



İSLAMİ İLİMLER ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

THE JOURNAL OF ISLAMIC SCIENCES RESEARCHES



ISSN: 2587-1757

e-ISSN: 2822-6860

Sayı/Issue: 13 (Haziran/June 2023)

İslami İlimler Araştırmaları Dergisi

The Journal of Islamic Sciences Researches

Sayı/Issue: 13

Haziran/June 2023



ISSN: 2587-1757

e-ISSN: 2822-6860

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/iiaad>



İmtiyaz Sahibi/Owner

Adıyaman Üniversitesi Adına

On Behalf of Adıyaman University

Prof. Dr. Mehmet Turgut (Rektör/Rector)



Sorumlu Müdürü/Responsible Manager

Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Adına

On Behalf of Adıyaman University Faculty of Islamic Studies

Prof. Dr. Hüseyin Çelik

(Dekan/Dean)



Editör Kurulu/Editor Board

Doç. Dr. Recep Özdemir
(Adıyaman Üniversitesi)

Arş. Gör. Emine Merve Aytekin
(Adıyaman Üniversitesi)



Yabancı Dil Editörleri/Foreign Language Editor

Doç. Dr. Naif Yaşar (İngilizce)
(Adıyaman Üniversitesi)

Dr. Öğr. Gör. Cengiz Parlak (Arapça)
(Adıyaman Üniversitesi)



Alan Editörleri

Doç. Dr. M. Sait Uzundağ/Adıyaman Üniversitesi, Hadis Anabilim Dalı

Doç. Dr. Naif Yaşar/Adıyaman Üniversitesi, Tefsir Anabilim Dalı

Doç. Dr. M. Caner Ilgaroğlu/Adıyaman Üniversitesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı

Doç. Dr. Zeliha Öteleş Öner /Adıyaman Üniversitesi, Tasavvuf Anabilim Dalı

Doç. Dr. Hamit Aktürk/Adıyaman Üniversitesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı

Dr. Öğr. Üyesi Hasan Peker/Adıyaman Üniversitesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı

Dr. Öğr. Üyesi Hasan Maçın/ Adıyaman Üniversitesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı

Dr. Öğr. Üyesi Hilmi Kemal Altun/Adıyaman Üniversitesi, Kalam ve İslam Mezheleri Tarihi Anabilim Dalı

Dr. Öğr. Üyesi İsmet Kalkan/Adıyaman Üniversitesi, Kıraat ve Kur'an-ı Kerim Okuma Anabilim Dalı

Dr. Öğr. Gör. Cengiz Parlak/Adıyaman Üniversitesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı





Yayın Kurulu/Editorial Board

- Prof. Dr. Muhammed Casim es-Sâturî**/el-Enbâr Üniversitesi, Irak
Prof. Dr. Muhammed Teysir Heyacne/Urduniyye Üniversitesi, Ürdün
Prof. Dr. Süleyman Akkuş/Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Seyit Avcı/Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Prof. Dr. Hamdi Gündoğar/Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Prof. Dr. Abdullah Çolak/Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Abdülgaffar Aslan/Celal Bayar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. İbrahim Emiroğlu/Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. İlyas Çelebi/29 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Saffet Köse/Katip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Prof. Dr. İsmail Taş/Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Süleyman Toprak/Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Hüseyin Güneş/Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Güven Ağırkaya/Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi





Hakem Kurulu/Referee Board

İslami İlimler Araştırmaları Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

The Journal of Islamic Sciences Researches uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept confidential and not published.



İletişim Adresi/Official Contact

Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Merkez Külliyesi, Altınşehir Kampüsü, Atatürk Bulvarı No:1, 02040
Merkez/Adıyaman
Tel: 0416 290 12 93 e-posta: iiadeditor@adiyaman.edu.tr



Dizinler/Indexing

İSAM (Kabul Tarihi: 2017)
SOBIAD (Kabul Tarihi: 2021)

SOBIAD

TÜRKİYE DİYANET VAKFI
İSLAM ARAŞTIRMALARI MERKEZİ
ISAM.
TÜRKİYE DİYANET FOUNDATION
CENTRE FOR ISLAMIC STUDIES
مركز الدراسات الإسلامية
وقف الديانة التركي

İslami İlimler Araştırmaları Dergisi, editöryal süreçlerini TÜBİTAK ULAKBİM çatısı altında hizmet veren DergiPark elektronik platformu üzerinden yürütmekte ve sadece online yayın yapmaktadır.



- ❖ İslami İlimler Araştırmaları Dergisi, Adıyaman Üniversitesi tarafından yayımlanmaktadır. *The Journal of Islamic Sciences Researches is published by Adıyaman University, Adıyaman/TÜRKİYE.*
- ❖ İslami İlimler Araştırmaları Dergisi, yılda iki kez yayımlanan (Haziran- Aralık) hakemli ve ulusal akademik bir dergidir. *The Journal of Islamic Sciences Researches is a peer-reviewed and national academic journal issued twice a year (15 June-15 December).*
- ❖ İslami İlimler Araştırmaları Dergisi; Din alanı başta olmak üzere Sosyal ve Beşerî Bilimler alanlarında yapılan akademik çalışmaları yayımlar. *The Journal of Islamic Sciences Researches; publishes academic studies primarily in the field of Religion, Social and Humanities Sciences.*
- ❖ İslami İlimler Araştırmaları Dergisi, makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmez. *The Journal of Islamic Sciences Researches, does not charge any article submission, processing charges, and printing charges from the authors.*
- ❖ Gönderilen makaleler, en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. *The Journal of Islamic Sciences Researches uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers.*
- ❖ Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. *Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.*
- ❖ Yazım kuralları için: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/iad/writing-rules>



Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. Adil Abdulmecid İlvi (Aden Üniversitesi, Yemen)

Prof. Dr. Adnan Mustafa Hatatba (Yermük Üniversitesi, Ürdün)

Prof. Dr. Ali b. İbrahim el-Hamd en-Nemle (Muhammed b. Suud el-İslamiyye Üniversitesi, Arabistan)

Prof. Dr. Yusuf Selame (el-Akademiyye Üniversitesi el-Arabiyye/Danimarka)

Prof. Dr. Ğanim Kaddari el-Hemed (Tikrit Üniversitesi, Irak)

Prof. Dr. Cemalettin Erdemci (Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Prof. Dr. Fatih Toktaş (Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Prof. Dr. Mehmet Birsin (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Prof. Dr. Necdet Durak (Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Doç Dr. Mesut Kaya (Medeniyet Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)





İçindekiler/Contents

◆ Araştırma Makaleleri/Research Article

Hüseyin Çelik.....1-28

Şîa Mezhebinin Kur'an Anlayışı

Understanding of the Qur'an of the Shia Sect

Hüseyin Bozkurt.....29-55

Son Dönem Müfessirlerden İsmail Turan'ın Bazı Müteşâbih Ayetlere Yaklaşımı

The Approach of İsmail Turan, one of the recent mufassirs, to Some Mutashabih Verses

Yusuf Şen.....56-74

İslam Hukukunda Tekâfül Sigortası-Zekât İlişkisi ve Ekonomiye Etkisi Üzerine Bir Değerlendirme

An Evaluation on the Relationship between Takaful Insurance and Zakat in Islamic Law and Its Effect on the Economy

Asrın Felaketi olan 6 Şubat Kahramanmaraş-Pazarcık merkezli Kahramanmaraş, Adıyaman, Hatay, Gaziantep, Diyarbakır, Şanlıurfa, Malatya, Adana, Osmaniye ve Kilis olmak üzere 10 ili etkileyen depremde hayatını kaybeden ve etkilenen vatandaşlara ithafen...

Hüseyin Çelik

Prof. Dr., Adıyaman Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Prof. Dr., Adıyaman University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir
Adıyaman/Turkey

hcelik@adiyaman.edu.tr

ORCID: 0000-0002-0400-7336

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 26.01.2023

Kabul Tarihi/Date Accepted: 22.06.2023

Yayın Tarihi/Date Published: 27.06.2023

Yayın Sezonu/Publication Season: Haziran/June 2023

DOI: <https://doi.org/10.54958/iad.1242789>

Atıf/Cite as: Çelik, Hüseyin. “Şîa Mezhebinin Kur’an Anlayışı”. *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 13 (Haziran 2023), 1-28. <https://doi.org/10.54958/iad.1242789>

İntihal Taraması/Plagiarism Detection

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
This article was scanned with a special software and no plagiarism was detected.

Şîa Mezhebinin Kur’an Anlayışı

Öz

Şîa mezhebinin ortaya çıkışı ve temel düşünce yapısı siyasî içeriklidir. Hz. Peygamber’in vefatından hemen sonra başlayan “halifenin kim olacağı” sorunu giderek büyümüş ve farklı siyasî-dinî düşüncelerin oluşmasına zemin hazırlamıştı. Siyasî alanda başlayan tartışmalar dinî zemine kaymış ve farklı dinî-siyasî gruplar ortaya çıkmıştı. Şîa’nın Kur’an’a yaklaşımı da siyasî olmuştur. Kur’an anlayışları, siyasî görüşlerinin gölgesinde kalmıştır. Önce kendi siyasî düşüncelerine göre inanç esasları oluşturmuş, daha sonra da bu inanç esaslarına göre Kur’an’ı açıklamaya çalışmışlardır. Şîa’nın Kur’an’a yaklaşımlarını tek bir şekilde değerlendirmek mümkün değildir. Diğer siyasî mezheplerde olduğu gibi Şîa mezhebinde de zaman içerisinde bazı değişiklikler yaşanmıştır. İlk dönem Şîa düşüncesi ile sonraki dönemi birbirinden farklılıklar göstermektedir. Şîa’ya göre Kur’an’ın her âyeti anlaşılma bakımından aynı seviyede olmayıp kendi arasında dörde ayrılır. Kur’an’da yer alan bazı bilgiler sadece Allah’a aittir. Ondan başka kimse onları bilemez. Bazı bilgileri Arapça bilen herkes bilebilir. Bunları bilmek için Arapça bilmek yeterlidir. Bazı bilgiler Kur’an’da mücmel olarak bulunurlar. Bunları bilmek için sadece Arapça bilmek yeterli değildir. Bazı bilgileri ise sadece Hz. Peygamber ve imamlar bilir. Şîa’nın içerisinde Kur’an’ın değiştirildiğine inananlar olduğu gibi bunu kabul etmeyenler de bulunmaktadır. Tahrifin varlığını kabul edenler bilhassa da Ehl-i Beyt hakkında birçok ayetin Kur’an’dan çıkarıldığına inanırlar. Şîa mensupları arasın-

da Kur'an'ın bizzat Hz. Peygamber hayatta iken toplatılarak bir kitap haline getirildiğine inanalar olduğu gibi bunun Hz. Peygamberin vefatından sonra yapıldığını kabul edenler de bulunmaktadır. Her ayetin bir zahiri bir de batını manası olduğunu kabul ederler. Önemli olan ise batınî manalardır. Bunu da sadece imamlar bilebilir. Kendi görüşlerine uyan âyetleri muhkem kabul ederlerken diğerlerini de müteşabih olarak kabul etmişlerdir. Onlara göre tüm kıraatlar ictehad mahsulüdür.

Anahtar Kelimeler: Şîa, Mezhep, İmam, Kur'an, Masumiyet, Hilâfet.

Understanding of the Qur'an of the Shia Sect

Abstract

The emergence of the Shia sect and its basic structure of thought have a political content. The question of "who will be the caliph", which started after the death of the Prophet, gradually grew, and his different politics prepared the ground for the formation of his religious thoughts. The discussions that started in the political field shifted to the religious ground and different religious-political groups emerged. Shia's approach to the Qur'an has also been political. Their understanding of the Qur'an has remained in the shadow of their political views. First, they established the principles of belief according to their own political ideas, and then they tried to explain the Qur'an according to these principles of belief. It is not possible to evaluate Shi'a approaches to the Qur'an in a single way. As in other political sects, there have been some changes in the Shia sect over time. The first period of Shia thought and the next period show differences from each other. According to Shia, each verse of the Qur'an is not at the same level in terms of Deciphering, but is divided into four among itself. Some of the information contained in the Qur'an belongs only to Allah. No one knows about them but him. Anyone who knows some information in Arabic can know. It is enough to know Arabic to get to know them. Some information is contained in the Qur'an as closed (mujmal). It is not enough to know only Arabic to know these things. Only the Prophets and Imams know some of the information. There are those who believe that the Qur'an has been changed within the Shi'a, as well as those who do not accept it. In particular, they believe that many verses have been revealed about the Ahl al-Bayt. There are those who believe that the Qur'an was collected and made into a book while the Prophet was alive, as well as those who accept that it was made after the Prophet's death. They accept that each verse has an external and an western meaning. The important thing is the western meanings. Only the imams can know this too. While they accepted the verses that fit their views as muhkam, they accepted the others as mutashabih. According to them, all qiraats are the product of ijtehad.

Keywords: Shia, Sect, Imam, Quran, Innocence, Caliphate.

Giriş

Halifelğin Hz. Ali ve onun neslinden gelen kimselerin hakkı olduğunu savunan ve bu düşünce çerçevesinde şekillenen Şîa mezhebi ilk kez Kerbelâ hadisesinden sonra ortaya çıkmaya başlamış ve düşünce yapısını tamamen imâmet anlayışı üzerine bina etmiştir. İsmet, mehdîlik, ric'at, meâd, bedâ ve takiyye gibi inanç esasları da İmâmet inancı etrafında şekillenmiştir.

Şîa'nın sahip olduğu siyasî düşünce ve bu düşünce çerçevesinde gelişen inanç yapıları onların Kur'an anlayışlarına doğrudan etki etmiştir. Şîa mezhebi kendi içerisinde farklı kollara ayrılrsa da ağırlık merkezini İmâmiyye Şîası oluşturmaktadır. Biz de "Şîa'nın Kur'an Anlayışı" başlığı altında İmâmiyenin Kur'an'a yaklaşımını inceleyeceğiz.

Şîa'nın Kur'an'a yaklaşımlarını tek bir şekilde değerlendirmek mümkün değildir. Diğer siyasî mezheplerde olduğu gibi Şîa mezhebinde de zaman içerisinde bazı değişiklikler yaşanmıştır. Onun için ilk dönem Şîa düşüncesi ile sonraki dönemi aynı ölçekte değerlendirmek doğru olmayacaktır. Çünkü her iki dönem arasında ciddi manada farklılıklar görebilmek mümkündür. "Ahbâriyye" ve "Usûliyye" diye kendi içerisinde iki gruba ayrılan İmâmiyye Şîa'sının Kur'an'a yaklaşımları ve Kur'an hakkındaki düşünceleri de bir değildir.

Kurucusu Muhammed Emin el-Esterâbâdî (1033/1624) olarak kabul edilen *Ahbâriyye*, imâmların mutlak otoritesine bağlılık esası üzerine bina edilmiştir. Muhammed Emin el-Esterabâdî, kendi döneminden önce bulunan fakat sistemleştirilmemiş olan Ahbâriyye metodunu titizlikle incelemiş ve onu bağımsız bir ekol haline getirmiştir. Bu düşünceye göre dinin temel kaynağı imâmlardan gelen yazılı ve sözlü bilgilerdir. Kur'an hakkında da imâmların görüşleri esastır. Onlar Allah tarafından görevlendirilmiş olduklarından onlardan gelen bilgiler kesinlik ifade eder ve dinin aslıdır.¹

"Gaybet" döneminin başlamasından itibaren (260/873) İmâmiyye Şîası içinde ortaya çıkan *Usûliyye* ise Ahbâriyye'nin aksine, dinî hükümlerin tespit edilmesi ve anlaşılması konusunda istidlal metodunu benimsemiştir. Usûlilere göre dinin kaynağı kitap, sünnet, icmâ ve akıldır. Kitap ve sünnet en muteber kaynaklar olup ancak akılla anlaşılır. İmâmların verdiği hükümler husûsi olup umuma uygulanmayabilir. Gaybet esnasında hükümler içtihad ve fetva usullerine başvurularak elde edilir.²

Şîa'ya göre Kur'an'ın her âyeti anlaşılma bakımından aynı seviyede olmayıp kendi arasında dörde ayrılırlar. Bazı bilgiler sadece Allah'a aittir. Ondan başka kimse onları bilemez. Kıyametin ne zaman kopacağıın bilgisi bu türden bir bilgi-

¹ Sabuhi Şahavatov, "İmâmiyye Şîası'nın Kur'an'ın Tahrifi Konusuna Yaklaşımı", *Usûl: İslami Araştırmaları* 22 (2014), 47.

² Şahavatov, "İmâmiyye Şîası'nın Kur'an'ın Tahrifi Konusuna Yaklaşımı", 47.

dir. Bazı bilgilerde var ki, bunları her Arapça bilen anlayabilir. Arapça bile bir kimse âyetin zahiri lafzını okuduğunda onun içermiş olduğu bilgiyi, manayı anlayabilir. “Allah’ın haram kıldığı canı öldürmeyin” âyetinin içermiş olduğu bilgi bu türden bir bilgidir. Üçüncü sırada mücmel olan âyetler vardır. Bu tür âyetlerde lafız tam olarak yeterli olmayabilir. Arapça bilen ve âyetin lafzını okuyan kimse bazı şeyler anlasa da bu tam ve yeterli bir bilgi değildir. Namaz kılın, hac yapın âyetleri bu türden âyetlerdir. Bu âyetleri okuyan ve Arapça bilen kimse namazın kılınması gerektiğini ve haccın yapılması gerektiğini anlasa da bunların tam olarak nasıl yapılacağını, yerine getirileceğini anlayamaz.³ Son olarak ise lafzı birden fazla manaya gelen âyetler vardır. Bu tür âyetlerin lafzı birden fazla manaya gelebildiğinden bunlardan birini de tercih etme imkânımız da yoktur. Bu tür âyetlerde Hz. Peygamber ve masum imâmlardan bir bilgi gelmeden tercihte bulunmak mümkün değildir. Bu manalardan hangisinin doğru olduğunu Hz. Peygamber ve imâmlar bilir.⁴ Onun için Hz. Peygamber (sas) ve imâmlardan bir rivâyet ve bilgi gelmeden tefsir yapmak caiz değildir.⁵

Âyetlerin içermiş olduğu hükümler zaman, mekân ve şartlara göre değişebilir. Belirli bir mekân ve zaman içerisinde emredilen bir hüküm başka bir mekân ve zaman içerisinde emredilmeyebilir. Bunu da ancak imâmlar belirleyebilir. Âyetlerin değişik mekân ve şartlara aktarılması imâmların kontrolü altında olur.⁶ İmâmlar, Kur’an’ın mutlakını takyit, umumunu tahsis edebilirler. Çünkü Hz. Peygamber, şeriatı tamamlanmadan vefat etmiş ve kalan kısmını da Hz. Ali’ye emanet etmiştir. O da kendi zamanının ihtiyaç duyduğu miktarını ortaya koymuş, kalan kısmını ise kendinden sonra gelen imâmlara bırakmıştır. Onun için imâmların sözleri de bağlayıcıdır.⁷

Hz. Ali’den itibaren imâmlar, büyük ve küçük günahlardan korundukları gibi Allah’tan vahiy de almaktadırlar. Bu yönüyle imâmlar peygamber gibidirler. Onun için imâmların tefsirleri esastır ve onlar aynı zamanda Kur’an’ı tefsir etmekle de mükelleftirler. Dolayısıyla Şîi literatür incelendiğinde tefsir döngüsünün merkezinde yer alan odak kavram imâmettir.⁸ Kur’an Hz. Peygamber’in evinde

³ Ebu Cafer Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî, *et-Tıbyân fi Tefsîri’l-Kur’an* (Beyrut: Dar-u İhyâi’t-Turâsî’l-Arabî, ts.), 1/5.

⁴ et-Tûsî, *et-Tıbyân fi Tefsîri’l-Kur’an*, 1/6.

⁵ et-Tûsî, *et-Tıbyân fi Tefsîri’l-Kur’an*, 1/4.

⁶ Amannisa Alimoğlu, “Şîa Tefsiri ve Aşırı Bâtınî Yorum: Cafer b. Mansur Kitabı’l-Keşf Örneği”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (2014), 166.

⁷ Yüksel Çayıröğlü, “Ehl-i Sünnet ile Şîa Arasındaki Temel İhtilâf Noktaları”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2013), 225.

⁸ Güven Ağırkaya, “Öteki Algısının Tefsirdeki Yansımaları: Şîa Örneği”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 1442.

nazil olduğu için Kur'an'ın da ancak Ehl-i Beyt'ten olan kimseler (imâmlar) anlar.⁹ Kur'an'da nâsîh-mensuh, muhkem-müteşabih, has-âmm, helal-haram, azimet-ruhsat, zâhir-bâtın, ferâiz ve ahkâm gibi çok farklı konular vardır. Bunları anlayabilecek, birini diğlerinden ayırt edebilecek kişi sadece Peygamber ve onun evinde yetişmiş kimselerdir. Başkaları için bu mümkün değildir.¹⁰ Hz. Ali, Hz. Peygamber'in öğrettiği biçimde âyetlerin te'vilini, tefsirini, nâsîhini, mensuhunu, muhkemini, müteşabihini yazmıştır. Bunları unutmaması konusunda da Hz. Peygamber'in duasına mazhar olmuş ve öğrendiği bir harfi dahi unutmamıştır.¹¹

Şîa'nın sahip olduğu düşünce ve fikirleri her zaman ve her devirde aynı çizgide olmadığı gibi tefsire yaklaşım şekilleri de değildir. Şîi tefsir geleneğinin ilk halkasını İmâm Muhammed el-Bakır ve Cafer es-Sâdık'ın yetiştirdiği öğrenciler oluşturdu. Ehl-i Beyt'in imâmları hicri 329 yılına kadar devam etti. 12. İmâmın bu tarihte Büyük Gaybet'e çekilmesi ile Şîa'da yeni dönem başlamıştı. "İmâmlar Sonrası Dönem" olarak isimlendirdiğimiz ve hicrî IV. asrın sonuna kadar devam eden yaklaşık 70 yıllık bir zaman diliminde yetişen müfessirler Şîi tefsir geleneğinin ikinci tabakasını oluşturmuşlardır. Hem imâmlar döneminde hem de bu ikinci dönemde tefsirde rivâyet unsuru ön plana çıkmıştır.¹² V. asırdan itibaren Şîa'nın tefsir anlayışında önemli değişikliklerin meydana gelmesi ile birlikte tefsirde dirâyet ön plana çıkmış ve bu süreç yaklaşık 6 asır sürmüştür. XI. asırdan itibaren bu düşünce tekrar zayıflayarak yerini rivâyet unsuruna bırakmış ve bu durum günümüze kadar devam etmiştir.¹³

Şîa'nın bir mezhep olarak ortaya çıkması siyasî olaylara dayandığı gibi başta Kur'an olmak üzere dinî anlama ve yorumlamaları da siyasî olaylar çerçevesinde gelişmiştir. Diğer siyasî-dinî mezheplerin aksine hem isim hem de fikir olarak günümüze geldiği için de ayrı bir önem arz etmektedir. Günümüz İslam dünyasında yaşanan ve kökeni siyasî-mezhebî fikir ayrılıklarına dayanan çoğu hadiseleri doğru anlayabilmek için Şîa'nın Kur'an'a bakışını bilmek gereklidir. Onun için böyle bir konunun çalışılması önem arz etmektedir.

