

Tefsirde Sünnî-Şîî Polemik Kültürü Bağlamında Nehâvendî'nin Râzî'ye Yönelttiği Eleştiriler

Neḥâwandî's Criticisms of Al-Râzî in the context of Sunnî-Shî'î Polemic Culture in Tafsîr

Nur Ahmet KURBAN*

Öz

İslamî ilimlerde Şîî-Sünnî polemiklerinin geçmişi bu iki mezhebin ortaya çıkışıyla yaşittir. Aradaki ilişkiler de çoğunlukla polemik kültürü üzerine kuruludur. Yalnız her ikisi Kur'ân ve Hz. Peygamberin sünnetinden hareketle varoluş mücadelesini sürdürürler. Aynı zamanda her ikisi de temel referanslarının Kur'ân ve sünnet olduğu iddiasındadırlar. Fakat üzerinde durdukları kavram ve baktıkları yönlerin farklı oluşu sebebiyle Kur'ân ve sünnetten elde ettikleri sonuçlar da farklı olmuştur. Bu farklılıklar bazen birbirlerini tekfire götürecek dereceye varmıştır. Ne var ki tarihsel süreç içerisinde Sünnî ulema daha insafli ve daha kapsayıcı bir yol izlemiştir. Bu anlamda sahabe döneminde yaşanan olumsuzlukların üstünü kapatıp Kur'ân ve sünnetin temel ilkeleri üzerinde herkesin mutlu olabileceği bir geleceğin inşası Sünnî düşüncenin esas omurgasını oluşturur.

Söz konusu iki mezhebin kendi görüşlerine delil aradıkları en önemli kaynak şüphesiz Kur'ân-ı Kerim'dir. Bu mezhepler âyetlerin zahirinden kendilerine açıkça bir delil bulamayınca uygun gördükleri lafızların te'villeri ve âyetlerin nüzul sebeplerine başvurma yolunu tercih eder. Bu bağlamda tefsirler önemli bir kaynak işlevi görmektedir. Bu anlamda araştırmamız esnasında Sünnî çevreyi temsil eden Fahrüddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *Mefâṭihu'l-Ğayb* adlı eserinin iki mezhep arasındaki tartışmalar konusunda önemli bir yere sahip olduğunu gördük. Bundan dolayı çağdaş dönem Şîî müfessirlerinden Nehâvendî *Nefehâtur'r-Rahmân fî Tefsiri'l-Kur'ân* adlı tefsirinde Râzî'nin görüşlerini reddetmek için özel bir gayret içerisine girmiştir. Nitekim Nehâvendî, Şiânın temel omurgasını oluşturan Ahbârî ve Usûlî geleneğin temel özelliklerini birada barındıran bu eserde Râzî'ye yöneltilen eleştirilerin incelenip tüm boyutlarıyla ortaya koyulması bu çalışmanın esas konusunu oluşturmuştur.

Anahtar kelimeler: Şîa, Ehl-i Sünnet, Kur'ân, Tefsir, İmamet, Hilafet

Abstract

The history of Shiite-Sunnî polemics in Islamic sciences dates back to the early emergence of these two sects. The relations between them are mostly based on polemic culture. However, both of them maintain their struggle for existence based on the Qur'an and the Prophet's Sunnah. At the same time, both of them claim that their main references are the Qur'an and the Sunnah. However, due to the

* Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, nkurban@comu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-9459-0931, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 24/01/2023, Accepted/Kabul Tarihi: 11/03/2023, Published/Yayım Tarihi: 18/03/2023.

different concepts they emphasize and the different directions they look at, the results they have obtained with the methods of deducing judgments from the Qur'an and the Sunnah have been different. These differences sometimes went to the point of takfir of each other. However, in the course of the historical process, Sunnī scholars have followed a more merciful and inclusive path. In this sense, the construction of a future in which everyone can be happy on the basis of the basic principles of the Qur'an and the Sunnah by covering up the negativities experienced during the period of the Companions constitutes the main backbone of Sunnite thought.

The most important source from which these two sects seek evidence for their views is undoubtedly the Qur'an. When these sects could not find any clear evidence for their views from the literal meaning of the verses, they prefer to resort to the interpretation of the words they deem appropriate and the reasons for the revelation of the verses. In this context, tafsirs serve as an important source. In this sense, during our research, we have seen that Fakhr al-Dīn al-Râzî's (d. 606/1210) *Mafâtih al-Ghayb*, which represents the Sunnī environment, has an important place in the debates between the two sects. Therefore, Nehāvandî, one of the contemporary Shi'ite mufassirs, made a special effort to reject al-Râzî's views in his tafsir *Nefahât al-Rahmân fî Tafsîr al-Qur'ân*. Hence, the main subject of this study is to examine the criticisms directed against al-Râzî in this work, which combines the main features of the Ahbârî and Usûlî traditions that constitute the main backbone of Shi'ism, and to reveal them in all their dimensions.

Keywords: Shi'a, Ahl al-Sunnah, Qur'an, Tafsir, Imamate, Caliphate

Giriş

Tefsir ilminin oluşum sürecinden bugüne muhalefet kültürü genişleyerek devam etmiştir. Âyetlerin anlaşılması noktasında henüz sahabe döneminde tohumları atılan bu süreç, insan doğasının gereği olarak tefsir geleneğinin de bir gerçeği olmuştur. Sahabeden İbn Abbâs (ö. 68/687) kendisine sorulan soruları cevapsız bırakmazken, İbn Ömer'in (ö. 73/693) kendisine sorulan sorulara cevap vermekten kaçınması bu durumun göstergelerinden biri olarak görülebilir. Örneğin İbn Abbâs, İbn Ömer'in insanları bu şekilde geri çevirmesine hayret eder. Kendisi ise Kur'ân ve sünnette hakkında bilgi bulamadığı hususlarda re'yi ile fetvâ vermekten kaçınmaz.¹ Tefsir ilmine ilişkin elimizdeki görüşlerin çoğu işte böyle bir cüretkâr bir davranışın ürünüdür. Ebu Cafer'in (ö. 158/775) İmam Malik'i (ö. 179/795) bir kitap yazmaya teşvik ederken ona, yazılacak eserde İbn Abbas'ın ruhsatlarından İbn Ömer'in gösterdiği titizlikten uzak durmasını, çok genişletici veya çok fazla katı olmamasını tavsiye etmiştir.² Bunların dışında Hz. Aişe'nin (ö. 58/678) sahabenin ileri gelenlerinden birçoğuna, yaptıkları âyet yorumu ve kusurlu hadis rivâyetlerinden ötürü itirazları vardır.³

¹ Bünyamin Erul, *Sahâbe'nin Sünnet Anlayışı* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 186.

² İbn Haldun, *Mukaddime*, trc. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005), 177.

³ Bedruddîn ez-Zerkeşî, *el-İcâbetu li İrâdi ma İstedrekethu Aişe ala es-Sahabe*, thk. Rafet Fevzî Abdulmuttalib (Kahire: Mektebetu Hancı, 1421/2001), 57 vd.

Başlangıçta daha çok rivâyetler etrafında dönen ihtilaflar ilerleyen süreçte dil, fıkıh ve kelama ilişkin konuların işin içine girmesiyle kapsamı da genişlemiştir. Tarihimizde Ehl-i Hadis ve Ehl-i rey arasında da şiddetli tartışmalar yaşanmıştır.⁴ Kur'ân'ı dilin kuralları çerçevesinde açıklama iddiasında bulunanlar da kendi içerisinde farklı ekollere mensup olmalarından ötürü âyetlere kendi mezhep ve meşrepleri çerçevesinden bakmışlardır. Tefsir edebiyatında Zemahşerî (ö. 528/1144) ve Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1210) gibi müfessirlerin polemik kültürüne önemli katkıları olmuştur. Erken dönemde hadis sahasında orta çıkan ihtilaflar ile tefsir sahasında ortaya çıkan ihtilafların izale edilmesine yönelik çalışmalar kaleme alınmaya başlanmıştır. Bunların başında İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs* ile *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân* adlı eserleri gelmektedir.

Her ilim dalı içerisinde fikir ayrılıkları olmuş, şiddetli tartışmalar yaşanmış, fakat bunların belli ölçüleri aşmaması için yine bazı ulema tarafından kurallar belirlenmiştir.⁵ Bu konuda tarih içerisinde büyük bir külliyat oluşmuştur.⁶ Tefsir tarihinde ortaya çıkan ihtilaflar her zaman yoruma katılan birer zenginlik olarak görülmemiş, süreç içerisinde çok boyutlu tartışmalara kaynaklık teşkil etmiştir.⁷

Farklı olmak, Yüce Allah'ın her bireyi diğerinden ayrı bir varlık olarak yaratmasından kaynaklanan doğal bir süreçtir. Fakat, Kur'ân'da bu farklılıkların Allah ve onun gönderdiği elçilerin getirdiklerine karşı düşmanlığa dönüştürmesi kınanır.⁸ Bir tek inanç üzerinde olması gereken insanoğlunun farklı yönlere meylenmesi için Yüce Allah, müjdeleyici ve uyarıcı olarak peygamberlerini göndermiştir. Anlaşmazlığa düştükleri konularda başvuruda bulunacakları kitabı da indirmiştir.⁹ Yoksa makul ölçülerde olan fikrî farklılıklar Hz. Peygamber tarafından da uygun görülmüştür. Kaynaklarda zaman zaman farklı tartışmaları makul karşılamanın zarureti üzerine delil olarak kullanılan ümmetin ihtilâfının rahmet olduğu yönündeki sözün ise pek çok hadisçi tarafından hadis olarak görülmediği ifade edilmiş, ancak Kur'ân'a ve sünnete muhalif olmayan farklı yorum ve görüşlerin İslâm ümmeti için rahmete vesile olabileceği kanaatine varıldığı görülür.¹⁰ Dolayısıyla farklılıklar doğal bir durum

⁴ Ataullah Şahyar, *Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y İhtilafları* (İstanbul: Akademi Yayınları 2011); Uğur Erman, *Ehl-i Hadîs ve Ehl-i Re'y Arasında Yaşanan Polemiklerin Cerh ve Ta'dîl İlmine, Dönemin Te'lîfâtına ve Sosyal /Beşerî İlişkilere Yansıması* (Hicrî III. Asır), *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 2/18 (2017), 993.

⁵ Muhammed Kılıç, "Hukukî Görüş Ayrılıkları ve Hilafa Riâyet İlkesi Konusunda Şâtîbî'nin Yaklaşımı", *Marife Dergisi* 5/2 (Güz 2005), 55-73.

⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "Münazara", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 31/575 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 31/574-576.

⁷ Selahattin Aydemir, "Temel Naslar Çerçevesinde Tekfircilik", *Turkish Studies* 12/20 (2017), 81.

⁸ Ali İmrân, 3/19, 105.

⁹ Bakara, 2/213; Yunus, 10/19.

¹⁰ Halil İbrahim Kutluay, "كشف الغمة بتخريج حديث إختلاف أممي رحمة", *Hadis Tetkikleri Dergisi* II/1 (2004), 81-104. 104.

olmakla birlikte, onların toplumsal çatışmaya dönüştürülmesinin dinen hiçbir makul gerekçesi yoktur.

