Gönderim Tarihi: 28.02.2020

Kabul Tarihi: 26.04.2020

**ÂLÛSÎ'NİN İMÂMÎYYE ŞİASINA AHKÂM ÂYETLERİNİN
YORUMLANMASI BAĞLAMINDA YÖNELTİĞİ BAZI
TENKİTLER¹**

**Criticism of Âlûsî to the Shia-Imamiyya Sect in the Context of Interpretation of
the Verses of the Qur'anic Legal Verses**

MURAT SARIGÜL

Dr. Öğr. Üyesi Kafkas Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Temel İslami Bilimler
mrtsrg124@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0002-2576-6227

Çalışmanın Türü: Araştırma

Öz

Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî (1802-1854), Rûhu'l-Meânî adlı meşhûr tefsiri ile tanınan, Bağdat'ın Haneî başmüftülüğü görevini deruhte etmiş, ilmi, zekâsı, takvası ve sûfî kimliği ile bilinen güzide bir âlimdir. Rûhu'l-Meânî adlı hacimli tefsirinde ahkâm âyetlerinin yorumlarına da önem vermiş, diğer geleneksel tefsirlerimizden farklı olarak İmâmîyye şiasının görüşlerine daha çok temas etmiştir. Âlûsî taassuptan uzak bir kişilik yapısına sahip olan, ilmi usûl ve ahlak içerisinde görüşlerini beyan eden bir müfessirdir. Diğer taraftan bir Bağdatlı olarak Şii-imâmîyye fırkasının görüş ve tutumlarına daha çok muhatap olmuş olması, bu yaklaşımların ahkâm âyetlerine yansımalarının tahlilinde, kendisinin ve eserinin önemini artırmaktadır. Bu çalışmada, Fars kavmiyetçiliği ağır basan siyasî bir temelde kendini inşa eden Şii-İmâmî telakkinin, ahkâm âyetlerinin yorumuna nasıl aksettiği mudakkik ve mutedil bir müfessirin merceğinden yansıyan bazı analizlerle, gösterilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Âlûsî, Ahkâm âyetleri, Şia, İmâmîyye

Abstract

Şihâbüddîn Mahmûd al-Âlûsî (1802-1854) known for his famous commentary called Rûhu'l-Meânî, worked as Hanafi Chief Mufti of Baghdad is a distinguished scholar with his knowledge, intelligence, taqwa and sufi identity. In his voluminous commentary called Rûhu'l-Meânî, he also gave importance to the interpretations of the verses of judgement and unlike our other traditional interpretations, he pointed out to the views of Shia-Imamiyya. Alusi is a mufassir with personality far from bigotry, expressing his views in scientific style and morality. In addition, as a person from Baghdad, his more dealing with the views and attitudes of Shia-Imamiyye sect increases the importance of himself and his work in the analysis of the reflections of these approaches to the verses of judgement. In this study, it has been tried to be shown that how the Shia-Imamiyya consideration which constructs itself on a political basis that predominates Persian populism reflects on the interpretation of the verses with the analysis reflected from the lens of a careful and gentle scholar.

Keywords: Tafsir, Âlûsî, Verses of Judgement, Shia, Imamiyya

¹ Bu makale, 31.10.2016 yılında kabul edilen “el-Âlûsî'nin Rûhu'l-Me'ânî isimli Eserinde Ahkâm Tefsiri” adlı yayınlanmamış doktora tezinden istifade edilerek hazırlanmıştır.

1. GİRİŞ

İslamî ilimlerde başlayan branşlaşma ve mezheplerin teşekkülünden sonra fâkih müfessirler tarafından ahkâm tefsirleri kaleme alınmaya başlamış, bu eserlerin ilk önemlisi Cessâs'ın (ö.370/980) *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ı olmuştur. Ardından İmam Şâfiî (ö.204/819) adına eserlerinden derlenen *Ahkâmü'l-Kur'ân* isimli eser ve el-Kiya Harrâsî (ö.504/1110), Ebubekir İbnü'l-Arabî (ö.543/1148)'nin yine aynı isimle sadece hüküm ayetlerine tahsis edilmiş telifleri öne çıkmıştır. Ahkam ayetlerine özgü bu çalışmaların yanı sıra genel tefsir kitapları içinde bu sınıftaki ayetlere daha geniş yer veren telifler içinde Kurtubî'nin *el-Câmi' li ahkâm 'il-Kur'ân*'nin özel bir yeri vardır. (Cerrahoğlu, 2015, s. 471-513)

Tüm ayetlerin tefsiri yapan hacimli kitaplar içinde hüküm ayetlerinin tahliline fazlaca yer veren müfessirlerden biri de *Rûhü'l-Meânî* adlı geniş hacimli tefsirin (Koçyiğit, 2014, s.76) müellifi Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî (ö.1802-1854) dir.

Neseben, seyyid ve şerif olan Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî (1802-1854), Bağdat'ın meşhur ülemâsındandır. Tedrisatına Reîsü'l-Müderresîn olan babası ile başlamış, erken yaşta hıfzını tamamlamış, gayreti ve hafıza gücünün parlaklığı ile kısa zamanda şer'î ilimlerde mesafe kat etmiş, ayrıca pozitif ilimlere de vâkıf olmaya çalışmıştır. (Abdülhamîd, 1969, s. 40; Bilmen, 1989, c. 2, s. 550) İ'tikâta selef mezhebine ve sünnî akidesine mensuptur. Bu nedenle çoğunlukla Mu'tezile ve Şîa gibi kendi mezhebine aykırı olan mezhep ashâbının görüşlerini çürütür. Amelde ise Şafiî hocalarından aldığı derslerin etkisi ile ilk zamanlar bu mezhep kendisinde yer etmiş, fakat daha sonra Hanefî mezhebinin eserleri ile tanıştıktan sonra Hanefiliği benimsediğini ifade etmiştir. 1248/1833 yılında, 31 yaşında Bağdat'ın Hanefî Başmüftüsü olmuştur. (Âlûsî, 1953, s. 22; Zehebî, 2000, c. 1, s. 252.)

Birçok ilim dalında temâyüz eden Âlûsî, 25 eser vücuda getirmiş olup, ilmî dirâyet ve üstünlüğünü etkileyici bir rüya (Âlûsî, ts. c.1 s.4) sonrası yazmaya başladığı *Rûhu'l-Meânî* adlı tefsirinde göstermiştir. 1252/1837 yılında 34 yaşında başladığı çok hacimli bu tefsirini 14 yılda tamamlayan ve 1270/1854'de ruhunu Rahman'a teslim eden Âlûsî (rahmetullahi aleyhi), Bağdat'taki, Şeyh Ma'ruf el-Kerhî mezarlığına defnedilmiştir. (Abdülhamîd, 1969, s. 53; Zehebî, 2000, c. 1, s. 252.)

Âlûsî *Rûhü'l-Meânî* adlı hacimli eserinde ahkâm âyetlerinin tefsirine önem vermiş, dört mezhebin ve müntesibi kalmamış mezhep sahiplerinin fikhî ictihatlarının yanı sıra İmammiyye Şîa'sının ve

Zeydiyye'nin de fikhî görüşlerine yer vermiştir. Âlûsî tefsirinde çoğu kez onların fikhî görüşlerini ve istidlallerini verdikten sonra tenkitlerini yapmış, yer yer de içtihatlarına kısaca değinmek sûretiyle bilgilendirmekle yetinmiştir. Böylece ahkâm tefsirinde görüş yelpazesini geniş tutarak okuyucuya fazlaca mukayese imkânı sunmuştur.

Âlûsî'nin Bağdat ülomasından oluşu Şîî telakkilerle daha yakından muhatap olmasını da beraberinde getirmiş, kendisi bu fırkanın itikâdî ve ahkâm âyetlerine dair anlayış ve yorumlarını tefsirinde tahlile tabi tutmuştur.

Engel olunamayan İran'ın fethi sürecinden sonra, kendini yeniden toparlamak isteyen kimi Fârîsî topluluklar, Hz Ali-Muaviye mücadelesi sonrasında, Emevî kavmiyetçiliğinden fiili bir darbe daha alınca, bu Fârîsî psikoloji, kendini Hz. Ali taraftarlığı arkasında dine dayanan bir savunma siyaseti ile yeniden inşâ etmiş, ne var ki ilk zamanlarda bir nebze anlaşılan bu hal, geçen bunca yüzyıla rağmen kendini mu'tedil bir ruhî dengeye çekememiş, içinde Araplara karşı oluşan kini, Fars gururu ile sulamış, büyütmüş nihâyet Fars kavminin avam tabakasını da bu sıkıntılı ruh hali ile marazlandırmıştır. Böylece Müslümanlıklarını kendilerine borçlu oldukları ilk öncü İslam nesli olan sahabe-i kirâm'a karşı kuvvetli hissi bağlar oluşmamış, Emevilere karşı Ehl-i beyt'e olan taraftarlık müsbet bir tutum olsa da, gösterilen yakınlığın arkasında kavmiyetçi bir hesaplasmayı barındıran niyetler, bu manevi beslenme kanalını da akamete uğratmıştır.

