur'an'ı anlama ve yorumlamada yegâne otorite imamlardır.

Kur'an'ın üçte biri Ehl-i Beyt ve taraftarları, üçte biri onların düşmanları, diğer üçte biri ise ahkâm ve sair konular hakkında nâzil olmuştur. Bununla birlikte, ümmetin kıyamete kadar ihtiyaç duyacağı her şeyin bilgisi Kur'an'da mevcuttur. Kur'an'ın bir tenzil bir de te'vil boyutu vardır. Allah Hz. Peygamber'e hem tenzili hem te'vili öğretmiş, o da bütün bu bilgileri Hz. Ali'ye öğretmiştir. Kur'an anlam ve yorum düzeyinde de çift boyutludur. Bu iki boyuttan biri zâhir, diğeri bâtındır. Öte yandan Kur'an'da nâsîh-mensûh,

<sup>65</sup> bk. Meclîsî, *Bihâru'l-Envâr*, 90/1-5.

<sup>66</sup> bk. Şemsüddîn Muhammed b. Ali ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, Beyrut trs., 1/3.

<sup>67</sup> Emîn, *et-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, s. 377; Sadr, *Te'sîsü's-Şîa*, s. 319-321.

<sup>68</sup> Sübhânî, "eş-Şîa ve't-Tefsîr", s. 156-177.

muhkem-müteşâbih gibi kategorik ayırmalara konu olan âyetler vardır. Nâsîh hükmü sabit, mensûh ise hükmü uygulamadan kalkmış nassa karşılık gelir. Muhkem kendisiyle amel olunan, müteşâbih ise birbirine benzeyen nasları ifade eder. Yahut muhkem kendisine inanılan ve aynı zamanda hükümle amel edilen, müteşâbih ise sadece inanca konu olan nasları ifade eder.<sup>69</sup>

Sünnî tefsirlerde selef ulemasından nakledilen görüşlerle büyük ölçüde örtüşen bu tarifler Ayyâşî tefsirinde İmam Ca'fer es-Sâdık'tan gelen rivâyetlere dayandırılır. Buna mukabil Kummî tefsirinin mukaddimesinde nâsîh-mensûh, muhkem-müteşâbih gibi kavramlar konusunda imamların ahbârına dayanmayan bazı ilginç görüşlere de rastlanır. Mesela Kummî'ye göre nesh zina suçunun cezası, iddet gibi çeşitli konularda Cahiliye devrinde cari olan uygulamaların İslâmiyet'in ilk yıllarında aynen devam etmesi ve buna paralel hükümler içeren âyetler inmesi, İslâm güçlenince ilgili âyetlerdeki hükümlerin değiştirilmesi ve önceki hükümlerin ilga edilmesi demektir. Sözelimi, Cahiliye devrinde bir kadın zina ettiğinde, ölünceye değin evde göz hapsinde tutulur, zinakâr erkek ise bir şekilde cezalandırıldı. Allah ilkin bu uygulamaya paralel olarak Nisâ 4/15-16. âyetleri inzal etti. Ancak İslâm zaman içerisinde güçlenince Nûr 24/2. âyet indi ve bu âyet daha önce nâzil olan âyetlerdeki hükümleri nesh etti.<sup>70</sup>

Muhkem-müteşâbihe gelince, Kummî'ye göre leş, kan, domuz eti gibi şeylerin haram olduğunu bildiren, muharrematı tâdât eden, abdestin nasıl alınacağını öğreten ve bunların benzeri hükümler içeren âyetlerin tümü muhkemdir. Ancak Kur'an'daki muhkemler ahkâm âyetleriyle sınırlı değildir. Daha açıkçası Kummî'ye göre izaha muhtaç olmayan tüm âyetler muhkemdir. Çünkü bu tür âyetlerin mâna ve mesajı gâyet sarıhtir. Müteşâbih ise farklı âyetlerde farklı mânalarda kullanılan zû-vücûh lafızları ifade eden bir kavramdır. Mesela fitne müteşâbih bir lafızdır. Çünkü bu lafız bir âyette azap (Zâriyât 51/13), bir âyette inkârcılık (Bakara 2/191), bir âyette sevgi (Enfâl 8/28), başka bir âyette ise sınanma (Ankebût 2/2) anlamında kullanılmıştır.<sup>71</sup>

Usûlî düşüncenin hâkim olduğu ilk dirâyet dönemine gelindiğinde nâsîh-

<sup>69</sup> Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 1/17-29.

<sup>70</sup> Kummî'ye göre Kur'an'da bu tür nesh örnekleri oldukça fazladır. Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1/18-19.