Ehl-i kiblenin ihtilaf ettikleri şeylere bakacak olursak bazıları bazılarını tekfir etmiş, bazısı bazısını temize çıkarmış, her mezhep hakkın kendilerinde olduğuna kanaat getirmiş ve haklı olduğunu iddia etmiştir. Bunlardan her biri kendilerini sünnete tabi olan topluluk olarak ifade etmiş, fakat Kur'ân ve sünnetten istifade metodun ve yaklaşım tarzındaki farklılıklardan dolayı elde ettikleri sonuçlar da farklı olmuştur. Bir kısmı diğerlerinin görüşlerini memnuniyetle karşılamış, şahadetini kabul etmiş, arkasında namaz kılmış ve onlardan hadis nakletmiştir. Bütün bunların aksine bu vasıflarda kabul edilmeyen bir topluluk vardır ki onlar da Şiâ'dır.¹¹ Bu iki gruptan biri sahabeden bazılarını tekfirle Müslüman kalmaya çalışırken, diğeri sahabenin tamamının kusurlarıyla birlikte örnek nesil olduğunu savunmak suretiyle Müslüman kalmaya çalışmıştır.

İslam'ın en eski mezheplerinden biri olan Şiâ mezhebinin ortaya çıkışları Hz. Osman'ın (ö. 35/656) vefatından sonraki bir döneme tarihlendirilir. Şiâ bundan sonra düşünce olarak çeşitli kol ve kulvarlarda varlık göstermeye devam etmiştir. Bunlar içerisinde hem dini literatür hem de mensuplarının sayıları bakımından önde olan İmamiyye/İsnaaşeriyye'dir.¹² Onları hicri 3. yüzyılın son çeyreğinden itibaren kendilerini diğer gruplardan ayırmaya başlamış, 4. yüzyılda kendi inanç esaslarını geliştirerek bir mezhep hüviyetine kavuşmuştur. Bu tarihten sonra önemli ölçüde Mu'tezile'nin rasyonel kelim sisteminin etkisi altında şekillenen Usulîlik düşüncesinin 5. asrın başlarından itibaren mezhep içerisinde başat unsur olmasıyla İmamiyye Şiâ'sı kelam ve tefsir alanında daha makul bir zemine oturmuştur.¹³ Mezhebin kavramsal yapısı daha çok Emevîler döneminde ağır baskılara maruz kalan Ehl-i Beyt gölgesinde oluştuğunu söyleyebiliriz. Tefsir kaynaklarında bakıldığında onların da diğer mezhep uleması gibi zaman içerisinde geliştirdikleri teorilerine hep Kur'ân'dan referans arama çabasında oldukları görülür. Ehl-i Sünnet uleması ortamlarda onların istidalalarına karşı reddiyeler kaleme almış ve vardıkları sonuçları eleştirmişlerdir. Elbette onların da bir çatışma refleksiyle her karşı görüşe bir reddiye kaleme alma çabasında olduğunu söyleyebiliriz.

Sünnî ve Şiâ ulemasının birbirlerine karşı geliştirdikleri söylemelerin de erken dönemlerden itibaren başlamış ve müstakil eserler meydana gelmeye başlamıştır. Tenkit ve tartışma (polemik) kültürü erken dönemlerden itibaren tefsir edebiyatına yansımaya başlamıştır. Şiî ulemasının ilklerinden sayılabilen İbn Şâzân en-Nisâbûrî (ö. 260/874) *el-İzâh* adlı eserinde faklı fırka ve mezheplere yönelttiği eleştirilerin yanı sıra sahabenin önde gelen

¹¹ İbn Şâzân en-Nisâbûrî, *el-İzâh*, thk. Seyyid Celaleddin el-Hüseynî el-Urmevî (Tahran: Menşûrât-ı Camiati Tahran, 1351/), 3.

¹² Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirun* (Beyrut: Dâru'l-Erkâm, t.y.), 3/67-79.

¹³ Mustafa Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet ve Şiâ Polemikleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 9.

isimlerine karşı da sert ifadeler kullandığı müşahade edilir¹⁴ Onlar eserlerinde başta ilk üç halife olmak üzere Şiâ tarafından kabul görmeyen kişi ve gruplar hakkında çok ağır ifadelerin kullanıldığı görülür. Ebu Ali et-Tabersî (ö. 548/1153) gibi bazı ılımlı Şiâ müellifleri Ehl-i Sünnet ulemasını *amme* tabiriyle sıradan kimseler olarak tanımlar. Şiâ taraftarlarına eserlerinde en çok reddiye kalem alan Sünnî müelliflerin başında Fahrüddîn er-Râzî gelir. Polemik konuları *imamet* ve *takiyye* gibi kavramların yanı sıra Ehl-i Beyt'in masumiyeti, ilk üç halifenin kötülenmesi gibi siyasî ve sosyolojik kavramlar öne çıkar.¹⁵

Biz bu çalışmamızda bir yandan Râzî'nin *Mefâtîhu'l-Gayb* adlı tefsirinde Şiâ'ya yönelttiği eleştirileri ile 3. yüzyıl Şiî müfessirlerinden Abdurrahim en-Nehâvendî'nin (1875-1955) *Nefehâtu'r-Rahmân fî Tefsiri'l-Kur'ân* adlı eserinde Râzî'ye verdiği tenkitleri tespit etmeye çalışacağız. Elde ettiğimiz sonuçları hem konuları hem de içerikleri bakımında bir mukayese etmeye çalışacağız. Tefsir kaynakları içerisinde Şiâ'ya açıkça ve çok fazla tenkit yönelten müfessirlerin başında gelen Râzî ile kendi çağında Şiâ'nın Ahbârî ekolünü büyük ölçüde benimsemekle birlikte Usûlîlerin görüşlerini de önemseyen bir müfessir olan Nehâvendî'nin görüşlerinin karşılaştırılması iki ekol arasındaki çatışmanın boyutlarını bu makalede ortaya koymaya çalışmamız, Kur'ân yorumuna önemli ölçüde fayda sağlayacaktır. Çalışmada değerlendireceğimiz görüşler, Nehâvendî'nin Ehl-i Sünnet ulemasına yönelttiği eleştirilerin tamamı üzerinde değil, sadece Râzî'nin adını açıkça zikrederek yaptığı tenkitlerle sınırlı olacaktır. Bilindiği üzere ortaya çıkışından günümüze kadar Sünnî tefsir hareketi aynı çizgide devam etmediği gibi Şiî tefsir geleneğindeki gelişmeler de aynı çizgi üzerinde yürümemiştir. Her iki taraf gerek müstakil çalışmalarında gerekse farklı konularda kalem aldıkları eserlerinde aradaki mesafeyi daha da açmışlardır. Bunların tamamını değerlendirmek çalışmalarımızın sınırlarını aşacaktır. Bu şekilde iki mezhep arasındaki cedelin boyutları daha net anlaşılmış olacaktır.

1. İmamet Konusuyla İlgili Yorumlar

İmamet meselesi Şiî-Sünnî polemiklerinin başında gelen bir konudur. İmamet, Şiâ'da bir inanç meselesi olduğu için onlar her fırsatta imamet kurumunu güçlendirmenin yollarını aramışlardır. Bu bakımdan Râzî, Şiâ'nın imamete konu olarak ele aldığı âyetler üzerinde durmuş ve onların çıkarımlarına itiraz etmiştir. Örneğin Bakara suresi 247'de geçen "*Allah mülkünü istediği kişiye verir.*" mealindeki âyetin tefsirinde Râzî, Şiâ tarafından önemsenen imametın miras yoluyla sonrakilere geçeceği görüşünü geçersiz görür.¹⁶ Ancak Nehâvendî'ye göre söz konusu imamlar bu işin kendilerine miras kaldığını iddia etmemişler, bilakis Yüce Allah bütün kirlere temizlediği yüce soydan gelen kimseleri bizzat nassla bu göreve tayin

¹⁴ en-Nisâbü'rî, *el-İzâh*, 3.

¹⁵ Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet ve Şiâ Polemikleri*, 10-12.

¹⁶ Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981), 6/187.

etmiştir. Aksine o bu âyetin halkın seçtiği, ehliyetsiz, fazilet ve ilim sahibi olmayan kimselerin imametinın bâtil olduğuna delalet ettiğini düşünür.¹⁷ Râzî ise Şiâ'nın bu konudaki tutumunu kendi soylarından gelmeyen bir yöneticiye karşı çıkan İsrailoğullarıyla ilişkilendirir.

Râzî'nin Enfal, 8/75. âyetin tefsiri bağlamında geçen ifadesine göre Muhammed b. Abdullah b. Hasan b. Hasan b. Ali b. Ebî Talib'in (ö.145/762) Ebû Ca'fer el-Mansûr'a (ö. 158/775) yazdığı iddia edilen bir mektupta, Hz. Peygamberden sonra imamın Ali b. Ebî Tâlib (ö. 40/661) olacağına işaret edilmiş, "Akrabalar, ... birbirine daha yakındırlar" mealindeki âyet ise velâyetin bulunduğu delil kılınmıştır. Râzî'ye göre bu âyette, bu önceliğin sâbit olduğuna dair belirli bir ifade yoktur. Dolayısıyla âyeti umumî manada anlamak gerekir. Delil bulunması durumunda bu âyetin hükmüne, imamet meselesi de girer. Râzî'nin ifadesiyle ş âyet Şiâ'nın istidlali isabetli bir yöntem olsaydı, o zaman amcası Abbas'ın imamete daha layık bir olması lazım gelirdir. Zirâ Abbas, kan bağı açısından Hz. Peygamber'e Hz. Ali'den daha yakındır.¹⁸ Nehâvendî'ye göre Abbas onun ehlinden değildir. Eğer öyle olsaydı Hz. Muhammed Berâe suresinin tebliği için onu gönderirdi. Çünkü ilim ve ismet gibi imametin şartlarının bulunması halinde âyetteki *ulü'l-erhâm* tabiri yakın akrabalığı gerektirir. Hz. Ali ile Ebu Bekir'in (ö. 13/634) imamet şartlarını yerine getirdikleri farz edilse bilen bu âyete göre Hz. Ali'nin imameti önceliklidir. Nitekim verasetin ilk şartı İslam'dır. Aynı zamanda katil olmaması gerekir. Diğer yandan bu âyet, Ebu Bekir'in imametini ortadan kaldırır, Ali'nin imametini ise Hz. Peygamber'e olan yakınlığından ötürü devam ettirir. İmametın Abbas ile Ali arasında döndüğünü düşündüğümüzde icma delili üzerinde durulur. Nitekim Abbas'ın imameti üzerinde icma oluşmamıştır. Buna göre yine âyetin delaleti Hz. Ali'nin imameti hakkında delildir.¹⁹ Önemine binaen Nehâvendî her fırsatta imamet düşüncesini öne çıkaran deliller bulmaya çalışır. Bu yaklaşım çalışmamızın birçok yerinde, farklı konularla iç içe karşımıza çıkacaktır.

2. İlk Üç Halifeyle İlgili Yorumlar

Şiâ uleması halifeliği Hz. Ali ve onun soyundan gelen imamların hakkı olarak düşündüklerinden her fırsatta ilk üç halifeyi kötüleme eğiliminde olmuştur. Kaynaklarda onların kusurlarına delalet edecek bilgiler ararlar. Âyetlerde geçen bütün olumlu vasıfların Hz. Ali ve soyundan gelen imamlara delalet ettiğini düşünürler.²⁰ Böylece Emevîler döneminden başlayarak günümüze kadar uzanan tarihi süreç içerisinde oluşturdukları

¹⁷ Muhammed b. Abdırrahîm en-Nehâvendî, *Nefhâtu'r-Rahmân fî Tefsiri'l- Kur'ân*, thk. Kısmu'd-Dirâsâti'l-İslamyeye (Kum: Muessesetu'l-Bi'se, 1428/2007), 1/498.