Tecrübe ile görüldüğü üzere dinin hakim olduğu bir coğrafyada hakimiyet mücadelesinin silahları da dînî olmuştur. Bu nedenle maalesef âyet ve hadislerin yorumu da yer yer bundan nasibini almıştır ki bu sığ düşünce vicdanlarda reddedilmeye mahkûmdur.

Tarihi süreçte, Keysâniyye, İsmâiliyye gibi hulûlcü, batınî aşırı şîa fırkalarının yanı sıra Zeydiyye gibi Hz. Ali'yi efdal görmekle birlikte Hz. Ebuberrir ve Ömer'in hilafetini kabul eden mutedil grupları da olmuştur. Diğer taraftan Zeydiyye dışındaki kolların zamanla tarihe karışması sebebiyle İsnâaşeriyye grubu İmâmiyye'yi tek başına temsil etmiş, günümüzde de Şîa denilince akla gelen fırka olmuştur. Özellikle İmamlara inanmayı imanın şartlarından biri olarak gördüklerinden *İmâmiyye* denmiştir. (Fığlalı, 1995 s.140.)

Zaman içinde çok farklı bölünmeler ve kalamî dönüşümler geçiren Şîada bazı yaklaşımlar doktrinleştirilerek mezhebin esasları teşekkül ettirilmiştir.²

² Bunlar ana hatları ile şöyledir: a) İmâmet seçimle değil ilâhî tayinledir. Hz. Peygamber, ilâhî emir çerçevesinde kendisinden sonra Ali'nin ümmetin yöneticisi olduğunu Gadîr-i Hum'da

açıklamış, ayrıca onun ilk imam olmasının gerekliliği birçok âyet ve hadiste belirtilmiştir **b)** İmâmette en önemli ölçü efdaliyet olup Resûl-i Ekrem'den sonra Ali, ardından onun soyundan gelenler takvâ, ilim ve ahlâkta en üstün, dolayısıyla imâmete en lâyük kimselerdir. **c)** İmâmet nübüvvetin devamıdır; imamlar tıpkı peygamberler gibi mâsum olup özel bilgiyle donatılan, kendilerinden olağan üstü haller (mûcize) sâdır olan kimselerdir. **d)** Hepsî Hz. Peygamber'in Ehl-i beyt'inden sayılan imamların sayısı on ikidir. On ikinci imam beklenen mehdîdir, 260 (874) yılında gaybete girmiş olup halen hayattadır ve bir gün ortaya çıkıp yeryüzünde adaleti sağlayacaktır. İlyas Üzüm (2010) , “Şia” DİA, Tdv yayınları, c. IXXXX s.16-20.

İslam ansiklopedisi *Şia* maddesinde İlyas Üzüm İmamiyyenin zaman içinde şekillenen telakkilerini değerlendirmesi şöyledir: “İsnâaşeriyye'nin imâmeti nübüvvetle, imamları peygamberlerle ilişkilendirip mâsum sayan yaklaşımları fırkanın yapısında kayda değer özellikler ortaya çıkarmıştır: **a)** Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahâbenin Hz. Ali'ye biat etmeyişi onları itikadî bakımdan problemlî hale getirmiş, fırkanın bazı kaynaklarında sahâbeyi mürted sayan rivayetlere yer verilmiş (Şeyh Müfid, *el-İhtisâs*, s. 6-7; Kohlberg, s. 143-175), devlet başkanlığı görevini üstlenen ilk üç halifenin hilâfeti gayri meşrû kabul edilmiş, haklarında ağır suçlamalar yapılmıştır (meselâ bk. Müsevi, s. 6-99, 148-244, 399-410). **b)** İmamlar mâsum kabul edildiği için on iki imamdan nakledilen söz, fiil ve takrirler Peygamber sözüyle eş değerde görülüp dinin Kur'an'dan sonra ikinci kaynağı sayılmış, böylece fırkanın kendine mahsus bir hadis literatürü oluşmuş, bilhassa fikhî görüşler bu rivayetlere dayandırılmıştır. **c)** İmâmete ve Ehl-i beyt'e yönelik aşırı vurgunun Kur'an-ı Kerim'le temellendirilememesi onun sıhhatine yönelik kuşkuvarın doğmasına yol açmış, hâkim anlayış Kur'an'da ziyade ve noksanlık bulunmadığı yönünde olmakla birlikte kaynaklarda buna aykırı rivayetler yer almıştır (Kafârî, II, 586-601). **d)** İmamlara izâfe edilen rivayetler çerçevesinde özel inançlar oluşmuştur. Bunlar arasında kıyametten önce bazı Ehl-i beyt mensuplarıyla onlara zulmedenlerin yeniden dünyaya getirilip (rec'at), zalimlerin cezalandırılacağı sakıncalı durumlarda gerçek inancın açıklanmayıp gizlenebileceği (takiyye), Allah'ın önceden bildirdiği hükümlerde değişiklik olabileceği (bedâ), kabirde kişiye imamının kim olduğunun sorulacağı gibi hususlar zikredilebilir (M. Rızâ el-Muzaffer, s. 80-86). **e)** İmâmet anlayışı değişik biçimlerde fıkha da yansımış, meselâ “tevellî” ve “teberri” fûrû-i dinden sayılıp ilki ile Ehl-i beyt'i sevenlerin sevilmesi, ikincisiyle onları sevmeyenlerden uzaklaşılması kastedilmiş, bir cüzü olmadığı kabul edilmekle birlikte ezan ve kâmete “eşhedü enne Aliyyen veliyyullah” ibaresi eklenmiş, namaz kılarken secdede alnın tercihen Kerbelâ toprağından yapılmış “mühür” üzerine konulması istenmiş, humusun kapsamı genişletilerek ticarî kazancın beşte birinin yarısının hayatta olduğu sürece imama, gizlilik döneminde nâibi sıfatıyla taklit merciine verilmesi emredilmiş, namaz imamlığı, zekât verilecek kimseler, nikâh akdinin kimlerle yapılabileceği gibi hususlarda on iki imamın imâmetinin kabul edilmesi önemli bir şart olarak belirlenmiştir (Kohlberg, s. 99-105). **f)** Faziletleri göz önünde bulundurularak on bir imamın doğum ve ölümleleriyle on ikinci imamın doğum günlerinde anma törenleri düzenlenmiş, imamların kabirlerini ziyaret etmenin sevabıyla ilgili abartılı rivayetler aktarılmış (meselâ, bayram günü Hz. Hüseyin'in kabrini ziyaret edene on hac, on umre sevabı verileceği gibi, Meclisî, XCVIII, 34), bilhassa Kerbelâ'da şehid edilen Hz. Hüseyin'in acısını hissetmeye bağlı matem geleneği icat edilmiş, bu sayede toplumda reaksiyoner bir duygu yoğunluğu oluşturulmuştur. **g)** On ikinci imamın gizliliği gaybet fikrinin doğmasına yol açmış, küçük gaybet döneminde gaybetin sebebi imamın dostlarının azlığı ve düşmanlarının çokluğuna, büyük gaybetten sonra ise sadece Allah'ın bildiği sırlara bağlanmıştır. Bu dönemde imamlardan nakledilen rivayetlerin anlaşılması ve bağlayıcılığıyla ilgili olarak Ahbârilik ve Usûlîlik adıyla iki ekol ortaya çıkmış,

Gerek itikad gerekse ibadet ve muamelatta İmam Cafer es-Sadık'ın görüşlerine esas aldıklarından dolayı İsneaşare'ye *Caferiyye* de denmiştir. (ö. 148/765) İmâmet anlayışında Zeydiyye'den ayrılan Şîa'nın bütün kolları Ca'fer es-Sâdık imâmetinde ittifak etmişlerdir. Kendisi sünnîler nezdinde de daima hürmetle anılan ilmî ve manevî bir şahsiyet olarak benimsenmiştir. (Öz, 1993, c.7 s.1.)