Aşağıda Şîa'nın Kur'an'a yaklaşımlarını şu alt başlıklar altında inceleyeceğiz:

1. Kur'an'ın Tahrif Edilip Edilmediği Meselesi

Kur'an'ın tahrif edilip edilmediği meselesi Şîa'daki imâmet anlayışı ile doğrudan ilişkilidir. Kur'an'ın tahrif iddiasının arkasında imâmet anlayışı vardır.

⁹ Ali Özek, "İmamiye-İsnaaşeriye Şîası ve Tefsir Anlayışı", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu* (İstanbul: İlmî Neşriyat, 1993), 73.

¹⁰ Muhammed b. Mes'ûd Ayyâşî, *et-Tefsîr li'l-Ayyâşî* (Tahran: Müessesetü'l-Bi'seti, 1421), 1/91-93.

¹¹ Ayyâşî, *et-Tefsîr li'l-Ayyâşî*, 1/91.

¹² Aslan Habibov, "İmâmiyye Şîası'nın Tefsir Tarihi ve Günümüze Ulaşan En Eski Şîi Tefsirler", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2008), 210.

¹³ Habibov, "İmâmiyye Şîası'nın Tefsir Tarihi ve Günümüze Ulaşan En Eski Şîi Tefsirler", 210.

İmâmet anlayışını vahiy destekli bir noktaya oturtmak için böyle bir iddia gündeme getirilmiştir. İmâmetin vahiyle belirtildiğini iddia etmişler ama bu iddialarını destekleyici âyetler bulamamışlardır. Böylesi durumda yapılması gereken iki şey vardı: Ya eldeki Kur'an'ın değiştirildiğini iddia etmek ya da Kur'an'ın müphemlerine sarılmak. Şîa her ikisini de yapmıştır. Hem Kur'an'ın değiştirildiğini gündeme getirmiş hem de Kur'an'ın müphem ifadelerine kendi fikirlerini doğrulayacak şekilde manalar vermişlerdir.

Kur'an'ın tahrif edilip edilmediği noktasında Şîa kendi içerisinde ikiye ayrılmıştı. İmâmetin vahiyle Hz. Ali'ye bırakıldığını iddia eden bazı ilk dönem Şîi gruplar, bu iddialarını delillendirebilmek için eldeki Kur'an üzerinde bazı tahrifatlar yapıldığını ileri sürerlerken buna karşı çıkanlar da olmuştu. Bu sebeple konu "Kur'an'ın Tahrif Edildiğini Kabul edenler" ve "Kur'an'ın Tahrif Edildiğini Kabul etmeyenler" olarak iki başlık altında incelenecektir.

a. Kur'an'ın Tahrif Edildiğini Kabul Edenler

Erken dönem Şîi-İmâmî kaynaklarında, Kur'an'ın lafızlarına ekleme ve çıkarma yapılarak tahrifatlar yapıldığına dair bilgilere rastlanmaktadır. Genel olarak tahrifat fikrini savunanlara göre; Kur'an aslı itibarıyla on yedi bin âyetti.¹⁴ Beyyine sûresi Kureyşten yetmiş kişinin nesepleriyle birlikte ismini içeriyordu¹⁵ fakat bunlar çıkarıldı. Ahzâb Sûresi, En'âm Sûresi gibi idi fakat onun içerisinde Ehl-i Beyt'in faziletlerini çıkardılar. Yine Kur'an'da da hiç yer almayan *Nûreyn* sûresi ve Hz. Ali'ye itaat ve hürmetin gerekliliğinden söz eden yedi âyetlik *Velâyet* sûresi isminde sûreler vardı ve bu sûreler de tamamen çıkarıldı. Birçok yerde Ali'nin ismi, birkaç yerde Muhammed ismi, bazı yerlerde ise münafıkların isimleri çıkarıldı. Fatıma'ya ait ve elimizdeki Mushaf'ın üç kat büyüklüğünde bir Mushaf vardı.¹⁶

Küleynî, Şeyh Müfid, Tabersî, Kâşânî, Cezâirî, Meclisî, Bahrânî ve Âmilî gibi önde gelen birçok Şîi âlimi eserlerinde konuyla ilgili rivâyet ve görüşlere yer vermişlerdir.¹⁷ Mesela, el-Küleynî, *el-Kâfi fi'l-Usûl* isimli eserinde, Hişam b. Sâlim'den Ebû Abdillah'ın şu sözünü nakleder: "Cebrail'in Hz. Muhammed'e getirdiği Kur'an on yedi bin âyetti."¹⁸ Kur'an'ın tamamı Allah tarafından indirildiği şekliyle cem edilmemiştir. Sadece Hz. Ali Kur'an'ı Allah'ın indirdiği şekilde cem etmiş ve o şekilde de muhafaza edilmiştir.¹⁹ Yine Küleynî; Ebû Cafer'den Kur'an'ın dört bölüm

¹⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk Küleynî, *el-Kâfi* (Beyrut: Menşûrâtü'l-Fecr, 2007), 2/350.

¹⁵ Küleynî, *el-Kâfi*, 2/349.

¹⁶ Süleyman Ateş, "İmâmîyye Şîasının Tefsir Anlayışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1 (1975), 155; Sakıp Yıldız, "Şîa'nın Kur'an-ı Kerim ve Tefsiri Hakkındaki Görüşleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1982), 51; Şaban Kondi, "Şîa'da Kur'an'ın Mevsukiyeti Sorunu: el-İntisar Adlı Eser Özelinde Bir Değerlendirme", *İlahiyat Akademi Dergisi* 10 (2019), 176.

¹⁷ Çayıroğlu, "Ehl-i Sunnet ile Şîa Arasındaki Temel İhtilâf Noktaları", 220.

¹⁸ Küleynî, *el-Kâfi*, 2/350.

¹⁹ Küleynî, *el-Kâfi*, 2/350.

halinde nazil olduğunu, bunlardan bir bölümün kendileri hakkında, bir bölümün düşmanları hakkında, bir bölümün önceki ümmetlerin hikâyeleri hakkında ve bir bölümünün de farzlar ve hükümler hakkında olduğunu zikreder.²⁰

Şîa Kur'an'ı kabul etmekle birlikte elimizde mevcut olan Kur'an'ın gerçek Kur'an olmadığını, gerçek Kur'an'ın Hz. Ali'nin topladığı Kur'an olduğunu kabul eder. Konu ile ilgili olarak Salim b. Seleme'den gelen şu rivâyeti zikreder: Adamın birisi Ebû Abdullah'a Kur'an okuyordu. Ben onun okuduğu Kur'an'ın herkesin okuduğu Kur'an âyetleri olmadığını işittim. Bunun üzerine Ebû Abdullah: "Kâim (Mehdî) ortaya çıkıncaya kadar bu okuyuştan vazgeç ve herkesin okuduğu gibi oku. Kâim ortaya çıktığında Kitab'ı Allah'ın indirdiği şekilde okuyacak ve Ali'nin yazmış olduğu Mushaf'ı ortaya çıkaracaktır." dedi. Hz. Ali Kur'an'ı yazıp bitirdiğinde insanlara şöyle demişti: "Bu Allah'ın Muhammed'e indirdiği ve benim de iki kapak arasına topladığım kitaptır."²¹

Bu rivâyetten de anlaşılacağı gibi Şîa, Hz. Ali'nin topladığı Kur'an'ın gerçek Kur'an olduğunu ve onun da şu anda gâib olan Mehdî'nin yanında bulunduğunu, onun ortaya çıkması ile birlikte bu Mushaf'ın da ortaya çıkacağını kabul eder. Yine o Mushaf, Mehdî ile birlikte ortaya çıkana kadar şu an elde mevcut olan Mushaf'ı kabul eder göründüklerini ve okuduklarını anlamaktayız.

İlk dönem Şîi müfessirlerinden kabul edilen ve hicrî 3. asırda yaşadığı tahmin edilen (ö. Hicrî 307 veya 329) Kummî, *Tefsîru'l-Kummî* adlı eserinin birinci cildinin mukaddimesinde "O (Kur'an)'dan Tahrif Edilenlere Gelince" şeklinde bir başlık açmış ve kendince tahrif edildiğini düşündüğü âyetleri sıralamıştır. Bazı âyetleri zikrettikten sonra: "bunun örnekleri çok daha fazladır. Yeri geldikçe onları da zikredeceğiz"²² şeklinde bir cümle kullanarak elimizdeki mevcut olan Kur'an'da çok sayıda tahrif olduğunu iddia etmiştir.

Şeyh Müfid, Âl-i Muhammed'den hidâyet üzere olan imâmlardan, bazı âyetlerin hazfedilme ve eksiltirme sûretiyle eldeki mevcut olan Kur'an'ın tahrif edildiği hususunda çok sayıda rivâyet nakledildiğini ifade etmiştir.²³

Hicrî on birinci asrın âlimlerinden olan Molla Muhsin el-Kaşi'ye göre de Kur'an'ı ilk toplayan şahıs Hz. Ali'dir. Rivâyete göre, Rasûlullah vefat edeceği zaman Hz. Ali'yi yanına çağırıp ona şöyle der: "Ey Ali, Kur'an benim yatağımın arkasında sayfalar halinde duruyor. Onu al ve muhafaza et. Yahudilerin Tevrat'ı zâyî ettikleri gibi Kur'an'ı zâyî etmeyiniz." Hz. Ali de hemen oradan Kur'an'ı aldı ve sarı

²⁰ Küleynî, *el-Kâfi*, 2/347; Ayyâşî, *et-Tefsîr li'l-Ayyâşî*, 1/84.

²¹ Küleynî, *el-Kâfi*, 2/350.

²² Ebu'l-Hasan Ali b. İbrahim Kummî, *Tefsîru'l-Kummî* (Müessesetü'l-İmâmî'l-Mehdî (as), 1435), 1/30.

²³ Çayiroğlu, "Ehl-i Sünnet ile Şîa Arasındaki Temel İhtilâf Noktaları", 220.

bir bezin içine sarıp mühürledi. Sonra da: “Vallahi Kur'an'ı cem etmeden ridamı üzerime almayacağım” dedi.²⁴

Hicrî 12. asrın âlimlerinden olan Seyyid Abdullah el-Alevî de Kur'an'ın tahrif ve tebdile uğradığını iddia eder. Ona göre Kur'an'ın korunacağını belirten âyetten kasıt ise Kur'an'ın Levh-i Mahfûz da korunmasıdır.²⁵

Hicrî 14. asrın âlimlerinden olan Sultan Muhammed el-Horasanî de Kur'an'ın tahrif, tebdil ve tağyire maruz kaldığını ifade etmekte, delil olarak da Ehl-i beyt kaynaklı rivâyetleri zikretmektedir.²⁶

Anlaşıldığı kadarıyla Şîa'nın Kur'an'ın tahrif edildiği şeklindeki iddialarının geri planında imâmet ve velâyet meselesi yer almaktadır. Onlar imâmet ve velâyet meselesini Kur'an'a dayandırmak istiyorlardı. Eldeki Mushaf'ta da bu konularla ilgili âyet ve sûreler bulunmadığından bu konuda bir eksiklik meydana gelmekteydi.²⁷ Kendilerinin imâmet hakkındaki görüşlerini destekleyecek şekilde bir Kur'an'ın olması gerektiğini düşünüyorlardı. Onun için isteyip de bulamadıkları veya istemedikleri halde Kur'an'da bulunan bazı âyet ve sûrelerin çıkarıldığı veya eklendiği iddiasını ortaya atmışlardı. Sevmedikleri sahabeler hakkında inmiş olan âyetlerin eklendiğini, Ehl-i Beyt ve onların imâmeti hakkında olan âyetlerin ise silindiğini iddia etmişlerdi.

b. Tahrifi Kabul Etmeyenler

Çoğunluğunu son dönem ulemasının oluşturduğu bazı Şîa âlimleri ise Kur'an'ın tahrif edilmesini kabul etmemiş ve bu fikri tenkit etmişlerdir. Özellikle hicri IV. asırdan itibaren Şeyh Saduk (ö.381) ile başlayan ve tahrif olayını reddeden bir hareket göze çarpmaktadır. Bu âlimlerin Kur'an-ı Kerim'in tahrifiyle ilgili rivâyetlere sahip çıkmadıklarını veya bu rivâyetlerin değişik şekillerde te'vîl edilmesi gerektiğini düşündükleri görülmektedir. Bu farklılıkların Kur'an'ın âyetleri olarak değil de onların tefsiri, yorumu olduğunu kabul etmişlerdir.²⁸ Mevcut Kur'an'ın değiştirilmediğini Hz. Ali'de kabul etmiştir. O, Hz. Osman'dan sonra halife olmuş ve dört sene hilafet makamında kalmıştı. Eğer Kur'an'da bir tahrif olsa idi Hz. Ali hilafeti döneminde bunu değiştirirdi. Fakat Hz. Ali'den bu konuda tek bir rivâyet gelmemiştir. Tam tersine: “Osman'ın zamanında halife olsaydım, O'nun Mushaf'lar hakkında yaptığının aynısını ben de yapardım” demiştir.²⁹

Kur'an'ın tahrifine karşı çıkanlara göre, Allah Kur'an'ı koruyacağına dair söz vermiştir. Eğer Kur'an korunmamış olsa idi Allah'ın bu sözü yerine gelmemiş olur-

²⁴ Musa Kazım Yılmaz, “Şîa'nın Kur'an ilimleriyle İlgili Görüşleri”, *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu* (İstanbul: İslâmi İlimler Araştırma Vakfı, 1993), 178.

²⁵ Yılmaz, “Şîa'nın Kur'an ilimleriyle İlgili Görüşleri”, 178.

²⁶ Yılmaz, “Şîa'nın Kur'an ilimleriyle İlgili Görüşleri”, 179.

²⁷ Çayiroğlu, “Ehl-i Sünnet ile Şîa Arasındaki Temel İhtilâf Noktaları”, 222.

²⁸ Özek, “İmamiye-İsnaaşeriye Şîası ve Tefsir Anlayışı”, 221.

²⁹ Yılmaz, “Şîa'nın Kur'an ilimleriyle İlgili Görüşleri”, 53.

du. Hz. Peygamber, ümmeti arasına “*Sakaleyn*” dediği Kur’an ve Ehl-i Beyt’ini bırakmıştır. Eğer Kur’an değiştirilmiş olsa idi ümmetinden buna sarılmalarını istemesinin bir anlamı olmazdı. Allah Kur’an’ı kabul etmeyen kimselere: “*onun bir benzerini getirin*” şeklinde meydan okumaktadır. Eğer eldeki Kur’an değiştirilmiş olsa idi böylesi bir meydan okumanın anlamı olmazdı. İnsanlar onun bir benzerini getirmiş oldukları için bu meydan okuma anlamsızlaşır.³⁰

Bu konuda görüş zikreden âlimlerden bazılarını şu şekilde zikredebiliriz:

Tahrif iddialarına ilk karşı çıkanlardan biri olan Ebû Cafer Muhammed ibn Ali ibnu'l-Hüseyin ibn Babeveyh el-Kummî (381/991) konuyla ilgili şöyle demektedir: “Şîa inancına göre yüce Allah’ın peygamberi Hz. Muhammed’e gönderdiği ve iki kapak arasında toplanan Kur’ân, bundan ibarettir. Ne fazla ne de eksiktir. İnsanlara göre 114 süredir. Bize göre “Duhâ” ve “İnşirâh”, “Fil” ve “Kureyş” sûreleri bir tek süredir. Kim bize “bunlardan daha fazla olduğunu söylediğimizi” nispet ederse o yalancıdır.”³¹

Ebû Ca’fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî (460/1068): “Kur’ân’da fazlalık ve eksiklik olduğunu söylemek ona yakışmayan bir şeydir. Onda ziyadelik ithamı icmaen bâtıldır. Noksanlık iddiası ise bütün Müslümanların mezhebince merduttur. Bize göre de en sahihi budur” şeklindeki açıklamasıyla tahrif düşüncesini reddetmiştir.³²

Tabersî (548/1153): “Kur’ân’da fazlalık bulunduğu görüşünün batıl olduğu konusunda icma vardır. Onda eksikliklerin bulunduğu konusuna gelince bizim ashabımızdan bazıları ve avamdan olanlar Kur’ân’da değişiklik ve eksiklik olduğuna dair rivâyette bulunmuşlarsa da bizim mezhebimizin görüşü bu değildir.”³³

Muhammed Hüseyin et-Tabatabâî, elimizde bulunan Kur’ân’ın Allah’ın kelâmı olarak Hz. Peygamber’e inzaledilen Kur’ân olduğunu, Allah’ın vafsettiği şekildeki yüce sıfatlara sahip olduğunu, ondan bir artırma ve değiştirmenin bulunmadığını, mükemmel bir şekilde aktararak bugünlere geldiğini ve Allah tarafından tahrif edilmeye karşı korunduğunu belirtmiştir.³⁴

20. asrın müfessirlerinden Necefli Muhammed Cevvad el-Belağî: “Bizim inancımıza göre, Allah’ın, Peygamberine indirdiği Kur’an, bugün elimizde bulunan ve iki kapak arasında olan Kur’an’ın ta kendisidir. Hakiki Kur’an bundan fazla de-

³⁰ Yılmaz, “Şîa’nın Kur’an İlimleriyle İlgili Görüşleri”, 186.

³¹ Şahavatov, “İmâmîyye Şîası’nın Kur’ân’ın Tahrifi Konusuna Yaklaşımı”, 56.

³² Yıldız, “Şîa’nın Kur’an-ı Kerim ve Tefsiri Hakkındaki Görüşleri”, 53.

³³ Ebû Alî el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl Tabersî, *Mecmau’l-Beyân fi Tefsîri’l-Kur’an* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1997), 1/16.

³⁴ Muhammed Hüseyin Tabatabâî, *el-Mizân fi Tefsîri’l-Kur’an* (Beyrut: Dâr-u İhyâi’t-Turâsi’l-Arabiyyi, 2006), 12/101-102.

ğildir. Asıl Kur'an'ın bundan daha fazla olduğunu söylediğimizi iddia eden bize iftira eder.”³⁵

es-Seyyid el-Kadî Nurullah, İmâmiyyeye nisbet edilen tahrif iddialarının, İmâmiyyeden küçük bir gurubun fikri olduğunu ve bu küçük gruba itibar edilmemesi gerektiğini ifade eder.³⁶

XI. asır ılımlı Ahbârîlerden sayılan Molla Muhsin Feyz el-Kaşânî (1091/1679), tahrifle ilgili rivâyetleri naklettikten sonra şöyle der: “Bunlara karşı ortaya çıkan problem şudur ki, Kur’ân’da tahrif olduğu takdirde, Kur’ân’dan hiçbir şeye güvenimiz kalmayacaktır. Çünkü buna göre her âyetin tahrif edilip değiştirilmiş ve Allah’ın inzal ettiğine ters olma ihtimali vardır. Böyle olduğu takdirde Kur’ân’da bizim için asla hiçbir delil kalmaz. Onun yararı ve ona tâbi olmanın, sımsıkı sarılmanın öğütlenmesinin faydası ve bunlardan başka birçok şey anlamsız kalır. ‘Ona önünden de ardından da bâtil gelemes. O, hikmet sahibi, çok övülen Allah’tan indirilmiştir’ (Fussilet, 41/42) ve ‘Kur’an’ı kesinlikle biz indirdik; elbette onu yine biz koruyacağız’ (Hicr, 15/9) âyetleri de Kur’an’da tahrif ve değiştirme olmadığına delildir.”³⁷

c. Tahrife Uğradığı İddia Edilen Bazı Âyetler

Kur’an’ın tahrif edilip edilmediği hakkındaki görüşleri zikrettikten sonra tahrifi kabul edenlerin konuyla ilgili iddia ettikleri bazı âyetleri şu şekilde zikredebiliriz:

a. “Bu şekilde sizi mutedil bir ümmet kıldık.” (Bakara, 2/143)

“Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz.” (Âl-i İmran, 3/110),

Âyetlerindeki “eimmeten” ibaresi “ümmeden” şeklinde değiştirilmiştir.³⁸

Ayyaşî “Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz.” âyetinin Hz. Muhammed ve onun vasîleri hakkında nazil olduğunu, Hz. Ali’nin kiraatında “eimmeten” şeklinde geldiğini ve onların da Muhammed (sas) ve onun vasileri olduğunu rivâyet etmiştir.³⁹

b. “Gerçekten Allah, Âdem’i, Nuh’u, İbrahim soyunu ve İmran soyunu âlemler üzerine seçkin kıldı.” (Âl-i İmran, 3/33) Âyetin devamında “Ali’nin soyunu” kısmı vardı fakat sonradan çıkarılmıştır.⁴⁰

c. “Ey kendilerine kitap verilenler, Yanınızdakini tasdik edici olmak üzere indirdiğimize iman edin.” (Nisâ, 4/47) Âyeti “Yanıınızdakini tasdik edici olmak üzere Ali hakkında

³⁵ Yılmaz, “Şîa’nın Kur’an İlimleriyle İlgili Görüşleri”, 183.

³⁶ Yılmaz, “Şîa’nın Kur’an İlimleriyle İlgili Görüşleri”, 183.

³⁷ Şahavatov, “İmâmiyye Şîası’nın Kur’ân’ın Tahrifi Konusuna Yaklaşımı”, 57.

³⁸ Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, 1/64.

³⁹ Ayyâşî, *et-Tefsîr li’l-Ayyâşî*, 1/335.