¹⁸ Râzî, *Mefâtih*, 15/221.

¹⁹ Nehâvendî, *Nefhât*, 3/116.

²⁰ Ali Özek, İmamiye -İsnâşeriye Şiâsı ve Tefsir Anlayışı", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu* (İstanbul: İslami İlimler Vakfı Yayınları, 1993), 221.

esaslarla mezheplerini geliştirerek Ehl-i Sünnet'ten ayrı bir yol izlemişlerdir. Sünnî kaynakları ise dört halifenin tamamı değerlidir.

Râzî'ye göre Tevbe, 9/40. âyet birkaç açıdan Hz. Ebu Bekir'in faziletini gösterir. Hz. Peygamber ilk olarak Hz. Ebu Bekir'in iç âleminde gerçek ve samimi müminlerden olduğundan emin olmamış olsaydı, onu hicret yolunda kendisine arkadaş yapmazdı. Yine eğer bâtını zâhirine uymayan biri olabileceği mümkün görülseydi, düşmanlarına saklandığı yeri göstermesinden veya bizzat onun kendisini öldürmesinden çekinmesi gerekirdi. Hz. Peygamberin onu kendisine bu yolculukta arkadaş seçmesi her yönüyle ona kesin inandığını gösterir.²¹ Nehâvendî'ye göre Hz. Peygamber kendisine arkadaşlık talebinde bulunan Ebu Bekir'i yanına almamış olsaydı, onun emrine karşı gelir ve Müslümanlar arasında bozgunculuk çıkarırdı. Hz. Peygamber onun kötü niyetini gizlediğini biliyordu. Yanına almamış olsaydı bedenen ve kalben zayıf biri olmasından dolayı ona kötülük yapmak ve başına kötü şeylerin gelmesini isteyerek yerlerini kâfirlere bildirirdi.²²

Râzî'nin ikinci delili ise, hicret, Allah'ın izni ve onun emriyle gerçekleşmiş bir olaydır. Hz. Peygambere hizmet eden çok sayıda samimi kişi vardı ve onlar kan bağı açısından Hz. Peygambere Hz. Ebu Bekir'den daha yakın idiler. Eğer Allah, Hz. Peygambere, o çetin yolculukta Hz. Ebu Bekir'i yol arkadaşı olarak yanına almasını emretmemiş olsaydı, o zaman zâhiren böyle bir arkadaşlığın Hz. Ebu Bekir'e has kılınmaması gerekirdi. Onun için Yüce Allah'ın böylesi bir şerefi Hz. Ebu Bekir'e vermiş olması, onun İslam'daki konumunun çok üstün ve değerli olduğunu gösterir.²³ Râzî'nin bu görüşüne itiraz eden Nehâvendî, Hz. Peygamberin hicretinden haberdar olan Ebu Bekir'in onunla karşılaştığında arkadaşlık talebinde bulunduğunu ve Hz. Peygamberin ise bu talebi kabul etmek zorunda kaldığını iddia eder. Eğer onun Hz. Peygambere arkadaşlığı Allah'ın emriyle olmuş olsaydı ilk karşılaşmada onu müjdelemiş olması gerekirdir. Eğer peygamber onu yanına almayı Mekke'de bırakmış olsaydı görünüşteki İslam'ı üzerinde kalamayabilirdi. Çünkü onun imanı küfür sınırında bir imandır. Buradaki hikmet onun İslam'ının korunması olmuştur.²⁴ Bu ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla Nehâvendî'nin Hz. Ebu Bekir'i münafıklar kategorisine yerleştirdiğini söyleyebiliriz. Nehâvendî buralarda Râzî'nin görüşlerine karşı herhangi bir nakli bilgi aktarmamıştır. Sadece düşmanca bir tavırla çok tutarsız ithamlarla Hz. Ebu Bekir'i karalama yoluna gitmiştir.

Râzî yukarıdakiler bağlamında dördüncü bir delil ise Allah Teâlâ'nın Hz. Ebu Bekir'i "*İki kişiden ikincisi*" olarak nitelemesidir. Buradan anlaşıldığı kadarıyla o, mağarada iken, Hz. Muhammed'in kincisi kılınmıştır. Bu görüşe itiraz eden Nehâvendî'ye göre Allah Teâlâ, peygamberine olağan üstü mucizelerle yardım etmiştir. Ona yardım edecek hiç kimse yokken

²¹ Râzî, *Mefââtih*, 16/65-66.

²² Nehâvendî, *Nefehât*, 3/156.

²³ Râzî, *Mefââtih*, 16/66.

²⁴ Nehâvendî, *Nefehât*, 3/156.

onu kâfirlerin arasından sağ salim çıkarmıştır. Ayrıca âyette geçen saniye (ثاني) fazilet, rütbe ve Allah katındaki konum bakımından değil, sayı bakımından ikinin ikicisidir. Hatta Nehâvendî bu konuda Râzî gibi düşünenleri ahmak ve hastalıklı kimseler olarak suçlar.²⁵

Râzî'ye göre bilginler Hz. Ebu Bekir'in pek çok dinî konuda Hz. Peygamberden sonraki ikinci kişi olduğunu söylemişlerdir. Zirâ o, peygamber olarak gönderildikten sonra onun nübüvvetini ilk kabul edenlerden biri de Hz. Ebu Bekir'dir. Daha sonra ise o, sahabenin büyüklerinden birçoğuna İslamiyet'i tebliğ etmiştir. Onların hepsi Ebu Bekir aracılığıyla İslam'a girmişlerdir.²⁶ Nehâvendî onun davetiyle Talha gibi imanları kendi imanları gibi birkaç kişinin iman ettiğini söyler. Aslında davet konusunda ikinci kişi olmaya Cafer b. Ebî Talib (ö. 8/629) daha uygundur. Çünkü o, Hz. Peygamberin davetiyle Habeşistan'a hicret etmiş ve onun davetiyle çok sayıda kişi Müslüman olmuştur.²⁷ Nehâvendî burada Hz. Ebu Bekir'i *iki kişinin ikincisi* diyenin Allah olduğunu unutmuş ve âyetin açık delaletini hesaba katmamış sadece kendi taraftarlarının görüşlerini körü körüne savunmaya teşebbüs etmiştir.

Râzî'ye göre Hz. Ebu Bekir'in iki kişinin ikincisi olduğunun delili Hz. Peygamberin hastalanınca, insanlara namazlarında imam olmada onu yerine geçirmesidir. Bu durum onun *iki kişiden kincisi* olduğunu gösterir.²⁸ Nehâvendî bu duruma da çok şaşırıldığını ifade eder. O, imamet için namazdaki imamlığın yeterli olmadığını düşünür. Çünkü Hz. Peygamber onu imamete tayin etmemiştir. Hilafeti gasp etmesi gibi onun imamete geçmesi de gasp yoluyla olmuştur.²⁹ Görüleceği gibi burada Nehâvendî'nin tutarlı bir delil ileri sürmediği açıktır. Bu tutum, körü körüne bir karalama girişimidir.

Burada verilen örneklerin dışında Râzî ile Nehâvendî arasında tartışmalara konu birçok âyet vardır. Bakara, 2/274, Al-i İmrân, 3/153, Maide, 5/54, Ahkaf, 46/15. âyetler bunlardandır. Bu âyetler bağlamında ortaya konulan görüşlere bakıldığında ilk üç halife içerisinde üzerinde en çok durulanın Hz. Ebu Bekir olduğu görülecektir.

Ahkaf, 46/15. âyet bağlamında Râzî hamileliğin en az süresinin altı ayda olduğunu belirtmiştir. Konuyla ilgili olarak zikredildiğine göre bir kadın mahkeme için Hz. Ömer'e (ö. 23/644) getirilir ve altı ayda doğurduğu için, Hz. Ömer kadının zinâdan recmedilmesini emreder. Hz. Ali, bunun recmedilemeyeceğini belirterek hamileliğin altı ay da olabileceğini zikreder. Rivâyet edildiğine göre, Hz. Osman da Hz. Ömer gibi yapmaya kalkışınca, İbn Abbas ona bu âyeti okumuş ve onu uyarmıştır.³⁰ Nehâvendî rivâyette geçen olayın yanlış olduğunu ispat etmek için Şeyh Müfîd'in (ö. 413/1022) *el-İrşad* adlı eserine atfen Hz. Ali'nin söz konusu

²⁵ Nehâvendî, *Nefehât*, 3/157.

²⁶ Râzî, *Mefââtih*, 16/66.

²⁷ Nehâvendî, *Nefehât*, 3/357.

²⁸ Râzî, *Mefââtih*, 16/66.

²⁹ Nehâvendî, *Nefehât*, 3/357-358.

³⁰ Râzî, *Mefââtih*, 28/15

olay hakkındaki isabetli duruşunu aktarır.³¹ Nehavendî, Hz. Ömer'in durumunu bir düşüncesizlik olarak ifade eder. Böyle bir düşüncesizlik, yanlışlıkla ve bilgisizlikle Hz. Ömer'in Allah'ın dini konusunda hüküm vermeye kalkışmıştır. Bu konudaki doğru hükmün ise Hz. Ali tarafından ortaya konulmuştur. Onun açıklaması sahabe ve tabiûn içerisinde de şüyu bulmuştur. Ne yazık ki aynı hata Osman'dan da sadır olmuştur.³²