Caferî fıkhnın tarihi mütekaddimîn ve müteahhirîn ve gaybetten önce ve sonra şeklinde ayrılmasının yanı sıra tarihi süreci daha iyi yansıtan sekiz dönemde mütaala edilmiştir ki bunlar:

1. Gaybetten Önce İmamlar Dönemi, 2. İlk Gaybet Dönemi 3. Kelâmcılar Dönemi 4. Şeyhüttâife Dönemi. 5. Şehîd-i Evvel Dönemi 6. Safevîler Dönemi 7. Bihbehânî Dönemi ve 8. Şeyh Ensârî dönemleridir. (Karaman, 1993, c.7 s. 6-8.) Bu nedenle Kadirî, Bektaşî ve Naksibendî tarikat silsilelerinde de önemli bir yer tutan, kütübü sitte kaynaklarında rivayetlerine yer verilen³ ve Ebû Hanîfe gibi bir mezhep imamının nezdinde saygınlığa sahip (Korkmaz, 2019, s. 1167-1174) manevî bir otorite olan Ca'fer es-Sâdık'a *İsneaşara*'nın (İmamiyye) nisbet ettiği hadis, fetva ve görüşlerin doğruluğunun tetkiki dikkate alınması gereken önemli bir noktadır. Nitekim Âlûsî de bu hususa temas ederek bazı örnekler vermiştir. Re'y ve kıyası savunan usûlîler ve buna karşı olan ahbârîlerin tutum farkları ve yine es-Sâdık'a nisbet edilen rivayetlerin sıhhat tesbitinde bu iki eğilimin arasında görülen farklılıkların⁴ fıkha yansımalarını bilmekte yarar olacaktır. Sünnî ülamının şîa'nın hadis rivayetlerine getirdikleri bazı

birincisi bunların temel alınmasını savunurken ikincisi akıl ve icthada dayanmanın gereğini vurgulamış, ayrıca fakihlerin devlet yönetimini üstlenip üstlenemeyeceği konusunda “velâyet-i fakîh” kavramı üretilip değişik anlayışlar geliştirilmiştir. h) İmâmetin iman esası şeklinde ortaya konulması, bunu benimsemeyen genel müslüman çoğunluğun durumuna yönelik farklı hükümlerin gündeme gelmesine yol açmış, meselâ Şeyh Müfid böyle kimselerin iman dairesinde kalamayacağını (*Evâ'ilü'l-makâlât*, s. 7) ileri sürmüştür. Amelî bakımdan fırka bünyesinde oluşan Ca'feriyye mezhebinde ezana Hz. Ali'nin imâmetiyle ilgili cümlelerin yanı sıra “hayye alâ hayri'l-amel” ibaresinin eklenmesi, öğle ile ikindi, akşamla yatsı namazlarının çoğu zaman yahut devamlı şekilde birleştirilmesi, muamelât konularıyla ilgili olarak geçici nikâhın (müt'a) meşrû kabul edilmesi gibi farklı uygulamalar ortaya çıkmıştır.”

³ Rivayetleri Buhârî'nin *el-Câmi'u's-şâhih*'i dışında Kütüb-i Sitte'de yer almıştır. Buhârî'nin bu eserinde Ca'fer es-Sâdık'tan rivayette bulunmaması, onun hadis konusunda zayıf oluşu yüzünden değil meclisine girip çıkan bazı kimselerin kendisinin söylemediği münker ve mevzû hadisleri ona isnat etmeleri sebebiyledir. Mustafa Öz, (1993).“Ca'fer es-Sâdık” Diyanet İslam Ansiklopedisi. İstanbul: Tdv Yayınları.7/1-3.

⁴ Yapılan bir araştırmaya göre usûl ve fîrû' bölümlerinden oluşan el-Kâfî'de 16.000'den fazla hadis bulunmaktadır. Bu hadislerin 5.072'si sahih, 140'ı hasen, 1.118'i müsned, 302'si kuvvetli ve 9.488 hadis de zayıf olduğu tespiti bu konuda usûlîler lehine bir veri sunmaktadır. R. Strothmann, (1993) “Şîa”, İslam Ansiklopedisi. XI, Milli Eğitim Basım Evi, İstanbul, ss. 502-513.

tenkitlerin yanı sıra⁵ sonradan şekillenen imâmiyet nazariyesinin fıkha etkisi de diğer önemli bir husustur.⁶

Bu çalışmada, mutedil ve hakkaniyete riâyet eden bir müfessir olan Şihabüddin Âlûsî'nin *Rûhu'l-Meânî* adlı tefsirinde hem nitelikli tahlilleri görülecek hem de kör taraftarlık duygusuna yenilmeden örnek bir tefsir üslubunun nasıl ortaya konulduğu takip edilecektir.

1. Âlûsî'nin Şîî-İmâmiyye Fırkasının Hüküm Âyetlerine Dayanan Delillerini Değerlendirmesi

Âlûsî Şîa'ya karşı taassubî bir yaklaşım içinde değildir. Fıkhi görüşleri sıralarken Şîa'ya en sonda ve kısaca yer vermekle de yetinir. Fakat tenkit gereken yerlerde ayrıntıya girerek gerekli tahlilleri yapar. Şimdi bu yaklaşımlarını çeşitli başlıklar altında göstermeye çalışacağız.

1.1. İmâmiyye'nin Görüşlerini Yorum Yapmadan Aktarması

...فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثَّلَاثُ... “...Eğer çocuğu yok da ana-babası ona vâris olmuş ise, anasına üçte bir (düşer)...” (Nisâ: 4/11)

Âyetin tefsirinde Âlûsî: “Bundan anlaşılan, aynı şekilde, terekenin aslının üçte biridir. Tüm takdir edilmiş payların aslına nisbet edilmesi, ölenin vasiyeti ve borcundan sonra olması, bunu desteklemektedir.” diyerek görüşünü belirttikten sonra “İmâmiyye de bu görüştedir.” demiş ve görüşlerini yorumsuz aktarmıştır. (Âlûsî, ts., c. IV, s. 224)

Âlûsî, onların görüşlerini verirken, ‘İmâmiyyenin çoğunluğu, bir kısım Şîa’ gibi ifadelerle, yaptığı isnatlarda, genellemelerden kaçınır. Hatta onları temize çıkardığı da olur, Âlûsî şöyle der: “Şiilere, Hz. Aişe’ye ‘zina’ itham ettikleri nispet edilmiştir. Halbûki onlar bunu şiddetli bir şekilde inkâr etmektedirler. Onların (Şiilerin) muteber kitaplarında, bu iddianın hiç bir delili yoktur. Hatta onlar kendilerine nispet edilen “Hz. Aişe’nin (r. anha.) Peygamberin (s.a.v.) vefatından sonra böyle bir işin

⁵ Sünnîler ise Ehl-i beyt’in sahih tariklerle sabit olan merfû hadislerini kabul ederken, bazı hadisleri de şu gerekçelerle tenkit etmişlerdir: a) Kendisinden rivayet edilen kişinin Ehl-i beyt imamı olmaması, b) Genellikle yapmadıkları işlerin ve söylemedikleri sözlerin imamlar adına rivayet edilmesi, c) Emevîlerin sahabe -özellikle Hz. Osman- hakkında hadis uydurduğu gibi Şîa’nın da Hz. Ali ve beklenen mehdi hakkında birçok hadis uydurup imamlara nispet etmesi. Ahmet Ekinci, (2019) *Ca’ferî Fıkının Doğuşu ve Dönemleri*, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sayı: 33, s. 523-546

⁶ bkz. Metin Bozan, (2008). *İmamet Nazariyesinin Ca’ferî Fıkı Üzerindeki Tesirleri*, Marife Dergisi, 8(3), 49-74.

vukuu bulduğu” iddiasını da inkâr etmektedirler. Aynı şekilde onların kitaplarında bu konuda da hiç bir delil yoktur.” (Âlûsî, ts., c. XXVIII, s. 122)

Âlûsî, bu iddia karşısında, aşırı giden ne olduğu belirsiz kişilerin - Şîa taraftarı olsun veya olmasın- laflarını değıl, mezhebin müteber kaynaklarını ölçü alarak daha somut ve objektif bir yol takip etmeye çalışır. Yine dikkat çeken bir hususiyet olmak üzere Âlûsî, mutedil Şîi müfessir Tabersî’den (ö. 548/1154) nakiller yapar. Yer yer de hatalı bulduğu hususlara değinir. (Âlûsî, ts., c. XIV s. 228; c. XXVIII, s. 134)

1.2. Şîa’nın Kimi Görüşlerinin Diğer Müçtehitlerin Görüşleriyle Muvafakât İçinde Olduğunu Göstermesi

Âlûsî, Şîa’nın fikhî görüşlerini gösterirken, bunların hangi mezhebin görüşüyle aynı istikamette olduğuna da temas eder.