<sup>71</sup> Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1/19.

mensûh, muhkem-müteşâbih kavramlarına yüklenen içeriklerin farklılaştığı ve aynı zamanda olgunlaştığı görülür. Yine bu dönemde Şiânın nesh anlayışı ile Ehl-i sünnetin klasik nesh nazariyesinin büyük ölçüde örtüştüğüne tanık olunur. Mesela Tûsî'nin nesh konusunda zikrettiği görüşler, Sünnî kaynaklardaki bilgi, görüş ve değerlendirmelerle hemen hemen aynıdır. O kadar ki Tûsî metni baki hükmü mensûh, metni mensûh hükmü baki, hem metni hem hükmü mensûh şeklindeki nesh nazariyesini benimsemiştir. Aynı nazariye Tabersî tarafından da benimsenmiş ve bu çerçevede Ehl-i sünnet kaynaklarındaki rivâyetlere atfen Hz. Aişe ve radâ âyeti, Hz. Ömer ve recm âyeti gibi örnekler verilmiştir.<sup>72</sup> Ne var ki bu anlayış çağdaş dönemdeki birçok Şîî âlim ve araştırmacı tarafından isabetsiz görülmüş ve tenkit edilmiştir. Bu tenkidin temel gerekçesi şudur: Metni mensûh hükmü baki bir âyetten söz etmek, Kur'an'ın tahrif edildiğini söylemekle eşdeğerdir. Kaldı ki tevâtürle sabit olan Kur'an'ın haber-i vâhidle nesh edildiğini söylemek mümkün değildir.<sup>73</sup>

Şîî gelenekte Kur'an'ın sünnetle nesh edilip edilemeyeceği meselesi de tartışılmış ve bu tartışmada tıpkı Sünnî gelenekte olduğu gibi farklı görüşler ileri sürülmüştür.<sup>74</sup> Klasik dönemlerde kimi Şîî âlimler Sünnetin Kur'an'ı nesh edemeyeceğini söylemiş olmakla birlikte son dönemde birçok Şîî âlim Kur'an'daki hükmün mütevâtir sünnet veya kati icma gibi kesin bir delille nesh edilebileceği fikrini benimsemiştir.<sup>75</sup>

Usûlî çizgideki Şîî müfessirlerin muhkem-müteşâbih konusundaki görüşleri de Sünnî gelenekte yaygın kabul gören telakkilerle büyük ölçüde örtüşür niteliktedir. Mesela Tûsî'ye göre muhkem, lafız ve mânası herhangi bir yoruma ihtiyaç duyurmayacak nitelikte açık ve anlaşılabilir âyetleri ifade eden bir kavramdır. "Allah'ın haram kıldığı cana kıymayın" (En`âm 6/151), "De ki O Allah'tır, tektir" (İhlâs 112/1), "Rabbın kullarına asla zulmetmez" (Fussilet 41/46) gibi âyetler muhkemdir. Buna mukabil mâna ve muradı zâhirinden anlaşılmayan, farklı anlam ve yorumlara ihtimalli olan ve gerçekte ne mânaya geldiği hususunda delile ihtiyaç duyulan âyetler ise müteşâbih kategorisindedir. Haberî sıfatlarla ilgili tüm âyetlerin müteşâbih olduğunu

<sup>72</sup> Tûsî, *et-Tibyân*, 1/12-13; a.mlf., *el-'Udde*, 2/514-517; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, 1/265.

<sup>73</sup> Hûî, *el-Beyân*, 1/201-207; Muhammed Cevâd Belâgî, *Âlâu'r-Rahmân fi Tefsîri'l-Kur'an*, Kum 1420, 1/227-228.

<sup>74</sup> bk. Tûsî, *el-'Udde*, 2/543-553.

<sup>75</sup> Mesela bk. Hûî, *el-Beyân*, 1/285; Muhammed Rıza el-Muzaffer, *Usûlü'l-Fıkh*, Beyrut 1983, 2/52.

belirten Tûsî'nin Kur'an'da niçin bu tür âyetlere yer verildiği, diğer taraftan bir âyette Kur'an'ın tümüyle muhkem, diğer bir âyette tümüyle müteşâbih, başka bir âyette ise bir kısmının muhkem bir kısmının müteşâbih olarak nitelendirilmesinin ne anlama geldiği gibi meselelerle ilgili izahları da hemen tamamıyla Ehl-i sünnet ulemasının görüşleriyle aynı nitelik ve içeriktedir. Bununla birlikte, özellikle Tûsî'nin muhkem-müteşâbih âyetlerin tasnifi konusunda Mu`tezile'nin tevhid ve adalet ilkelerine paralel bir düşünceye sahip olduğu belirtilmelidir.<sup>76</sup> Son olarak şunu da belirtmek gerekir ki Şiianın muhkem-müteşâbih konusundaki ayırt edici görüşü “Müteşâbihlerin te'vilini kim veya kimler bilebilir?” sorusunun cevabında kendini gösterir. Özellikle Şii ulemanın Ahbârî kanadına göre müteşâbihin te'vilini bilen kimseler imamlardan başkası değildir.<sup>77</sup>