Râzî'nin ifadesiyle “*Şimdi yüz çevireni; pek az verip de kaskatı cimrileşeni gördün mü?*”³³ mealindeki âyetin, Velîd b. el-Muğîre (ö. 1/622) hakkında indiği söylenir. Diğer bazı müfessirlerin nezdinde ise âyet Hz. Osman hakkında inmiştir. Zira Hz. Osman (ö. 35/656) malından çok bağışta bulunuyordu. Bunun üzerine ona, ana bir kardeşi olan Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh (ö. 36/656), malının tükenmekte olduğunu, dolayısıyla harcamalarını biraz kısmasını ve eksiltmesini söylemiştir. Hz. Osman da ona günahları olduğunu, kendisinin bu harcamaları sebebiyle Allah tarafından bağışlanacağını umduğunu belirtir. Fakat kardeşi ona eğer mallarından bazısıyla birlikte devesini de verdiği takdirde günahlarını üstleneceğini söyler. Bunun üzerine Hz. Osman ona istediği malı vermiştir. Bundan sonra infaktan geri durmuş, işte âyet mezkûr olay hakkında nazil olmuştur. Bu iki görüşü aktardıktan sonra Râzî, bunun ağza alınması bile caiz olmayan temelsiz bir görüş olduğunu söyler. Çünkü bu, tevatür derecesinde bir görüş olmamakla birlikte ulema arasında kabul görmüş meşhur görüş de değildir. Hz. Osman'ın herkese malum olan durumu, bunu reddetmektedir.³⁴ Râzî'nin eserinde naklettiği, ancak delil olma vasfı olamadığını belirttiği bu rivâyeti nakleden Nehâvendî, rivâyetin Hz. Osman'ın ahmaklığının -haşa- şiddetini tasdik ettiğini iddia eder. Zira Hz. Osman, Kureyş nezdinde çok zeki ve kurnazlığıyla bilinen Velîd b. Muğîre'den de öte -haşa- ahmaktır. Nasıl olur da bu iş Velîd'den kabul edilir de ondan daha kötü işler yapan Hz. Osman'dan kabul edilmez. Bu konuda çok ileri giden Nehâvendî kendi görüşünü desteklemek için Ehl-i Sünnet müfessirlerinin büyüklerinden Süddî'nin “*Bir de “Allah'a ve Resulüne inandık ve itaat ettik” diyorlar da, sonra bunun arkasından yan çiziyorlar; bunlar mümin değillerdir.*”³⁵ âyetinin Hz. Osman b. “Affan hakkında indiğini söyleyen bir görüşünü aktarır. Hz. Peygamber, Benî Nadîr'in fethini gerçekleştirdikten sonra onların mallarını Müslümanlardan bir kısmı arasında paylaştırmıştır. Nehâvendî'nin aktardığına göre bu esnada Hz. Osman, Hz. Ali'ye “Resullah'a git şu şu toprakları iste. Eğer sana onu verirse beni ona ortak et. Ardından ben de gelir isterim, verirse sen de onda benim ortağım olursun” dedi. Fakat Hz. Osman erken davrandı. Hz. Peygamber ona istediğini verdi. Hz. Ali ona “Beni ortak yap” dedi, fakat o bunu kabul etmedi. Bunun üzerine Hz. Ali “O vakit Resulullah'a gidelim, aramızda o hüküm versin” dedi. Ama Hz. Osman bu teklifi kabul etmedi. Ona bu teklifi niye kabul etmediği sorulunca

³¹ Muhammed Muhsin eş-Şehîr bi'l-Feyzi'l-Kaşânî, *Tefsiru's-Saftî* (Meşhed: Dâru'l-Murtezâ, ts.), 5/14.

³² Nehâvendî, *Nefehât*, 5/571.

³³ Necm, 53/33.

³⁴ Râzî, *Mefââtih*, 29/12.

³⁵ Nur, 24/47.

“O, onun amcasının oğlu, onun lehine hüküm vermesinden korkuyorum” demiştir. âyet bu olay üzere inmiştir.³⁶ Buradan hareketle Hz. Osman'a hakaret eder.

“Peygamber, arkanızdan sizi çağırırken siz durmadan dağa yukarıya kaçıyor, hiç kimseye de dönüp bakmıyordunuz. ...”³⁷ mealindeki âyeti tefsir ederken Râzî çeşitli rivâyet ve yorumlar zikreder. Onun Kaffal'dan aktardığı bir görüşe göre Uhud günü “Müslümanlardan bir topluluk geri dönüp uzaklaşmış, hatta bir topluluk ise Medine'ye kadar girmişti. Bir kısmı ise başka taraflara dağılmış. Fakat Müslümanların çoğu dağın yamacında kalmıştı ve orada toplanmışlardı. Hz. Ömer de bozguna uğrayanların içindeydi. Lakin o, ilk bozguna uğrayanlardan olmamış, oradan fazla uzaklaşmamış, aksine Hz. Peygamber dağa çıkana kadar orada kalmıştı.” der.³⁸ Nehâvendî onun Kaffal'dan naklettiği bu görüşü alır ve çok yadırgadığını ifade eder. Ona göre Hz. Osman da kaçanların arasındadır. Kaçarak çok uzaklara gitmiş, ancak üç gün sonra geri dönmüşlerdi.³⁹ Hz. Peygamber'in etrafında kalanlar ise, yedisi Ensar'dan yedisi de Muhacirler'den olmak üzere on dört kişiydiler. Rivâyete göre bunlardan sekiz kişi o gün ölünceye kadar peygamberin yanında savaşmak üzere sözleşmişlerdi. Bunlardan üçü muhacirden olup, Hz. Ali, Talha ve Zübeyr idiler. Beşi ise Ensar'dan olup bunlar da, Ebu Dücane, el-Hars İbn es-Simme, Habbâb İbnu'l-Münzir, Âsim b. Sâbit ve Sehl b. Haneyf idiler.⁴⁰ Nehâvendî bu bilgileri aktardıktan sonra savaşta Hz. Peygamberin yanında bekleyenlerden biri olduğu görüşü doğruysa, Ömer ve Osman'ın niçin ölünceye kadar onun yanında savaşacaklarına dair biat edenlere katılmadığını sorgular.⁴¹

3. Hz. Ali'nin Fazileti İle İlgili Yorumlar

Ehl-i Sünnet düşüncesinde dördüncü halife olan Hz. Ali'nin konumu Şiâ'da farklıdır. Onlara göre Hz. Ali, ilk halife olması gereken ve imamlar silsilesinde ilk mertebede yer alması gereken kişidir. Aynı zaman bu konu Şii-Sünnî tartışmalarının merkezinde yer alır. Son dönem Şiâ'sının önde gelen alimlerinden Kaşifu'l-Ğita'ya (ö. 1953) göre imamet, usulü dînin asıllarındandır. Aynı zamanda Yüce Allah'ın kullarından istediğine bahşettiği ilâhî makamdır. Naklî ve aklî bütün deliller Ali b. Ebî Tâlib'in yegâne vasi ve halife olduğunu göstermektedir.⁴² Aslında yukarıdaki görüşü besleyen temel bilgiler Kuleynî'nin derlediği haberlerdir. O

³⁶ Nehâvendî, *Nefehât*, 6/93.

³⁷ Al-i İmrân, 3/153.

³⁸ Râzî, *Mefâtih*, 9/52.

³⁹ Bu bağlamda Hz. Peygamber onlara “Yemin olsun ki çok uzak gittiniz!” dediği rivâyet edilir. Hz. Fatma, Hz. Ali'ye, “Osman ne yaptı?” diye sorunca, o da Hz. Osman'ı tenkit ederek kusurlu görmüştü. Bunun üzerine Hz. Peygamber, “Ya Ali, kız kardeşlerin kocaları, birbirlerini sevmek konusunda beni yordular.” buyurdu. Bk Râzî, *Mefâtih*, 9/51.

⁴⁰ Râzî, *Mefâtih*, 9/51-52.

⁴¹ Nehâvendî, *Nefehât*, 2/104.

⁴² Muhammed el-Hüseyn Al-i Kaşifu'l-Ğitâ, *Aslu's-Şiati ve Usuluhu*, 24, 36.

çalışmasında Hz. Ali'nin imametinin âyet ve hadislerle tayin edildiğini ispat etmeye çalışır.⁴³ İncelendiğinde onun delil olarak sunduğu bilgilerin birçoğu âyetlerin zahirinin delaletiyle olmayıp, âyetlerin nüzul sebeplerine dayanır. Ehl-i Sünnet uleması da benzer şekilde âyetlerin nüzul sebeplerinden bazı sahabenin faziletini tespit etmeye çalışır. Tartışmalar bu şekilde uzayıp gitmektedir. Bunu Râzî'de de sıkça görmek mümkündür. Nitekim “*Ey iman edenler! Peygamber ile baş başa konuşacağınız zaman, baş başa konuşmanızdan önce bir sadaka verin...*”⁴⁴ mealindeki âyetin tefsiri esnasında Râzî, Ehl-i Sünnet müfessirlerden birçoğuna atıfla Hz. Peygamberle baş başa konuşmaya girişmeden önce sadaka verilmesinin emredildiği, Hz. Ali'nin bir dinar sadaka vererek Hz. Peygamberle konuştuğu, ondan başka hiç kimsenin bu işi henüz yapmadan ruhsat âyetinin indiğini bildirir. Ayrıca Kâdî Ebu Bekir'den “...Sadece Hz. Ali'nin bu emri yerine getirdiği kesin olsa da, sahabenin geri kalanı bunu yapmamışlardır. Zirâ onların bu emri yerine getirmek için zamanları yetmemiştir. Öyle olmasaydı sahabenin ileri gelenlerinin, böyle bir şeyden geri durmayacaklarında şüphe yoktur.” şeklinde bir görüş aktarır.⁴⁵

Nehâvendî, bu görüşü yanlış bulur. Ona göre bu konuda *amme* ve Şiâ'nın rivâyetleri Allah'ın emrine itaat eden kişiyi Hz. Ali olduğunu gösterir. İsyân eden ise Ehl-i Sünnet'in önde gelen büyükleridir. Nehâvendî'ye göre Ehl-i Sünnet kendi üzerlerindeki suçlamaları bertaraf etmek için Kâdî Ebu Bekir'in yukarıdaki görüşünü benimsemiştir. Oysa Allah'ın bu emri nüzulünden sonra on gün yürürlükte kalmıştır. Selman, Ebu Zer, Ammar ve Huzeyfe gibi sahabenin faziletli fakir kimselerdi. Onlar bu âyetin hükmü dışındadırlar. Burada imanına sadık, Hz. Ali gibi peygamberle konuşmayı arzulayan müminlerin ve onunla konuşmayı sevmeyen münafıkların durumu aşikâr olduktan sonra Yüce Allah bu âyeti hemen ardından gelen 13. âyetle neshetmiştir.⁴⁶

Râzî'ye göre âyetin Hac, 22/41. âyetin “الَّذِينَ إِذَا مَكَتَاهُمْ فِي الْأَرْضِ” cümlesiyle kastedilenler, muhacirlerdir. Zirâ Yüce Allah'ın bu ifadesi “*yurtlarından çıkarılmış olanlar*”ın sıfatıdır. Halbuki Ensâr, yurtlarından çıkarılmamıştır. Binâenaleyh âyetin manası “Ş âyet Allah, muhacirlere yeryüzünde güç ve iktidar verirse, işte bu dört şeyi yaparlar” demektir. Bu dört şey de, namazları dosdoğru kılmak, zekât vermek, iyiliği emredip kötülükten nehyetmektir. Allah'ın dört halifeye böyle bir kudret verip onlara bu gücü nasip ettiği sabittir. Binâenaleyh onların, bu dört şeyi yerine getirmiş olmaları gerekir. Onların, her türlü marufu emredip her türlü kötülükten nehyettiklerine göre, onların hak üzere bulunmuş olmaları gerekir. Dolayısıyla bu âyet, işte bu bakımdan o dört halifenin imamlığına delâlet eder. Bu âyeti,

⁴³ Muhammed b. Yakub el-Kuleynî, *Usulu'l-Kâfi* (Beyrut: Menşurâtu'l-Fecr, 1428/2007), 1/172-179.

⁴⁴ Mücadele, 58/12.

⁴⁵ Râzî, *Mefââtih*, 29/273.