⁴⁰ Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, 1/151.

indirdiğimize iman edin.” şeklindeydi fakat âyetteki; “Ali hakkında” kısmı çıkarılmıştır.⁴¹

d. “Fakat Allah, sana indirdiğini kendi ilmiyle indirmiş olduğuna şahitlik eder. Melekler de buna şahitlik ederler. Allah'ın şahitliği de kâfidir.” (Nisâ, 4/166)

Âyetinde “Ali hakkında” kısmının çıkarıldığını iddia etmişlerdir. Onlara göre âyetin orjinal hali: “Fakat Allah, Ali hakkında sana indirdiğini kendi ilmiyle indirmiş olduğuna şahitlik eder” şeklinde idi. Sonradan “Ali hakkında”ki kısmı çıkarılmıştır.⁴²

e. “Muhakkak Allah, inkâr edenleri ve zulmedenleri ne bağışlar ne de doğru bir yola eriştirir.” (Nisâ, 4/168)

Âyetinde “Muhammed'in ehlinin hakları konusunda” kısmı çıkarılmıştır. Âyetin orjinali şu şekildeydi: “Muhakkak Allah, inkâr edenleri ve Muhammed'in ehlinin hakları konusunda zulmedenleri ne bağışlar ne de doğru bir yola eriştirir.”⁴³

f. “Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et” (Mâide, 5/67) âyeti “Ey Peygamber! Ali hakkında Rabbinden sana indirileni tebliğ et” şeklindeydi. Ve bu âyet hilafet hakkının Ali'nin olduğunu belirtmektedir. Fakat âyetteki “Ali hakkında” ki bölümü çıkartılmıştır.⁴⁴

g. “Zulmedenler hangi akıbeteye uğrayacaklarını göreceklerdir” (Şu'arâ, 26/227) âyetinin orjinali şu şekildeydi: “Muhammed'in ehlinin hakları konusunda zulmedenler hangi akıbeteye uğrayacaklarını göreceklerdir.” Âyetin içerisindeki “Muhammed'in ehlinin hakları konusunda” kısmı çıkartılmıştır.⁴⁵

h. “Kim Allah'a ve Resulüne itaat ederse, o takdirde gerçekten büyük bir kurtuluşa ermiş olur” (Ahzâb, 33/71) âyetinde “Ali'nin ve imâmın velâyeti konusunda Allah'a ve Resulüne itaat ederse” şeklindeydi ama bu kısmı çıkarılmıştır.⁴⁶

ı. “Haydi, her inatçı kâfiri, nankörü Cehenneme atın!” (Kâf, 50/24) âyetinin aslı: “Ey Muhammed, Ey Ali! Haydi, her inatçı kâfiri, nankörü Cehenneme atın!” şeklindeydi. Fakat âyetin başındaki “Ey Muhammed, Ey Ali!” kısmı düşürülmüştür.⁴⁷

j. “İnkârcı kişi: ‘Keşke toprak olsaydım!’ diyecektir” (Nebe, 78/40) âyetindeki “Turâben” kısmı “Turâbiyyen” şeklindeydi fakat bu “Turâben” şeklinde değiştirilmiştir. Hz. Ali'nin lakabı Ebû Turab olduğu için bir Şîu olmayı, Turabî olmayı isteyecektir.⁴⁸

⁴¹ Meir M Bar-Asher, “İmamiye Şîasının Kıraat Farklılıkları ve Kur'an'a İlaveleri”, çev. Mehmet Dağ, EKEV Akademi Dergisi-Sosyal Bilimler 1/3 (1998), 222.

⁴² Kummî, Tefsîru'l-Kummî, 1/30.

⁴³ Kummî, Tefsîru'l-Kummî, 1/30.

⁴⁴ Kummî, Tefsîru'l-Kummî, 1/30.

⁴⁵ Kummî, Tefsîru'l-Kummî, 1/30.

⁴⁶ Kummî, Tefsîru'l-Kummî, 3/835.

⁴⁷ Kummî, Tefsîru'l-Kummî, 3/1005.

⁴⁸ Kummî, Tefsîru'l-Kummî, 3/1128.

İlk dönem Şîi tefsir kaynaklarından kabul edilen Kummî ve Ayyaşî'nin tefsirleri baştan sona bu şekildeki rivâyetlerle doludur. Bilhassa da müphem olarak zikredilen âyetleri bu şekilde tahrif etmişlerdir. Eğer âyetlerde medhedilen bir vasıftan bahsediliyor ise onu imâmın hakkında, zemmedilen bir vasıf var ise onları da başta Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman olmak üzere sevmedikleri kişiler hakkında kullanmışlardır.

2. Kur'an'ın Cem Edilmesi

Şîi müfessirler Kur'an'ın cemedilmesi ile ilgili farklı görüş içerisinde olmuşlardır. Bazıları Kur'an'ın Hz. Peygamber hayatta iken cemedildiğini iddia ederlerken bazıları da Hz. Peygamber'in vefatından sonra yapıldığını ileri sürmüşlerdir. Ebû Cafer'e göre, kim Kur'an'ı Hz. Peygambere indirildiği gibi topladığını iddia ederse o yalancıdır. Kur'an'ı Allah'tan indirildiği şekilde toplayan ve ezberleyen kişiler sadece Hz. Ali ve ondan sonraki gelen imâmlardır. Onlardan başka hiç kimse bunu yapamamıştır.⁴⁹ İlk dönem Şîi müfessirlerden Kummî: “Şüphesiz onu toplamak ve okumak bize aittir” (Kıyâme, 75/17) âyet-i kerimesinin tefsirini yaparken: “Kur'an'ı cemetmek ve okumak Muhammed (sas)'in Ehl-i Beyt'ine ait bir görevdir”⁵⁰ şeklinde tefsir etmiştir.

Hicri altıncı asır Şîa müfessirlerinden olan Ebû Ali et-Tabersî'ye göre Kur'an Hz. Peygamber zamanında toplanmıştır. O toplandığı şekli ile de günümüze kadar gelmiştir. Başta İbn Mesûd ve Ubey b. Ka'b gibi bazı sahabilerin Kur'an'ı defalarca hatmetmiş olmaları ve birçok hafız sahabenin de bulunması Kur'an'ın Hz. Peygamber döneminde toplanmış olduğuna delildir.⁵¹

Çağdaş Şîa müfessirlerinden Âyetullah el-Hûî de Tabersî ile aynı görüşü benimsemiştir. “Kur'an Ensar'dan altı kişi tarafından toparlanmıştır” şeklindeki rivâyete dayanarak Hz. Peygamber döneminde toparlandığını söylemiştir.⁵²

Tabatabai'ye göre Kur'an'ın iki cemi vardır. Birincisi farklı sûrelerin hurma dalları, kemikler ve deri gibi yazılı olduğu şeyler üzerinden yapılan cemdir. Farklı sûreler farklı malzemeler üzerine yazılıyordu. Onlar üzerinden bir cem yapılmıştır. İkinci cem ise Osman'ın yaptırdığı cemdir.⁵³

Son dönem Şîi müfessirlerinden Nasır Mekarim Şirazi de Kur'an'ın Hz. Peygamber zamanında toplanmış olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre Kur'an'ın ilk sûresinin “*Fatihatu'l-Kitab*” adıyla adlandırılmış olması, Kur'an'ın Hz. Peygamber döneminde bir kitap şeklinde toplanmış olduğunu açıkça göstermektedir. Rivâyete göre Rasulullah Hz. Ali'yi çağırıp onu Kur'an'ı toplamakla görevlendirmiştir. Hz.

⁴⁹ Ebû Cafer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk Küleynî, *el-Fürû' mine'l-Kâf*, nşr. Ali Ekber el-Gaffârî (Tahran: Dâru'l-Kütübü'l-İslâmiyye, 1388), 1/228.

⁵⁰ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 3/1119.

⁵¹ Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, 1/17.

⁵² Yılmaz, “Şîa'nın Kur'an İlimleriyle İlgili Görüşleri”, 166.

⁵³ Tabatabâî, *el-Mîzân*, 12/100.

Ali de Kur'an'ı değişik yerlerden toplayarak sarı bir bezin içine sarıp mühürlemiştir.⁵⁴

3. Mübhemâtu'l-Kur'an

Kur'an'da bazı yer, zaman, mekân, kişi ve eşya isimleri açıkça zikredilmez. Onların yerine ismi işaret, ismi mevsul ve zamirler kullanılır. Kur'an'daki bu müphem ifadeleri açıklayabilmek için Kur'an, Sünnet, sahabe sözleri, tarihî veriler ve birtakım ilmî verilerden yararlanılabilir

Farklı mezhep ve düşüncelerin çoğunun Kur'an'a yaklaşım tarzı "Kur'an'ı bir tasdik mercii" olarak görme şeklinde olmuştur. Önce kendi görüş şekillerini belirlemiş daha sonra da bunların altını âyet ve hadislerle doldurmaya çalışmışlardır. Kendi görüşleri esas kabul edildiğinden dolayı birçok âyet-i kerime ve hadis-i şerifleri de yanlış te'vîl etmiş ve bundan da çekinmemişlerdir.

Âyetlerin yanlış te'vîl edilmesi ve anlamlarının tahrif edilmesi noktasında ilk akla gelen fırkalardan birisi de Şîa'dır. Şîa mezhebi de siyasî olaylardan sonra ortaya çıkmış ve temel düşünce yapısı da siyasî fikirler üzerine bina edilmişti. İmâmet anlayışında imâmın nasla tayini her şeyin önünde geliyordu. Sonuçta imâmetin nasla belirlendiğini iddia etmek, konu ile ilgili naslardan deliller getirmeyi gerekli kılıyordu. Siyasî kaynaklı problemlerin dinî zemine oturtulmaya çalışılması beraberinde birçok probleme zemin hazırlıyordu. Siyasî sorunları dini zeminde çözümlenmeye çalışmak doğrudan veya dolaylı yollardan naslardan destek almayı zorunlu hale getiriyordu. Siyasî zeminde meydana gelen hadiseleri dinî alanda çözmeye çalışmak başlı başına bir sorundu.

Şîa, kendi siyasî görüşlerini doğrudan destekleyecek âyetler bulamadığı için farklı metotlar geliştirmişti. Âyetlerin içermiş olduğu zâhirî ve bâtinî manalar ve Mübhemâtu'l-Kur'an bunlardan bazılarıydı. Âyetlerin zâhirî manasında bulamadıkları manayı bâtinî manalarda bulmaya çalışmışlardı. Kur'an'da birçok yerde bulunan müphem ifadeleri kendi görüşlerini destekleyecek şekilde anlam yüklemesine tâbi tutmuşlardı. Bu şekildeki bir yöntem ise dolaylı yoldan Kur'an'ın tahrif edilmesi demektir. Bu yönü ile Şîa mezhebi, genel de Kur'an âyetlerini, özelde de Kur'an'ın müphem ifadelerini en fazla tahrif eden fırka olarak tarih sahnesinde yer almıştır.

Şîa geliştirdiği Mübhematu'l-Kur'an, zâhir-bâtin ve imâmet anlayışı ile kendi siyasî görüşlerini destekleyecek âyetleri bulma konusunda hiç zorlanmamış ve böylece her âyete istedikleri manayı yükleyebilmişlerdi. Kur'an'ı anlamak için geliştirilen birçok metot ve usulü yok sayarak tamamen kendi düşüncelerine göre bir usul oluşturmuşlardı. Tabiri caizse rakibin her atağını, o anda ortaya çıkardıkları yeni bir kuralla etkisiz hale getirebilmişlerdi.

⁵⁴ Yılmaz, "Şîa'nın Kur'an ilimleriyle ilgili görüşleri", 166.

Şîa'nın Kur'an'ın müphemlerini nasıl aşırı teville tahrif ettiğine delil olacak şu örnekleri zikredebiliriz:

“Bizi doğru yola, kendilerine nimet verdiklerinin yoluna ilet; gazaba uğrayanlarınkine ve sapıklarınkine değil” (Fâtîha, 1/6-7) âyetlerindeki **sırâtü'l- müstakim**den maksat müminlerin emirini (Hz. Ali) ve diğer imâmları bilmektir.⁵⁵ **Gazaba uğrayanlardan** maksat nâsibîler,⁵⁶ **sapıklar** ise imâmî tanımayıp şüpheye düşenlerdir.”⁵⁷

“Bu, kendisinde şüphe olmayan kitaptır. O, müttakiler (sakınanlar ve arınmak isteyenler) için bir yol göstericidir” (Bakara, 2/2) âyetindeki **el-kitâb**tan maksat Hz. Ali (as)'dir.⁵⁸ veya Ali'nin kitabıdır.⁵⁹ **Muttakiler** ise Ehl-i Beyt taraftarlarıdır.⁶⁰

“(Tevrat'ı) doğrulayan bir kitap gelip de (Tevrat'tan) bilip öğrendikleri gerçekler karşılına dikilince onu inkâr ettiler. İşte Allah'ın lâneti böyle inkârcıdır” (Bakara, 2/89) âyetindeki **Allah'ın lanetine uğrayacak** olanlar; Kur'an'ın bânını inkâr eden Ümeyyeoğullarıdır.⁶¹

“Kendilerine kitap verdiğimiz kimseler, onu gereği gibi okurlar” (Bakara, 2/121) âyetinde bahsedilen **kimseler** imâmlardır.⁶²

“Rabbi, İbrahime ‘Ben seni bütün insanlara imâm yapacağım’ buyurdu. İbrahim, ‘Zürriyetimden de yap’ dedi. Rabbi ona ‘Zâlimler benim ahdime nail olamaz’ buyurdu” (Bakara, 2/124) âyetindeki **zalimlerden** kasıt filan, filan ve filandır.⁶³ Zalim birinin de imâm olması caiz değildir, zalim birisi imâm olamaz.⁶⁴

Ayyâşî'nin buradaki “filan, filan ve filan”dan kastı ilk üç halife olan Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'dır. Onlara duymuş olduğu kinden dolayı tefsirinde bunların ismini dahi zikretmez ve onlardan “filan” şeklinde bahseder.

“Allah'a ve bize indirilene iman ettik” (Bakara, 2/136) âyetindeki **bize indirilen şeylerden** maksat; Ali, Hasan, Hüseyin, Fatıma ve onlardan sonra gelen imâmlardır.⁶⁵

⁵⁵ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1/53.

⁵⁶ **Nasibî**: Sözlükte “bir şeyi ortaya dikmek, birine karşı kötülük ve düşmanlık besleyip bunu izhar etmek” anlamındaki **nasb** kökünden türeyen **Nâsibe** kelimesi “kin ve düşmanlık besleyenler” manasına gelir. Şîa literatüründe ise Hz. Ali'ye, evlatlarına ve taraftarlarına düşmanlık besleyen kimseler için kullanılan bir kavramdır. (Mustafa Öz, “Nâsibe”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay. 2006), 32/393) Ne var ki Şîa bu kavramı bütün Sünnîleri içine alacak şekilde teşmil etmiş ve Sünnîlerin tamamını Nâsibî olmakla itham etmiştir. Kavramla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Altun, “Nâsibî Kavramı Üzerine Tahlil ve Değerlendirme”, 1206 vd.

⁵⁷ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1/54; Ayyâşî, *et-Tefsîr li'l-Ayyâşî*, 1/106.

⁵⁸ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1/55.

⁵⁹ Ayyâşî, *et-Tefsîr li'l-Ayyâşî*, 1/108.

⁶⁰ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1/55; Ayyâşî, *et-Tefsîr li'l-Ayyâşî*, 1/108.

⁶¹ Ayyâşî, *et-Tefsîr li'l-Ayyâşî*, 1/143.

⁶² Ayyâşî, *et-Tefsîr li'l-Ayyâşî*, 1/152.

⁶³ Ayyâşî, *et-Tefsîr li'l-Ayyâşî*, 1/153.

⁶⁴ Ayyâşî, *et-Tefsîr li'l-Ayyâşî*, 1/154.

⁶⁵ Ayyâşî, *et-Tefsîr li'l-Ayyâşî*, 1/159.

“*Hep birlikte Allah'ın ipine sınımsıkı sarılın*” (Âl-i İmrân, 3/103) âyetindeki **Allah'ın ipinden** kasıt Ali b. Ebî Talib'tir.⁶⁶

“*Şüphesiz âyetlerimizi inkâr edenleri ateşe atacağız*” (Nisâ, 4/56) âyetindeki **inkâr edenlerden** maksat emirü'l mü'minîn ve imâmlardır.⁶⁷

“*Zekâtlar; Allah'tan bir farz olarak yoksullara, düşkünlere, onu toplayan memurlara, kalbleri Müslümanlığa ısındırılacaklara verilir; kölelerin, borçluların, Allah yolunda olanların ve yolda kalanların uğrunda sarf edilir*” (Tevbe, 9/60) âyette zekât verilecekler sınıfından biri olarak zikredilen **Müellefe-i Kulûb**'tan kasıt Ebû Sufyan b. Harb b. Umeyye'dir.⁶⁸

“*Ey îman edenler, Allah'dan korkun. Bir de Sâdik olanlarla beraber olun*” (Tevbe, 9/119) âyetteki **sâdiklar**dan maksat Ali b. Ebî Talib ve Hz. Muhammed (sas)'in ehlidir.⁶⁹

“*Dünya hayatında ve ahirette onlar için müjde vardır. Allah'ın sözlerinde hiçbir değişme yoktur. İşte bu büyük başarıdır*” (Yunus, 10/64) âyetindeki **Allah'ın sözlerinden** maksat imâmdir.⁷⁰

“*Allah'ın, hoş bir sözü; kökü sağlam, dalları göğe doğru olan, Rabbinin izniyle her zaman meyve veren hoş bir ağaca benzeterek nasıl misal verdiğini görmüyor musun? İnsanlar ibret alsın diye Allah onlara misal gösteriyor. Kötü sözün durumu da yerden koparılmış, kökü olmayan kötü bir ağaca benzer*” (İbrahim, 14/24-26) âyetlerindeki **ağaç** Hz. Peygamber (sas), **kökü** Hz. Peygamberin nesebi, **dalları** Ali b. Ebî Talib ve Fatıma, **meyveleri** Ali ve Fatıma'nın soyundan gelen imâmlar, **yaprakları** onun taraftarlarıdır. **Kötü sözden** maksat ise Ümeyyeoğullarıdır.⁷¹

“*Daha nice alâmetler (yarattı). Onlar, yıldızla da doğru yolu bulurlar*” (Nahl, 16/16) **alametler**den maksat imâmlar, **Yıldızdan** maksat ise Hz. Muhammed (sas)'dir.⁷²

“*Şüphesiz yok ki Allah, onların gizlediklerini de açığa vurduklarını da bilir*” (Nahl, 16/23) âyetindeki **gizledikleri şey** Ali'nin velâyetidir.⁷³

“*Kendisine âyetlerimizden bir kısmını gösterelim diye kulunu bir gece Mescid-i Haram'dan çevresini bereketlendirdiğimiz Mescid-i Aksâ'ya götüren Allah'ın şanı yücedir.*” (İsrâ, 17/1)

Ayyaşî bu âyetteki **Mescid-i Aksâ**'dan maksadın Kudüs'teki mescit olmadığını, onun semada bir mescit olduğunu rivâyet eder. Yine Hadis-i şerifte bahsedilen üç

⁶⁶ Ayyâşî, *et-Tefsîr li'l-Ayyâşî*, 1/334.

⁶⁷ Ayyâşî, *et-Tefsîr li'l-Ayyâşî*, 1/207.

⁶⁸ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2/426.

⁶⁹ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2/438.

⁷⁰ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2/449.

⁷¹ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2/526.

⁷² Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2/547.

⁷³ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2/547.

faziletli mescitten üçüncüsünün Kûfe Mescidi olduğunu ve onun Kudüs'teki mescitten daha faziletli olduğunu zikreder.⁷⁴

“Biz, Kitap'ta (Tevrat'ta) İsrailoğullarına, ‘Yeryüzünde muhakkak iki defa bozgunculuk yapacaksınız ve büyük bir kibre kapılarak böbürleneceksiniz’ diye hükmettik. Birincisinin zamanı gelince üzerinize güçlü kuvvetli kullarımızı gönderdik. Onlar, evlerin aralarına girip araştırdılar. Bu yerine getirilmesi gereken bir vaat idi.” (İsrâ, 17/4-5)

Ayetteki “İsrailoğullarına ... diye hükmettik” ibaresinden sonra İsrailoğullarının muhataplığı bitiyor ve bundan sonra Muhammed (sas)'in ümmetine hitap ediliyor. **İki defa bozgunculuk yapacaksınız** âyetinin muhatabı filan ve filan (Ebû Bekir ve Ömer) ile onların ashabıdır. Onlar hilafet konusunda sözlerini bozdular⁷⁵ ve Ali'nin hilafetini gasp ettiler.⁷⁶

İki defa bozgunculuk yapacaksınızdan maksat Ali'nin katledilmesi ve Hasan'ın ta'n edilmesidir.⁷⁷ **Büyük bir kibre kapılarak böbürleneceksiniz**den kasıt ise Hüseyin'in öldürülmesidir.⁷⁸

“Ahirete inanmayanlara gelince, onlar için de elemli bir azap hazırlamışızdır. İnsan hayra dua eder gibi şerre dua eder. İnsan çok acelecidir” (İsrâ, 17/10) âyetlerindeki **“ahirete inanmayanlar”** ve **“şerre dua edenler”**den maksat Ümeyyeoğullarıdır.⁷⁹

“Allah, göklerin ve yerin nûrudur. O'nun nûrunun temsili, içinde lamba bulunan bir kandillik gibidir. O lamba kristal bir fanus içindedir; o fanus da sanki inciye benzer bir yıldız gibidir ki, doğuya da batıya da nisbet edilemeyen mübarek bir ağaçtan, yani zeytinden (çıkan yağdan) tutuşturulur. Onun yağı, neredeyse, kendisine ateş değmese dahi ışık verir. Bu nûr üstüne nûrdur. Allah dilediği kimseyi nûruna eriştirir. Allah insanlara (işte böyle) temsiller getirir. Allah her şeyi bilir.” (Nur, 24/35)

Âyetteki **mişkât** (kandil)'den maksat Fatıma, **musbâh** (lamba)'dan maksat ise Hasan ile Hüseyindir. **Mübarek ağaç**, İbrahim (as), Hz. Muhammed (sas) ve onu Ehl-i Beyt'idir. **Doğuya da batıya da nisbet edilemeyen**, Yahudi ve Hıristiyan değildir. **Onun yağı, neredeyse kendisine ateş değmese dahi ışık verir**, Ondan ilim fışkırır. **Nûr üstüne nurdur**, bir imâmdan sonra başka bir imâm şeklinde, imâmlar onun neslinden gelir. **Allah dilediği kimseyi nûruna eriştirir**, Allah, velâyet nuruna girdirmek istediğini imâmlara iletir.⁸⁰

⁷⁴ Ayyâşî, et-Tefsîr li'l-Ayyâşî, 3/35.