Muhkem-müteşâbih kapsamında bazı Şii müfessirlerin hurûf-i mukatta'a ile ilgili izahları da oldukça farklı bir karaktere sahiptir. Bilindiği gibi hurûf-i mukatta'a öteden beri genellikle müteşâbihât kategorisinde değerlendirilmiş ve bu gizemli harflerin ne anlama geldiği hususunda çok sayıda görüş beyan edilmiştir. Şii tefsirlerde hurûf-i mukatta'anın Kur'an'ın isimlerine veya başında buldukları sûrenin ismine işaret ettiği gibi bildik görüşler mevcut olmakla birlikte, İmam Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'tan nakledilen bazı rivâyetlerde bu harfler İsm-i A`zam'a veya ebced hesabıyla (hesab-ı cümel) gelecekteki bazı önemli olayların vuku buluş tarihlerine işaret kabul edilmiş ve söz konusu olaylar daha ziyade Emevî saltanatının sona erişiyile ilişkilendirilmiştir. Mesela, A`râf sûresinin başındaki *elif-lâm-mîm-sâd* harflerinin tefsirinde nakledilen bir rivâyete göre Benî Ümeyye'den zındık bir kişi İmam Muhammed el-Bâkır'a sûrenin başındaki bu harflerin ne anlama geldiğini sormuş, İmam da ona “Bunlar ebced hesabına göre 161 sene sonra Emevîlerin hâkimiyetinin sona ereceğine işaret eder” şeklinde özetlenebilecek bir cevap vermiştir.<sup>78</sup> Burada şunu belirtelim ki Şii gelenekte hurûf-i mukatta'anın bu şekilde yorumlanması daha ziyade rivâyet ağırlıklı tefsirlerde görülür. Usûlî çizgideki müfessirler ise genellikle bilindik görüşleri zikretmeyi yeğlemişlerdir.

Esbâb-ı nüzûl konusuna gelince, özellikle Ayyâşî ve Kummî'nin tefsirlerindeki sebab-i nüzûl rivâyetleri incelendiğinde bu iki müfessirin sanki

<sup>76</sup> Tûsî, *et-Tibyân*, 2/396-398.

<sup>77</sup> Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 1/187; Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1/105.

<sup>78</sup> Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 2/7.

sadece Ali ve evladı ile onların düşmanları hakkında nâzil olmuş bir Kur'an'ı tefsir ettikleri düşüncesine kapılmamak işten bile değildir. Çünkü Ayyâşî ve Kummî tefsirlerindeki merviyâyata göre yüzlerce, hatta binlerce âyet sadece Hz. Ali ve evladı hakkında nâzil olmuştur. Nitekim Hz. Ali ve Muhammed el-Bâkır'a isnat edilen kimi rivâyetlere göre de Allah Kur'an'ın üçte/dörtte birini Ehl-i Beyt, üçte/dörtte birini ise onların düşmanları hakkında inzal etmiştir.<sup>79</sup>

Kummî, Ayyâşî, Bahrânî ve Feyz-i Kâşânî gibi müfessirler bu rivâyetlerdeki içeriği âdetâ esbâb-ı nüzûlle ilgili bir usûl kaidesine dönüştürmüş ve Kur'an'da kâfirler, zalimler ve münafıklardan söz eden hemen her âyetin başta ilk üç halife olmak üzere Hz. Aişe, Talha, Zübeyr, Muaviye gibi sahabiler hakkında nâzil olduğuna dair rivâyetler aktarmışlardır. Mesela, İmam Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'a isnat edilen bir sebep-i nüzûl rivâyetine göre, “Âyetlerimize yalan diyen, onlara inanmayı kibirlerine yediremeyen kimseler var ya, işte onlara göklerin [rahmet] kapıları açılmayacaktır. [Dahası] onlar halat iğne deliğinden geçmedikçe cennete giremeyecekler. İşte biz günaha batmış olanları böyle cezalandırırız!” mealindeki âyet (A'râf 7/40) Talha ve Zübeyr hakkında nâzil olmuştur.<sup>80</sup> Bu tür anakronistik ve aynı zamanda ideolojik içerikli sebep-i nüzûller daha önce de belirttiğimiz gibi Kummî tarafından “te'vili yani dış dünyada tekabül ettiği somut gerçekliği tenzilinden sonra vuku bulan âyet” şeklinde bir formülasyonla sözde metodik bir temele oturtulmuş, böylece birçok âyetin Emevîler, Haricîler, Sünnîler veya Şiânın hasım addettiği sahabiler hakkında nâzil olduğu iddiasına mesnet oluşturulmuştur. Yine bu sayede birçok âyetin rec'at, Mehdi'nin zuhuru gibi konular hakkında nâzil olduğu iddiası da savunulmuştur. Bütün bunların yanında Şiî müfessirler imâmet nazariyesiyle ilgili temel iddialarını da büyük ölçüde esbâb-ı nüzûl rivâyetleriyle temellendirme yoluna gitmişlerdir. Mesela, Hz. Peygamber'den sonra imâmet/hilafet makamına Hz. Ali'nin geçmesi gerektiği iddiası Mâide 5/67. âyetin nüzülüyle ilişkilendirilen ve Şiî âlimlerce mütevâtir kabul edilen Gadîr-i Hum rivâyetiyle temellendirilmiştir. Şiânın temel hadis (haber), tefsir ve kelâm kaynaklarının yanında Ahmed b. Hanbel (v. 241/855), Müslim (v. 261/875), İbn Mâce (v. 273/887) ve Hâkim en-Nîsâbüri (v. 405/1014) gibi Sünnî muhaddislerin hadis koleksiyonlarında da farklı varyantlarıyla nakledilen bu meşhur rivâyete göre Hz. Peygamber Veda haccı dönüşünde (18 Zilhicce