⁴⁶ Nehâvendî, *Nefehât*, 6/197-198.

sadece Hz. Ali'ye hamletmek uygun değildir. Çünkü âyet, hepsine birden delâlet etmektedir.⁴⁷ Nehâvendî bu âyetin manasının zulümle Mekke'den çıkarılan Müslümanlara özel olduğunu söyler. Onlar Ali, Cafer, Selman, Ammar ve benzerleri gibi müşriklerin eziyetlerine maruz kalmış kimselerdir. Bunun aksine âyet Ebu Bekir ile Ömer'i kapsamaz. Çünkü onlar müşriklerin eziyetlerine maruz kalmamışlardır. Mekke'den de zorla çıkarılmamışlardır. Eğer âyet onları kapsayacak olsaydı, içlerinde sayılmayacak kadar günah işlemiş, Kur'ân kâtipliği yapmış ve *kendilerine bir yerde egemenlik* verilmiş olan Mu'aviye'yi de içine alırdı. âyetin zahiri mutlak surette günah işleri terkeden ve marufa sınıksız bağlı olarak Mekke'den çıkarılan müminleri methettiği açıktır. Öyle ki bu üç kişi o dönemde böyle iyiliği emredip kötülüğü engellememiştir. Aksine Ömer ve Osman icmayla, Ebu Bekir ise Şiâ'nın inancına göre Uhud'ta savaştan kaçmışlardır. Burada âyetin manasının, *bir yerde egemenlik* verilmemiş olsa da kemal mertebesine nail olarak yurtlarından çıkarılan kimselere mahsus olduğunu söylemek gerekir. Dolayısıyla burada övülen, Ali, Hamza, Cafer, Selman, Ebu Zer ve benzerleridir. Yurtlarından çıkarılmış olsalar bile kötü işler yapanlar değildir.⁴⁸

4. Hz. Fatıma'nın Fazileti İlgili Yorumlar

Nehâvendî, bir yandan sahabenin ileri gelenlerinden birçoğuna acı tenkitler yöneltirken, diğer ayndan Ehl-i Beyt'in faziletlerini zorlama deliller yüceltmeye çalışır. Eserde tek bir yerde rastladığımız örnekte Hz. Fatma'nın faziletine ilişkin bazı ifadeler sarfeder. Ona göre Al-i İmran 42. âyetin tefsirinde Hz. peygamberin örnek olarak dünya kadınlarından Meryem, Firavun'un karısı Asiye, Hz. Hatice ve Hz. Fatma'yı saydığını zikreder. O bu görüşü de Râzî'den aktarır. Râzî, bu dört kadının, dünyadaki bütün kadınlardan fazilet bakımından üstün olduğunu, Hz. Meryem'in ise bunların hepsinden daha üstün olduğu görüşündedir. âyetten muradın, Hz. Meryem'in sadece kendi zamanındaki kadınlara üstün kılındığını söylemenin, metnin zâhirî manasını bırakmak olacağını ileri sürer.⁴⁹ Bu görüşü değerlendiren Nehâvendî, Sünnî kaynakların da kabul ettiği bir rivâyeti zikrederek Hz. Meryem'in sadece İsrailoğulları kadınlarına üstün kılındığını, Hz. Fatma'nın ise Şiî kaynaklarda çokça zikredilen delillere dayanarak kıyamete kadar tüm dünya kadınlarına üstün kılındığını ispat etmeye çalışır.⁵⁰

⁴⁷ Râzî, *Mefââtih*, 23/42.

⁴⁸ Nehâvendî, *Nefehât*, 4/348-349.

⁴⁹ Râzî, *Mefââtih*, 8/47-48; Nehâvendî, *Nefehât*, 1/620.

⁵⁰ Nehâvendî, *Nefehât*, 1/620.

5. Hz. Aişe İle İlgili Yorumlar

“Hani sen, müminleri savaş için uygun yerlere yerleştirmek üzere, erkenden aileden ayrılmıştın.”⁵¹ mealindeki âyetin yorumu bağlamında Râzî, Hz. Aişe’yi zemmeden Şîî gruplara karşı savunmacı pozisyonda açıklama yapar. Kaynakların ifadesine göre, Hz. Peygamber sabah erkenden Hz. Aişe’nin odasından ayrılıp ve yaya halde Uhud’a gitmiştir. Râzî’ye göre böylece bu bilgi, Hz. Aişe’nin o sıralarda Hz. Peygamber’in eşi olduğunu gösterir. Yine Yüce Allah’ın “*Temiz kadınlar temiz erkekler için; temiz erkekler de temiz kadınlar içindir.*”⁵² sözü, Hz. Aişe’nin her türlü çirkin işlerden arınmış ve uzak olduğunu gösterir. Nitekim Hz. Nuh’un çocuğu kâfir olunca Yüce Allah, “*O, senin ehlinden değildir.*”⁵³ buyurmuştur. Hz. Lût’un karısının durumu da böyledir.⁵⁴ Nehâvendî, Râzî’nin bu görüşüne itiraz eder. Ona göre burada bırakın erdemli bir insanı, akıllı birine bile gizli kalmayacak kusurlar vardır. Ehl (أهل) kelimesinin bir şeref ve mükemmellik sıfatı olarak Hz. Ali’nin dışında Hz. Aişe’ye söylenmesi asla mümkün değildir. Nitekim böyle bir şeref Hz. Lut ve Nuh’un eşlerine de verilmemiştir. Aksine burada Hz. Aişe’nin Müslüman olduğuna bir işaret vardır. Çünkü zevce lügatte ve örftte aile için hakiki mihenk taşlarından (المصاديق) biridir.⁵⁵

Nehâvendî yukarıdaki âyet (Al-i İmran, 121) bağlamında Hz. Aişe’yi kötülemeye devam eder. Ona göre Cenâb-ı Hak, Lut’un zevcesi için ehl (الأهل/aile) kelimesini kullanmış ve ona “*Sen gecenin bir vaktinde ehlisle birlikte yola çık.*” demiştir.⁵⁶ Onun zevcesi *ehl* kelimesine dahil olmasaydı “*إلا إمرأتك/eshin hariç...*” şeklinde bir istisna doğru olmazdı. İstisnanın sahih olması *ehl* lafzının onun zevcesi için hakiki manada olduğunun delilidir.⁵⁷ Zevcenin *ehl*’den ihraç/istisna edilmesi hükmendir. Buna benzer şekilde oğlunun küfrünü bildiği halde Hz. Nuh oğlu için “*Ey rabbim! Şüphesiz oğlum da ehlindedir*” demiştir.⁵⁸ Buna karşın Allah’ın “*O senin ehlinden değildir.*”⁵⁹ tabiri mecazendir. Nehâvendî burada Hz. Aişe’yi Hz. Peygamberin hane halkından saymış, hüküm açısından diğerlerinden ayrı tutmuştur.

Nehâvendî’ye göre “*Temiz kadınlar temiz erkeklere, temiz erkekler de temiz kadınlara yakışır.*”⁶⁰ Ona göre âyetteki *tayyibât* (الطيبات), *güzel söz* veya *zina etmeyen* manasındadır. Çünkü peygamberlerin hanımları kâfir bile olsalar zinadan uzaktırlar. Yine Nehâvendî’ye göre “*(Ey*

⁵¹ Al-i İmrân, 3/121.

⁵² Nur, 24/26.

⁵³ Nuh, 46.

⁵⁴ Tahrîm, 10; Râzî, *Mefâtîh*, 8/225-226.

⁵⁵ Nehâvendî, *Nefehât*, 6/285.

⁵⁶ Hud, 11/81.

⁵⁷ Râzî, *Mefâtîh*, 30/49 vd.

⁵⁸ Hud, 11/45.

⁵⁹ Hud, 11/46.

⁶⁰ Nur, 24/26.

peygamber'in eşleri!) Eğer siz ikiniz Allah'a tövbe ederseniz, ne iyi. Çünkü kalpleriniz kaydı. Eğer Peygamber'e karşı birbirinize arka çıkarsanız bilin ki Allah onun yardımcısıdır..."⁶¹ âyetinde işaret edilenlerin de Hz. Hafsa ile Aîşe olduğu, onların günahkâr oldukları ve kötülükten arınmadıklarının delilidir. Hz. Peygamberin vefatından sonra eski cahiliye âdetinde olduğu gibi açılıp saçılmaya başlamış, İmam'a karşı başkaldırmıştır. Hatta İbn Ebi Hadid'in zikrettiği bir rivâyette ifade edildiği üzere Hz. Ebu Bekir ve Ömer'in Hz. Ali ve Hz. Fatma'ya olan düşmanlığının kaynağı, Hz. Aîşe ve Hafsa'nın o ikisine karşı duydukları yoğun hasettir. Bu haset ve kinleri babalarına da sir âyet etmiştir.⁶² Nehâvendî burada onlara hakaret etmenin, aynı zamanda onları seven Hz. Peygambere de hakaret sayılacağını düşünememiştir. Nehâvendî bu şekilde Hz. Aîşe'ye tamamen düşman refleksiyle saldırıda bulunmayı sürdürür.

Nisa suresi 156'da "...bir de inkâr etmelerinden ve Meryem'in üzerine büyük bir iftira atmalarından..." mealindeki âyetin tefsirine göre Yahudilerin, Hz. Meryem hakkındaki çirkin sözleri büyük bir yalan olarak kabul edilmiştir. Çünkü Hz. İsa doğduğunda Hz. Meryem'in her türlü olumsuz sıfatlardan uzak olduğuna delâlet eden çok sayıda keramet ve mucize meydana gelmiştir.⁶³ Dolayısıyla bu delillerin her biri, Hz. Meryem'in her türlü şüpheden uzak olduğuna kesin olarak delalet eder. Bu nedenle Allah, Yahudiler'in Hz. Meryem hakkındaki dedikodularını büyük bir iftira olarak ifade etmiştir. Râzî yukarıdaki açıklamasına "Allah, aynı şekilde münafıkların Hz. Aîşe hakkındaki saldırganlıkları ve dedikodularını da "*Haşa, bu, büyük bir iftiradır.*"⁶⁴ sözüyle nitelemiştir. İşte bu da, Hz. Aîşe'yi yeren ve inciten Rafizîlerin, Hz. Meryem'i yeren ve inciten Yahudiler gibi olduklarını gösterir." şeklindeki ifadeyi eklemek suretiyle Şiâ'nın bu konudaki tutumunu eleştirmiştir.⁶⁵ Nehâvendî bunun Şiâ'ya karşı söylenmiş büyük bir bühtan olduğunu ifade eder. Ona göre Şiâ'dan hiç kimse Hz. Peygamberin halifesine karşı isyan etmekle zinadan daha büyük bir kabahat işlemiş ve Hz. Fatma'ya eziyet etmiş olmasına rağmen Hz. Peygambere olan saygılarından ötürü Hz. Aîşe'yi zina ile itham etmemiştir. Nehâvendî burada Hz. Aîşe'nin günahattan masum olduğunda ısrar eden kişilerin, onun suç işlediğine işaret eden Allah'ın âyetine⁶⁶ bakmasını söyler.⁶⁷

6. Peygamberlerin İsmeti İle İlgili Yorumlar

Bakara 124. âyette Hz. İbrahim'in Rabbi tarafından birtakım kelimelerle sınındığı bildirilir. Müfessirler burada Hz. İbrahim'in sınındığı kelimelerin neler olduğu konusunda çeşitli görüşler ortaya koymuşlardır. Onun sınındığı kelimelerin ne olduğu, insanlara olan

⁶¹ Tahrim, 66/4.

⁶² Nehâvendî, *Nefehât*, 2/66-67.

⁶³ Meryem, 19/26.

⁶⁴ Nur, 24/16.

⁶⁵ Râzî, *Mefââtih*, 11/100.

⁶⁶ Tahrim, 66/4.