⁷⁵ Kummî, Tefsîru'l-Kummî, 2/576.

⁷⁶ Kummî, Tefsîru'l-Kummî, 2/588.

⁷⁷ Ayyâşî, et-Tefsîr li'l-Ayyâşî, 3/37.

⁷⁸ Ayyâşî, et-Tefsîr li'l-Ayyâşî, 3/37.

⁷⁹ Kummî, Tefsîru'l-Kummî, 2/577.

⁸⁰ Kummî, Tefsîru'l-Kummî, 2/707.

“O gün zalim kimse, çaresizlik içinde ellerini ısırp şöyle diyecektir: Ne olurdu ben de Peygamberle beraber aynı yolu tutsaydım!” (Furkan, 25/27) âyetindeki **sebil**'den maksat; Ali'yi veli edinmektir.⁸¹

“(O) iki doğunun ve iki batının Rabbidir” (Rahman, 55/17) âyetindeki **iki doğu** Muhammed (sas) ve müminlerin emiri (Ali), **iki batı** ise Hasan ile Hüseyin'dir.⁸²

“O denizlerin her ikisinden de inci ve mercan çıkar” (Rahman, 55/22) âyetindeki **iki deniz**, Ali ile Fatıma; **inci ve mercan** ise Hasan ile Hüseyin'dir.⁸³

“Göğe ve Tarık'a and olsun” (Tarık, 86/1) âyetindeki **gökten** maksat müminlerin emiri Ali (as)'dir.⁸⁴

“Çifte ve teke and olsun” (Fecr, 89/3) âyetindeki **çift**, Hasan ile Hüseyin, **tek** ise müminlerin emiri Ali (as)'dir.⁸⁵

“Biz ona iki göz, bir dil, iki dudak vermedik mi?” (Beled, 90/8-10) O'ndan kasıt Muhammed (sas), **dil** müminlerin emiri Ali (as), **iki dudak** ise Hasan ile Hüseyin'dir.⁸⁶

“Güneş'e ve onun ışığına, Güneş'in ardından gelen Ay'a yemin olsun” (Şems, 91/1-2) âyetindeki **Güneş** Hz. Muhammed (sas), **onun ardından gelen Ay** ise müminlerin emiri Hz. Ali'dir.⁸⁷

“Biz senin göğsünü açıp genişletmedik mi?” yani **Ali** ile, onu senin vâsin kılmak ile⁸⁸ bunu gerçekleştirdik.

“İncire, zeytine, Sina dağına ve şu emîn beldeye yemin ederim ki” âyetlerindeki **tin** Muhammed (sas), **zeytân** Müminlerin emiri Hz. Ali, **Târ-i Sinâ** Hasan ile Hüseyin, **Beledü'l-Emîn** ise imâmlardır.⁸⁹

İlk dönem Şîh tefsir kaynaklarından olan Kummî ve Ayyaşî'nin tefsirlerinden aldığımız bu örnekleri artırmak mümkün, ama biz bu kadarının yeterli olacağını düşünüyoruz. Şîh'nin Kur'an'daki müphem ifadelerin tamamını kendi inanç esasları çerçevesinde yorumladıkları görülmektedir. Meth ve yücelik ifade eden müphem ifadeleri kendi imâmları için kullanırlarken, zem ve yerme ifade eden ifadeleri ise başta Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman olmak üzere sevmedikleri sahabiler ve Ümeyyeoğulları için kullanmışlardır. Ayrıca bununla yetinmeyerek kendileri için muhalif gördükleri sahabe veya diğerlerini destekleyen kim varsa hepsini tahkir ve tezyifin meşru hedefi addetmişlerdir. Âyetleri yorumlamada ilmîlikten tamamen uzaklaşmış ama keyfilikten de kurtulamamışlardır. İstedikleri müphem

⁸¹ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2/721.

⁸² Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 3/1035.

⁸³ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 3/1035.

⁸⁴ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 3/1147.

⁸⁵ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 3/1153.

⁸⁶ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 3/1157.

⁸⁷ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 3/1159.

⁸⁸ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 3/1165.

⁸⁹ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 3/1166.

ifadeye, istedikleri manaları yüklemiş ve o şekilde insanlara sunmuşlardır. Keyifle-rince verilen bu manaların doğruluk derecesi ne sorgulanabilmiş ne de böyle bir kapıyı aralayacak şartlar oluşturulmuştur. Dolayısıyla Şîa kur'an'ı manen tahrir etmekte bir sakınca görmemiştir.

Şîa'dan bazıları her ne kadar mevcut Kur'an'ın değiştirildiğini iddia etseler de gerçekte kendileri bu değiştirme işlemini yapmaya çalışmışlardır. Kur'an'da ehl-i beyt ile ilgili ifadelerin kaldırıldığını söylemekle veya müphem ifadelere istedikleri manaları yüklemekle bu konuda öncü olmuşlardır. "Başkaları Kur'an'ı değiştirdi" tezini ileri sürerek kendileri onu değiştirmeye kalkışmışlardır.

4. Zahirî ve Bâtınî Anlamlar

Şîa'nın Kur'an anlayışı denildiğinde ilk akla gelen hususlardan bir tanesi de zâhir ve batîn kavramlarıdır. Şîa, her âyetin bir zahir ve bir de bâtın anlamının olduğunu iddia etmiş ve bu iddialarını da Peygamber (sas)'e nispet ettikleri: "Nazil olan her bir âyetin bir zahiri bir de bâtını vardır"⁹⁰ şeklindeki rivâyete dayandırmışlardır.

Onlara göre her âyetin zâhirî manasının yanında bâtınî manaları da vardır ve aslolan da zâhirî manaları değil bâtınî manalardır. Bâtınî manalar zâhirî mananın alternatifidir.⁹¹ Âyetlerin zâhirî manası insanlara açıktır. Bâtın manasını ise ancak imâmlar bilebilirler. İmâmlar olmaz ise bu manalar unutulup gider. Onun için imâmların olması zaruridir.⁹² Örneğin önceki kavimlerin helak olmasından bahseden âyetlerin zahiri, önceki kavimlerin helaki iken bâtını ise sonraki nesiller için öğüt olması olabilir. Zahir âyetin lafzı, bâtın ise tevilidir. Ne zaman ki âyetin bâtını keşfedilir ve o zahire uyarlanırsa işte o vakit âyetin manasına vâkıf olunmuş olunur.⁹³

Âyetlerin zâhirî manalarının yanında bâtınî manalarının olduğu tasavvuf erbabı tarafından da kabul edilmiş olmakla birlikte Şîa mezhebi ile aralarında çok büyük farklılıklar vardır. Tavasvuf ehli zâhirî mananın dışındaki bu manayı işârî yorum olarak isimlendirmiş ve bu konuda belirlenmiş usuller çerçevesinde işârî tefsirler yazmışlardır. Hatta "işârîlik" bir tefsir ekolü haline gelmiştir. Dolayısıyla tasavvufçular batın mananın zahir manaya ters düşmemesi için gayret sarf etmişler ancak şîa batını tefsir anlayışını benimseyerek tamamen zahiri manayı soyutlamışlardır.

⁹⁰ et-Tûsî, *et-Tıbyân fi Tefsîri'l-Kur'an*, 1/9.

⁹¹ Mahmut Ay, "İşârî Tefsirde İtibâr/Analoji Yöntemi", *Dinî ve Felsefî Metinler Yirmibirinci Yüzyılda Yeni-den Okuma, Anlama ve Algılama Sempozyumu* (İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü Kültür Yayını, 2012), 734.

⁹² Avni İlhan, "Şîa'da Usulü'd-Din", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu* (İstanbul, 1993), 415.

⁹³ et-Tûsî, *et-Tıbyân fi Tefsîri'l-Kur'an*, 1/9.

Birçok Şîî fırka Bâtınıyye olarak kabul edilse de Bâtınıyye'nin tam olarak kurumsallaşması İsmâîlîler ile gerçekleşmiştir. Bâtınıyye denildiği zaman da genellikle İsmâîlîler anlaşılmuştur.⁹⁴

Hz. Peygamber'den sonra on iki imâm görüşünü savunan Şîa; İmâmet, ric'at ve takiyye gibi görüşlerini desteklemek için âyetlerden referanslar bulmaya çalışmış, fakat bu konularda açık nass bulamayan İmâmiyye, aşırı Şîî fırkalardan biri olan İsmâîliyye'nin ortaya attığı bâtinî te'vil anlayışını benimsemiştir. Kur'an'ın zâhir manasının ötesinde bir de bâtin manasının bulunduğunu savunarak kendilerine özgü bir te'vil yöntemi geliştirmişlerdir.⁹⁵

Ebû Cafer'e göre her bir âyetin bir zahiri ve bir de bâtinî vardır. Her bir harfinin bir haddi ve her bir haddin de bir matlâı vardır.⁹⁶ Zahir ve bâtinînin tevillerinden bazıları gerçekleştiği gibi bazıları ise henüz gerçekleşmemiştir. Güneş ve Ay'ın hareket ettiği gibi hareket eder ve zamanı geldiğinde gerçekleşir. Onu da ancak âlimler ve imâmlar bilir.⁹⁷ İmâmların dışında hiçbir kimse Kur'an'ın hem zahirine hem de bâtinîna güç yetirmesi mümkün değildir.⁹⁸

Şîa'ya göre Allah, Kur'an'ın zâhirini tevhid, nübüvvet ve risalete çağırmaya; bâtinîni de imâmet, velâyet ve buna bağlı şeylere çağırmaya has kılmıştır. Aynı âyetin birbirine zıt çeşitli te'villeri olabilir. Hatta bir âyetin başı bir şey, sonu da başka bir şey hakkında inmiş olabilir. Kur'an'ın her devre mahsus manası vardır. Zamanın değişmesiyle Kur'an'ın manası tazelenir.⁹⁹ Kur'an'ın hem zâhir, hem de bâtin manasını yalnız Ehl-i Beyt bilir. Ehl-i Beyt'ten gelen manayı, anlaşılmasa dahi kabul etmek gerekir.¹⁰⁰ Âyetlerin bâtin manası, zâhirin yanında bir kılıfın içindeki bir cevher gibidir. Âyetlerin zâhirî ile uğraşmak ehl-i zâhirin işidir. İmâmlar, hucetler ve dâiler ise bâtinî te'vîl ile ilgilendirler.¹⁰¹

Kur'an'daki "el-kâfirûn" lafzı zâhirde bütün inkârcıları ifade ederken bâtinîde Ali'nin velîliğini inkâr edenlerin kastedildiğine hükmedilir. Zâhirde eski milletlere ait olan bir haber, bâtinîde bu ümmete hitap olabilir. Bazen de zâhir mana tamamen inkâr edilir.¹⁰²

Âyetlerin bâtinî manaları vehbî ve ledünnî ilim olarak kabul edilmesi ve bunların da imâmlara verildiğine inanılması imâmları tartışmasız birer otorite haline

⁹⁴ Alimoğlu, "Şîa Tefsiri ve Aşırı Bâtinî Yorum", 172.

⁹⁵ Özek, "İmamiye-İsnaaşeriye Şîası ve Tefsir Anlayışı", 220.

⁹⁶ Ayyâşî, *et-Tefsîr li'l-Ayyâşî*, 1/86.

⁹⁷ Ayyâşî, *et-Tefsîr li'l-Ayyâşî*, 1/86-87.

⁹⁸ Küleynî, *el-Fürû' mine'l-Kâf*, 1/228.

⁹⁹ Ayyâşî, *et-Tefsîr li'l-Ayyâşî*, 1/86.

¹⁰⁰ Ateş, "İmâmiyye Şîasının Tefsir Anlayışı", 159-160.

¹⁰¹ Alimoğlu, "Şîa Tefsiri ve Aşırı Bâtinî Yorum", 169.

¹⁰² Ateş, "İmâmiyye Şîasının Tefsir Anlayışı", 160.

getirmiştir.¹⁰³ Te'vil, tenzilin alternatifidir. Hz. Peygamber (sas) sadece tenzili bilirken, imâmlar ise te'vili bilmektedirler. Kur'an'ın bânînini bilme açısından imâmlar, peygamberden daha üst bir mertebededirler.¹⁰⁴ İmâmet risâletten daha kapsamlıdır. İmâmet risâlet ile başlamak ile birlikte onunla son bulmamış, velâyet formuna dönüşerek kıyamete kadar baki kalmıştır.¹⁰⁵ Dolayısıyla bu açıdan bakıldığında şîaya göre imamlar peygamberlerden daha üst bir mertebeye sahiptir.

Şîa, Kur'an'ın bânînî anlamına paralel olarak bir de cefr/cifr hesabı geliştirmiştir. Cefr bilgisine göre; Hz. Ali, Kur'an'ın bânînî manalarını Hz. Peygamber'den öğrenmiş ve insanlığın ihtiyaç duyduğu veya duyacağı tüm bilgileri cefr adı verilen kuzu/oğlak derisine yazmış ve *el-Cefr* ve *el-Cami'a* adıyla iki eser telif etmiştir. Bu iki eser sadece imâmlar tarafından anlaşılabilir şifrelerle doludur.¹⁰⁶ Camia, uzunluğu Rasûlullah'ın zirayıle yetmiş zira olan ve Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye yazdığı sahifedir. Orada bütün helaller ve haramlar, insanların ihtiyaç duyduğu her şey vardır. Hatta birini tırmalayıp yaralamanın cezası bile onda yazılıdır.¹⁰⁷

“Her lafzın bir zâhirî, her zâhirin bir bânînî ve her bânînînin de te'vîlleri olduğu” düşüncesi de işin içine girince te'vîlin sınırları oldukça genişlemiş ve durum işin içinden çıkılmaz bir hal almıştır. Zira tefsir için oldukça önemli referanslar olan âyetin nüzûl sebebi, siyak ve sibakı gibi önemli hususları göz ardı ederek sadece lafız ve onun bânînî manasıyla hareket etmek, onları içinden çıkılmaz yanlışlara sürüklemiştir.

Şîa âyetlerin zahir ve bânînî manalarının olduğunu kabul etmekle kalmamış “bu bânînî manalardan bazıları gerçekleşmiş ama diğerleri henüz gerçekleşmemiştir. Güneş ve Ay'ın hareket ettiği gibi hareket etmekte olup zamanı geldiğinde bunlar gerçekleşecektir.” inancını da geliştirerek kıyamete kadar tahrife kapı aralamıştır. Âyetlerin bânînî manalarını sürekli hareket eden güneş ve aya benzeterek zamanla ortaya çıkabileceğini söylemişlerdir. “Onun (Kur'an'ın) bazı âyetleri muhkemdir, onlar kitabın anasıdır. Diğerleri de müteşabihtir. Kalplerinde bir eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun olmadık yorumlarını yapmak için müteşabih âyetlerinin ardına düşerler. Oysa onun gerçek manasını ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar, ‘Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır’ derler” (Âl-i İmrân, 3/7) âyet-i kerimesindeki “**onun tevilini**” kısmını âyetlerin bânînî manası şeklinde yorumlamışlardır. Âyetteki “fi'l ilmi” kelimesinin üzerine durak koyarak: *وَمَا يَعْزِمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ* şeklinde okumuşlardır. Bu şekilde okunduğunda âyetin anlamı şu şekilde olmaktadır: “Oysa

¹⁰³ Alimoğlu, “Şîa Tefsiri ve Aşırı Bânînî Yorum”, 172.

¹⁰⁴ Süleyman Uludağ, “Bânînî İlmî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/5/188.

¹⁰⁵ Ahmet Işıklar, *Velâyet ve İmâmet* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2019), 161.

¹⁰⁶ Alimoğlu, “Şîa Tefsiri ve Aşırı Bânînî Yorum”, 172.

¹⁰⁷ Ateş, “İmâmîyeye Şîasının Tefsir Anlayışı”, 168.

onun gerçek manasını ancak Allah ve ilimde derinleşmiş kimseler bilir.” “-İlimde derinleşmiş kimseler-”den maksatta imâmlardır.¹⁰⁸

Her âyetin bir zahiri bir de bâtını manası vardır. Önemli olan zahirî manalar değil bâtınî manalardır. Bâtınî manaları da ancak imâmlar bilir. Bâtınî manalar da tek bir mana değildir. Bu manalardan bazıları gerçekleştiği gibi bazıları ise henüz gerçekleşmemiştir. Zamanı geldikçe bunlar ara ara ortaya çıkacaktır. Bu şekildeki bir anlayış lafız olarak olmasa da mana olarak Kur'an'ın tahrifine büyük bir kapı aralamıştır. İmâmların insafına bırakılmış bir kitap haline gelmiştir. Onlar istedikleri şeyleri çok rahat bir şekilde Kur'an'a söyletebildikleri gibi, Kur'an'ın söylediği şeyleri de söyletmez hale getirebilmişlerdir.

5. Muhkem-Müteşâbih

Kur'an'da muhkem ve müteşâbih âyetlerin varlığı kesin olmakla birlikte hangi âyetlerin muhkem, hangilerinin müteşâbih olduğu tartışma konusu olmuştur. Bu konuyla ilgili farklı tanımlamalar olmakla birlikte genel olarak benzer şeyler söylenmiştir. Siyasî mezhepler dediğimiz Haricî, Şîa ve Mu'tezile'de ise daha farklı bir anlayış şekli görülmektedir. Onlar âyetlerin muhkem ve müteşâbihliğini içerdiği manaların anlaşılıp anlaşılmamasına göre değil de mezhebî görüşlerine uyup uymamasına göre tanımlamaya çalışmışlardır. Kendi görüşlerine uyan âyetleri muhkem kabul ederlerken diğerlerini de müteşâbih olarak kabul etmişlerdir.¹⁰⁹

Şîa mezhebi de Kur'an'da muhkem ve müteşâbih âyetlerin olduğunu kabul etmekle birlikte bunların anlaşılması noktasında kendi mezhebi düşüncelerini yansıtmıştır. Ebû Cafer: “Kur'an'da muhkem ve müteşâbihler vardır. Muhkem olanlara iman eder, onlarla amel eder ve onları din ediniz. Müteşâbih olanlar ise onlara iman eder ama onlarla amel etmeyiz.”¹¹⁰ Mesada bin Sadaka, Ebû Abdullah'a nâsîh, mensûh, muhkem ve müteşâbihi sordum. O da: “Nâsîh sabit olan ve kendisi ile amel edilen; mensûh kendisi ile amel edilirken sonradan onu ortadan kaldıran şeyin gelmesi ile amel edilmez olan; müteşâbih ise bilmeyen kişi için karışık olan şeydir.”¹¹¹

Müteşâbihi tanımlarken kullanılan “bilmeyen kişi için karışık olan şeydir” ifadesinin arkasında imâmet düşüncesini görebilmek mümkündür. İmâmlar için böyle bir durum söz konusu olmazken diğer insanlar için var olan bir durumdur. Âl-i İmran sûresi 7. âyet-i kerimesini de bu şekilde yorumlamışlardır. “Onun (Müteşâbih) tevilini ancak Allah ve ilimde derinleşmiş kimseler bilir” âyetindeki “tevil”nden maksadın Kur'an'ın tamamı, “ilimde derinleşenler”den maksadın ise Hz.

¹⁰⁸ Ayyâşî, *et-Tefsîr li'l-Ayyâşî*, 1/87.

¹⁰⁹ İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 59.

¹¹⁰ Ayyâşî, *et-Tefsîr li'l-Ayyâşî*, 1/87.

¹¹¹ Ayyâşî, *et-Tefsîr li'l-Ayyâşî*, 1/88.

Peygamber başta olmak üzere ondan sonra gelen imâmlardır.”¹¹² Bu örneklerden de anlaşıldığı gibi Şîa'nın, müteşabihi kabul etmekle birlikte bunun alanını geniş tutarak Kur'an'ın tamamına yaydıklarını görebilmekteyiz.

6. Kıraatler

Şîa'ya göre kıraatlar mütevatir değildir. Tüm kıraatlar, ictihad mahsulü olup haber-i vahide dayanmaktadır. Kur'an'ın mütevatir olması kıraatların da mütevatir olmasını gerektirmez. Yedi kıraatın mütevatir olmadığını söylemek, Kur'an'ın mütevatir olmadığını söylemek anlamına gelmez. Zira Kur'an ve kıraatlar arasında çok fark vardır.¹¹³

Kur'an bir harf üzere nazil olmakla birlikte okuma şekilleri farklı olabilir. Bir kişi Kur'an'ı okurken kendine göre okuyamaz. Ancak kurrâ arasında mevcut olan okuma şekillerinden birini tercih ederek ona göre okuyabilir. Onlardan birini taklit etmesi caizdir. Kurrâ arasında dolaşan okuma şekillerinden birine göre okumasının caiz olduğu konusunda da icma vardır.¹¹⁴

Şîanın: “Kurrâ arasında mevcut olan (dolaşan) okuma şekillerinden” ibaresinden de kıraatlerin ictihadî olduğu anlaşılmaktadır. Hz. Peygamberden gelen okuma şekilleri değil de kurrâ arasında mevcut olan okuma şekilleri” diyerek Hz. Peygamber geriye bırakılırken, kurrâ ön plana çıkarılmaktadır. Adeta kıraatlerin kurrânın bir içtihadı olduğu imajı verilmektedir.

7. Yedi Harf

Şîa yedi harfi kabul etmez. Şîa, Yedi Harf ile ilgili birçok rivâyet olmasına rağmen, Zürâre'nin Ebû Cafer'den gelen rivâyeti esas alarak diğer tüm rivâyetleri reddeder. Zürârenin rivâyetine göre Ebû Cafer şöyle dedi: “Kur'an birdir ve bir tek varlığın yanından nazil olmuştur. Fakat Kur'an'daki ihtilaflar ravilerden gelmektedir.”¹¹⁵

Fudayl b. Yesar, Ebu Abdillah'a: “İnsanlar Kur'an'ın yedi harf üzerine nazil olduğunu söylüyorlar. Siz bu konuda ne diyorsunuz?” diye sorduğunda Ebû Abdullah: “Allah'ın düşmanları yalan söylüyorlar. Kur'an birisi tarafından ve bir tek harf üzerine nazil olmuştur”¹¹⁶ şeklinde cevap vermiştir.