<sup>79</sup> Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 2/20-21.

<sup>80</sup> Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1/234; Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 2/21.

10/17 Mart 632) Mekke ile Medine arasındaki Cuhfe'ye 4 km. kadar uzaklıkta bulunan Gadîr-i Hum mevkiinde konaklamış, bu sırada “Ey Peygamber! Rabbin tarafından sana indirilen buyrukları tebliğ et. Eğer onları tam anlamıyla tebliğ etmezsen elçilik görevini yapmamış olursun. Elçilik görevini yaptığın sürece Allah seni kâfirlere karşı hep koruyacaktır. Bilesin ki Allah kâfirleri emellerine kavuşturamaz!” mealindeki Mâide 5/67. âyet nâzil olmuştur. Bunun üzerine Hz. Peygamber orada hazır bulunan tüm cemaate bu âyeti tebliğ etmiş ve ardından, “Size çok değerli iki şey bırakıyorum. Bunlardan biri Allah'ın kitabı, diğeri Ehl-i beytimdir (ıtret). Benden sonra bunlara sarılırsanız asla yolunuzu şaşırmasınız” anlamında bir söz söylemiştir. Daha sonra Hz. Ali'yi sağ tarafına alan Hz. Peygamber onun elini tutup kaldırmış ve “Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır. Allahım! Onu seveni sev, ona düşman olana düşman ol” demiştir. Bu sözün ardından aralarında Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer'in de bulunduğu sahabiler Hz. Ali'yi tebrik etmişlerdir. Medine'ye dönüşte ise dinin kemâle erdirildiğini bildiren Mâide 5/3. âyet nâzil olmuştur.<sup>81</sup>

Erken döneme ait Şii tefsirlerde kimi âyetlerin sebab-i nüzûlleri hususunda Şia ile Ehl-i sünnet arasındaki ihtilaflardan da söz edilmiş ve bu çerçevede genellikle “Âmme (Ehl-i sünnet) falan âyetin filan hadise hakkında nâzil olduğuna dair rivâyetler aktarmıştır. Ancak Hâssâ'nın (Şia) merviyâtına göre ilgili âyetin gerçek nüzul sebebi farklıdır” tarzında ifadelere yer verilmiştir. Mesela Kummî ifk hadisesinden söz eden âyetlerin (Nûr 24/11 ve devamı) tefsirinde Ehl-i sünnetin ilgili âyetlerin Benî Mustalik seferi sırasında Hz. Aişe'ye iftira atılması üzerine nâzil olduğu yolunda rivâyetler naklettiğini, ancak Şiainın rivâyet kaynaklarında bu âyetlerin Mariye ve ona iftira atan Aişe hakkında indiğini söylemiş ve ardından Hz. Aişe'yi karalamak için uydurulduğunda hiç kuşku bulunmayan şu ilginç rivâyeti kaydetmiştir:

Hz. Peygamber, [Mariye'den doğma] oğlu İbrahim ölünce çok üzüldü. Bunun üzerine Aişe “Niçin üzülüyorsun ki?! İbrahim aslında [senin değil Kıptî] Cüreyc'in oğlu idi” dedi. Bu sözü işitince Hz. Peygamber Ali'yi çağırdı ve ona Cüreyc'i öldürmesini emretti. Ali kılıcını kuşanıp Cüreyc'i katletmeye gitti. Kıptî Cüreyc evinin bahçe kapısını çalan Ali'nin yüzündeki öfkeyi fark edince kapıyı açmayıp geri döndü. Ancak Ali duvardan atlayıp bahçeye girdi ve Cüreyc'i kovalamaya başladı. Derken, Cüreyc can havliyle bir hurma ağacına