⁶⁷ Nehâvendî, *Nefehât*, 2/312.

imametinin mahiyeti konusunda Ehl-i Sünnet müfessirlerin kendi içinde olduğu kadar, Ehl-i Sünnet ulemasıyla Şiâ müfessirler arasında da büyük bir polemik konusu olmuştur. Râzî, Şiâ ulemasının âyetten elde ettikleri manaları şöyle sıralar ve onları eleştirir:

“Birincisi, Ebu Bekir ve Ömer daha önce kâfir idiler. Dolayısıyla onların imamet ahbine kesinlikle ulaşamayacakları, zalimlik vasfına haiz kâfirlik durumları onaylanması gerekir. Ebu Bekir ve Ömer imamet ahbine hiçbir zaman eremezlerse, o vakit ikisinin imamete lâıyk olmadıkları ispat edilir. İkincisi, kim bâtınında (içte) günahkâr ise zalimdir. Eğer Ebu Bekir ve Ömer'in zâhirde ve bâtında günah işleyen zâlimlerden olmadığı bilinmezse, onların imamlıklarına hüküm vermemek lâzımdır. Şöyle ki imamlık hakkı, masumluğu sabit olan kimse için ispat edilmiştir. O ikisinin ittifakla masum olmadıkları ortaya çıkınca, imamlıklarının da kesinlikle gerçekleşmemesi gerekir. Üçüncüsü, dediler ki: O ikisi müşriktir ve her zalim müşriktir. Zalim olan kimse imamet ahbine eremez. Dolayısıyla imamet ahdinin onlara ulaşmaması gerekir. O ikisi ittifakla müşriktir ve Lokman suresi “*Lokman, oğluna öğüt vererek: Yavrucuğum! Allah'a ortak koşma! Doğrusu şirk, büyük bir zulümdür, demişti.*”⁶⁸ âyetin hükmüne göre müşrik olan zalimdir. Dolayısıyla bu âyetin hükmüne binaen zalim olan kişi imamet ahbine ulaşamaz. Onlar küfür üzerindeyken zalim idiler, küfür zail olduktan sonra onlarda zalimlik vasfı da kalkmış olur, denemez. Çünkü biz diyoruz ki zalim kendisinden zulüm sadır olan kimsedir.” Râzî bu şekilde uzun bir iktibasla Şiâ'nın ilgili âyet bağlamındaki görüşünü ortaya koymuş ve ardından bunlara cevap vermeye çalışmıştır.⁶⁹

Nehâvendî ise Râzî'nin görüşlerini özetler ve ona reddiye mahiyetinde Hz. Yunus'un “*Seni tenzih ederim. Gerçekten ben zalimlerden oldum!*”⁷⁰ ve Hz. Adem'in “*Ey rabbimiz! Biz kendimize zulmettik*”⁷¹ şeklindeki sözlerinde görülen zulmün nübüvete aykırı olmadığını dile getirir. Nehâvendî'ye göre onları (peygamberleri) haram ve yasak olan şeyleri yapmaya götüren ve mutlak zulüm ifade eden lafızların bir karineye dayanarak te'vil edilmesi gerekir. Ona göre buradaki karine, söz konusu peygamberlerin masumiyetleridir.⁷²

Nehâvendî sadece peygamberlerin ismetini savunmakla kalmaz Hz. Muhammed'in çok erken bir dönemde vefat eden anne babasının da ismetinden bahseder. Nitekim Bakara suresi 119'da geçen Yüce Allah'ın “*Şüphesiz biz seni hak ile; müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik. Sen cehennemlik olanlardan sorumlu tutulacak değilsin.*” sözü hakkında Râzî'ye göre iki çeşit yorumu yapılır. (1) Hz. Peygamber, “Keşke anne-babamın ne yaptıklarını bir bilebilseydim” dediği, bunun üzerine inanmamış olan kimselerin durumunu öğrenmek istemesi yasaklanmıştır. Râzî bu rivâyeti akla uygun bulmaz. Çünkü Hz. Peygamber, ebeveyninin

⁶⁸ Lokman, 31/13.

⁶⁹ Râzî, *Mefââtih*, 4/45 vd.

⁷⁰ Enbiya, 21/87.

⁷¹ Araf, 7/23.

⁷² Nehâvendî, *Nefehât*, 1/326.

kâfirlerden olduklarını, kâfir olarak ölenlerin ise azap göreceklerini biliyordu. Durum böyleyken onun böyle bir şey demeşi düşünülebilir mi? (2) âyetteki yasağın anlamı, kâfir olanların içine düştükleri azabın ne kadar büyük olduğunu ifade eder. Nitekim bir musibete uğrayan bir kimsenin durumu hakkında soru sorulduğunda “Onu hiç sorma!” denilir. Dolayısıyla âyetin manası bu şekilde olmalıdır.⁷³ Nehâvendî, Râzî'nin katılmayarak zikrettiği yukarıdaki ilk görüşü, *amme* müfessirlerin yaptıkları birçok yanlıştan biri olarak düşünür. Nehâvendî, dir âyet ve şuur yoksunu, düşük mertebe sahibi kimselerden gelen bu rivâyetin uydurma olduğu açıktır. Ayrıca Hz. Peygamber kâfirlerin ateşte azap göreceğini en iyi bilenlerden biridir. Anne-babasının inançlarını da en iyi bilen odur. Onların küfürlerini bildiği halde onların ahiretteki durumları hakkındaki tereddüt ve şüphelendiğini dile getirmesi nasıl caiz olur? Aynı zamanda peygamberlerin sonuncusu olan Hz. Muhammed'in bütün olumsuz sıfatlardan arındırılmış olması gerekir. Bu hususta anne-babasının kâfir olmasından daha büyük ne olabilir? Hz. İbrahim için söylenen “... طهر بيتي للطائفين / *tavaf edenler için evimizi temiz tut...*”⁷⁴ peygamberlerin anne babalarının şirkten temizlenmiş olduğuna delalet eder. Onları cahiliyenin herhangi bir kiri kirletememiştir.⁷⁵ Sünnî tefsirlerin birçoğunda yer alan bu rivâyet muhakkik alimler tarafından zayıf bulunmuştur.⁷⁶

7. Takiyye İle İlgili Yorumlar

Takiyye İslam'ın klasik kaynaklarında da söz konusudur. Ehl-i Sünnet'in çoğunluğuna göre takiyye kâfirlere karşı yapılan bir uygulamadır. Bundan ötürü seleften bazıları Müslümanlar zayıfken savunma mekanizması olarak kendisine başvurulan bir yöntem olarak takiyyeyi uygun görmüşlerdir. Ancak Şiâ'nın takiyye anlayışı farklıdır. Onların takiyye uygulaması Ehl-i Sünnet'e karşı geliştirilen bir pozisyonudur.⁷⁷ Şiâ ulemasından Şeyh Sadûk'a (ö. 381/991) göre takiyye vacip mertebesindedir. Onu terkeden namazı terkedenin konumunda olacaktır. Özellikle imam ortaya çıkana kadar takiyyeyi terkeden kişi Allah'ın dininden ve imamiyye'nin dininden çıkmış olur. Onu terketmekle Allah'a, Peygamberine ve imamlara karşı gelmiş olur. O, bu görüşüne Hucurât, 49/13 ile Al-i İmrân, 3/28 âyetlerinde geçen *etkâ* (أتقى) ve *tukâh* (تقاة) kelimelerini takiyyenin delili olarak yorumlar.⁷⁸ Geç dönem

⁷³ Râzî, *Mefââtih*, 4/33.

⁷⁴ Hac, 22/26.

⁷⁵ Nehâvendî, *Nefehât*, 1/319-320.

⁷⁶ İbn Kesir, *Tefsiru'l- Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme (Riyad: Dâru't-Tayyibe, 1420/1997), 401; Beğâvî, Ebî Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd, *Mealimu't-Tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr, Osman Cumu'a Damîriyye ve Süleyman Müslim el-Harş (Riyad: Dâru't-Tayyibe, 1409/1988), 1/143. 1. Dipnot; Celaleddîn es-Suyûtî, ed-Dürri'l-Mensûr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1432/2011), 1/271.

⁷⁷ Nasır b. Abdillâh b. Ali el-Kefârî, *Usulu Mezhebi's-Şiâ el-İmamiyye el-isnaaşeriyye* (Riyad: Dâru't-Tayyibe, 1415/1994), 2: 806.

⁷⁸ Şeyh Sadûk, *el-İ'tikâdât*, thk. 'İsâm Abdusseyyid (Kum: El-Mu'temeru'l-Alemî li-Elfiyeti's-Şeyh el-Müfid, 1413/1992), 108-109.

Şiâ'sından Kâşifu'l-Ğitâ (ö. 1926) takiyyeye taalluk eden hükmün üç aşaması olduğuna dikkat çeker. Birinde terkedildiğinde canın tehlikeye girmesi söz konusu olduğu durumlarda takiyye vaciptir. İkincisinde kişi takiyyeyi terkedtiği gibi hakkı izhar için kendi nefsinin fedası edebilir. Kendini feda etmek onun için bir nevi takva sayılır. Ama kendini koruması daha iyi olur. Bu bağlamdaki takiyye ruhsat hükmündedir. Üçüncüsü ise yapılmaya devam edildiğinde bâtil revaç bulacak, halk daha fazla sapıtacak ve zulüm hayat bulacaksa bu durumda takiyye ile amel haramdır.⁷⁹ Görüldüğü üzere geçmişten günümüze takiyyenin hükmünde bir kavramsallaşma süreci yaşanmış, onunla alakalı ilkeler belirlenmiş durumdadır.

Râzî, Taha, 20/90. âyetin tefsiri bağlamında Rafizilerin bu konudaki görüşünü eleştiri. Ona göre Râfizîler kendilerine, Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye söylediği zikredilen “Hz. Harun, Hz. Musa'ya göre ne ifade ediyorsa, sen de benim için aynı durumdasın.” şeklindeki sözünü delil getirmeye meraklı. Fakat Hz. Harun kalabalık içinde *takiyye* etmemiş, aksine minberde hakkı haykırmış ve insanları kendisine uymaya davet etmiştir. Başkasına uymaktan menetmiştir. Buna göre Hz. Ali tıpkı Hz. Harun'un yaptığı gibi korkmadan minbere çıkıp, “Bana uyun, benim emrime itaat edin.” demesi gerekirdi. Râzî'ye göre o bunu yapmadığına göre ashabın hak üzerinde olduğu anlaşılır. Yine Râzî'nin ifadesine göre Hz. Harun'un, bu vaz-u nasihatinde en güzel yolu takip ettiğini belirtir. Nitekim o önce, “*Siz bunun (buzağı) ile ancak imtihana çekildiniz.*” demek suretiyle, onları yanlıştan menetmiş, sonra “*Sizin hakiki Rabbiniz Rahmandır.*” demiş ve Allah'ı tanımaya davet etmiştir. Üçüncü defa “*Haydi bana tâbi olun.*” diyerek onları kendisinin peygamber olduğunu kabul etmeye çağırmıştır. En son ise “*Benim emrime itaat edin.*” demiş ve onları şeriata davet etmiştir. İşte bu, davet metodunda en güzel tertiptir.⁸⁰

Nehâvendî, Râzî'nin görüşünü çok zayıf bulur. Ona göre burada gizlenemeyecek kadar bir bozukluk vardır. Nitekim şeriat koyucu bir peygamber ile peygamberin yolunu muhafaza eden ve onun koyduğu yasaları icra eden bir imam arasında akıllı kimselerin gözünden kaçmayacak kadar açık farklar vardır. Çünkü kurucu peygamberler için *takiyye* caiz değildir. Böyle olması gönderiliş amacının kusurlu olmasını gerektirir. Bu nedenle üstlenmiş oldukları risalet ve tebliğ görevlerini tamamlamaları için onları olağanüstü mucizelerle korumak, Allah için vaciptir. Dinin korunması, bilgisiyyle dinin ahkâmının öğretilmesi, şer'î siyasetin icra edilmesi, nefsin terbiyesi, insanlar arasındaki ihtilafın ortadan kaldırılması, dinin tebliği konusunda delil sabit olduktan ve şahitlerin başı olarak tayin edildikten sonra insanlar için bütün tartışmaların çözüm merkezi oluşuyla imamın vazifesi, ulemanın vazifesi mesabesinde. Bu durumda onun bilinmemesinde hiç kimsenin bir mazereti olmayacaktır.