Şîa'ya göre Rasûlullah'ın vefatından sonra dinin mercii Kur'an-ı Kerim ve masum olan Ehl-i beyt imâmlarıdır. Eğer herhangi bir rivâyet, Ehl-i beyt imâmlarından gelen haberlere muhalif ise bunun hiçbir önemi yoktur. Bu itibarla, Kur'an'ın yedi harf üzerine nazil olduğu şeklinde gelen haberlerin senetleri üze-

¹¹² Ayyâşî, *et-Tefsîr li'l-Ayyâşî*, 1/293.

¹¹³ Yılmaz, “Şîa'nın Kur'an ilimleriyle ilgili Görüşleri”, 172.

¹¹⁴ *et-Tûsî, et-Tibyân fi Tefsîri'l-Kur'an*, 1/7; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, 1/12.

¹¹⁵ Küleynî, *el-Kâfî*, 2/348.

¹¹⁶ Küleynî, *el-Kâfî*, 2/349.

rinde durmayı gerekli görmeyen Şîî âlimlere göre, bir rivâyetin hüccet olmaktan düşmesinin ilk sebebi Ehl-i Beyt imâmılarından gelenlere muhalif olmasıdır.¹¹⁷

Hammâd bin Osman, Ebû Abdullah'a: "Sizden gelen hadisler (sözler) neden ihtilâfıdır?" dedim. O da bana: "Kur'an yedi harf üzerine nazil olmuştur. İmâm, en az yedi vecihte fetva verebilir" dedi.¹¹⁸

Bu rivâyette Kur'an'ın yedi harf üzerine nazil olduğu zikredilmiş olsa da buradan kastedilen nazil olan vahyin içermiş olduğu bâtını manalar olabilir. İmâmların en az yedi şekilde fetva vermelerinden kasıt, en az yedi manaya vâkıf olmaları olarak anlaşılabilir.

8. Esbâb-ı Nüzûl

Şîî tefsir denilince ilk akla gelen şeylerden birisi de esbâb-ı nüzûl konusudur. Kur'an'ı anlamada göstermiş oldukları keyfiliği burada da haddinden fazla görebilmek mümkündür. Ortaya atılmış oldukları inanç ilkelerinde imâmetten başka bir ilke tanımadıkları gibi esbâb-ı nüzûl konusunda da hiçbir ilmî tutum sergilememişlerdir. Hz. Peygamberin vefatından çok sonra meydana gelmiş bir hadiseyi dahi âyetlerin iniş sebepleri hakkında zikretmekten kaçınmamışlardır. Bunları zikrederken hadise ile âyetin arasında bir bağ olup olmamasına bakmamış sadece kendi görüşlerine uyup uymamasına dikkat etmişlerdir.

"Sebeb" kelimesinin çoğulu olan "esbâb" ile "nezele" fiilinin masdarı olan "nuzûl" kelimesinden meydana gelen "esbâbu'n-nüzûl"; Hz. Peygamberin risaleti döneminde vukû bulan ve Kur'an'ın bir veya birkaç âyetinin yahut bir sûresinin inmesine yol açan olay, durum ya da herhangi bir şey hakkında Rasululâh'a sorulan soru"¹¹⁹ demektir. Bu tariften de anlaşılacağı gibi sebebin önce olması gerekir. Önce sebep meydana gelecek, daha sonra da o sebep doğrultusunda âyet inecektir. Ama Şîa'da tam tersi bir durum söz konusu olmuştur. Önce inen âyetlere sonradan meydana gelmiş hadiseler sebep olarak gösterilmiştir. Yine âyetler hakkında sebep-i nüzûl oluştururken tarihî hakikatleri görmezden gelerek tamamen asılsız rivâyetler de uydurmuşlardır.

Konunun daha iyi anlaşılması açısından bazı örnekler zikrederiz:

1. Nur sûresi 11-20 âyet-i kerimeler Hz. Aişe'ye atılan iftirayı temizlemek için inmiş âyetlerdir. Hicretin 5. senesinde Benî Müstalık seferi dönüşünde Hz. Aişe'ye münafıklar tarafından iftira atılmış ve uzun bir aradan sonra inen bu âyetler ile Hz. Aişe temize çıkarılmıştır.

İlgili âyetler, Hz. Aişe'yi temizlemek için inmesine rağmen Şîî kaynaklarda tam tersi bir rivâyet uydurulmuştur. Bu âyetlerin Hz. Aişe'ye atılan iftira sonucu değil de Hz. Aişe'nin Maria'ya attığı iftira sonucu indiği zikredilmiştir. Şîî kaynak-

¹¹⁷ Yılmaz, "Şîa'nın Kur'an ilimleri ile ilgili görüşleri", 173.

¹¹⁸ Ayyâşî, *et-Tefsîr li'l-Ayyâşî*, 1/88.

¹¹⁹ Muhsin Demirci, *Tefsîr Usulü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2011), 230.

larda yer alan rivâyete göre Hz. Peygamber, Maria'dan dünyaya gelen oğlu İbrahim vefat ettiğinde üzüldü. Onu bu halde gören Aişe: “Neden üzülyyorsun. O senden değil, İbn Cureyh'tendir” der. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Hz. Ali'yi onu öldürmesi için gönderir. Hz. Ali onu bir bahçenin içerisinde bulur. Kapıyı açması için vurur. Cureyh, Hz. Ali'yi elinde kılıçla ve öfkeli olarak görünce korkar ve kapıyı açmaz. Fakat Hz. Ali duvardan atlar ve İbn Cureyh'in peşine düşer. Cureyh kaçır ve bir hurma ağacına çıkar. Hz. Ali de onun arkasından ağaca çıkar. Hz. Ali kendisine yaklaşıncı o da kendisini ağaçtan aşağı atar. Düştüğünde üzeri açılır ve avret yerleri gözükür. Hz. Ali onun erkeklik ve kadınlık organlarının olmadığını görür. Gelir durumu Hz. Peygambere haber verir. Bunun üzerine Hz. Peygamber de: “Ehl-i Beyt'ten kötülüğü gideren Allah'a hamdolsun” der.¹²⁰

Bu rivâyette Şîa'nın tarihi hakikatleri nasıl değiştirdiği ve Kur'an'ın pakladığı Hz. Aişe'yi ne surette kötülediği görülmektedir. İftiraya uğrayan bir kişiyi, iftira atar konuma düşürerek tahrifte sınır tanımadıklarını göstermişlerdir.

2. *“Eğer antlaşmalarından sonra yeminlerini bozup dininize dil uzatırlarsa, küfrün elebaşlarıyla savaşın. Çünkü onlar yeminlerine riâyet etmeyen kimselerdir.” (Tevbe, 9/12)*

Âyet, Hz. Peygamberle anlaşma yapan fakat daha sonra da yaptıkları bu anlaşmaya sâdik kalmayarak hem Müslümanların hem de İslâm dininin aleyhinde hareket eden Mekke'nin ileri gelen müşrikleri hakkında nazil olmasına rağmen¹²¹ Şîa bu âyetin Cemel ashâbı hakkında nazil olduğunu iddia etmiştir. Rivâyete göre Müminlerin emiri, Cemel günü şöyle söyledi: “Ben yeminlerini bozan bu toplulukla ancak Allah'ın kitabındaki bir âyetten dolayı savaşıyorum” dedi ve sonra bu âyeti okudu. Sonra da sözünü şu şekilde devam ettirdi: “Bu şekilde yeminlerini bozan, dinden çıkan toplulukla savaşmam konusunda Peygamber (sas) benden defalarca söz aldı.”¹²²

3. *“Allah'ın nimetine nankörlükle karşılık veren ve sonunda kavimlerini helâk yurduna sürükleyenleri görmedin mi?” (İbrahim, 14/28)*

Âyette Allah'ın İslâm nimeti ile gönderdiği Hz. Muhammed (sas) ve bu nimeti kabul etmeyerek küfrü tercih eden müşriklerden bahsedilmektedir.¹²³ Onlar kendilerine İslâm gibi bir dini bırakarak küfür üzerinde devam etmeyi tercih ettiler.

Şîa ise bu âyetin Ümeyyeoğulları hakkında nazil olduğunu iddia etmiştir. Allah onlara biraz fırsat verdi, ama onlar o fırsatı değerlendiremediler ve tekrar küfre döndüler. Küfrü tercih ettikleri için de cehennemlik oldular.¹²⁴

¹²⁰ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2/702.

¹²¹ Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberi, *Câmiu'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 6/329.

¹²² Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2/404.

¹²³ Taberi, *Câmiü'l-beyân*, 7/452.

¹²⁴ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2/528-529.

4. “Sizin Allah'ın Resulünü üzmeniz ve kendisinden sonra onun hanımlarını nikâh-lamanız asla caiz olamaz. Çünkü bu, Allah katında büyük (bir günah)tır.” (Ahzâb, 33/53)

Bu âyet-i kerime Hz. Peygamberin Zeynep binti Cahş ile evlenmesi münase-betiyle verdiği velime yemeği üzerine nazil olmuştu. Yemeğe gelen bazıları yemek yedikten sonra kalkıp gitmek yerine gecenin ilerleyen saatine kadar oturmaya ve sohbeta devam etmişlerdi. Hz. Peygamber (sas) bu durumdan rahatsız olsa da utandığından dolayı rahatsızlığını onlara söyleyememişti.¹²⁵

Şîa ise bu âyetin Talhâ hakkında nazil olduğunu iddia etmiştir. “Peygamber, mü'minlere kendi canlarından daha önce gelir. Onun eşleri de müminlerin analarıdır” (Ahzâb, 33/6) âyeti nazil olmuş ve Allah Peygamberin eşleri ile evlenilmesinin ha-ram kılınması üzerine Talhâ bu duruma kızmış ve “Muhammed kendi hanımlarını bize haram kılıyor, kendisi bizim hanımlarımız ile evleniyor. Eğer Allah, Muham-med'i öldürürse ben de şöyle şöyle yapacağım. O bizim hanımlarımızın halhalleri arasında koştuğu gibi ben de onun hanımlarının halhalleri arasında koşacağım”¹²⁶ demişti. Âyet bunun üzerine nazil oldu.¹²⁷

Şîâ, Kur'an'ı anlama noktasında sergilemiş olduğu siyâsî tavrın bir benzerini Esbâb-ı Nüzûl konusunda da göstermiştir. Tarihî gerçekliğinin olup olmamasına bakmaksızın âyetlerin nüzûl sebepleri hakkında rivâyetler uydurmaktan çekin-memiştir. Bir âyetin inmesine neden olan hadise olumsuz bir durum ise bunları sevmedikleri ve düşman olarak gördükleri sahabilerle ilişkilendirmişler, eğer âyet yaşanan güzel bir hadise üzerine nazil olmuş veya güzel bir durumdan bahsediyor ise bunları da sevdikleri sahabiler ile ilişkilendirmişlerdir. Hatta daha da ileri gide-rek Hz. Peygamberin vefatından sonra meydana gelen bir hadiseyi dahi önceden nazil olmuş âyetler için birer iniş sebebi olarak zikretmekten çekinmemişlerdir. Münafıklar ve kâfirler hakkında nazil olan âyetleri başta Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman olmak üzere sevmedikleri sahabiler ile irtibatlandırmışlardır.

9. Nasîh ve Mensûh

Şîa mezhebi Kur'an'da nesh konusunu kabul etmektedir. Şîanın mezhep ola-rak nesh konusunu kabul ettiğine dair şu rivâyetleri zikredebiliriz:

Hz. Ali bir kadiya uğradı ve ona “nesheden ile (hükümü) nesh olunanı biliyor musun?” dedi. O da: “Hayır bilmiyorum” dedi. Bunun üzerine Hz. Ali ona: “Hem helak oldun hem de helak ettin” dedi.¹²⁸

Zürâre Ebû Caferden şöyle rivâyette bulunur: “Kur'an nâsîh ve mensûh ola-rak nazil olmuştur.”¹²⁹

¹²⁵ Taberi, *Câmiü'l-beyân*, 10/323-324.

¹²⁶ *Halhalleri Arasında Koşmak*: Mecâzi bir ifade olup, evlilik kastedilmektedir.

¹²⁷ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 3/832.

¹²⁸ *Ayyâşî, et-Tefsîr li'l-Ayyâşî*, 1/87.

¹²⁹ *Ayyâşî, et-Tefsîr li'l-Ayyâşî*, 1/87.

Nesh emir ve nehiylerde caizdir.¹³⁰ Kur'an'da üç şekilde vardır: Lafzı sabit hükmü neshedilen, lafzı mensûh hükmü baki, lafzı ve hükmü neshedilen.¹³¹

Şîa neshin varlığı için delil olarak getirilen: “Biz herhangi bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturur (ya da ertelersek), yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz” (Bakara, 2/106) âyet-i kerimesini de genel inanç çerçeveleri şeklinde yorumlamıştır. Âyetten kastın imâmlar olduğunu söyleyerek şu şekilde anlam vermişlerdir: “Biz bir imâmı öldürür veya onun zikrini unutturursak onun sulbünden benzerini veya daha hayırlısını getiririz.”¹³²

Sonuç

Genel olarak Şîa'nın Kur'an anlayışında keyfiliğin hâkim olduğunu görebilmekteyiz. Başta Kur'an'daki müphem ifadeler olmak üzere âyetleri istedikleri şekillerde tevil etmeye çalışmış ve onlara istedikleri manaları yüklemişler. Kur'an-ı Kerim ellerinde adeta bir oyun hamuruna dönüştürülerek istedikleri şekle sokmaya çalışılmıştır. İmâmet anlayışı üzerine kurulan mezhebi düşüncelerini doğrulayabilmek için kullanmışlardır. Hz. Peygamberden bir rivâyet gelmeden âyetleri tefsir etmenin doğru olmadığını söylemelerine rağmen bu kuralı ilk önce kendileri çiğnemiştir. Bu konuda en fazla kullandıkları alan ise Kur'an'daki müphem ifadeler olmuştur.

Şîa düşüncesinin temelini oluşturan imâmet, velâyet, ehl-i beyt'in fazileti ve imâmların masumiyeti gibi konular Şîi tefsir geleneğinin de belkemiğini oluşturmuştur. Kur'an'daki övgü içeren âyetlerin çoğu Hz. Ali ve ehl-i beyt'e hamledilirken; eleştiri ve kınama ifade eden âyetlerinin çoğu da Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer gibi Şîa tarafından sevilmeyen kimselere delalet ettiği şeklinde yorumlanmıştır.

Şîa adeta “En büyük usulümüz usulsüzlüğümüzdür” sözünü Kur'an'ı anlama noktasında temel ilke edinmiş ve o şekilde hareket etmiştir. Âyetlerin iniş sebebi önce, nüzûlü daha sonra olmasına rağmen bunlar bu kurala da hiç uymamışlardır. Hz. Peygamber'in vefatından çok sonra meydana gelen bir hadiseyi veya olayı bazı âyetlerin inişi için sebep olarak gösterebilmişler veya âyetlerin iniş sebebi farklı olmasına rağmen onları değiştirerek istedikleri şekle sokmaya çalışmışlardır. Nûr sûresinin ilk âyetleri iftiraya uğrayan Hz. Aişe hakkında nazil olmasına rağmen, uydurma bir rivâyetle bunun Hz. Aişe'nin Maria'ya attığı bir iftira sonucu inmiş olduğunu söyleyebilmişlerdir.

Her âyetin bir zahir ve bir de bâtın manası vardır. Bâtın manası da sabit değil, her zamana göre değişebilir, bunu da ancak imâmlar bilir diyerek hem Kur'an'ı tahrife kapı aralamış hem de imâmlara Kur'an konusunda istediklerini söyleyebilme imkânı sunmuşlardır. Birçok âyeti imâmet için delil getirmeye çalışmış, zâhi-

¹³⁰ et-Tûsî, *et-Tıbyân fi Tefsiri'l-Kur'an*, 1/12.

¹³¹ et-Tûsî, *et-Tıbyân fi Tefsiri'l-Kur'an*, 1/13.

¹³² Ayyâşî, *et-Tefsîr li'l-Ayyâşî*, 1/151.

rinde bulamadıkları delilleri bâtınında, müpheminde bulmaya çalışmışlardır. Kur'an'ın hiçbir âyetinde on iki imâm övülmemiş, onların muhalifleri yerilmemişken zorlama yorum ve batıl te'villerle birçok âyeti kendi görüşleri doğrultusunda delil olarak kullanmışlardır.

Kur'an'ı doğru anlama noktasında bütünsellik başta olmak üzere birçok ilkeyi yok saymışlar, âyetin başı farklı, ortası farklı, sonu farklı manalar içerebilir, diyerek âyetlerin içerisindeki konu bütünlüğünü tamamen ortadan kaldırmışlar, adeta “Kur'an bize ne söylüyor” ilkesini yok sayarak “Biz Kur'an'a ne söyletebiliriz”i ilke haline dönüştürmüşlerdir.

Şîa'nın Kur'an'ı kendi temel ilkeleri doğrultusunda yorumlama ve anlamaya çalışması bir tefrika sebebi olmuştur. Âyetlerin zâhirî manasına değer vermeyen ve bâtınî manayı da imâmaların tekeline bırakan bir Kur'an anlayışı, sadece belli bir kesimin düşünce dünyasına hitap etmeden öteye geçememiştir. Aslolan bâtınî manadır, onu da ancak imâmlar bilir, bâtınî manada zamana göre değişiklik gösterebilir, şeklindeki bir anlayış sadece imâmları otorite yapmıştı. İmâmları mutlak otorite kılan bu anlayış, Kur'an'ı imâmların vicdanına terk etmişti. Onlar istediklerini Kur'an'a söyletiyor ve bu da istedikleri âyetleri istedikleri şekilde yorumlamalarına imkân sağlamaktaydı.

Kaynakça | References

- Ağırkaya, Güven. “Öteki Algısının Tefsirdeki Yansımaları: Şîa Örneği”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 1435-1456.
- Alimoğlu, Amannisa. “Şîa Tefsiri ve Aşırı Bâtınî Yorum: Cafer b. Mansur Kitabı'l-Keşf Örneği”. *Binçöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (2014), 163-182.
- Ateş, Süleyman. “İmâmiyye Şîasının Tefsir Anlayışı”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1 (1975), 147-172.
- Ay, Mahmut. “İşârî Tefsirde İ'tibâr/Analoji Yöntemi”. *Dinî ve Felsefî Metinler Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama Sempozyumu*. İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü Kültür Yayını, 1. Basım, 2012.
- Ayyâşî, Muhammed b. Mes'ûd. *et-Tefsîr li'l-Ayyâşî*. 3 Cilt. Tahran: Müessesetü'l-Bi'seti, 1. Basım, 1421.
- Bar-Asher, Meir M. “İmamiyye Şîasının Kıraat Farklılıkları ve Kur'an'a İlaveleri”. çev. Mehmet Dağ. *EKEV Akademi Dergisi-Sosyal Bilimler* 1/3 (1998), 207-235.
- Çayiroğlu, Yüksel. “Ehl-i Sünnet ile Şîa Arasındaki Temel İhtilâf Noktaları”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2013), 199-243.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usulü*. 1 Cilt. İstanbul: İFAV Yayınları, 2011.
- Habibov, Aslan. “İmâmiyye Şîası'nın Tefsir Tarihi ve Günümüze Ulaşan En Eski Şîa Tefsirleri”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2008), 207-251.

- Işıklar, Ahmet. *Velâyet ve İmâmet*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2019.
- İlhan, Avni. “Şîa’da Usulü’l-Din”. *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu*. 409-433. İstanbul, 1993.
- İsmail Çalışkan. *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Kondi, Şaban. “Şîa’da Kur’an’ın Mevsukiyeti Sorunu: el-İntisar Adlı Eser Özelinde Bir Değerlendirme”. *İlahiyat Akademi Dergisi* 10 (2019), 171-194.
- Kummî, Ebu’l-Hasan Ali b. İbrahim. *Tefsîru’l-Kummî*. Müessesetü’l-İmâmî’l-Mehdî (as), 1435.
- Küleynî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Ya’küb b. İshâk. *el-Füru’ mine’l-Kâf*. nşr. Ali Ekber el-Gaffârî. Tahran: Dâru’l-Kütübî’l-İslâmiyye, 1388.
- Küleynî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Ya’küb b. İshâk. *el-Kâfî*. 8 Cilt. Beyrut: Menşûrâtu’l-Fecr, 2007.
- Özek, Ali. “İmamiye-İsnaaşeriye Şîası ve Tefsir Anlayışı”. *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu*. 215-237. İstanbul: İlmi Neşriyat, 1. Basım, 1993.
- Şahavatov, Sabuhi. “İmâmiyye Şîası’nın Kur’ân’ın Tahrifi Konusuna Yaklaşımı”. *Usûl: İslami Araştırmaları* 22 (2014), 43-61.
- Tabatabâî, Muhammed Hüseyin. *el-Mizân fî Tefsîr’l-Kur’an*. 23 Cilt. Beyrut: Dâr-u İhyâî’t-Turâsî’l-Arabîyyi, 1. Basım, 2006.
- Taberi, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b Cerir b Yezid. *Câmiu’l-Beyân fî Te’vîli’l-Kur’ân*. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2005.
- Tabersî, Ebû Alî el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl. *Mecmau’l-Beyân fî Tefsîr’l-Kur’an*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.
- Tûsî, Ebu Cafer Muhammed b. el-Hasan et-. *et-Tıbyân fî Tefsîr’l-Kur’an*. 10 Cilt. Beyrut: Dar-u İhyâî’t-Turâsî’l-Arabî, ts.
- Uludağ, Süleyman. “Bâtın İlmi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/188-189. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yıldız, Sakıp. “Şîa’nın Kur’an-ı Kerim ve Tefsiri Hakkındaki Görüşleri”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1982), 45-69.
- Yılmaz, Musa Kazım. “Şîa’nın Kur’an İlimleriyle İlgili Görüşleri”. *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu*. İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 1993.

Hüseyin Bozkurt

Yüksek Lisans Öğrencisi, Adıyaman Üniversitesi
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tefsir Anabilim Dalı

Master Student, Adıyaman University, Institute of Graduate Educational Programs, Department of Tafsir

Adıyaman/Turkey

nidaccan01@hotmail.com

ORCID: 0000-0003-2663-4231

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 28.04.2023

Kabul Tarihi/Date Accepted: 22.06.2023

Yayın Tarihi/Date Published: 27.06.2023

Yayın Sezonu/Publication Season: Haziran/June 2023

DOI: <https://doi.org/10.54958/iad.1289517>

Atıf/Cite as: Bozkurt, Hüseyin. "Son Dönem Müfessirlerden İsmail Turan'ın Bazı Müteşâbih Ayetlere Yaklaşımı". *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 13 (Haziran 2023), 29-55. <https://doi.org/10.54958/iad.1289517>

İntihal Taraması/Plagiarism Detection

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

This article was scanned with a special software and no plagiarism was detected.