Mesela: “Hanefiler ve İmâmiyye لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ...” “Ana-babanın ve yakınların bıraktıklarından erkeklere bir pay vardır...” (Nisa, 4/7), âyetini zevi’-l erhâma miras verileceğine delil olarak getirmişlerdir. Onlar şöyle dediler: Halalar, teyzeler ve kızların çocukları akrabalarından olup, bu sebeple onların da لِلرِّجَالِ ifadesinin kapsamına girmeleri gerekir.” (Âlûsî, ts., c. IV, s. 211)

Yine الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَاِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ... (Dönüş yapılabilecek) boşama iki defadır. Sonrası, ya iyilikle geçinmek, ya da güzellikle bırakmaktır...” (Bakara, 2/229) âyetinin tefsirinde ise, “Aynı mecliste verilen üç talakın tek sayılması ile ilgili olarak Âlûsî: “İmâmiyye ve Ehl-i Sünnetten İbn Teymiyye ve ona tabi olanlar bu âyeti delil getirmişlerdir.” (Âlûsî, ts., c. II, s. 137) diyerek, yorumsuz bir şekilde onların görüşünü aktarmıştır.

1.3. Âlûsî’nin İmâmiyyenin Ahkâm Âyetleri Bağlamındaki Görüşlerini Tenkidi

Yukarıdaki başlıklarda da görüleceği üzere Âlûsî, İmâmiyye’nin görüşlerini salt tenkit edeceği yerlerde vermemektedir. Ayrıca O’nun ahkâm âyetlerinin tefsirini yaparken Şîa’ya karşı bir taassup içerisinde olmadığı görölmektedir. Bununla birlikte Âlûsî, Şîa’nın ahkâm âyetleri bağlamındaki görüşlerini ve uygulamalarını, ortaya koyduğu ilmî delillerle tenkit etmiştir. Buna bir misal vererek çalışmanın ana kısmına geçiş yapmak istiyoruz.

لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ

مِنْهُ أَوْ كَثْرَ نَصِيْبًا مَّفْرُوضًا

“Ana-babanın ve yakınların bıraktıklarından erkeklere bir pay vardır; ana-babanın ve yakınların bıraktıklarından kadınlara da bir pay vardır. Gerek azından, gerek çoğundan belli bir hisse ayrılmıştır.” (Nisa: 4/7)

Âlûsî, âyetteki, **مِنْهُ أَوْ كَثْرَ** “...Gerek azından, gerek çoğundan...” ifadesini delil getirerek, Şîa’nın miras anlayışını şu şekilde eleştirmiştir: “Bu kaydın faydası, bazı malların bir takım mirasçılara tahsis edilebilme tevehhümünü def etmektir. Mesela, erkeklere ait at ve erkeklerin harp aletlerinin tahsisi gibi. Âyetteki bu kısa pasaj, İmâmiyye’ye bir reddiyedir. Çünkü bu âyet, her bir grubun az veya çok, her şeyden hak sahibi olduğunu ifade etmesine rağmen, onlar -ki çoğunluğunun görüşü böyle- ölünün terekesinde olan kılıcı, mushafı, beden elbiselerini çocukların en büyüğüne karşılıksız olarak tahsis ediyorlar. Bu durumda âyet, her iki gruptan herkesin geride kalan büyük-küçük her şeyden bir hak sahibi olduğunu ifade etmesine rağmen, yapılan bu miras taksimi adeta kadına gayr-ı menkûlû miras olarak bırakmamak gibi, garip bir durumdur.” (Âlûsî, ts., c. IV, s. 211)

1.3.1. Şîa’nın Hz. Ömer, Hz. Ebûbekir ve Diğer Sahâbeye Ahkâm Âyetlerini Delil Getirerek Yaptıkları Tenkitlere Cevap Vermesi

1.3.1.1. Şîa’nın Hz. Ömer’i Cehaletle İtham Edip, İmametinde Eksiklik İddiası İle İlgili Meseleyi Reddetmesi

وَأِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنْطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِنَّمَا مُبِينًا

“Eğer bir eşi bırakıp da yerine başka bir eş almak isterseniz, onlardan birine yüklerle (mehir veya mal) vermiş olsanız dahi ondan hiçbir şeyi geri almayın. Siz iftira ederek ve apaçık günah işleyerek onu geri alırsınız?” (Nisa, 4/20.)

Âlûsî bu âyetin tefsiri bağlamında Şîa’nın iddiasına medar olan konuya bir rivâyet naklederek giriş yapmaktadır: “Ebû Taha, Mesrûk’tan şu haberi tahriç etmiştir: Ömer b. Hattâb mehirde 400 dirhem üstüne çıkılmasını nehyetti. Ardından Kureyş’ten bir kadın kendisine itiraz etti. Allah’ın **وَأْتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنْطَارًا** âyetini duymadınız mı? dedikten sonra, ‘Allah’ım affet tüm insanlar Ömer’den daha fâkih’ dedi. Ardından döndü minbere çıktı ve şunları söyledi: ‘Ben sizi kadınların mehirlerinde 400 dirhem üzerine çıkmanızı yasaklamıştım. Şimdi dileyen malından

istediğini verebilir.” (Âlûsî, ts., c. IV, s. 244)

Biz Âlûsî’nin ilgili rivâyeti analizine geçmeden önce durumun daha iyi anlaşılması için ilgili miktarın rivâyette yer alan dirhem ve âyette geçen kıntarın değerlerine dikkat çekmek istiyoruz. İlk dönemde Müslümanın zekât görevini ifâ etmesi için oluşması gereken nisab miktarı, altın paraların 20 dinar, gümüş paraların ise 200 dirhem ağırlığa ulaşması idi. (Serahsî, 1991, Mebsût (trc.), c.II, s.282-28; İbn Rüşd, 1991, c. 2, s. 104; Şentürk, 2007, s. 270)

Buradan, aralarında 1/10 kat değer farkı olduğu görülmektedir. Bu durumda rivâyetteki 400 dirhem 40 dinar etmekteydi. Bir kıntâr ise 8400 dinar ettiğine göre, dirhem karşılığı 10 katı 84000 dirhem etmektedir. Böylece âyetteki Kıntâr lafzı mehir olarak tefsir edilince mehrin üst sınırı 400 dirhemden 84000 dirheme çıkmış olacaktır.

Âlûsî yukarıda Hz. Ömer ile bahsi geçen meşhur hadiseyi şu şekilde tahlil etmektedir: “Şîa bu haber sebebiyle bu konu ve kadının o’nu ilzâm etmesi üzerinden, Hz. Ömer’e (r.a.) çamur attılar ve dediler ki: ‘Cehalet imam olmaya engeldir.’ Onların bu iddialarına şöyle cevap verilir: Bu âyet kıntârın (bolca, çok miktarda mehrin) verilmesinin cevazı hususunda *nass*⁷ mânasında değildir. Mesela Zeyd senin kardeşini öldürmüş bir halde sana getirilse ve sana onu affet denilse, bu nasıl ki kardeşinin katline delil olmazsa, katlinin cevazına da delil olmaz. Biz bu âyetin evlenilen eşe kıntâr (fazlaca mal) verilmesinin cevazına delil olacağını kabul ettik. Ancak onun mehir olarak verilmesinin cevazını kabul etmiyoruz. Aksine bu şuna hamledilir: Bu vermeden kasıt, zinet ve bunun dışındaki şeylerdir. Bu, mehir tarikiyle değil, hibe yoluyla olur. Koca, karısını ondan ayrılarak yalnız bıraktığı zaman yaptığı hibeden dönmesi sahih değildir. Yüce Allah’ın

وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُم إِلَىٰ بَعْضٍ وَآخَذْتُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا*

“Vaktiyle siz birbirinizle haşır-neşir olduğunuz ve onlar sizden sağlam bir teminat almış olduğu halde onu (mal veya mehir) nasıl geri alırsınız!” (Nisa, 4/21) kavlı-i şerifi, verilenin mehir olduğunu tam olarak tayin etmiyor. Biz onun mehir olabileceğini kabul ediyoruz. Fakat aşırı gitmenin mehirden daha efdâl olduğunu kabul etmiyoruz. Ahmed ve Beyhâkî’nin merfû’ olarak tahrir ettiği bir hadiste Allah Resûlü şöyle

⁷ **Nass:** “Manasına açık bir şekilde delâlet eden ve kendisinden çıkarılan hüküm sözün asıl sevk sebebini teşkil eden, bununla beraber te’vil ve tahsis ihtimaline açık bulunan lafızdır” Zekiyyüddin Şaban, (2003), *İslam Hukuk İlminin Esasları*, trc: İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, s. 371

buyurmuştur: **“Kadınların hayırlısı mehri hafif olandır.”** İbn Hibbân, es-Sahih, IX, 342 hadis: 4034; Suyûtî, Câmiü’s-Sağir, I, 390, hadis: 4117) Yine Ahmed ve Beyhâkî merfû’ olarak şu hadisi tahrîç etmişlerdir: **“Kadınların bereketi en fazla olanı mehri hafif olandır.”** (Abdürrezzak, Musannef, III, 93, hadis: 16384; İbn Hanbel, Müsned, VI, 82, hadis: 24529; Beyhakî, VII, 384, hadis: 14356; Tayâlisî, III, 46, hadis: 1530)