<sup>81</sup> Bu rivâyetin Şii tefsir, hadis ve kelâm kitaplarındaki muhtelif varyantları için bk. Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1/173-175; İbn Tâvûs, *et-Tarâif*, 1/143-153.

tırmandı. Ali de onun ardından ağaca tırmandı ve tam yakalayacağı sırada Cüreyc kendisini aşağı attı. Bu esnada Cüreyc'in avret yeri gözüktü ve bu durum Ali'yi hayrete düşürdü. Çünkü adam bir hünsâ, yani ne erkek ne kadın idi. Bu yüzden Ali adamı öldürmekten vazgeçti ve geri dönüp durumu Hz. Peygamber'e bildirdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Ehl-i Beyt'ten bu belayı savuşturan Allah'a hamdetti.<sup>82</sup>

Ayyâşî, Feyz-i Kâşânî gibi Ahbârî ekole mensup Şii müfessirlerin tefsirlerinde de buna benzer rivâyetlere sıkça rastlamak mümkündür. Yine bu müfessirlere ait tefsirlerde Kur'an'daki müphem lafızların medlulleri çok kere Ehl-i Beyt ve düşmanlarından ibaret sayılmıştır. Hemen tamamı İmam Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'ın dilinden aktarılan rivâyetlere göre Kur'an'da müphem lafızlarla yerilen tüm insanlar, daha önce de ifade ettiğimiz gibi Şianın düşman saydığı sahabilere; buna mukabil halife, imâm, vâris, velî, vezîr, emîn, hüdâ, hâdî, nûr, sebîl, sırat, mizan, sünnet, vesîle, şahit, meşhûd, şehîd, şühedâ, kavî, sıdk, sâdık, siddîk, musaddık, silm, din, iman, İslâm, ihsan, rıdvan, cennet, fitrat, saat, kible, bakiyye, yûsr, abd, ibâd, vâlid, insan, racûl, ricâl gibi kelimeler ve kavramlar ile es-sırâtü'l-müstakîm, sâlihu'l-mü'minîn, imâmü'n-mübîn, en-nebeü'l-'azîm, üzünün vâiyeh, el-urvetü'l-vüskâ, lisânü sıdk, hablullah, hüccetullah, kelimetullah, zikrullah, rahmetullah, fazlullah, nimetullah gibi terkip ve tabirlerin tümü, özelde Hz. Ali'ye genelde imamlara hamledilmiştir.<sup>83</sup> Diğer taraftan Kur'an'daki meseller de benzer şekilde tefsir edilmiştir. Mesela, A'râf 7/58. âyetteki arazi-ekin-bitki meselindeki güzel nitelemeler Kummî tefsirinde imamlara, kötü nitelemeler ise onların hasımlarına hamledilmiştir.<sup>84</sup> Buna mukabil Usûlî çizgi-deki Şii müfessirler mesellerle ilgili bu tür yorumlara itibar etmemişlerdir. Mesela Tûsî A'râf 7/58. âyetteki meseli İbn Abbâs, Hasen el-Basrî, Mucâhid, Katâde ve Süddî'ye atfen mümin-kâfir karşıtlığı bağlamında izah etmiştir.<sup>85</sup>

Klasik Şii tefsirlerde Kur'an'ın faziletleriyle ilgili rivâyetler de, önemli bir yer tutar. Öyle ki Ayyâşî'nin tefsirinde her sûrenin faziletine dair bir veya birkaç rivâyet nakledilmiştir. Buna karşılık Kummî tefsirinde Fezâilü'l-Kur'ân'la ilgili hemen hiçbir rivâyete yer verilmemiştir. Benzer şekilde Tûsî de bu tür rivâyetlere pek itibar etmemiş; ancak tefsirinde Tûsî'den çok

<sup>82</sup> Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2/77. Ayrıca bk. Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfi*, 3/425.

<sup>83</sup> bk. İbn Şehrâşûb, *Menâkibü Âli Ebî Tâlib*, 3/46-105; Meclisî, *Bihârü'l-Envâr*, 35/326-426, 36/1-59.

<sup>84</sup> Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1/238.

<sup>85</sup> Tûsî, *et-Tibyân*, 4/433. Ayrıca bk. Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, 4/216.

büyük ölçüde faydalandığı bilinen Tabersî seleftinin aksine her sûrenin fazileti hakkında rivâyetler zikretmiş ve bu rivâyetlerin hemen tamamını Übey b. Kâb'a nisbet etmiştir.