⁷⁹ Şeyh Muhammed el-Hüseyn Al-i Kâşifi'-Ğitâ, *Aslu-ş-Şîa ve Usuluha*, thk. Ala Al-i Cafer (London: Müessesetu el-İmam Ali, 1415/1993). 316.

⁸⁰ Râzî, *Mefââtih*, 22/106.

Bu tıpkı Hz. Musa'nın Hz. Harun'u ve Gadîr gününde Hz. Muhammed'in Hz. Ali'yi göreve tayin etmesine benzer.⁸¹

8. İcma İle İlgili Yorumlar

İcma konusu Ehl-i Sünnet ulehasının naslardan hüküm çıkarmada başvurdukları şer'î deliller hiyerarşisinde üçüncü sırada yer alır. Râzî, Al-i İmran suresi 110. âyette yer alan "*Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emreder, kötülükten meneder ve Allah'a iman edersiniz.*" ibareyi ulemanın icmaya delil kıldığına işaret eder. Nehâvendî ise böyle bir istidlalin mümkün olmayacağını belirtir. O, zahirinden anlaşılacağı üzere âyetten bütün ümmetin ittifakı kastedilirse bunun aynı zamanda kendi mezhebinin görüşü olduğunu ortaya koyar. Ancak burada masum imamın varlığından ötürü bütün ümmetin ittifakından bahsedilmez. Çünkü masum imam ümmetin içerisinde onların en faziletlisidir. Eğer hakiki bir icmanın bulunmamasıyla birlikte âyetten ümmetin bir kısmının icması kastedilirse, buna yine en layık olan Ehl-i Beyt imamlarının icması olması daha evladır. Çünkü Yüce Allah onları bütün kirlilerden temizlediğini bildirmiş, Hz. Peygamber de onların Allah'ın ipi olduğunu ifade etmiştir. âyette geçen *yokluğun gizliliğinden insanların yararı için "للناس" ortaya çıkarılmış "أخرجت"* olması, varlığı bütün insanlığa faydalı olacak özel bir topluluğa işaret edeceğine karine teşkil eder. Yüce Allah'ın kıyamette tüm insanlığa bir lütfudur. Bu da ancak İsnâaşere imamlarından başkası olmaz. Nehâvendî burada önce Şîi kaynaklarından *ümmet* faziletinin anlamını belirleyen rivâyetleri aktarır ve bu lafızlardan kastedilen mananın kendi imamları olduğunu ispat etmeye çalışır.⁸²

Ümmet lafzının geçtiği âyetlerden bir diğeri de Nahl, 89'dur. Râzî bu âyette geçen *ümmet* kavramını *topluluk*, *cemaat* ve *millet* olarak açıklar. Onun ifadesiyle âyet hakkında iki görüş vardır. Bunlardan birine göre her bir peygamberin kıyamet gününde kendi ümmeti hakkında tanık olacağı kastedilmiştir. İkinci görüşe göre dünyada var olan her toplum içinde mutlaka haklarında tanıklık edecek biri bulunur. Hz. Peygamber hayattayken olanlar hakkında tanıklık etmiştir. Bunun delili "*Böylece sizi insanlara şahit ve örnek olmanız için tam ortada bulunan bir ümmet kıldık. Peygamber de size şahit ve örnektir.*"⁸³ Râzî'ye göre Hz. Peygamber'den sonraki bütün zamanlarda da mutlaka tanıkların bulunacağı kesindir. Dolayısıyla burada anlatılanlardan her çağın insanları üzerinde onlara tanıklık edecek tanıkların var olacağı sonucu çıkar. O tanığın ise hatadan mutlak olarak uzak olması gerekir. Eğer öyle olmazsa başka bir tanığa ihtiyaç hâsıl olur ve bu iş sonsuza kadar devam eder demek olur. Bu ise

⁸¹ Nehâvendî, *Nefehât*, 4/244.

⁸² Nehâvendî, *Nefehât*, 2/54-55.

⁸³ Bakara, 2/143.

bâtıldır. Böylece her dönemde mutlaka sözleri hüccet olacak bir topluluğun bulunacağı sabit olmuş olur. Bu da ümmetin icmanın hüccet olmasını gerektirir.⁸⁴

Nehâvendî yukarıdaki yoruma itiraz olarak *ashabuna imamiyye* tabiriyle kendi mezhebinin görüşlerini aynen aktararak itirazını sürdürür. İmamiyye'ye göre her asırda masum bir hüccet bulunması gerekir. O da görülsün veya görülmesin bir imamdır. Eğer öyle olmazsa yeryüzü ehli, helak olur. Aynı şekilde bu âyet icmanın delili olmaz. Ancak onların görüşleri masum imamın görüşüne uygun düştüğü takdirde mümkün olur. İşte ümmete tanıklık edecek olan bu imamdır. Bu sözü söyleyen (Râzî) ile kendisi arasındaki farkı "biz söz konusu imamın adını ve nesebini biliriz, ama o taassubundan ötürü onu inkâr etmektedir." şeklinde izah eder.⁸⁵

Allah Teâlâ, Tevbe suresi 119'da müminlere, sâdıklarla beraber olmayı emretmiştir. Râzî'ye göre sâdıklarla birlikte olmak gerekli olduğuna göre her zaman ve her devirde, sâdik kimselerin var olması lazımdır. Bu ise herkesin, bâtıl üzerinde ittifak etmesine engeldir. Herkesin bâtıl üzerinde ittifak sağlaması mümkün olmadığına göre, herkes bir şey üzerinde ittifak ettiklerinde doğruyu yakalamış olmaları gerekir. İşte bu da, ümmetin icmanın bir hüccet olduğunu gösterir.⁸⁶ Nehâvendî'ye göre bu âyetteki sadıkîn lafzı belirli kişilerin kast edildiği nass gibidir. Gerek her biri yalancı olsun ya da üzerinde yalana ihtimali bulunmayan şahıslardan olsun âyet, tek bir topluluğu göstermez. Mutaassıp bu şahsın (Râzî) ismet sıfatıyla mevsuf olan kişiyi bilememesi, âyetten ümmetin tamamının kastedildiğine delil teşkil etmez. Her asırda taassup ve inatçılıktan kurtulmuş, tıyneti temiz kimselerin nezdinde masum imamın adı ve nesebi anılarak imamete tayin edildiğine delalet eden kesin mütevatir rivâyetler vardır. Şüphe yok ki sadıklardan maksat nüzul döneminde Hz. Peygamberin şahısıdır. Bazen belirli bir şahsı gösteren bu lafız, diğer zamanlarda ümmetin bireylerinden meydana gelen bir oluşumu gösterir. Böyle olması mecazla hakikatin bir arada bulunmasını gerektirir ki bu da muhaldir. Nehâvendî burada kendi kaynaklarından aktardığı bilgilerle âyetin icmaya delil değil, Hz. Ali'nin ismeti ve temiz evlatlarıyla onların imametine delalet ettiğini düşünür.⁸⁷

Nisa suresi 59'da geçen *ulü'l-emr'e* itaatın ne anlama geldiği tartışmalıdır. Râzî'ye göre âyetin "... ve sizden olan emir sahiplerine de ..." mealindeki âyet ümmetin icmanın hüccet olduğuna delildir. Allah, bu âyette *emir sahiplerine* itaat etmeyi kesin olarak her kese gerekli kılmıştır. Allah kendisine itaat etmeyi kesin olarak emrettiği kimsenin yanlıştan korunmuş olması lazım gelir. Aksi takdirde yanlış yapan bir kimseye tabi olmayı emretmiş olur. Bu durumda aynı zamanda hata yapmayı emretmek olur. Hâlbuki yanlış, yanlış olduğu için

⁸⁴ Râzî, *Mefââtih*, 4/112-113.

⁸⁵ Nehâvendî, *Nefehât*, 3/604.

⁸⁶ Râzî, *Mefââtih*, 19/227.

⁸⁷ Nehâvendî, *Nefehât*, 3/222-223.

yasaklanmıştır. Emir ve nehyin aynı durum üzere birleşmesi söz konusu olmayacağına göre bu yorum imkânsızdır. Dolayısıyla *emir sahiplerine* kesin olarak itaat etmeyi emreden âyetin lafzından, hatadan uzak olan kimseye itaatın gerektiği anlaşılmış olur. Onun için bu âyette zikredilen *emir sahiplerinin* kesinlikle masum olmaları gerektiği sabit olmuş olur. Yine Râzî burada Şiâ'nın masum imam doktrinine itaatın imkânsız olduğunu ispat etmeye çalışır. Ona göre Allah'ın *emir sahiplerine* itaat etmeyi vacip kılması, insanların onları tanımaları, yanlarına girip çıkabilmeleri ve onlardan istifade edebilmesi gibi şartlara bağlanmıştır. Halbuki insanlar zorunlu olarak kendi dönemlerindeki masum imamı tanımaktan, onun yanına girip çıkmaktan, onlardan din ve ilim hususunda istifade etmekten yoksundur. Durum böyle olunca Allah'ın, mümin kimselere, itaat etmeyi emrettiği o masum kimsenin bu ümmetin bir kısmı veya bunun aksi anlaşılmış olur. Bu ihtimal geçersiz olunca, Cenâb- Hakk'ın "... ve *emir sahiplerine...*" ifadesiyle kastetmiş olduğu o masum kimsenin bu ümmetten olan *ehlül hal ve'l-akd* (ehl-i icmâ) kimseler olması gerekir ki, bu da icma-ı ümmetin bir hüccet olduğuna kesin olarak hükmetmeyi gerektirir.⁸⁸