Son Dönem Müfessirlerden İsmail Turan'ın Bazı Müteşâbih Ayetlere Yaklaşımı

Öz

Tefsir ilminin önemli meselelerinden olan muhkem ve müteşâbih kavramları Âl-i İmrân 7. Ayetinde zikredilmektedir. Bu ayet bağlamında ele alındığında muhkem ayetler, Kur'an'ın temelini oluşturmaktadır. Ayrıca ayetin son bölümünde geçen ikaz müteşâbih ayetler üzerinde ilerleyecek olan te'vilin yani anlama çalışmasının sınırlandırıldığını göstermektedir. Müteşâbihleri yorumlama faaliyetinde bulunanlar bilgisi Allah'a mahsus olan bir şeyi kavramaya çalışıyor olabilirler. Bu tespit tefsir sahasında önemli ve geniş bir tartışma alanı açmıştır. Kur'an-ı Kerim'de hangi âyetlerin muhkem, hangilerinin ise müteşâbih olduğu belirtilmemiştir. Ayrıca müteşâbih âyetlerin farklı yorumlara açık olması tartışmaların temelini oluşturmuştur. Bu çalışmada İsmail Turan'ın Vücûhu't-Te'vîl fî Esrâri't-Tenzîl isimli eserinde, Rûh, Hurûf-ı Mukattaa, Sâk, Rû'yetullah, Yedullah gibi kavramları yorumlama metodu incelenmiştir. Bu bağlamda İsmail Turan'ın yorumları farklı bazı müfessirlerin yorumlarıyla mukayese edilmiştir. Araştırma sonucu Turan'ın bu kavramlarla ilgili bazı müfessirlerle benzer yaklaşımları olduğu görülmekle birlikte farklı görüşleri de tespit edilmiştir. Bu da Turan'ın geçmiş müfessirlerin yorumlarını kabullenmekle birlikte konuya dair yeni birtakım tespitler ortaya koyduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: İsmail Turan, Tefsir, Muhkem, Müteşâbih, Sâk, Rûh, Yedullah.

The Approach of İsmail Turan, one of the Recent Mufassirs, to Some Mutashabih Verses

Abstract

The concepts of muhkam and mutashabih, which are one of the important subjects of the science of tafsir, are mentioned in 7th verse of Al-i İmran. According to this verse, muhkam verses form the basis of Qur'an. In addition, the warning in the last part of the verse indicates that the ta'wil (the study of understanding) which will progress on the mutashabih verses is restricted. The ones who are in the activity of interpreting mutashabih verses might be trying to grasp something whose knowledge is belong to Allah. This determination has created an important and wide area of discussion in the field of tafsir. The fact that it is not specified which verse is muhkam, which verse is mutashabih in Qur'an and the mutashabih verses allow for different interpretations have formed the basis of the discussions. In this study, it was examined the method of interpreting the concepts such as Rûh, Hurûf-ı Mukattaa, Sâk, Rû'yetullah, Yedullah in İsmail Turan's tafsir named "Vücûhu't-Te'vîl fî Esrârî't-Tenzîl". In this context, it was compared the interpretations of İsmail Turan and the interpretations of some different mufassirs. As a result of the examination, although it is seen that Turan has similar approaches with some mufassirs about these concepts, it is also identified his different views. This shows that Turan, while accepting the interpretations of previous mufassirs, has revealed some new interpretations on the subject.

Keywords: İsmail Turan, Tafsir, Muhkam, Mutashabih, Sâk, Rûh, Yedullah.

Giriş

Muhkem ve müteşâbih kavramları Kur'an'da açık bir şekilde zikredilmiştir. Kur'an-ı Kerim'in gayesine uygun olarak anlaşılması bu kavramların tespit ve değerlendirilmesine bağlıdır.

Kur'an; her türlü şüpheден uzak olması, düsturlarının hiçbir yönüyle değişme ihtimalinin olmaması açısından muhkem iken, ayetlerinin uygunluk içinde olması ve muhatabının farklılığını gözeterek mana zenginliği taşıması itibarıyla de aynı zaman da müteşâbih olma özelliği gösterir. Kur'an zaman ve mekân şartları içinde kavranmasına imkan olmayan hakikatleri müteşâbih üslubuyla sunmuştur. Kur'an'ın muhkem kabul edilmiş olması buna engel değildir. Zira Kur'an ayetlerinin kapsadığı anlamlar donuk olamaz. Zaman ve yaşam şartlarının değişmesi, kültür, bilgi ve kazanımların artmasıyla ayetler, tomurcuk durumundayken yavaşça açılan çiçekler gibi gelişir ve büyür. İşte bu durumu Kur'an'ın müteşâbih özelliği sağlar.

Bu çalışmada Kur'an'ın benzersiz üslubu içerisinde bulunan muhkem-müteşâbih kavramının tespit ve değerlendirilmesinin yanı sıra İsmail Turan'ın konu hakkındaki düşünceleri, ilgili bazı kavramların geçtiği ayetler incelenerek tespit edilmeye çalışılmıştır.

Muhkem (مُحْكَم) kelimesi م - ح - ك kök harflerinden türetilmiştir. Mastarı الحکم ise men etmek, mani olmak, engellemek manasına gelir.¹ Zulmü men ettiğinden dolayı yargıç الحاکم diye isimlendirilmiştir.² Yine hayvanı men etmesi ve engellemesi sebebiyle hayvanın ağzına vurulan gem de الحکمة olarak isimlendirilmiştir.³ الحکم ise "sağlam yaptı" manasındadır. O halde muhkem: Sağlam, dayanıklı kılınmış, dış faktörlere ve bozulmalara karşı garantiye alınmış, muhafaza edilmiş demektir.⁴ بناء محکم denildiğinde bununla, kendisine saldıracak kimseleri men edebilecek, sağlam yapılmış bina kastedilir.⁵ H-k-m maddesinin temeli, bir şeyin kendisini bozan ya da bölen şeyleri engelleyici bir durumda olmasının anlatımıdır. الاحکام (el-ihkâm) (el-

¹ Râğıb el-İsfahânî, *Müfredât-ü elfâzi'l Kur'an*, thk. Safvan Adnan ed-Davûdî, (Dimeşk: Daru'l Kalem, 4. Basım, 1430/2009), 248; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasebullah, Haşim Muhammed eş-Şazeli, (Kahire: Dârü'l-Maârif, trs.) 2/953; Bedrüddin Muhammed b. Abdullâh ez-Zerkeşî, *el-Burhan Fî Ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed abu'l-Fadl İbrahim, (Kahire: Daru't-Turas, 3. Basım, 1984), 1/68; Muhammed Abdu'l-Azîm Zürkânî, *Menâhilu'l-İrfan fî Ulûmi'l Kur'an*, thk. Fevzâ Ahmed Zemerlî, (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1. Basım, 1995), 2/213; M. Sait Şimşek, *Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 5. Basım, 2012), 25.

² İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 2/953; Zerkeşî, *el-Burhan fî ulûmi'l-Kur'an*, 1/68.

³ İsfahânî, *Müfredât-ü elfâzi'l Kur'an*, 248. ; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 2/953; Zerkeşî, *el-Burhan fî ulûmi'l-Kur'an*, 1/68; Zürkânî, *Menâhilu'l-İrfan fî ulûmi'l Kur'an*, 2/213.

⁴ Şimşek, *Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, 25; Tuncay Başoğlu, "Muhkem", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/42.

⁵ Fahrüddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *et-Tefsirü'l-Kebîr-Mefâtihu'l-Ğayb*, (Beyrut: Dâru İhya'u-Turâsıl Arabî, 3. Basım, 1420), 7/138; Şimşek, *Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, 25.

ikrâm) kalıbında, sağlam, muhkem ve itkân eylemek, sağlamlaştırmak manasındadır.⁶ Sağlamaştırma anlamında kullanılan ihkâm ve tahkîm kelimeleri, yargı ve karar verme manasına gelen hüküm kelimesi bu kökten gelir. Ayrıca tam bilgi, mutlak ve faydalı ilim demek olan hikmet ve atın dizgini anlamında kullanılan hikmet kelimeleri de buradan gelir. Bu kökten türetilen tüm kelimeler için önleyici ve sağlam anlamların gerekli olduğu görülmektedir. Bu kök, yapıcı anlamının yanı sıra, önleme anlamını da belirtmektedir.⁷

Muhkem kavramı terim olarak şöyle tarif edilebilir: “Anlaşılması için harici bir açıklamaya ihtiyacı olmayan, anlamı açık olan tek manaya gelen ve delaleti kuvvetli (racih) olan, emir ve nehiyle hükmedilen, helal ve haramı açıklayan ayetlerdir.”⁸

Muhkem kavramıyla ilgili yapılan tanım neticesinde, muhkem ayetlerin, anlaşılmasında güçlük çekilmeyen, zahiri manasıyla kolayca anlaşılabilen ayetler olduğu söylenebilir. Ayrıca muhkem ayetler sınıfı için; kendileriyle amel edilen, hayata pratik bir etkisi olan ayetlerdir de denilebilir.

Müteşâbih (متشابه) kelimesi ش-ب-ه kök harflerinden türetilmiştir. Mastarı الشبه, cemi (çoğul) اشباه olup benzerlik manasına gelir. Araplarda “Adam annesine benzedi” tabiri kişi ihtiyarlayıp da güçsüzleşince bu durumu anlatmak için kullanılan ifadelerdendir.⁹ Teşâbuh kelimesinin ortak bir yönü de benzeşme ve karışıklığa sebep olan benzerlik hususunda ortak yönü (müşareketi) gösterirken de kullanılmasıdır. İki şey benzer veya karışık olduğunda تشابها ve اشتبهها kelimeleriyle ifade edilir. Aynı şekilde امور مشتبهه و مشبهة “birbirine benzeşen, karmaşık yani problemliler için denilir. “الشبهه” iltibas, karışıklık demektir. Bir iş birine karmaşık geldiği zaman تشبيها الامر تشبيها “İş ona iyice karmaşık geldi” denilir.¹⁰ Yüce Allah’ın cennet rızıklarını niteleyen şu ayeti buna bir örnektir: وَأَتُوا بِهِ مُمْتَنًا يَا “Bu rızıklar onlara benzer olarak verilmiştir.”¹¹ Yani görünüşleri aynı tatları farklı rızıklardır.¹² Yine şu ayette zikredilen “teşâbüh” kelimesi buna örnektir: إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهُ عَلَيْنَا “Çünkü sığırlar bize aynı (benzer) görünmektedir.”¹³

⁶ Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsü'l-Muhît Tercümesi*, Ed. Mustafa Koç, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2013), 1/47.

⁷ Allâme Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *el-Mizân fî Tefsîr'il-Kur'an*, thk. Şeyh Hüseyin el-E'lemî, (Beirut: Müessesetü'l-E'lemiyi li'l-Metbûât, 1. Basım, 1417/1997), 3/22.

⁸ Zerkeşî, *el-Burhan Fî Ulumi'l-Kur'an*, 2/68; Zürcânî, *Menâhilu'l-İrfan*, 2/215-216; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 11. Basım, 1997), 128.

⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4/2189.

¹⁰ Zürcânî, *Menâhilu'l-İrfan*, 2/213.

¹¹ el-Bakara, 2/25.

¹² Zerkeşî, *el-Burhan Fî Ulumi'l-Kur'an*, 2/69.

¹³ el-Bakara, 2/70

Lafzı aynı fakat manası farklı olan kelimeler için de müteşâbih kavramı kullanılmıştır.¹⁴ Müteşâbih kavramı anlam yönünden farklı ihtimaller taşıdığından dolayı anlaşılmasında güçlük bulunan, taşıdığı anlamlardan birini tespit ve tayin için harici bir delile ihtiyacı olan ayetleri ifade eder. Ayetlerde yer alan müteşâbih kelimeler bulunduğu yere göre farklı anlamlara gelebilir. Dolayısıyla harici bir karine olmayınca müteşâbih kelimenin maksadı tam olarak bilinemeyebilir.¹⁵

Muhkem ve müteşâbih konusunda günümüze değin birçok çalışma yapılmış ve çok farklı düşünceler ortaya konulmuştur. Şüphesiz tüm bu çalışmalar değerlidir. Bu çalışmada çağımızda ve ülkemizde yetişen İsmail Turan'ın muhkem ve müteşâbih konusuna yaklaşımı ele alınacaktır.

1. İsmail Turan'ın Muhkem ve Müteşâbih Hakkındaki Düşünceleri

Tefsir ilminde genel olarak muhkem ayetlerin tefsir edilebilir olduğu görüşü benimsenmiştir. Müteşâbih ayetlerin tefsiri konusunda ise ihtilaf edilmiştir. Kur'an ilimleri sahasında "Müteşâbihu'l-Kur'an" adında müstakil bir saha da ortaya çıkmıştır. Tefsir ve Ulûmü'l-Kur'an âlimleri müteşâbih ayetleri, "manası anlaşılabilen" ve "anlaşılamayan" şeklinde ikiye ayırmışlardır. İsmail Turan ise bu konuda tefsirinde şu görüşlere yer vermiştir:

Cabir bin Abdullah, Şâbi ve Süfyan-ı Sevrî'nin de aralarında olduğu bir kısım âlimler muhkemi; te'vili bilinen, tefsiri ve manası anlaşılın, müteşâbihi ise hiç kimsenin bilemediği şey olarak nitelemişler ve sure başlarındaki Hurûf-ı mukattaa ve benzerlerini müteşâbihlerden saymışlardır.¹⁶

İbni Abbas'a göre muhkem Kur'an'ın nasihi, haramları, helalleri ve miras hukuku konusundaki ayetlerdir. Bunlara iman edilir ve bunlarla amel edilebilir. Müteşâbih ise Kur'an'ın mensuhu, meselleri, yemin ayetleridir. Bunlara iman edilir ama bunlarla amel edilemez.¹⁷

Mücahit ve İbni İshak'a göre ise muhkem konulduğu mananın dışında başka manaya çekilemeyen ve konulduğu mana dışında kullanılmayan ayetlerdir. Müteşâbih ise konulduğu anlam dışında başka anlamda da kullanılan ve başka manalara çekilen, tasrif ve te'vil olunan şeylerdir. İbni Atiyye de bu görüşe, sözlerin en güzeli, diyerek katıldığını beyan etmiştir.¹⁸

¹⁴ Zerkeşî, *el-Burhan Fî Ulumi'l-Kur'an*, 2/69.

¹⁵ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 128; Yusuf Şevki Yavuz, "Müteşâbih", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/204; Ensari, *el-Mürşidü'l-Vecîz İlâ Ulumi'l-Kur'ani'l-Azîz*, (İstanbul, Daru'n-Nidâ, 3. Basım, 2020), 157-158.

¹⁶ İsmail Turan, *Tefsîru Vücûhu't-Te'vil fi Esrâri't-Tenzil*, thk. Dr. Hüseyin Muharrem Çelik, Dr. Abdullah Abdulkadir et-Tavil. (Adıyaman: y.y, trs) 4/12.

¹⁷ Turan, *Tefsîru Vücûhu't-Te'vil fi Esrâri't-Tenzil*, 5/9.

¹⁸ Turan, *Tefsîru Vücûhu't-Te'vil fi Esrâri't-Tenzil*, 5/9.

Nehhas'ın da benimsediği bir görüşe göre ise muhkem; yorumlanmak için başka şeye ihtiyaç duymayan şeydir. Müteşâbih ise kendisi için başkasına müracaat edilen şeydir. Bu tarif İbn'i Atiyye'nin tercih ettiği görüşü açıklamaktadır.¹⁹

İsmail Turan'ın muhkem ve müteşâbih hakkındaki tarifi ise şöyledir: Muhkem ister kendi nefsiyle kaim olsun ister başkası itibariyle açıklansın, manası açık, delaleti apaçık olan şeydir. Müteşâbih ise ne kendi nefsi itibariyle ne de başka bir şey itibariyle delaleti zahir olmayan ve manası açık olmayan şeydir.²⁰ Turan, her görüş sahibinin muhkemi bazı sıfatlarıyla tanıtmamasını ve müteşâbihi de bu sıfatların karşıtlarıyla izah etmesini, tanımlarda ki ihtilafın sebebi olarak görmüştür. Turan, muhkemi bilenebilen, müteşâbihi ise bilinmeyen olarak niteleyen görüşe, müteşâbih kavramının bundan daha geniş bir daireye şamil olduğunu belirterek itiraz etmiştir. Turan, kelamın tamamen kapalı oluşu, açık olmayışı veya ihtimalli oluşu ve tereddütlü oluşunun teşâbühü gerektirdiğini belirtmiştir. Muhkemi tek manaya gelen, müteşâbihi ise çeşitli manalara gelebilen diye niteleyen görüşü ise kavramların sadece bazı vasıflarını içermesi ve kavramı tümüyle nitelememesi nedeniyle yeterli görmemiştir.²¹ Müellif yapılan tanımları kapsayıcılık yönünden yetersiz görmüştür. Ona göre lafızlarının sahih, manalarının güçlü, fesahat ve belâğatta bütün kelimelere üstün olması gibi yönler açısından Kur'an'ın tümü muhkemdir. Ayetlerinin sıhhat, fesahat, güzellik ve belâğat açısından bazısının bazısına benzemesi yönüyle ise Kur'an'ın tümü müteşâbih olarak kabul edilebilir.²²

Turan, Kur'an'ın tümünün muhkem oluşunun "Onun (Kur'an) ayetlerinden bir bölümü kitabın temelini teşkil eden muhkemlerdir. Diğerleri ise müteşâbihlerdir."²³ manasında değil "Ayetleri sağlam kılınmış,"²⁴ ve "Bunlar hüküm ve hikmet dolu kitabın ayetleridir."²⁵ anlamları açısından olduğunu belirtmiştir. Bu ayetlerdeki muhkemlik lafızların sahih, manaların güçlü, fesahat ve belâğatta bütün kelimelere üstün olma açısından ve Kur'an'ın tümü müteşâbihtir görüşü için ise bu anlamda ki müteşâbihliğin *كتابا متشابهما* ayetindeki²⁶ mana açısından olduğunu belirtmiştir. Müteşâbih kavramının bu ayette; ayetlerin, sıhhat, fesahat, güzellik ve belâğat açısından bazısının bazısına benzemesi anlamında olduğunu belirtmiştir.²⁷ Kur'an, müellifin belirttiği açıdan bakılacak olursa bütünüyle muhkem veya bütünüyle müteşâbih bir kitap olarak görülebilir. "Bu açıdan bakıldığında, Kur'an'ın son derece

¹⁹ Turan, *Tefsîru Vücûhu't-Te'vîl fi Esrâri't-Tenzil*, 5/9.

²⁰ Turan, *Tefsîru Vücûhu't-Te'vîl fi Esrâri't-Tenzil*, 5/9.

²¹ Turan, *Tefsîru Vücûhu't-Te'vîl fi Esrâri't-Tenzil*, 5/9.

²² Turan, *Tefsîru Vücûhu't-Te'vîl fi Esrâri't-Tenzil*, 4/12.

²³ Âl-i İmrân, 3/7.

²⁴ Hûd, 11/1.

²⁵ Yûnus, 10/1.

²⁶ ez-Zümer, 39/23.

²⁷ Turan, *Tefsîru Vücûhu't-Te'vîl fi Esrâri't-Tenzil*, 5/13-14.

sağlam olması, söz ve anlam bakımından ulaşılmaz bir üstünlüğe sahip olması, Allah'tan inen bir kelâm niteliği taşıması, kelimelerinin ve anlamlarının ulaşılamaz bir önceliğe sahip olması, onun etkisini geçersiz kılabilecek hiçbir mesajın tasarlanamayacağı şeklinde yorumlanmıştır. Kur'an'ın tamamıyla müteşâbih oluşu da doğruluk, sağlamlık, çelişkiden arınmışlık, lafız ve içerik açısından ulaşılmaz üstünlük, insanlığın saadetine önderlik ve Hz. Peygamber'in nübüvvetini temellendirme bakımından ayetlerinin uyumlu oluşu şeklinde yorumlanmıştır.”²⁸

İsmail Turan bu bakış açısıyla ilgili kendi hayatından şöyle bir hatıra paylaşmıştır: “1957 yılında otuz üç yaşındayken, Hac dönüşünden sonra Eylül ayında Kur'an'ın tamamını ezberledim. Bütününün tilaveti sanki bir cüzünün tilaveti gibiydi. Böylece Kur'an'ın tümü bana muhkem oldu ve Allah'ın yardımıyla bir ayda kolayca ezberledim. Bir süre sonra Kur'an'ın tümü bana (ibarelerin benzerliği yönüyle) müteşâbih gibi göründü. Bu yüzden kafam karıştı. Kur'an'ı manasını düşünerek, ayetler arasındaki bağlara dikkat ederek öğrenmeme rağmen anlamlar arasındaki bu benzeşmeden dolayı kafamın karışması şaşırtıcı bir durumdu. Kısa bir süre sonra bu durum Bursa Ulu Camiinde tilavete başlamamla son buldu. Allah bu problemimi giderdi. Gerçekten de, Kuran'ın tamamı bir düzen ve tutarlılık içinde sıkı sıkıya bağlıdır. Bir yönüyle tümüyle muhkemdir.”²⁹ Turan'ın bu hatırası O'nun müteşâbih kavramı hakkındaki fikrini anlama açısından önemlidir.

Turan, “Onun yorumunu sadece Allah bilir; ilimde derinleşmiş olanlar (Râsîhûn): “Ona inandık, hepsi rabbimiz katındandır.” derler.”³⁰ ayetinde geçen ilimde yüksek pâyeye erişenlerin (Râsîhûn) müteşâbihin manasını bilmemelerine rağmen niçin övüldükleri sorusuna şöyle cevap vermiştir: “Allah'ın bilinmesine izin vermediği ilim için rûsûh sahipleri bu ilmin Allah'ın kendisine has kıldığı ilimden olduğunu kabul ederler. İlimde derinleşenler (Râsîhûn) bunların peşine takılanların kalplerinde eğrilik bulunan kimseler olduğu fikrindedirler. İlimde derinleşenler ise bu durumda iman etmeyi tercih edip tüm bu müteşâbih haberlerin Allah'tan olduğunu ikrar ederek methedilmeye layık olmuşlardır.”³¹ Turan, rûsuh sahiplerinin övgüye mazhar olma sebebini muhteviyatının künhüne varamasalar da Allah'tan gelene teslimiyet noktasında gösterdikleri kayıtsız şartsız teslimiyet olarak görmüştür.