Ulûmu'l-Kur'ân bağlamında Şîî müfessirlerin kıraat ve ahurf-i seb`a meselesindeki görüşlerine de kısaca değinmek gerekir. İmâmiyye Şiasının Kur'an kıraatleriyle ilgili en dikkat çekici görüşü, yedi kıraatin mütevâtir olduğu yönündeki Sünnî anlayışın mesnetsiz olduğu şeklinde özetlenebilir ve Şîî-İmâmî gelenekte yaygın kabul gören bu görüş, Ehl-i sünnete reddiye olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte Şianın kıraat tartışmasında tevâtür keyfiyetini reddetme gerekçeleri dikkate değer niteliktedir. Zira Şîî ulemanın bilhassa kıraatlerin senetlerinin literatürdeki yaygın ve yerleşik mütevâtir tanımıyla örtüşmediğini, dolayısıyla bu senetlerin gerçekte haber-i vâhid olarak nitelenmesi gerektiğini söylemeleri, Sünnî âlimlerin bu konuyla ilgili genel kabullerini en azından tartışmaya açık hâle getirmektedir. Buna mukabil, Şianın Âsım kıraatini tercih etmesi ve Muhammed Hâdî Marifet gibi bazı çağdaş Şîî araştırmacıların bu kıraati ilk asırdan bugüne değin tüm müslümanlar nezdinde en popüler kıraat olarak nitelendirmesi ideolojik temelli gözükmektedir. Daha açıkçası, Şianın kıraat tercihinde Âsım kıraatinin fâikiyetinden ve/veya müslümanlar nezdinde genel kabul görmüş olmasından ziyade bu kıraatin senedinin Ebû Abdîrahmân es-Sülemî vasıtasıyla Hz. Ali'ye dayanması belirleyici rol oynamıştır denebilir.<sup>86</sup> Bununla birlikte özellikle Tûsî ve Tabersî gibi bazı müfessirler âyetlerin tefsirinde birçok farklı kıraatten söz etmişler, hatta kimi zaman şâz kıraatlerle istidlalde bulunma yoluna gitmişlerdir.

Ahurf-i seb`a meselesine gelince, erken dönem Şîî ahbâr edebiyatında Kur'an'ın yedi harf üzere nâzil olduğuna dair birkaç rivâyet yer almaktadır. Bunlardan biri İmam Ca`fer es-Sâdık'a atfedilmiştir. Ancak Ca`fer es-Sâdık'tan Kur'an'ın tek harf üzere nâzil olduğuna dair başka bir rivâyet daha nakledilmiştir. Benzer içerikte bir rivâyet İmam Muhammed el-Bâkır'dan da nakledilmiştir.<sup>87</sup> Tespit edebildiğimiz kadarıyla erken dönem Şîî gelenekte yedi harfle ilgili hadislerin sübut ve delaletine ilişkin bir değerlendirme yapılmamış, dolayısıyla konuyla ilgili hadisler yorumsuz olarak aktarılmıştır. Ancak hicri 5. asrın başında Usûlî düşüncenin hâkim olmasını izleyen süreçte Tûsî ve Tabersî gibi bazı meşhur Şîî müfessirler, Kur'an'ın tek harf üzere

<sup>86</sup> Mustafa Öztürk, *Tefsîrde Ehl-i sünnet ve Şia Polemikleri*, Ankara 2009, s. 248.

<sup>87</sup> bk. İbn Bâbeveyh el-Kummî, *el-Hisâl*, Kum 1403, 2/358; Küleynî, *el-Kâfî*, 1/630.



nâzil olduğuna ilişkin görüşü kendi dönemlerindeki hâkim Şîi görüş olarak belirtmişler, bununla birlikte ahurf-i seb`a hadislerini reddetme yoluna gitmemişlerdir. Buna benzer bir yaklaşım geç dönemde Feyz-i Kâşânî tarafından da benimsenmiştir. Son döneme gelindiğinde ise Şîi âlimler ahurf-i seb`a konusunda üç farklı yaklaşım sergilemişlerdir. Müfessir Cenâbezî (v. 1909) Kur'an'ın farklı lafızlar içeren farklı vecihlerde nâzil olmasının mümkün olduğu düşüncesinden hareketle yedi harf hadislerini ihticaca elverişli görmüş ve bu çerçevede ahurf-i seb`a tabirinin muhtemel anlamları üzerinde durmuştur. Çağdaş Şîi araştırmacı Hâdî Marifet ise Ehl-i Beyt imamlarından gelen ahurf-i seb`a hadislerinin mevsuk olmadığını söylemekle birlikte Sünnî kaynaklardaki diğer hadisleri reddetme yoluna gitmemiş ve dolayısıyla bu konuda nispeten ılımlı bir yaklaşım sergilemiştir. Buna karşın Muhammed Cevâd el-Belâgî ve Ebû'l-Kâsım el-Hûî gibi Şîi müfessirler, galip ihtimalle Sünnî gelenekteki yedi mütevâtir/sahih kıraat anlayışını reddetme saikiyle Kur'an'ın tek harf üzere nâzil olduğuna ilişkin rivâyeti tek sahih hadis kabul edip ahurf-i seb`a hadislerinin tümünü asılsız saymışlardır.<sup>88</sup>