Emirü’l-müminin aşırı gitmeyi yasaklaması 1. mehri kolaylaştırma gayesine 2. efdal olana yönelmesine, 3. bir de Resûlullah’ın söz ve uygulaması ile işaret ettiği hususu halifenin uygulamaya istekli olmasına hamledilir. Bundan vazgeçmesi ve Kurayşî kadına cevap vermemesi, sözünü reddetmemesi ise, Kur’ân’ın mânalarına ve ondaki ince anlamları çıkarma gayretine teşvik etmek içindir. Âlim olan büyüğün mağlubiyetini ifade etmesi bilmeyen küçük kişiye cesaret vermeye ve memnun etmeye matûfdur. Onu ve emsalini ilimle meşguliye ve kendisiyle üstünlük kazandığı şeyi elde etmeye yönlendirmektir. (Âlûsî, ts., c. IV, s. 245)

Âlûsî, Hz. Ömer’in *“Allah’ım affet bütün insanlar Ömer’den daha fâkih”* sözünü ise şöyle açıklamaktadır: “Hz. Ömer’in bu sözüne gelince bu, onun nefsinin ezmesine, tevazusuna ve güzel ahlakına ait bir hususiyettir. Bununla birlikte kendisi mehirde aşırı gitmeyi emretmedi. Aksine emrini eksik buldu. Onlardan yasaklamayı kaldırdı. İyi ile en iyi arasındaki tercihi kendilerine bıraktı. Bu ikisinden birini tercihten dolayı onlara bir günah söz konusu değildir. Biz bu meselenin onun kıymetli idrak ufkundan çıktığını kabul ettik. Fakat bunu onun imamlık makamına zarar verecek bir cehalet olduğunu kabul etmiyoruz.” (Âlûsî, ts., c. IV, s. 245)

Âlûsî, bu olayın Hz. Ömer’in İmametine engel bir durum olmadığını benzeri yanılmaların Şiâ’nın yegane imam kabul ettikleri Hz. Ali’nin de başına geldiğini ifade ederek onların iddialarını şöyle boşa çıkarmaktadır: “Ki bunun benzeri iki fırkanın da imamı olduğu halde Hz. Ali’nin de başına gelmiştir. İbn Cerîr, İbn Abdülber, Muhammed b. Ka’b’dan yaptıkları rivâyete göre bir adam Hz. Ali’ye bir meseleyi sordu O da: *şöyledir* diye cevap verdi. Adam: *hayır öyle değil şöyle* deyince Hz. Ali: “Sen isabet ettin biz hata ettik. *Her bileninin üzerinde bir bilen vardır.*” demiştir. (Âlûsî, ts., c. IV, s. 245)

Âlûsî, diğer bir delilini de şöyle ifade etmektedir: “Yine bu durum Allahu Teâlâ’nın bize kitabında anlattığı *“Dâvud ve Süleymân’ı da (an). Bir zaman, bir ekin konusunda hüküm veriyorlardı: bir grup insanın*

koyun sürüsü, geceleyin başıboş bir vaziyette bu ekinin içine dağılıp zarar vermişti. Biz onların hükmünü görüp bilmekteydik.” (Enbiyâ: 21/79) âyetinde Dâvud (a.s.) için de vuku bulmuştur. Ki âyetin devamında

فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكَلَّا أَتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ*

“Böylece bunu (bu fetvayı) Süleyman’a biz anlatmıştık. Biz, onların her birine hüküm (hükümdarlık, peygamberlik) ve ilim verdik. Kuşları ve teşbih eden dağları da Davud’a boyun eğdirdik. (Bunları) biz yapmaktayız.” buyrulmuştur. Bu durum Dâvud (a.s.) in nübüvvet ve hilafet konumundan bir şey eksiltmemiştir. Ayrıca Allahu Teâlâ’nın şu sözü buna işaret etmektedir:

... يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ... *“Ey Dâvud! Biz seni yeryüzünde halife yaptık.”* (Sâd, 38/26.) Açıkça görüldüğü gibi bu keyfiyet, onun imamet konumundan bir şey eksiltmemiştir. İnsafı olan kişi, bu vakıayı Ömer (r.a.) faziletlerinden görür, eleştirilecek yanlarından değil! Fakat kin ve inadin ilacı yoktur. وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ *“Allah kimi saptırırsa artık onu doğru yola iletecek yoktur.”* (Ra’d: 13/33.) (Âlûsî, ts., c. IV, s. 244-245)

Âlûsî böylece hem âyetteki قِنطَارًا *“onlardan birine yüklerle (mehir veya mal) vermiş olsanız dahi...”* cümlesinin sadece mehrin miktarına has bir ifade olmadığını kocanın karısına hibe ettiği malın da bu cümle kapsamında ele alınması gerektiğini göstermiş hem de Hz. Ömer’e Şîa tarafından ‘cehaleti imametine manidir’ ithamının haksızlığını gözler önüne sermiştir.

1.3.1.2. Hz. Fatıma’ya Miras Vermeyen Hz. Ebûbekir, Hz. Ömer ve Bedir Ashâbını Haksızlık Yapmakla Suçlamalarını Reddetmesi

...يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ... *“Allah size, çocuklarınız hakkında, erkeğe, kadının payının iki misli (miras vermenizi) emreder...”* (Nisa, 4/11)

Âlûsî, Şîa’nın bu âyetin umumî mânasını esas alarak Hz. Fatıma’ya miras vermeyen Hz. Ebûbekir, Hz. Ömer ve Bedir ashâbını haksızlık yapmakla suçlamasına karşı, cevabını ehl-i beyt imamlarından Ca’fer-i Sadık’tan da yaptığı nakillerle, âyetin bu şekilde delil alınamayacağını açık idraklere şu şekilde sunmaktadır: “Ca’fer-i Sadık, *“Biz peygamberler topluluğu miras bırakmayız.”* (Buhârî, Farzü’l-Humus-4; Müslim, Cihat ve Siyer-15; Ebû Dâvud, Harac, İmâre, Fey-19;

Tirmizi, Siyer-44.) hadisine binaen, Allah Resûlü'nün (s.a.v.) mirasını âyetin mânasından istisna etmiştir. Şîa ise âyetin umûmî mânasını aldı. İstisnanın olmadığını kabul etti. Üstelik bir de, bundan dolayı Hz. Ebûbekir Sıddık'ı, Fâtımatü'z-Zehrâ'ya (r.anha) babasının terekesinden vermediği için, ona haksızlık yapmakla itham etti. Hatta onların delilsiz iddialarına göre Hz. Fâtıma şöyle demiş: “Ey Ebû Kuhâfe, sen babana varis oluyorsun da, ben babama varis olamıyorum, insaf bunun neresinde?” (Âlûsî, ts., c. IV, s. 216)

Âlûsî, mevzuu, Şîa kaynaklarından deliller getirmek sûretiyle isbatlamaya şöyle devam etmektedir: “Şîa kitaplarında bunu destekleyen başka deliller de mevcuttur. Küleynî (v.329/941), *Kâfi'sinde*, Ebî Bahteri'den, o da *Kâfi* adlı kitabında Ebû Abdullah Ca'fer-i Sâdık'tan yaptığı rivâyete göre o şöyle demiştir: “**Âlimler peygamberlerin varisleridir. Peygamberler dirhem veya dinar miras bırakmazlar. Onlar sadece hadisleri miras olarak bıraktılar; kim o hadislerden biraz alırsa, büyük bir pay almış olur...**” Ayrıca Şîa'nın itirafıyla hadiste yer alan إنما ifadesi kesin olarak hasr ifade eder. Böylece bundan da anlaşılır ki, Peygamberler ilim ve hadisler dışında miras bırakmazlar. (Âlûsî, ts., c. IV, s. 216-217)

Örnekler arttıkça Şîa'nın ehl-i beyt'in hamisi pozisyonuna kendini yükseltip, Resûlullah ve ailesi için canını ortaya koyan ve en güzide sahabeler olan Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'den daha çok ehl-i beyti savunduğu algısını yaymaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Ayrıca bu hadise, vuku bulduğunda ortada Şîa diye bir şey yoktu. Ne var ki içlerinden İslam'ın kalplerine yerleşmediği gürûhlar, tarihi yeniden yorumlayıp insanları yanıltmaya ant içmiş gözükmeğetedirler. Kendilerine İslam ile tanışma şerefini bahşeden sahabeye minnet duyacakları yerde, onların şereflerine saldırmaktan geri durmamışlardır.