Râzî, bu âyetteki *ulü'l-emri* Râfîzîlerin dediği gibi masum imamlara hamletmeyi geçersiz sayar. Çünkü onlara itaat, onları tanıma ve onların yanına girip çıkabilme şartına bağlıdır. Eğer Allah onları tanımadan önce insanların onlara itaat etmesini gerekli kılmış olsaydı, bu *teklîf-i mâlâ yutâk* olurdu. Onları ve onların görüşlerini bildiğimiz zaman onlara itaat etmeyi gerekli kılmış olsaydı, bu durumda da, emir bir şarta bağlanmış olur. Fakat ilgili âyetin zâhiri, herhangi bir şarta bağlanmamış, Ayrıca Yüce Allah, tek bir ifade bütünlüğü içinde, Peygambere ve emir sahiplerine itaat etmeyi emretmiştir. Bu da "*Peygambere ve sizden olan emir sahiplerine itaat edin*" sözüdür. Gerçek olan tek bir sözün aynı anda hem mutlak hem de bir şarta bağlı olarak gelmesi câiz değildir. Onun için bu ifade, Hz. Muhammed hakkında mutlak olunca, *emir sahipleri* hakkında da mutlak olması lazım gelir. Râzî'nin bir diğer itirazı ise Allah, *ulü'l-emre* itaat etmeyi emretmiştir. *Ulü'l-emr* tabiri çoğul gelmiştir. Bir zaman diliminde ancak bir imam bulunur. Dolayısıyla çoğul bir kelimeyi tekil manaya götürmek zahirin aksine bir durum olur. Üçüncü itiraz ise Allah "*Eğer bir şey hakkında anlaşmazlığa düşerseniz, onu Allah'a ve Peygamberi'ne götürün.*" buyurmuştur. Eğer *ulü'l-emr*den maksat, masum imam olmuş olsaydı üzerinde anlaşmanın sağlanamadığı şeyin *imama* götürülmesini emrederdi. Bütün bunlar sonucunda Râzî, doğru olanın âyeti kendi görüşü doğrultusunda tefsir etmek olduğu zikreder.⁸⁹ Şiâ'ya göre *ulü'l-emrin* hatadan korunmuş olmasının gerekliliği doğrudur. Bunda herhangi şüphe yoktur. Nitekim Allah'a karşı gelene itaat edilmez. Şüphesiz ki itaat Allah'a, Allah'ın elçisine, emir sahiplerinedir. Allah, elçisine itaati emretmiştir. Çünkü o masumdur ve temizdir. Allah hiçbir zaman elçiye karşı gelmeyi emretmez. O *ulü'l-emre* itaati emretmiştir. Zira onlar masum ve temizdirler. Onlar da Allah'a karşı gelmeyi emretmez.⁹⁰

⁸⁸ Râzî, *Mefââtih*, 10/148.

⁸⁹ Râzî, *Mefââtih*, 10/150; Nehâvendî, *Nefehât*, 2/234-235.

⁹⁰ Feyzu'l-Kaşânî, *Tefsiru's-Sâfi*, 1/429.

Yalnız Nehâvendî âyetin icmaya delaletine itiraz eder ve fertlerinin bir yerde buluşmaları mümkün olmayacağından ötürü bütün ümmetin icamasından bahsedilemez. Eğer bir kısmının bir araya gelmesiyle icma oluşacaksa en doğrusunun masum imamların icması olacağını ileri sürer. âyetin *ehlü'l-hilli ve'l-akd*'e delaletini de sakıncalı bulur. Râzî yukarıda *ülü'l-emrin* ümmetin bir kısmına delaletinin doğru olmayacağından bahsetmişti. Nehâvendî bu ifadenin doğru olduğunu varsayarak Râzî'nin kendi içinde çeliştiğini ifade eder. Nitekim *Ehlü'l-hilli ve'l-akd*'den muhacir mi yoksa sahabenin tamamı veya bütün ulema mı kast edilir? âyetin buna delaleti kapalıdır. Dolayısıyla burada kastedilenlerin masum imamlar olmasının daha doğru olacağını söyler.⁹¹ Buradan anlaşılacağı üzere Şîâ imamları, Ehl-i Sünnet'in kabul ettiği bir icmanın imkânsız olduğunu düşünür ve en doğru karar merciinin imamet kurumu olduğunu teyit ederler.

Değerlendirme ve Sonuç

Nehâvendî tarafından Râzî'nin doğrudan hedef alındığı konular üzerinde yaptığımız bu araştırmada metin içerisinde Râzî'nin adının zikredilmediği, Sünnî-Şîî tartışmalarına konu olan yorumlar üzerinde durulmamıştır. Gerçekleştirdiğimiz okumalar esnasında ortaya çıkmıştır ki Nehâvendî neredeyse Ehl-i Sünnet hadisçilerinin tamamından iktibaslarda bulunmuştur. Gerek kendi görüşlerini teyit etme gerekse tenkit amacıyla atıfta bulunduğu tesir kaynaklarının başında Râzî' *Mefâtihu'l-Ğayb*'ından başka *Keşşâf*, *Envâru't-Tenzîl*, *Ruhu'l-Beyân*, *İrşâdu Akli's-Selîm* gibi eserleri zikredebiliriz. Bu eserlere atıfta bulunurken bazen eser veya eser sahiplerinin adını açıkça zikreder, bazen de isim vermeden atıfta bulunur. Kendilerini hâssa olarak isimlendiren Nehâvendî, Sünnî müellifleri de *amme* olarak isimlendirir. Yukarıda ele aldığımız konu başlıkları genelde Şîî-Sünnî polemiklerinde hep önde gelen tartışmalı konulardır. İki mezhebin çatışmalarında öne çıkan konular dışındaki eleştirileri neredeyse yok denecek azdır. Bunların dışında birçok yerde Râzî'nin adını anmaz, fakat doğrudan görüş aktarır ve onu tenkit etmeye çalışır. Bazen Râzî'den iktibas ettiği görüş üzerinde hiçbir değerlendirme yapmaz. Açıkça kaynak zikretmek yerine *kîle* tabirini kullanır. Bazen de isim vermeden Râzî'den aldığı görüşlere itiraz ettiği de görülür.

Tarih içerisinde Şîî düşünce aynı çizgi üzerinde devam etmemiştir. Sünnî din anlayışı iktikadî ve fikhî mezhep kaynaklarında görüleceği üzere kendi içerisinde farklı bakış açlarına sahiptir. Sünnî-Şîî tartışmalarında iki taraf birbirini suçlarken çoğu zaman genellemeci bir tutum sergilediği görülür. Elbette ki bu yöntem bazen haksızlıkları ve her iki taraf için dedezavantajlı pozisyonları da beraberinde getireceği açıktır. Biz bu araştırmayı yaparken mümkün olduğunca herhangi bir tarafın görüşünü merkeze almak yerine okuyucuların aradaki farkı daha açık görebilmelerini sağlamak amacıyla her iki tarafın görüşünü olduğu

⁹¹ Nehâvendî, *Nefehât*, 2/234 vd.

gibi aktarmaya gayret gösterdik. Böyle olunca okurun daha sağlıklı bir değerlendirme yapabileceğini düşündük.

Halifenin kim olacağına ilişkin Kur'ân'da herhangi bir ifade yer almaz. İmam konusu da öyledir. Dolayısıyla Şîî-Sünnî çekişmelerine konu olan görüşlerin ya her iki tarafın öncekilerden derleyip topladığı rivâyetler ya da âyetlerin nüzul sebeplerine ilişkin bilgilere dayanmakta olduğuna şahitlik ettik. Nüzul sebeplerine ilişkin rivâyetler âyetlerin anlaşılmasında çok önemli bir vazife icra etmekle birlikte rivâyetlerin muhtevası, söyleniş biçimi, zamanı ve söylendiği muhatabın durumları gibi birçok hususta halledilmesi gereken problemler vardır. Eğer ilgili kaynaklardan hareketle bir ilke belirlenecekse Kur'ân bütünlüğünün, daha açık bir ifadeyle İslam dinin ana eksenine ters düşmeyecek bir tutumun sergilenmesi gerekir.

Kaynakça

- Aydemir, Selahattin. "Temel Naslar Çerçevesinde Tekfircilik", *Turkish Studies* 12/20 (2017), 81.
- Beğâvî, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd. *Mealimu't-Tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr, Osman Cumu'a Damîriyye ve Süleyman Müslim el-Harş. Riyad: Dâru't-Tayyibe, 1409/1988.
- en-Nisâbü'rî, İbn Şâzân. *el-İzâh*. thk. Seyyid Celaledîn el-Hüseyinî el-Urmevî. Tahran, Menşûrât-ı Camiati Tahran, 1351/1932.
- Erman, Uğur. "Ehl-i Hadîs ve Ehl-i Re'y Arasında Yaşanan Polemiklerin Cerh ve Ta'dîl İlmine, Dönemin Te'lîfâtına ve Sosyal/Beşerî İlişkilere Yansıması (Hicrî III. Asır)", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 2/18 (2017), 990-1010.
- Erul, Bünyamin. *Sahâbe'nin Sünnet Anlayışı*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- ez-Zehabî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsir ve'l-Müfessirun*. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, ts.
- Fıgıllı, Etehm Ruhi. "Ebu Talib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/237-238. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1994.
- İbn Haldun. *Mukaddime*, trc. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ. *Tefsiru'l- Kur'ânni'l-Azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme Riyad: Dâru't-Tayyibe, 1420/1997.
- Şahyar, Ataullah. *Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y İhtilafları*. İstanbul: Akademi Yayınları 2011.
- Kaşânî, Muhammed Muhsin eş-Şehîr bi'l-Feyzi. *Tefsiru's-Safî*. Meşehd: Dâru'l-Murtezâ, ts.
- Kâşifu'l-Ğitâ, Şeyh Muhammed el-Hüseyin Al-i. *Aslu's-Şîa ve Usuluha*. thk. Ala Al-i Cafer. London: Müessesetu el-İmam Ali, 1415/1993.
- Kefârî, Nasır b. Abdillâh b. Ali. *Usulu Mezhebi's-Şîa el-İmamiyye el-isnaaşeriyye*. Riyad: Dâru't-Tayyibe, 1415/1994.
- Kılıç, Muhammed. "Hukukî Görüş Ayrılıkları ve Hilafa Riâyet İlkesi Konusunda Şâtubî'nin Yaklaşımı", *Marife Dergisi* 5/2 (Güz 2005), 55-73.
- Kuleynî, Muhammed b. Yakub. *Usulu'l-Kâfî*. Beyrut: Menşûrâtul-Fecr, 1428/2007.

- Kutluay, Halil İbrahim. “كشف الغمة بتخریج حدیث إختلاف أمتي رحمة”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 2/1 (2004), 81-104.
- Nehâvendî, Muhammed b. Abdîrrahîm. *Nefehâtu'r-Rahmân fî Tefsiri'l- Kur'ân*, thk. Kısmu'd-Dirâsâti'l-İslamyeye. Kum: Muessesetu'l-Bi'se, 1428/2007.
- Özek, Ali. "İmamiye -İsnâaşeriye Şîası ve Tefsir Anlayışı", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*. İstanbul: İslami İlimler Vakfı Yayınları, 1993.
- Öztürk, Mustafa. *Tefsirde Ehl-i Sünnet ve Şia Polemikleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Râzî, Fahrüddîn. *Mefâtihu'l-Ğayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.
- Suyûtî, Celalüddîn. *ed-Dürü'l-Mensûr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1432/2011.
- Şeyh Sadûk. *el-İ'tikâdât*. thk. 'İsâm Abdusseyyid. Kum: El-Mu'temeru'l-Alemî li-Elfiyeti's-Şeyh el-Müfid, 1413/1992.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Münazara”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 31/574-576. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022).
- Zehrânî, Nayif b. Sa'îd b. Cem'ân. *İstidrakâtu's-Selef fi't-Tefsir fi'l-Kur'ûni's-Selaseti'l-Ulâ*. Daru İbnu'l-Cevzî, 1430/2009.
- Zerkeşî, Bedruddîn. *el-İcâbetu li İrâdi ma İstedrekethu Aişe ala es-Sahabe*. thk. Rafet Fevzî Abdulmuttalib. Kahire: Mektebetu Hancı, 1421/2001.