İsmail Turan bazı ayetlerin te'vilinin olayların ortaya çıkışından sonra açığa çıkabileceğini belirtmiştir. Bu duruma Yusuf (a.s.)'in çocukken gördüğü rüyanın te'vilinin çok sonradan gerçekleşmesini örnek vermiştir.³²

²⁸ Yavuz, “Müteşâbih” 32/204.

²⁹ Turan, *Tefsîru Vücûhu't-Te'vil fî Esrâri't-Tenzil*, 4/12.

³⁰ Âl-i İmran, 3/7.

³¹ Turan, *Tefsîru Vücûhu't-Te'vil fî Esrâri't-Tenzil*, 5/12.

³² Turan, *Tefsîru Vücûhu't-Te'vil fî Esrâri't-Tenzil*, 5/16.

Turan, Kur'an ayetlerinin ayetlerle izahı, Kur'an'ın peygamber (s.a.s.)'in hadisleriyle izahı, Kur'an'ın sahabe kavliyle izahı, Kur'an'ın tabiin sözüyle izahı ve Kur'an'ın tebe'üt tabiin görüşleriyle izahı şeklinde beş basamaklı bir yol izlemiştir. Turan, Kur'an'da müteşâbih ayetlerden olan Hurûf-ı Mukataa'nın ebced hesabıyla tefsirini kabul etmemiştir. Bu te'villeri doğru kabul etmemiştir. Bu te'villeri Selefî Salihîn'in çizgisi dışında yorumlar olarak gördüğü için kabul etmemiştir. Ayrıca bu tarz yorumları Yahudilerin hurefelerinden müteşekkil olarak kabul ettiği için bunlara da şiddetle karşı çıkmıştır.³³

Turan, müteşâbihleri iki bölüme ayırmıştır. İlk bölüm; sadece Allah tarafından bilinebilenlerdir. Bunlar; Rûh, kıyamet saati gibi bazı müteşâbihlerdir. Turan'a göre İbni Abbas gibi tefsir sahasının önde gelenleri dahi bu kısmı bilemez. İkinci kısım müteşâbihler ise Arap dilinin yardımı ile doğru te'vil edilebilenlerdir. Te'vil edilebilir kısma şu ayetler örnek verilebilir: İsa (a.s.) hakkında ki "O'ndan bir ruhtur."³⁴ Adem(a.s.) hakkında olan "Ona ruhumdan üflediğim vakit."³⁵ "Ruhumdan da üflediğim vakit."³⁶ Turan, bu ayetlerdeki rûh kelimesinin Allah'ın rûhu anlamında olmadığını "katımızdan bir rûh" manasında olduğunu belirtmiştir.³⁷

Turan'a göre "Gaybı bilen Allah, gaybını kimseye açmaz; ancak elçi olarak razı olduğu başka."³⁸ ayetlerinin işaret ettiği gibi Allah dilerse bazı gaybi bilgilere peygamberini vakıf kılabilir. Turan, peygamberimizin Allah'ın izniyle bazı gaybi bilgilere vakıf olduğunu zikretmiştir. Bu görüşüne cennet ve muhtevası, cehennem ve muhtevası hakkında, bir küsuf namazında peygamberimize bunların bildirildiğini belirten şu hadisi delil olarak zikretmiştir: "Benim bildiklerimi bilseydiniz az güler çok ağlardınız."³⁹ Aynı şekilde Allah'ın, peygamber varisi olan bazı kullarına da dilettiği bazı gaybi bilgileri verebildiğini belirtmiştir. Fakat bu gibi bilgilerin izhar edilmemesi gerektiğini, ancak onlara latif işaretle bulunulabileceğini belirtmiştir. Bu konuda Hz. Ömer'i (r.a.) örnek vermiştir. Onun ilminden onda birini insanlara açıkladığını, onda dokuzunun ise onunla kabre gittiğini zikretmiştir. Müellif, İslam ve iman yolunun muhkem ve müteşâbih ayetlerin bilinen ve bilinmeyenlerinin tümünden müteşekkil olduğunu, anlamı bilinen ayetlerle amel etmenin ilimde rüsh sahibi olmanın gereği olduğunu belirtmiştir. Rüş kavramını ise bir şeyde sebat etme, sağlam bir şekilde durma olarak kabul etmiştir. Müellif bu düşüncesine delil olarak: "Peygamberimiz (s.a.s.)'den ilimde rüş sahibi olanlar hakkında soruldu, O (s.a.s.) da şöyle buyurdu: "Yeminini tutan, doğru sözlü, kalbi düzgün, midesini ve

³³ Turan, *Tefsîru Vücûhu't-Te'vil fi Esrâri't-Tenzil*, 4/18-19.

³⁴ en-Nisâ, 4/171.

³⁵ el-Hicr, 15/29.

³⁶ Sâd, 38/72.

³⁷ Turan, *Tefsîru Vücûhu't-Te'vil fi Esrâri't-Tenzil*, 4/20.

³⁸ el-Cin, 72/26-27.

³⁹ Turan, *Tefsîru Vücûhu't-Te'vil fi Esrâri't-Tenzil*, 4/20.

avretini yasaklardan koruyan kimsedir.” buyurdu.” hadisini sunmuştur. İlimde rü-suh sahibi olanların özelliği işte bunlardır. Bu kimseler te’vilini bilseler de bilmese-ler de içeriğine şahit olsalar da olmasalar da halis bir imanla muhkem ve müteşâbih olan tüm ayetlere iman ederler ve “Hepsi Rabbimizin katındandır”⁴⁰ derler. Biline-meyen şeylere imanın hazzı bilinenlere imanın hazzından daha çoktur. Çünkü Allah Teâla şöyle buyurmuştur: “Bu kitap kendisinde şüphe olmayan, muttakiler için hi-dayet olan bir kitaptır. O muttakiler ki gayba iman ederler.”⁴¹ Turan, Kur’an’ı daha iyi anlamının sağlam iman sahibi olmayla paralel olduğu düşüncesindedir. Müelli-fin şu satırları bu düşünceyi tasdik etmektedir: “Ve gayba imanla, Kur’an’ın hidayeti ve anlayışı elde edilir. Gayba iman olmazsa hidayet ve anlayıştan mahrum kalınır. Kur’an’da müminler için anlayış ve rahmet vardır. Ayrıca Kur’an’da müminler açısındandır problemlerin çözümü vardır. İman ehli olmayanlar için ise onda zorluk ve karışıklık içinde karışıklık vardır. “Biz Kur’an’dan müminler için şifa ve rahmet olan şeyleri indiriyoruz. Oysa o zulmedenlerin ise sadece zararını arttırır.”⁴² ayeti buna işaret etmektedir.”⁴³

Turan’a göre Allah gizlediği ve kapalı bıraktığı bazı şeyleri ileride vakti geldiğinde kuluna açıklayabilir. Bu fikrini “Allah’ın şanı yücedir, eğer kulunun kafasını karıştıran, ona kapalı olan bir şey varsa, onu vaad edilen vaktinde açık açıklamak ister.”⁴⁴ sözleriyle ifade etmiştir.

Turan, Kur’an’da insanlara kapalı ve anlamı bilinmeyen ayetlerin bulunabileceğini “Ve onun haberini bir süre sonra öğreneceksiniz.”⁴⁵ ayetinde belirttiği gibi zamanla birçok hususun açıklığa kavuşabileceğini belirtmiştir. Bir kısım şeylerin günümüzde anlaşılmasa da vakti geldiğinde açığa çıkabileceğini ve böyle bir durumda Allah’a güvenip sabretmenin ve “Hepsi Rabbimizin katındandır”⁴⁶ demenin takınılması gereken en güzel bir tavır ve tutum olduğunu ifade etmiştir.⁴⁷ Nitekim birçok müfessir de Allah’a ait sıfatları, ahiret şartları, rûh, sûr, dabbetü’l arz, arş, kürsi, kalem, levhi mahfuz, sidre-i muntehâ ve beyt-i ma’mûr gibi kavramları, manaları anlamayan ve anlaşılması için de delil bulunamayan müteşâbihlerden saymışlardır. Bir kısım müfessir ise Cenab-ı Hakk’ın Kur’an-ı Kerim’de anlamı olmayan şeyleri inzal etmesinin uygun olmadığını söylemişlerdir. Bu düşüncede olan ke-sim bazılarının göre anlamı bilinemez denilen müteşâbihleri de te’vil etmişlerdir.⁴⁸

⁴⁰ Âl-i İmrân, 3/7.

⁴¹ el-Bakara, 2/2-3.

⁴² el- İsrâ, 17/82.

⁴³ Turan, *Tefsîru Vücûhu’t-Te’vilî fî Esrâri’t-Tenzil*, 4/21.

⁴⁴ Turan, *Tefsîru Vücûhu’t-Te’vilî fî Esrâri’t-Tenzil*, 4/21.

⁴⁵ Sâd, 38/88.

⁴⁶ Âl-i İmrân, 3/7.

⁴⁷ Turan, *Tefsîru Vücûhu’t-Te’vilî fî Esrâri’t-Tenzil*, 4/21.

⁴⁸ Ali Karataş, “Müteşâbih Ayetler ve Te’vili”, *Günümüz Tefsir Problemleri*, ed. Ali Karataş, Yunus Emre Gör-dük, (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2. Basım, 2019), 146.

2. İsmail Turan'ın Müteşâbih Ayetleri Tefsirine Dair Bazı Örnekler

Turan, müteşâbih ayetleri te'vil ederken Kur'an tefsirinde izlediği metodu takip etmiştir. Öncelikle ilgili ayeti izah edecek delilleri Kur'an'dan vermiştir. Ardından varsa hadisleri ve sahabe görüşlerini ve ardı sıra da ilk dönem âlimlerin görüşlerini zikretmiştir. Turan'ın bu metodunu görmek için bazı müteşâbih kavramları nasıl açıkladığını inceleyelim.

2.1. Rûh (الروح)

Ruh (الروح) kelimesi lügatte nefes, rüzgar ve soluk anlamında kullanılan r-v-h (ر-و-ح) kökünden gelen bir isimdir. Ruh olarak isimlendirilmesinin sebebi rüzgarın ruhtan çıkmasından dolayıdır.⁴⁹ Ruh kelimesi nefis için de kullanılan bir isimdir. Bu kelimenin nefis için kullanılışı nefsin ruhun bir parçası olmasından dolayıdır. Bu kullanım tıpkı insanın hayvan (canlı) olarak isimlendirilmesi gibi nevin (tür), cinsin ismiyle adlandırılışı gibidir. Ruh; hayat, hareket ve menfaatleri kazanmanın ve zararları savuşturmanın kendisiyle sağlandığı parçasına ad olmuş bir kelimedir. Nitekim, “Sana ruhu soruyorlar; de ki: Ruh rabbimin işindedir ve size çok az bir bilgiden başkası verilmemiştir.”⁵⁰ Ayetinde de bu manada zikredilmiştir.⁵¹ Turan, âlimlerin ruh kavramı hakkında ihtilaf ettiklerini, Katade ve bazı âlimlerin ruhun Cebrail (as) olduğunu düşündüklerini, bazı âlimlerin ise meleklerden bir melek olduğu görüşünde olduklarını belirtmiştir. Müellif ayetin son kısmı hakkında şu yorumu yapmıştır: “Bu konudaki sözlerden evla olanı ve ayetin kastettiğinin bütün yaratılmışlar olmasıdır. Çünkü Allah'ın ilmine kıyasla başka herkesin bilgisi çok az sayılır. İnsanlara Allah'ın çok olan ilminden ancak az bir kısmı verilmiştir. Nitekim şu ayeti kerime bu duruma işaret etmektedir: “De ki: “Rabbimin kelimeleri için deniz mürekkep olsa ve bir o kadarını da getirsek, rabbimin kelimeleri bitmeden kesinlikle deniz biterdi.”⁵² Yani ey insan “size pek az bilgi verilmiştir.”⁵³ ifadesiyle “Allah'ın çok olan ilminden ancak az bir kısmı size verilmiştir” anlamı kastedilmektedir. Bu ayetin son kısmı olan وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلٌ ifadesiyle kastedilenin Yahudiler olduğu da bazı te'vil ehli tarafından dile getirilmiştir. Yahudiler Rasulullah (s.a.s.)'e: “Sen sana her şeyi beyan eden Tevrat'ın sana verildiğini okuyorsun.” dediler. Bunun üzerine Rasulullah (s.a.s.): “Allah'ın ilminin yanında o çok az bir şeydir. Siz size verilenle amel ederseniz ancak size fayda verir. Bu konuda: ⁵⁴ وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ ayetinden ⁵⁵ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ ifadesine kadar olan ayetler nazil olmuştur.” demiştir. Ruh hakkında

⁴⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 3/1766.

⁵⁰ el-İsrâ, 17/85.

⁵¹ İsfahânî, *Müfredât-ü elfâzi'l Kur'an*, 369.

⁵² el-Kehf, 18/109.

⁵³ el-İsrâ, 17/85.

⁵⁴ Lokmân, 31/27.

⁵⁵ Lokmân, 31/28.

soruyu soranların başka bazı âlimlerce de Yahudiler olduğu belirtilmiştir.⁵⁶ Turan'a göre ayette geçen "çok az ilim verilenler" ifadesiyle kastedilen bütün yaratılmışlardır. Çünkü Allah'tan başka herkesin bilgisi Allah'ın ilmine kıyasla çok çok azdır.⁵⁷ Turan'a göre bu ayette⁵⁸ "çok az ilim verilenler" ifadesiyle sadece Yahudiler değil tüm yaratılmışlar kastedilmektedir.⁵⁹ Râzî ise insana verilen ilmin azlığını şöyle izah etmiştir: "İnsanın bilgisi, Allah'ın ilmi ve eşyanın hakikatlerine oranla nihai seviyede azdır. Fakat maddî istek ve zevklere nispetle çok daha fazladır."⁶⁰

Turan, "İşte böylece sana kendi emrimizden bir ruh vahyettik."⁶¹ ayetinin tefsirinde ruh kavramını şöyle açıklamıştır; "Ruh: Kur'an'dır. O diri bir ruhtur. Onda maneviyatın nezaketi dünyanın ve ahiretin yükselişi vardır."⁶² Turan'ın bu görüşü geçmiş bazı âlimler tarafından da zikredilmiştir. Ragıp el-İsfahânî, ahiret hayatına vasıta olmasından dolayı Kur'an'a ruh isminin verildiğini belirtmiştir.⁶³ Râzî ise ruh kelimesinin Kur'an anlamında ele alınışıyla ilgili şunları dile getirmiştir: "Cenab-ı Hakk'ın Kur'an'ı "ruh" diye isimlendirmiş olduğuna şu ayetler işaret etmektedir: "İşte böylece sana kendi emrimizden bir ruh vahyettik."⁶⁴ "Emrinden ruh ile melekleri indirir..."⁶⁵ Kur'an'ın "ruh" diye isimlendirilişinin nedenini şöyle izah etmiştir: "Ruhların ve akılların hayatiyeti Kur'an'la gerçekleşir. Çünkü ilahi bilgiler Kur'an vasıtasıyla elde edilebilir. Aynı şekilde melekleri, kitapları ve peygamberleri tanımak ve bilmek de Kur'an'la olur. Ruhlar da ancak bu bilgilerle canlanır."⁶⁶ Mâtürîdî de zikredilen ayetlerde⁶⁷ geçen, ruh kelimesinden maksadın Kur'an olduğunu belirtmiştir.⁶⁸

2.2. Hurûf-ı Mukattaa (الحروف المقطعة)

Hurûf-ı mukattaa ifadesi iki kelimedenden müteşekkil bir tamlamadır. Hurûf kelimesi harf kelimesinin çoğuludur. Mukattaa ise "kesilmiş, ayrılmış" anlamında kullanılan bir kelimedir. Hurûf-ı mukattaa deyimi, harfin çoğulu olan hurûf ve mukattaa kelimelerinden oluşmuş bir tamlamadır. Bu harfler oluşturdukları kelimelerde okundukları gibi telaffuz edilmezler. Kendi adlarıyla telaffuz edilip okunurlar. Bu

⁵⁶ Turan, *Tefsîru Vücûhu't-Te'vîl fî Esrâri't-Tenzîl*, 13/339.

⁵⁷ Turan, *Tefsîru Vücûhu't-Te'vîl fî Esrâri't-Tenzîl*, 13/340.

⁵⁸ el- İsrâ, 17/85.

⁵⁹ Turan, *Tefsîru Vücûhu't-Te'vîl fî Esrâri't-Tenzîl*, 13/340.

⁶⁰ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb= et-Tefsîru'l-Kebîr*, 21/405.

⁶¹ eş- Şûrâ, 42/52.

⁶² Turan, *Tefsîru Vücûhu't-Te'vîl fî Esrâri't-Tenzîl*, 16/221.

⁶³ İsfahânî, *Müfredât-ü elfâzi'l Kur'an*, 369.

⁶⁴ eş-Şûrâ, 42/52.

⁶⁵ en-Nahl, 16/2.

⁶⁶ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb= et-Tefsîru'l-Kebîr*, 19/169.

⁶⁷ eş-Şûrâ, 42/52; en-Nahl, 16/2.

⁶⁸ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l Kur'ân*, thk. Mecdî Bâsallûm, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1426/2005), 9/142.

sebeplerden dolayı bu harfler, ayrı ve müstakil harfler manasında “Hurûf-ı mukattaa” diye adlandırılmışlardır. Bu harfler hurûf-ı teheccî, evâilü’s-süver ve fevâtihu’s-süver olarak da bilinir. Bu harflerin anlamları bilinmemektedir. Surelerin başına konulma maksatları tam olarak bilinmediği için bunlara hurûf-ı mübheme de denilmektedir.⁶⁹ Bu harfler Kur’an’ın 29 sûresinin başında yer alır, toplamı 14 harftir.⁷⁰

İsmail Turan’a göre Bakara suresinin başında yer alan اٰ gibi harflerin tümünün Cenab-ı Hak’tan inzal olduğuna iman etmek gerekir. Bu harfler bizim anlama kapasitemizin üzerinde birtakım hikmetlere sahiptir. Salim ve sahih olan bunların manalarının peşine düşülmemesidir.⁷¹ Turan’ın bu tespitine Muhyiddin Arabi’nin konu hakkındaki te’vilini tenkit ederken rastlamaktayız: “Şeyhimiz kitabında (Fü-tuhâtu’l Mekkiyye) diyor ki: “Bu harfler, ne zaman olursa olsun meleklerle karşılık gelir. Kul ne zaman bu harfleri okursa Allah kulun okuduğu harfe karşılık kulun okuduğunu tasdik eden ve ona şahitlik eden bir melek yaratır.” Bütün bunlar Allah’a ve Resulüne iftiradır. Peygamber’in harf ve ayetlerin tefsirinden bahseden sahih hadislerine gelince, onları baş ve göz üzerinde kabul ederiz. Çünkü Peygamber, en asil ve ismi Muhammed el-Emin olandır. Ve O (s.a.s.) “O hevâsına göre konuşmaz.”⁷² Ayetinin de deliliyle vahyin emini olandır. Sahabeden gelen haberlere gelince, onlar da peygamberden gelen rivayetler gibidir. Ancak bu haberler sahih olmaları şartıyla kabulümüzdür. Aksi halde kabul etmeyiz.⁷³

Turan ayrıca bu harflerle ilgili şu iki görüşe dikkat çekmiştir: İlki bu harflerin Allah’ın kitabında sır olan ve manalarının bilinemeyeceğine dair görüşü destekleyen rivayetlerden oluşan görüştür. İkinci kısım ise bu harflerde ismi azama işaret vardır vb. şekilde te’vil edenlerin görüşüdür.⁷⁴ Aynı şekilde Râzî de iki görüşten bahsetmiştir. Birinci görüş: Bu harflerin bilgisi, Yüce Allah’ın kendisine mahsus gizli bir sır, kapalı bir ilimdir. İkinci görüş: Bu harflerin anlamlarının bilinebileceğini söyleyenlerin görüşüdür.⁷⁵ Mâtürîdî’ye göre “bu harflerle kastedilenin bilgisi Allah’a mahsustur. Bu nedenle Hurûf-ı mukattaa’yı yorumlamaktan imtina etmek ve bunlarla ne anlatılmak istendiğini, onları gönderene bırakmak gerekmektedir. Allah bu harflerin yer aldığı ayetleri müteşâbih olarak kabul etmek hususunda kullarını sınamayı

⁶⁹ M. Zeki Duman-Mustafa Altundağ, “Hurûf-ı Mukattaa”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,(İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/401.

⁷⁰ Ensari, Abdurrahman, *el-Mürşidü’l-Vecîz*, 165.

⁷¹ Turan, *Tefsîru Vücûhu’t-Te’vil fi Esrâri’t-Tenzil*, 1/80.

⁷² en-Necm, 53/3.

⁷³ Turan, *Tefsîru Vücûhu’t-Te’vil fi Esrâri’t-Tenzil*, 2/4-5.

⁷⁴ Turan, *Tefsîru Vücûhu’t-Te’vil fi Esrâri’t-Tenzil*, 2/3.

⁷⁵ Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb= et-Tefsîru’l-Kebîr*, 2/250.

istemiştir. Aslında bu harfler, inkar edenlerin karşılaştığı sorunlardan biridir.”⁷⁶ Kurtubî de bu harfler konusunda benzer görüşleri benimsemiştir.⁷⁷

Turan, Hurûf-ı mukattaa konusunda sahih rivayetler dışında yapılan yorumlara itibar etmemiştir. Ona göre bu harflere iman edip manalarının peşine düşmek daha isabetli bir yoldur. Çünkü insan idrakini aşan konularda en salim yol teslimiyettir.