1.3.1.3. Şîa'nın Bir Cuma Namazı Sebebiyle Sahâbeyi Kötülemeleri

وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انْفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ

Onlar bir ticaret ve eğlence gördükleri zaman hemen dağılıp ona giderler ve seni ayakta bırakırlar. De ki: Allah'ın yanında bulunan, eğlenceden ve ticaretten daha yararlıdır. Allah, rızık verenlerin en hayırlısıdır.

Cum'a sûresindeki bu meşhur âyetin tefsirinde Âlûsî, öncelikle

Şîa'nın aldığı tutumu şöyle ifade etmektedir: “Şîa bu âyetten dolayı oyuna ve ticarete koştukları ve dinin direği, ibadetlerin de en faziletli olan hayati hüküm ve kaideler ihtiva eden namazdan, Resûlullah ile beraberken ayrılmaları dolayısıyla, dünyalarını ahiretlerine tercih etmekle sahâbeyi karalamıştır.” (Âlûsî, ts., c. XXVIII, s. 108)

Âlûsî, Şîa'nın tavrını tespit ettikten sonra onların sahâbeyi, kendi siyasi maksatları dolayısıyla şiddetli tenkitlerine dayanak yaptıklarını, bu olayın ayrıntılarına inerek şöyle değerlendirmektedir: “Öncelikle Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve diğer Aşere-i Mübeşşere Rasûlullah'ın etrafından dağılıp kervana gitmemişlerdi. Diğer taraftan bu hadise, hicretin ilk zamanlarında meydana gelmişti. Halkın çoğu henüz şeriat adabının zineti ile tam donanmamıştı. Ayrıca Medine’de kıtlık vardı. Fiyatlar artmıştı. Bu namazdan ayrılanlar eğer ayrılmazlarsa, gıdaları başkalarının satın alması dolayısıyla, kıtlığın fazlaca aleyhlerine olacağından korktular.” (Âlûsî, ts. c. XXVIII, s. 108)

Âlûsî namazdan ayrılanların bu halini, olayın meydana gelmesindeki farklı etkenlerle birlikte ele aldıktan sonra bu durumun inen âyetlerin lafızlarına nasıl yansıdığını, dikkatle şöyle tahlil etmektedir: *“...De ki: Allahu Teâlâ, قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ* Allah'ın yanında bulunan, eğlenceden ve ticaretten daha yararlıdır. Allah, rızık verenlerin en hayırlısıdır.” buyurmuştur. Bundan dolayı Allah Teâlâ âyette onları cehennemle veya benzeri bir şeyle tehdit etmedi. Aksine kusurları sebebiyle Allah Teâlâ onlara ikaz, vaaz ve nasihatle bulundu. (Âlûsî, ts., c. XXVIII s. 108; bkz. VII, s. 40)

Âlûsî'nin âyetteki lafızlardan hareketle yaptığı değerlendirme gerçekten bir metod olarak çok kıymetlidir. Çünkü insanların düşünce ve duyguları farklı etkilene yöntemleri ile olmaması gereken bir mecra kayabilir. Oysa Allah Teala için bu söz konusu değildir. Ayrıca bir hadisede önemli olan, o olayın Allah (c.c.) indinde nasıl bir karşılık bulduğudur. Bu da âyetlerdeki lafızlar ve peygamberin söz ve tutumlarından anlaşılabilecektir. Vahiy süreci içindeki siyerin konusu olan vakıaları özellikle âyetlerin hassas terazileri ve filtrelerinden geçirerek insanlara takdim etmek tarih yazıcılığı açısından son derece önemli bir husustur.

Âlûsî ilgili konuya dair detayları tahlile şu şekilde devam etmektedir: “Ayrıca, Şîa'nın ‘Onlar bunu defalarca yapmıştı.’ rivâyetine gelince; bununla ‘Beyhakî’nin *Şua’bü’l-Îman*’ındaki Mukâtil b. Hayyân’dan yaptığı: **‘Onlar bunu üç kez yapmışlardı.’** rivâyeti (Beyhakî,

1410, Melâbis-31, Hadis: 6075.) kastediliyorsa, hadisçiler nazarında böyle rivâyetlere değer verilmez ve güvenilmez. Kasedtikleri rivâyet başkası ise, o halde onu açıklayıp sıhhatini tespit etsinler. Tabi ki, böyle bir şey yok!..” Âlûsî sözlerini şöyle tamamlar: “Müslümanlıklarının henüz başında, bazılarının bu olayı sebebiyle, tüm sahâbeye saldırmak, açık bir akılsızlık ve tam bir cahilliktir” (Âlûsî, ts., c. XXVIII, s. 108; bkz. VII, s. 40)

Ayrıca Âlûsî başka bir âyetin tefsiri bağlamında olayla ilgili bir ayrıntıyı Ebû Hayyân’dan şöyle nakletmektedir: “Hutbeyi dinlerken meydana gelen ayrılmanın çoğu münafıklardan meydana gelmiş, müminlerden pek çok kimse de bunlara uymuştur.” (Âlûsî, ts., c. XXVIII, s. 108)

Medenî âyetlerde yer alan “siz” hitabına münafıkların da dâhil olduğunu düşünecek olursak, bu durum, Müslümanların yapmış oldukları yanlışın boyutlarını daha gerçekçi olarak görmemizi sağlayacak ve buna bağlı olarak da yorumlarımızı ve algımızı daha doğru bir mecraaya sevk edecektir.

1.3.1.4. İmammiyye’nin Bazı Hükümlerinde Hz. Ali’ye Ters Düşüğünü Ortaya Koyması

Âlûsî, İmâmîyye’yi sadece onlara karşıt olan kimselerin düşünceleriyle değil, bizzat kendi imamlarının görüşlerini ortaya koyarak değerlendirme cihetine gitmektedir. Aşağıdaki başlıklarda bu husustaki örnekleri göstereceğiz.

1.3.1.4.1. Üç Talak Konusunda

Aynı anda verilen üç talakın geçerli olduğunu savunan Âlûsî, Ehl-i beyt’ten gelen rivâyetin Ehl-i Sünneti desteklediğini ifade ederek şöyle bir nakil yapıyor: “Beyhakî, Bisam b. Sayr’dan şunu tahrir etti: Ca’fer b. Muhammed’i şöyle derken işittim: *“Bilmeyerek veya bilerek kim eşini üç kez boşarsa, kadın kesin olarak uzaklaşmıştır.”* (Beyhakî, Hul’ ve Talak-15, Hadis: 14989.) Yine Beyhakî, Mesleme b. Ca’fer el-Ahmes’ten Ca’fer b. Muhammed’e sizden şunu rivâyet ediyorlar ‘Kim eşini bilmeyerek 3 kez (tek seferde) boşarsa sünnete rücu eder ve onu tek talak sayar’; o da: *‘Maazallah bu bizim sözümüz değil. Kim karısını 3 kez boşarsa o dediği gibi olur. Rivâyet ettiğimizi Hasan’dan da duyduk.’* demiştir. (Beyhakî, 1424, Hul’ ve Talak-15, Hadis: 14990.) Dolayısıyla İmâmîyye’nin alıp Hz. Ali’ den rivâyet ettiği şey, gerçekte kendisinden sabit değildir. Durum bunun aksinedir. Kûfe’de bir hoca bu hususta Hz. Ali’ye iftirada

bulunmuştur. Bu iftirayı da A'meş'in yanında itiraf etmiştir." Âlûsî, devamında: 'Ey okuyucu! bu söylediğimizi aklında tut. Çünkü sanırım sen bunu başka bir kitapta yazılı bulamayacaksın' demiştir. (Âlûsî, ts., c. II, s. 139 bkz: c. XXVIII, s.130.)

Ayrıca Âlûsî, Hz. Ali (kerremeallahu vechehu) İbn Abbâs, İbn Mes'ûd, Ebû Hüreyre, Osman b. Affan, Abdullah Amr b. As (radiyallahu anhüm) gibi müçtehitlerin açık fetvalarının *aynı anda verilen üç talakın* geçerliği yönünde olduğunu ifade ederek bu hükmün dayanaklarını pekiştirmiştir. (Âlûsî, ts., c. XXVIII, s. 130)

1.3.1.4.2. Şahitliğin Kabulünde

Âlûsî, müdâylene âyetinde *واستشهدوا شهيدين* "...İki şahit getirin..." (Bakara: 2/282) cümlesinin tefsirini yaparken İmâmiyye hakkında şunu söylemiştir: "İmâmiyye şahitliğin kabulünde hürriyetin şart olmadığı görüşündedir. Onlara göre şart sadece İslam ve adalettir ki Şüreyh, İbn Sîrin, Ebû Sevr ve Osman el-Bettî de bu görüştedirler. Fakat bu görüş Hz. Ali' den rivâyet edilenin aksinedir. Çünkü O, Kölenin şahadetini caiz görmezdi." (Âlûsî, ts., c. III, s. 57)

1.3.1.4.3. Karı-koca Anlaşmazlığında Hakemlerin Kararında

وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا

"Eğer karı-kocanın aralarının açılmasından korkarsanız, erkeğin ailesinden bir hakem ve kadının ailesinden bir hakem gönderin. Bunlar barıştırmak isterlerse Allah aralarını bulur; şüphesiz Allah her şeyi bilen, her şeyden haberdar olandır." (Nisa: 4/35.)