### Değerlendirme ve Sonuç Yerine

Şîi-İmâmî tefsir kültürü tıpkı Ehl-i sünnet geleneğinde olduğu gibi rivâyet ve dirâyet şeklinde iki ana damara sahiptir. Salt nakilcilikten ibaret olan rivâyet damarı on ikinci imâmın gaybete intikal tarihinden hicrî 4. asrın sonlarına kadar Şîi tefsir geleneğini besleyen tek damardır. Bu dönemde âyetler imamlardan gelen haberler ışığında yorumlanmış, anlam ve yorumu hususunda herhangi bir haber bulunmayan âyetleri izahattan uzak durulmuştur. Reyle tefsiri asla caiz görmeyen bu anlayış, geç dönemde Bahrânî ve Huveyzî gibi Ahbârî müfessirlerce de benimsenmiştir. Buna mukabil Usûliyye ekolüne mensup müfessirler, Kur'an'ın salt imamlara değil bütün insanların idrakine sunulmuş bir ilahî mesaj olduğu düşüncesinden hareketle reyle tefsiri caiz, hatta gerekli görmüşler ve Kur'an'ı bu anlayış temelinde tefsir etmişlerdir. Usûlî düşüncenin hicrî 5. asrın başlarından itibaren güçlenip ön plana çıkmasıyla birlikte Şîi tefsir geleneği hem makul hem mutedil bir zemine oturmuştur. Zira bu dönemde yetişen Ebû Ca'fer et-Tûsî ve Ebû Ali et-Tabersî gibi meşhur müfessirler erken dönem Şîi tefsirlerdeki birçok rivâyeti zikre değer görmemişler, ayrıca ilk üç halife ile diğer bazı sahabilere hakaretler içeren rivâyetlere itibar etmedikleri gibi Kur'an'ın tahrif edildiği

<sup>88</sup> Öztürk, *Tefsîrde Ehl-i sünnet & Şîa Polemikleri*, s. 269-270.

iddiasını da kesin bir dille reddetmişlerdir. Şii tefsir geleneğindeki bu makul ve mutedil anlayışın teşekkülünde Mu`tezile-Şia etkileşiminin çok büyük bir rol oynadığı şüphesizdir. Hicrî 11. asırda Muhammed Emîn el-Esterâbâdî'nin çabalarıyla müstakil bir ekol haline gelen Ahbârî düşünce Şii tefsir geleneğinde bir nevi başa dönüş denebilecek bir tecrübe yaşanmasına yol açmışsa da bu dönem fazla uzun sürmemiş, hicrî 13. asırdan itibaren Usûlî düşünce yeniden hâkim unsur haline gelmiş ve hâkimiyetini günümüze kadar sürdürmüştür. Nitekim son döneme ait Şii tefsirlerin hemen tamamı Usûlî düşünce paralelinde telif edilmiştir. Ayrıca geçen asırda birçok Şii müfessir "ictimâî tefsir" kapsamında değerlendirilen eserler vermiş ve bu eserlerde Kur'an'ın mezhebî polemiklere kurban edilmemesine özen gösterilmiştir.