İmam Şâfiî ve süneninde Beyhâkî'nin Ubeyde Selmanî'den tahririne göre, bir gün bir erkek ve bir kadın her birinin yanında bir grup insan ile Hz. Ali'ye geldiler. Hz. Ali (k.v.) onlara, erkek tarafından bir erkek hakem ve kadın tarafından erkek bir hakem göndermelerini emretti. Hakemlere, "Bu ikisi hakkında ne düşünüyorsunuz?" diye sordu. Size düşen, eğer ikisinin birleşmelerini düşünüyorsanız birleşmeleri, ayrılımlarını düşünüyorsanız da ayrılımlarını sağlamaktır. Kadın: 'Allah'ın kitabına ve velinin kararına razıyım.' dedi. Adam: 'Eğer ayrılık olaksa hayır!' dedi. **HZ. ALİ'DE ADAMA: 'Bu kadının ki gibi ikrar da bulunmadıkça vallahi yalan söylemiş oldun.'** (Beyhakî, 1424, es-Sünenü'l-Kübrâ, Kasem, Nüşüz-23, hadis no: 14782.) demiş ve birleşme veya ayrılık olsun her iki sonucu da hakemlerin kararına bağlamıştır."

Daha sonra Âlûsî, İmâmiyye'nin tercihini, "İmâmiyye, bu hususta Hasan (Basrî) görüşüne uymuştur. Hz. Ali (k.v.)'nin haberi güya onların nezdinde sabit olmamıştır." (Âlûsî, ts., c. V, s. 27) şeklinde değerlendirerek, imâ yoluyla onları imamları olan Hz. Ali'nin içtihadına uymamakla tenkit etmiştir.

1.3.1.4.4. Devlet Başkanının Seçiminde Şuranın Esas Alınmasında

وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا*

"Kendisi için doğru yol belli olduktan sonra, kim Peygamber'e karşı çıkar ve müminlerin yolundan başka bir yola giderse, onu o yönde bırakırız ve cehenneme sokarız; o ne kötü bir yerdir." (Nisa: 4/115.)

Âlûsî, Şîa'yı devlet başkanının seçiminde şurayı değil de nass ve tayini esas almak sûretiyle, Hz. Ali'ye muhalefet etmekle tenkit etmektedir. Âlûsî, bunu isbat sadedinde *Nehcü'l-Belâğa* da geçen, Hz. Ali'nin Muaviye'yi biate davet ettiği mektubuyla ispatlamaktadır.

Müminlerin emiri Ali el-Murtaza, Muaviye'ye yazdığı mektubunda bunu şöyle ortaya koymuştur: 'Ey Muaviye, benim aldığım biat, sen Şam'da iken sana da gerekir. Çünkü Ebûbekir, Ömer ve Osman'a biat eden topluluk, onlara ettikleri şekilde bana da biat ettiler. Ne şahit için ne de gâib için bunu reddetme imkânı vardır.

Şûra sadece muhâcir ve ensara aittir. Onlar bir kişi üzerinde ittifak edip ona imam demişlerse, o, Allah'ın razı olduğu kişi olmuştur artık! Onlardan ayrılan kişi/ evet, o kişi de, tan veya bidat amacıyla ayrılan bir kişi olmuş olur! Şâyet karşı koyarsa müminlerin yolundan başkasına tabi olduğu için onu öldürürler. Müminlerin yolundan yüz çevirmesi onu sorumlu tutar ve onu cehenneme atar. O ne kötü dönüş yeridir." (Âlûsî, 1990, s. 48; Medainî, 2004, c. 2, s. 57)

Hz. Ali burada kendi hilafeti için Muaviye'ye karşı sadece *şura* ve *müslümanların biatini* delil göstermektedir. Buna karşın Şîa, halifenin seçiminde kendi imamına muhalefet ederek, *nas* ve *tayini* şart koşturmuştur. Bu telakki ile izledikleri siyaset, Muaviye'nin takip ettiği güç ve iktidarı ele geçirme siyasetiyle, amaçları açısından maalesef açık bir benzerlik göstermektedir.

1.3.1.5. Ehl-i Beyt İmamlarına Dayandırılan Bazı Hükümleri İftira Olarak Nitelemesi

Âlûsî, Ehl-i Beyt imamlarına dayandırılan kimi hükümleri iftira olarak nitelemiştir. Bu gibi yerlerde onların Arapça'ya vukufiyetlerini özellikle ilmî ve fikhî birikimlerini dikkate alır. Böylece kendilerine dayandırılan görüşün âyetin muhtemel anlamlarından birinin kapsamında olmayışını bu rivâyetleri reddederken bir kriter olarak kullanır. Bir misal vermek gerekirse:

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعُهَا لَا تَضَارُّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ...

“Emzirmeyi tamamlamak isteyenler için- anneler çocuklarını iki tam yıl emzirirler. Onların (annelerin) yiyeceği, giyeceği, örfe uygun olarak babaya aittir. Hiçbir kimseye gücünün üstünde bir yük ve sorumluluk teklif edilmez. -Hiçbir anne ve hiçbir baba çocuğu sebebiyle zarara uğratılmasın. .” (Bakara: 2/233.)

Âyetinde yer alan *...Hiçbir anne ve hiçbir baba çocuğu sebebiyle zarara uğratılmasın.*” cümlesinin tefsiriyle ilgili bilgiler verdikten sonra Âlûsî, İmâmiyyenin iki büyüğü es-Sadık ve el-Bakır’dan (r. anhüma) âyetteki bu cümlemin mânasının şöyle olduğuna dair onlara dayandırılan şu ilginç yorumu aktarır:

“Emzirdiği çocuğu olmasından dolayı hamilelik korkusuyla, cimayı terk etmesinden dolayı, anne-(babaya) bir zarar vermesin; aynı şekilde çocuğu dolayısıyla kendisini cimadan alıkoyarak, baba (anneye) zarar vermesin!”

Âlûsî sözlerine şöyle devam eder: “Verilen bu meale göre âyetteki **ب** harfi, sebebiyye mânası için tayin edilmiş olur ve bu durumda iki fiilin de meçhul olması icâb eder.

İki durumda da, çocuk sebebiyle yapılan yorumdan ince bir mâna ortaya çıkmaz ve âyet, olması gereken bağlamından çıkmış olur. Bu yalancı râvinin delilsiz iddiasının üzerine atlamak gibi bir tutum, Bâkır ve Sadık’tan düşünülemez, onlardan uzaktır” (Âlûsî, ts., c. II, s. 147)

Konu ile ilgili bir örnek de yukarıda üç talakın Hz. Ali tarafından tek sayıldığı iddiasının bir iftira olduğu zikredilmişti. Âlûsî, aslı olmayan başka isnatlar da vermektedir. (Âlûsî, ts. c. XVI, s.143; c. X, s.45; c. IXXX s. 161.)

1.3.1.6. Âlûsî'nin Şîa'ya Ahkâm Âyetleri Üzerinden Yaptığı Diğer Bazı Reddiyeler

Bunları da şöyle sıralayabiliriz:

الْخَيْطُ الْأَسْوَدُ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتَمُوا (1) وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ... الصَّيَامُ إِلَى الْيَلِ...

“...Şafağın aydınlığı gecenin karanlığından ayırt edilinceye (tan yeri ağarınca) kadar yiyin, için. Sonra da akşama kadar orucu tam tutun...” (Bakara: 2/187) Âlûsî, âyette Şîa'nın من harfini ba'ziyye olarak alıp oruca başlama vaktini fecrin sonuna kadar geçerli olduğunu kabul etmelerini (Âlûsî, ts. c. II s.61); 2) Kıraatleri ve gelen haberleri delil getirerek onların ayaklara mesh verme hususunda (Âlûsî, ts. c. VI s.77-78); 3) أَقِمِ الصَّلَاةَ ... âyetinin (İsrâ, 17/78) ve bazı rivâyetlerin öğle ile ikindinin ve akşam ile yatsının mazeretsiz cem'ine bir delaletinin olmadığı hususunda (Âlûsî, ts. c. V, s.132-133); 4) İmamların, masum olduğu anlayışında (Âlûsî, ts. c. XXIII s.186); 5) Yine takiyyenin vacip olduğuna dair anlayışlarını Kur'an'dan sonra en önemli kaynak olarak gördükleri Nehcü'l-Belâğ'a dan ve başka kaynaklardan örnekler getirerek reddetmekte ve kişinin, tehlike durumunda canını korumak için yalan söyleme ruhsatına Haricilerin, cevaz vermeyerek ifrâta; Şiiilerin de bu işi çok gevşeterek tefrîte kaydıkları hususunda reddiyeler serdetmektedir. (Âlûsî, ts. c. III s.122-125; c. XXII, s. 28); 6) Ayrıca kimi Şiiilerin Hz. Peygamber'in kızının sadece Fatıma olduğuna, Ümm-ü Gülsüm ve Rukiyye'nin ise evlatlık olduğuna dair iddialarını Ahzab 33/39. tesettür âyetiyle reddetmesi (Âlûsî, ts. c. XXII s.90); 7) Hz. Âişe'nin وَفَرَّقَ فِي بَيْتِنَا “Evlerinizde oturun...” (Âlûsî, ts. c. XXXIII s.33); âyetinin hükmüne uymadığı iddiasına cevap vermesi; bunlar arasındadır. Âlûsî'nin daha başka konularda da tenkitleri mevcuttur.

2. SONUÇ

Şii-imâmîyye fırkasının hüküm âyetlerine getirdikleri yorumlara dair Şihâbüddîn el-Âlûsî'nin çeşitli tenkit ve değerlendirmeleri olmuştur. Bu yaklaşımların tahlili göstermektedir ki Âlûsî, tefsirinde İmamiyye fırkasına karşı koyu bir tenkit dili kullanmamış ve taasubî bir tutum sergilememiştir. İmâmîyyenin verdiği hükümler ile sünnî mezheplerin verdiği hükümler arasında oluşan ortak noktaları göstermiş, tenkitlerini yaparken de onların muteber kaynaklarını esas almaya özen göstermiştir. Nitekim dinsizliğini Şii mezhebi arkasında gizleyen ve Hz. Âişe'nin iffetine dil uzatanların sözlerini, İmamiyye mezhebine nispet etmemiş, bu hususta onların muteber kaynaklarını ölçü almıştır. Âlûsî, onların

görüşlerini verirken, *‘İmâmiyyenin çoğunluğu, bir kısım Şîa’* gibi ifadelerle, yaptığı isnatlarda genellemelerden kaçınmıştır. Böylece tarihi süreç içinde çok yüksek gerilim hattı oluşturan Şîi telakkiye karşı ilmî bir üslup ile taassuba düşmeden gerekli cevapları vermenin örnekliğini sergilemiştir.

Ahkâm âyetleri özelinde baktığımızda Âlûsî’nin gerek Şîa’nın hüküm âyetlerinden çıkardıkları fetvalarda gerekse hüküm âyetlerinin tefsiri bağlamında Şîi telakkiyi öne çıkaran yorumlarında onlara yönelik tenkitleri, üç başlık altında toplanabilir. 1. Hz. Ömer, Hz. Ebûbekir ve diğer sahabeye ahkâm âyetlerini delil getirerek yaptıkları tenkitlere cevap vermesi. 2. İmâmiyye’nin bazı hükümlerinde Hz. Ali’ye ters düştüğünü göstermesi. 3. Ehl-i beyt imamlarına dayandırılan bazı hükümlerin kendilerine karşı bir iftira niteliği taşıması kapsamındadır. Bunlar içerisinde 1. madde başlığında Hz. Ömer’in hutbe esnasında, mihir miktarının belli bir sınırı geçmemesi yönünde almak istediği bir karara itiraz sadedinde Kureyşî kadının getirdiği âyetin, mihre delaletinin zannî oluşunda ve Hz. Ömer’in tutumunun içtihadî yönünün tahlilinde Âlûsî’nin gösterdiği müdakkik bakış açısı kıymete haizdir. 2. madde kapsamında ise Âlûsî’nin, Hz. Ali’nin Muaviye’ye gönderdiği ve *Nehcü’l-Belağa’da* yer alan mektubunda, imamın tayinini, *Medine ehlinin seçimine ve şûraya dayandığını* ifade eden sözlerini, imamın tayinini nassa bağlayan Şîa’nın karşısına çıkarması öne çıkan diğer önemli bir başlıktır.

Son tahlilde gerek ilmî deliller ile yaptığı tahlilleri gerekse mutedil ve insafî üslubu ile, siyasî yönü ağır basan fırkalarla yürütülecek ilmî tartışmalarda, Âlûsî’nin takip edilip faydalanılması gereken önemli müfessirler arasında olduğu kanaatindeyiz.

3. KAYNAKLAR

- Abdülhamîd, M. (1969) *Âlûsî müfessiran*, Matbaatü’l-Meârif, Bağdat
- Âlûsî, (1990). *en-Nefahatü’l-Kudsiyye Ala Reddi’l-İmâmiyye*. Kahire: Dâru
- Âlûsî, (ts.). *Rûhu’l-Meânî fî Tefsîri’l-Kur’ânî’l-Azîm ve’s-Seb’i’l-Mesânî*. Dâru İhyai’t-Turâsi’l-Arâbî, Beyrût.
- Âlûsî. (1953). *Şehiyyü’n-Neğam Fî Tercemet-İ Şeyhi’l-İslam Arifi’l-Hikem*. Müessesetü’l-Ülûmi’l-Kur’ân, Beyrut.
- Atalan, Mehmet. (2016). *Tarikat Silsilelerinde Ca’fer-i Sâdık’ın Yeri*, e-Makâlât Mezhep Araştırmaları, 9 (2) 139-161
- Beyhakî, (1410/1989). *Şüabü’l-İman*. Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut.
- Bilmen, Ö. (1960) *Büyük tefsîr tarihi*, Ankara. DİB Yayınları.
- Buhârî, (1422/ 2001) *el-Câmiu’s-Sahih*. Dâru’l-Turuki’n-Necat, Beyrut.

- Cerrahoğlu, İsmail. (2015). *Tefsir Tarihi*, Fecr Yayınları, Ankara.
- Ebû Dâvud, (ts.) *es-Sünen*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye.
- Ekinci, Ahmet. (2019). *Ca'ferî Fıkhnın Doğuşu ve Dönemleri*, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sayı: 33, s. 523-546.
- el-Medainî, (2004). *Şerh-ü Nehci'l-Belâga*. Müessesetü'l-Alemî, Beyrut.
- Fığlalı, Ethem Ruhi (1995). *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri*, Selçuk Yayınları, Ankara.
- İbn Hanbel, (1416/1995). *el-Müsned*. Dâru'l-Hadis, Kahire.
- İbn Hibbân, (1414). *es-Sahih*. Müessesetü'r-Risâle Beyrut.
- İbn Rüşd, (1991). *Bidâyetü'l-Müctehid*. trc: Ahmet Meylanî, Beyan Yayınları, İstanbul.
- Karaman, Hayrettin. (1993). “Ca'feriyye” DİA, Tdv Yayınları, c.7 ss. 4-10, İstanbul.
- Koçyiğit, Hikmet. (2014). *Tefsirlerin Sınıflandırılması Meselesi*, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 31 (29), s. 45-84.
- Korkmaz, Zehra - Hayati Yılmaz. (2019) *Ca'fer es-Sâdık ve Ebû Hanîfe Arasındaki Hoca-Talebe İlişkisi*, Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2019, 2 (5) s. 1151-1181.
- Müslim, (1374/1955). *es-Sahih*. Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.
- Öz, Mustafa. (1993). “Ca'fer es-Sâdık” *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. Tdv Yayınları. c.VII ss.1-3, İstanbul.
- R. Strothmann, (1993). “Şia”, *İslam Ansiklopedisi*. XI, Milli Eğitim Basım Evi, ss. 502-513, İstanbul.
- Serahsî, (2011). *Mebûsât* trc. Heyet. Gümüşev Yayınları, İstanbul.
- Suyûtî, (2004). *Câmiü's-Sağir*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Şaban, Zekiyyüddin. (2003). *İslam Hukuk İlminin Esasları*, trc: İbrahim Kâfi Dönmez, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.
- Şentürk L. -Yazıcı S. (2007). *İslam İlmihali*, DİB Yayınları, Ankara.
- Tayâlisî, (1420/1999). *Müsned-i Tayâlisî*. Dârü'l-Hicr, Mısır.
- Tirmizî, (1962/1381). *es-Sünen*, Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut.
- Üzüm İlyas, (2010). “Şia” DİA, Tdv Yayınları, c. IXXXX ss.16-20. İstanbul.
- Zehebî, (2000). *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, Mektebetü'l-Vehbe, Kahire.