## Kaynakça

- Atalan, Mehmet, *Şiîliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sâdık'ın Yeri*, Ankara 2005.
- Ateş, Süleyman, "İmâmiyye Şiasının Tefsir Anlayışı", *AÜİFD*, XX (1975).
- ....., *İşârî Tefsir Okulu*, Ankara 1974.
- Ayâzî, Seyyid Muhammed Ali, *el-Müfessirûn Hayâtühüm ve Menhecühüm*, Tahran 1373.
- Ayyâşî, Ebü'n-Nasr Muhammed b. Mes'ûd, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, nşr. Seyyid Hâşim er-Rasûlî el-Mahallâtî, Beyrut 1991.
- Bahşâyêşî, Akîkî, *Tabakât-i Müfessirân-i Şia*, Kum 1382.
- Belâgî, Muhammed Cevâd, *Âlâu'r-Rahmân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Kum 1420.
- Ca'feriyyân, Rasûl, *Ükzûbetü Tahrîfi'l-Kur'ân*, Kum 1414.
- Çakan, İsmail L., "Atiyye el-Avfi", *DİA*, İstanbul 1991.
- Çalışkan, İsmail, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, Ankara 2003.
- Dâvûdî, Şemsüddîn Muhammed b. Ali, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, Beyrut trs.
- Demircan, Adnan, *Hz. Ali'nin Hilafet Hakkı Meselesinde Gadîr-i Hum Olayı*, İstanbul 1996.
- Emîn, İhsan, *et-Tefsîr bi'l-Me'sûr 'inde's-Şiati'l-İmâmiyye*, Beyrut 2000.
- Fahreddîn er-Râzî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Gayb*, Beyrut 2004.
- Feyz-i Kâşânî, Molla Muhsin Muhammed b. Şah, *Tefsîru's-Sâfi*, Meşhed trs.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi, "Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh", *DİA*, İstanbul 1988.
- Goldziher, Ignaz, *Mezâhibü't-Tefsîri'l-İslâmî*, çev. Abdülhalim en-Neccâr, Kahire 1955.
- Habibov, Aslan, *İlk Dönem Şii Tefsir Anlayışı*, (Yayımlanmamış doktora tezi), Ankara 2007.
- Hillî, Seyyid İbn Tâvûs, *et-Tarâif*, Kum 1400.
- Hûî, Ebü'l-Kâsım b. Ali Ekber, *el-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Kum trs.
- İbn Bâbeveyh, Şeyh Sadûk Ebü Ca'fer Muhammed b. Ali, *Kemâlüddîn ve Temâmü'n-Ni'me*, Kum 1395.
- ....., *el-Hisâl*, Kum 1403.

- İbn Şehrâşûb, Ebû Ca'fer Reşîdüddîn Muhammed b. Ali el-Mâzenderânî, *Menâkibü Âli Ebî Tâlib*, Kum 1379.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *Zâdül-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*, Beyrut 1987.
- İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Cemâlüddîn el-Hasen b. Yûsuf, *Nehcü'l-Hak ve Keşfü's-Sıdk*, Kum 1407.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebi Yâküb, *el-Fihrist*, nşr. İbrahim Ramazan, Beyrut 1997.
- Kâşîfûlgitâ, Muhammed Hüseyin, *Aslu's-Şia ve Usûlühâ*, Kum 1415.
- Kazım Yılmaz, Musa, "Şianın Kur'an İlimleriyle İlgili Görüşleri", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İstanbul 1993.
- Kummî, Ebü'l-Hasen Ali b. İbrahim, *Tefsîru'l-Kummî*, Beyrut 1991.
- Küleynî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Yâküb, *el-Kâfi*, Tahran 1388.
- Marifet, Muhammed Hâdî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, Meşhed 1998.
- Mâtürîdî, Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Vanlıoğlu-Bekir Topaloğlu, İstanbul 2005.
- Meclîsî, Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî, *Bihâru'l-Envâr*, Beyrut 1404.
- Müsevî, Seyyid Abdurresûl, *eş-Şia fî't-Târih*, Kahire 2002.
- Nâdırâlî, Adil Nuralî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn 'inde's-Şia*, Beyrut 1995.
- Özek, Ali, "İmâmîyye-İsnâaşeriyye Şiası ve Tefsir Anlayışı", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İstanbul 1993.
- Öztürk, Mustafa, *Tefsîrde Ehl-i sünnet ve Şia Polemikleri*, Ankara 2009.
- Rıza Muzaffer, Muhammed, *Usûlü'l-Fıkh*, Beyrut 1983.
- Rızvî, Seyyid Murtazâ, *el-Burhân fî 'Ademi Tahrîfi'l-Kur'ân*, Beyrut 1991.
- Sadr, Seyyid Hasan, *Te'sîsü's-Şia li 'Ulûmi'l-İslâm*, Tahran trs.
- Saffâr, Ebü Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Ferrûh el-Kummî, *Besâiru'd-Derecât*, Kum 1374.
- Sofuoğlu, Cemal, *Şianın Hadis Anlayışı*, (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara 1977.
- Sübhânî, Ca'fer, "eş-Şia ve't-Tefsîr Tedvînen ve Tatvîren", [Ebü Ca'fer et-Tûsî'nin *et-Tibyân* tefsirinin baş tarafında], Kum 1413.
- Tabersî, Ebü Ali el-Fazl b. Hasen, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 1997.
- Tahrânî, Ağa Büzürg, *eş-Zerîa İlä Tesânifi's-Şia*, Kum 1418.
- Tûsî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Hasen, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut trs.
- ....., *el-'Udde fî Usûli'l-Fıkh*, nşr. Muhammed Rıza el-Ensârî, Kum 1417.
- Uyar, Mazlum, *İmâmîyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri: Ahbârilik*, İstanbul 2000.
- ....., *Şiî Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, İstanbul 2004.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, Beyrut trs.