2.3. Sâk (ساق)

Sâk kelimesi lügatte kalça ile ayak arası, baldır demektir. Ayrıca şiddetli iş anlamında da kullanılmaktadır.⁷⁸ سوق الابل develeri getirmek, toplamak ve kovmak gibi manalara gelir. Bu manadan yola çıkarak فانساق onu sevk ettim böylece o da sevk edildi” denilir. والسيفة ise “güdülen hayvanlar” anlamındadır. و سقت المهر الى المرأة “kadına mehri sevkettim / verdim,” denilmesi ise Araplarda kadınlara mehirlerinin deve olarak verilmesinden dolayıdır. Bazı ayetlerde⁷⁹ kelimenin türemiş şekilleri “sevk etmek ve sevk olunmak” anlamlarında kullanılmıştır.⁸⁰ وَالتَّقَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ ayetinde ise “bacak bacağa dolaşır” anlamındadır. Bazılarına göre aslında kelimenin burada ki kullanımından “insan ruh verirken; başka bir fikre göre de kefen ile sarıldığında bacakların birbirine dolaşmasıdır.” anlamları kastedilmektedir.⁸¹ يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقِي ayetinde geçen baldırların açılması tabiri Araplarda savaşın kızışması anlamına gelen şu deyimdeki anlamdadır: كَشَفَتِ الْحَرْبُ عَنْ سَاقِهَا⁸² veya işin şiddetlenmesi anlamındadır. Şöyle ki devenin karnında yavrusu ölünce müzzemmir (devenin yavrusunun cinsiyetini anlamak için devenin karnına elini yerleştiren kimse), devenin karnına elini sokar ve yavrunun bacağından tutarak onu cansız bir şekilde çıkarır. Bu durum baldırın açılmasıyla ifade edilmektedir. Ancak sonraları bu ifade her türlü korkunç vakalar için kullanılmıştır.⁸³ Ayette geçen Sâk (ساق) kelimesi genel olarak dilimize baldırın açılması olarak çevrilmiştir.

Zemahşerî'ye göre الكشف عن الساق والابداء عن الخدام “Baldırın açılması ve halhallerin ortaya çıkışı” deymi işin ciddiyet ve zorluğunu tasvir eden bir ifadedir. Ona göre “baldırın açıldığı gün” ifadesiyle anlatılmak istenenle; “işin şiddetlendiği, iyice kötüleştiği zaman” ifadesi aynı anlamdadır. Dolayısıyla asıl mesele baldırın açılması

⁷⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 1/372.

⁷⁷ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Âhkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim Etfîş, (Kahire: Dârü'l Kütübü'l Mısri, 2. Basım, 1384/1964), 1/154.

⁷⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3/2155.

⁷⁹ Bkz. el-Kiyâmet, 75/30, Kâf, 50/21.

⁸⁰ el-Kiyâmet, 75/29.

⁸¹ el-Kalem, 68/42.

⁸² Savaş baldırlarını açtı/kızıttı.

⁸³ İsfahânî, *Müfredât-ü elfâzi'l Kur'ân*, 436.

değildir. Örneğin cimri biri için “elleri bağlı” deyimi kullanılır. Aslında bu sözle anlatılmak istenen o kişinin cimri oluşudur. Yoksa kişinin gerçekten ellerinin bağlı olması değildir. Zemaşerî’ye göre Müşebbihe bu ayeti yanlış anlamıştır. Bunlar meseleyi teşbihi bir açıdan yorumlamışlardır. Böylece ayette geçen sâk kelimesini baldır olarak anlamışlardır. Konuyu bu şekilde yorumlamalarında, beyan ilmindeki kavrayışlarının yetersizliği ve incelikleri anlamadaki eksiklikleri etkili olmuştur.⁸⁴

Fahreddin Râzî’nin bu konudaki görüşleri ise şöyledir: Allah’ın cisim olması mümkün değildir. Bu konuda mutlak deliller vardır. Bu sebeple Sâk lafzını mecaz olarak kabul etmek gerekir.⁸⁵ Ayrıca Râzî, Zemaşerî’nin beyan ilmine göre yaptığı açıklamaları eleştirmiştir. Ona göre bir lafzı delilsiz bir biçimde sadece beyan ilmiyle mecaza hamletmek uygun değildir. Böyle yapılırsa felsefecilerin kıyametle ilgili yanlış te’villerine kapı açılabileceğini belirtmiştir. Felsefeciler *جَنَّاتٍ بَّيْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَشْجَارُ* ayetiyle⁸⁶ ilgili olarak “Orada ne nehirler ne de ağaçlar vardır. Bu ifade zevk ve mutluluğu anlatmak içindir.” derler. Aynı şekilde *رَكُّعُوا وَسُجُّدُوا* ayetiyle ilgili olarak da “orada ne secde ne rükû vardır, bilakis bu bir tazim örneğidir” derler. Bu tür sözlerin, şeriatın kaldırılmasına ve dinin bozulmasına yol açtığı bilinmektedir. Doğrusu bu şekilde ki yorumlara kelamın zahiri anlamında yorumlanmasının uygun olmayacağına yönelik kanıtların bulunmasından sonra başvurulmasıdır. Böylesi bir durum, bütün kelamcılarının güvendiği, itimat ettiği ve dayandığı bir husustur.⁸⁸ Râzî, lafzın zahirinin kabul edilmesinin caiz olmadığı durumlarda beyan ilminin devreye girmesini daha uygun görmüştür.

Turan’a göre *يوم يكشف عن ساق*⁸⁹ “baldırın açıldığı gün” ifadesiyle zorlu, sıkıntılı ve şiddetli bir gün tasvir edilmektedir. Bu durum, mizan, hesap, haşir ve sırat gibi ahiret işlerine has olan zorlukların ve korkuların ortaya çıktığı günün tasviri içindir.⁹⁰ Turan, sâk kelimesini örtü olarak yorumlamıştır. Bu yorum hakkında kendi ifadeleri şöyledir: “Biz de diyoruz ki: *يوم يكشف عن ساق* (baldırın açığa çıktığı gün) demek; örtünün (perde) açılması demektir. Örtü (غطاء) ise müminlerin Rablerini tanımalarını engelleyen şeydir. Şayet Allah kendisini tanıtmazsa müminler O’nu kendi istidatlarıyla tanıyamazlar. İşte bu örtünün açılması olayı (*يوم يكشف عن ساق*) “baldırın açıldığı gün” diye tarif edilen zamandır. Örtünün açılmasından önce rableri müminlere suretten münezzehe olarak tecelli eder ve “ben sizin Rabbinizim, der.” Mü-

⁸⁴ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, s. 1132.

⁸⁵ Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr=Mefâtihu'l-Çayb*, 30/613.

⁸⁶ el-Bakara, 2/25.

⁸⁷ el-Hac, 22/77.

⁸⁸ Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr=Mefâtihu'l-Çayb*, 30/613.

⁸⁹ Kalem, 68/42.

⁹⁰ Turan, *Tefsîru Vücûhu't-Te'vil fi Esrâri't-Tenzil*, 17/319.

minler, Rablerini tanıyamadıkları için; “Allah’a sığınırız, sen bizim Rabbimiz değil-sin” derler. (يوم يكشف عن ساق) “baldırın açıldığı gün” ifadesiyle iman ehlinin diğerlerinden ayrıştığı gün kastedilmektedir. Müminler perdenin açılmasıyla Rablerini tanırlar ve bu tanıma nimetinden dolayı şükür içerisinde secdeye kapanırlar.

Turan’a göre ⁹¹ يوم يكشف عن ساق ويدعون إلى السجود فلا يستطيعون ayeti münafıkların secdeye çağrıldıklarında secde edememe nedenlerini anlatmaktadır. Bu nedenler şunlardır: Münafıklar ahirette secde edemeyeceklerdir. Çünkü münafıklar dünyada ihlasla değil de gösteriş için ve müminleri aldatmak için secde etmişlerdir. Bu sebeple ahirette secde edemeyeceklerdir. Çünkü bu dünya mahsulün ahiret hayatında alınacağı bir tarladır. Bu dünya tarlasına ne ekilirse ahirette o biçilir. Nitekim bu konuyla alakalı olarak Kur’an’da mealen şöyle buyrulmuştur: “Bu dünyada görmeyen âhirette de görmez.”⁹² Dünya hayatında rabbini bilen ahiret hayatında daha iyi bilir ve tanır. Böylece bu dünyada rabbini bilmeyen ve kör olan ahirette daha da kördür. Gerçeğin ortaya çıkışı (hakikatin keşfi) mümin için bir nimettir. Bu durum mümin için sıkıntı ve şiddet (zorluk) değildir. Gerçeğin ortaya çıkışı münafık için ise ahirette çok büyük sıkıntı, zorluk, ihanet ve zillet içeren bir kayıptır. Allah’ın, cennet ehline görünmesi (rü’yet) ise ancak hicabın kalkmasıyla olur. İşte الكشف عن الساق “baldırın açılması” ifadesi müminler için nur olan rü’yetin gerçekleşmesini engelleyen hicabın kalkmasını anlatan bir sözdür.”⁹³ “Bu ayette geçen örtü müminlerin Allah’ı görmesini engellemektedir. Bu örtünün Allah’ı engellemesi düşünülemez. Çünkü hiçbir şeyin Allah’ı engelleyemeyeceği kesin bir gerçektir. Bu durum “Ve hakikat şudur ki onlar, o gün kesinlikle rablerinden (perdelenerek) yoksun kalacaklardır.”⁹⁴ ayetinde anlatılmaktadır. Bu ayetin içeriğinden hicap kavramının kullara yönelik olduğu anlaşılmaktadır.⁹⁵

İsmail Turan’a göre الكشف عن الساق ifadesi rü’yetullah konusunda ki meşakkat ve müşkili ortadan kaldırmak için de kullanılmaktadır. Bu çerçevede zikrettiği düşünceleri şöyledir: “Aynı şekilde (يكشف عن الساق) ifadesinin manalarından biri de şudur: “Cehennem ehli, güneş, ay ve tağutlara taptıkları için cennet ehlinden ayrıştırıldılar. Onlar ateşe sürüldüler. İman ehli ise içlerindeki münafıklarla birlikte haşır meydanında kaldı. Bu durumdayken Rableri onlara bilinmeyen (O’nu tanıyamadıkları) bir şekilde tecelli etti. Onlar O’nu tanıyamadıkları için yalanladılar. İşte tanıyamama ve yalanlama marifetullah üzerinde bir perde olmasından dolayıdır. Bu perde onları Rablerini tanımaktan alıkoymaktadır. Marifetullah önündeki engel ve örtü-

⁹¹ Kalem, 68/42.

⁹² el-İsrâ,17/72.

⁹³ Turan, *Tefsîru Vücûhu’t-Te’vil fi Esrâri’t-Tenzil*, 17/322.

⁹⁴ el-Mutaffifin, 83/15.

⁹⁵ Turan, *Tefsîru Vücûhu’t-Te’vil fi Esrâri’t-Tenzil*, 17/323.

nün kaldırılarak, müminlerin Rablerini tanımalarının ve bilmesinin sağlandığı durumu, bahsi geçen ⁹⁶ *يكشف عن الساق* ayeti ifade etmiştir. Yani *يكشف عن الساق* ifadesi marifetullah önündeki müşkil ve meşakkatin izalesini anlatmak için kullanılmıştır.⁹⁷ Turan'a göre *يكشف عن الساق* ifadesiyle marifetullah önündeki perde ve örtünün kaldırılması anlatılmaktadır. Ancak bahse konu olan perde veya örtü, kullar için bir engeldir. Bu engel olma durumu Allah'a nispet edilen bir durum değildir. Çünkü Cenab-ı Hak örtü veya perdeyle engellenmekten münezzehtir. Yine Turan'a göre ayette geçen *يكشف عن الساق* ifadesi hakikatin ortaya çıkacağı günü nitelemektedir. "Gerçeğin ortaya çıkması mümin için bir nimettir. Onun için şiddet ve sıkıntı değildir. Bu durum, mümin için ahirette rahmettir. Fakat münafıklar içinse çok büyük bir kayıptır. Ayrıca yine bu durum münafıklar için zillet, ihanet ve zorluklarla dolu çok sıkıntılı bir durumdur."⁹⁸ Turan'a göre *يكشف عن الساق* ifadesi aslında zorlu ve şiddetli durumların anlatılmasında kullanılmaktadır. Ancak bu ifade, müminler için tam tersi bir durumun anlatılması için kullanılmıştır.

2.4. Rü'yetullah (رؤية الله)

Ahirette müminlerin Allah'ı görebilmesi (rü'yetullah) konusu, alimler arasında ihtilafı olan meselelerden biridir. Bazıları Allah'ın görülmesinin bir cisim olması durumunda mümkün olabileceğini söylemişlerdir. Ancak bunun da imkansız olduğunu belirterek, Allah'ın bu dünyada ve de ahirette kesinlikle görülemeyeceğini iddia etmişlerdir. Kimisi de Allah'ın cisim olmasının mümkün olmadığını belirtmekle birlikte, mahiyeti bilinmemekle beraber, rü'yetullahın gerçekleşeceği görüşünü savunmuşlardır. Bu iki kesimin bahse konu tartışmada kanıt olarak sundukları ayetler aynıdır. Fakat bu kanıtlar sonucu ortaya koydukları görüşler birbirine zıt olmuştur.

Rü'yetullah kelimesi, sözlük anlamı olarak; "görmek" manasında ki rü'yet kelimesiyle "Allah" lafzınının bir araya gelmesiyle meydana gelen bir tamlamadır. Rü'yetullah terkihi Kur'an-ı Kerim'de geçmemektedir. Ancak Kur'an'da, kafirlerin dünyada Allah'ı görme ve peygamberlerden Allah'ı kendilerine gösterme isteklerinden bahsedilmiştir.⁹⁹ Rü'yetullahı aklen mümkün görenler ve mümkün görmeyenler, düşüncelerini ispat etmek için aynı ayetleri kanıt olarak sunmuşlardır. Bu kanıtlardan biri "Gözler O'nu algılayamaz, hâlbuki O gözleri algılar. O latîf olandır ve her şeyi bilendir."¹⁰⁰ mealindeki ayettir.

⁹⁶ Kalem, 68/42.

⁹⁷ Turan, *Tefsîru Vücûhu't-Te'vil fî Esrâri't-Tenzil*, 17/324.

⁹⁸ Turan, *Tefsîru Vücûhu't-Te'vil fî Esrâri't-Tenzil*, 17/322.

⁹⁹ Temel Yeşilyurt, "Rü'yetullah", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2008) 35/311.

¹⁰⁰ el-En'âm, 6/103.

Allah'ın görülmesi konusuna menfi yaklaşan ve bunun mümkün olmadığı fikrini savunanların başında Mu'tezile ve Şia gelmektedir. Bu iki mezhebin görüşleri birbirine paralellik göstermektedir. Her iki grup da ayetleri açıklarken sık sık te'vile başvurmuşlar ve akla gereğinden fazla vurgu yapmışlardır. Akıl ve Nass'ın çatıştığı hallerde ise akli benimseyerek, bahse konu nassı akli önceleyerek te'vil etmişlerdir. Böylece ayetlerden kendi inanç ilkelerine göre hüküm çıkarmışlardır.¹⁰¹ Bu mezheplerin mensubu müfessirler, rü'yetullahla ilişkili ayetleri te'vil etmişlerdir. Konuyla ilgili hadisleri ise ya reddetmiş ya da bunlara hiç değinmemişlerdir.

Mu'tezile fırkasının mensuplarından olan Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025), "Gözler O'nu algılayamaz, hâlbuki O gözleri algılar."¹⁰² mealindeki ayeti Allah'ın görülemeyeceğine delil kabul edenlerdendir.¹⁰³

Zemaşerî (ö. 538/1144) aynı ayetin¹⁰⁴ tefsirinde kendi usulünce kelimelerin tahlilini yapmıştır. Basar (البصر) kelimesini; Allah'ın bakma duyusuna verdiği latîf bir cevher olarak anlamlandırmış ve görülebilen şeylerin bununla algılanıp görüldüğünü belirtmiştir. Buna göre ayetin manası şöyledir: "Gözler Allah'la ilişki kuramaz ve O'nu idrak edemez, çünkü O zâtı itibarıyla görülmekten müteâl (aşkın) olandır." Çünkü gözler nesnelere ve durumlar gibi asli bakımdan veya tab'i açıdan bir yönü olan şeylerle ilişki kurabilirler. Allah ise tüm gözleri idrak edip, algılar. Allah idrak edilebilecek bütün şeyleri en ince şekilde idrak edecek güce sahiptir. Allah, hiçbir idrak edicinin idrak edemeyeceği bu latif cevherleri de algılar ve idrak eder. O gözlerin kendisini idrak edemeyeceği derecede latîf olandır. Yine O bütün inceliklerden haberdar olandır. Bu sebeple O, bütün gözleri idrak etmekte yani algılamakta, gözler O'nun idraki yani algısı dışında kalamamaktadır."¹⁰⁵ Müellife göre gözlerde O'nu görececek yetenek bulunmadığından dolayı Allah'ın görülmesi mümkün değildir.

Şii müfessirlerden Tabersî (ö. 548/1154), Allah'ın görülebilmesini imkansız kabul etmektedir. Bahse konu ayetin Allah'ın görülemeyeceğine delil olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁶ Müfessirin Allah'ın görülemeyeceği yaklaşımıyla Mu'tezile'nin bu konudaki düşüncesi birbirine paraleldir.

Ünlü şii müfessirlerden olan Tabâtabâî ise (ö. 1402/1981), "gözler O'nu algılayamaz, (Ancak) O gözleri idrak eder"¹⁰⁷ mealindeki ayetin müşriklerin kafalarındaki Allah'la ilgili yanlış vehimleri defetmek için indirildiğini belirtmiştir. Ona göre

¹⁰¹ Mu'tezile hakkında daha geniş bilgi için bkz. İlyas Çelebi, "Mu'tezile", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/391-401.

¹⁰² el-En'âm, 6/102.

¹⁰³ Abdülcebbar b. Ahmed el-Hamedânî el-Kâdî, *Tenzihû'l-Kur'an 'ani'l-metâ'in*, thk. Ahmet Abdurrahim Sâ-yih, Müsteşar Tevfik Ali Vehb, (Gize (Mısır): Mektebetü Nafize, 1. Basım, 2006), 159.

¹⁰⁴ el-En'âm, 6/103.

¹⁰⁵ Zemaşerî, el-Keşşâf, 340-341.

¹⁰⁶ Ebû Ali Emînü'd-Din (Emînü'l-İslâm) el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl Tabersî, *Mecme'u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru'l-Murtezâ, 1. Basım, 2006), 4/96-97.

¹⁰⁷ el-En'âm, 6/103.

“O her şeye vekildir”¹⁰⁸ anlamındaki bir önceki ayet müşriklerde şu düşünceye yol açmıştır: Şayet Allah her şeye vekilse bu durumda O cismânî bir varlıktır. Yani Allah’ın her şeye vekil olması, kendisinin cismânî nitelikler gösteren varlıklar gibi olmasını gerektirir. Allah şirk koşanların bu düşüncesini defetmek için bahse konu ayeti indirerek şöyle demek istemiş olabilir: Allah, sizin düşündüğünüz gibi cismânî keyfiyeti olan bir varlık değildir. Bunun tam zıttı olarak O, gözler tarafından görülemeyecek derecede aşkın ve ulvî bir varlıktır. “Allah latif ve habîr olandır” ifadesiyle de Allah tüm şeyleri en ince detaylarına varıncaya dek gören ve bunlardan en ince detayına kadar haberdar olandır, manası kastedilmiştir. O her şeyi zahiri ve batınî yönden hakiki bir şekilde ihata edendir. Allah gözle görülen ve görülemeyen her şeyi idrak edendir. Gözler ise ancak görülebileni idrak eder.¹⁰⁹ Konuya farklı bir açıdan yaklaşan müfessir, temel olarak Allah’ın görülemeyeceği hususunda Mu’tezile’yle aynı noktada buluşmaktadır.

Rü’yetullah’ı Ehli Sünnet fırkası kabul etmektedir. Ayrıca Mücessime ve Müşebbihe fırkaları da rü’yetullahı kabul etmektedir. Fakat bu gruplar Ehli Sünnet’ten farklı olarak Allah’ı bir cisim ve yaratılmış bir varlık gibi tasavvur etmişlerdir. Ayrıca Allah’a farklı nitelikler yüklemişlerdir. Bu gruplar, yaratılmış varlıkların vasıflarından olan organ sahibi olma gibi nitelikleri Allah’a da nispet etme yanlılığına düşmüşlerdir.¹¹⁰

Ehl-i Sünnet ekolüne mensup müfessirler ise Allah’ı bu tür vasıflardan tenzih etmişlerdir. Bu müfessirler, O’nun yaratılmış hiçbir şeye benzemediği fikrini savunmuşlardır. Bu ekolün başlıca mensuplarının düşünceleri şunlardır:

İbn Kayyim (ö. 751/1350), rü’yetullahın gerçekleşeceğini, ama gözlerin Allah’ı görse bile idrak edemeyeceğini belirtmiştir. Bu düşüncesini şu satırlarında açıkça görebiliyoruz: “Allah kıyamet gününde apaçık görülecektir, ancak gözlerin Allah’ı idrak etmesi mümkün değildir. Gözler onu görse bile, idrak görme eyleminin çok çok üstünde bir durumu ifade eder. En üstün misal Allah’a ait olmakla birlikte güneşi örnek verebiliriz. Güneşi görebiliyoruz. Ancak onu gerçek haliyle idrak edemiyoruz. Hatta ona yakın bir durumda bile idrakimiz söz konusu olamaz.”¹¹¹

İbn Kesîr (ö. 774/1373) rü’yetullahın gerçekleşeceğine dair birçok görüş zikretmiştir. Naklettiği görüşlere ve zikrettiği delillere göre İbn Kesîr de rü’yetullahın ahirette vuku bulacağını düşünmektedir. Ayrıca o idrak ile rüyeti farklı değerlendirir-

¹⁰⁸ el-En’âm, 6/102.

¹⁰⁹ Tabâtabâî, *el-Mizân fî Tefsîr’il-Kur’ân*, 7/301-302.

¹¹⁰ İlyas Üzümlü, “Mücessime”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/449; Yusuf Şevki Yavuz, “Müşebbihe”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/157.

¹¹¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedâ’u’t-tefsîr*, çev. Ahmet Ağırakça, M. Emin Çimenadağ, (İstanbul:Polen Yayınları, 2011), 2/55.

miştir. Rüyeti daha genel anlamda kabul etmiş gözükmektedir. İdraki hususi manada değerlendiren müfessir, idrakin ayette nefyedilmiş olmasının rüyeti de nefyettiği anlamına gelmeyeceğini dile getirmiştir. Ona göre; Allah'ın görülebilmesi, mahiyetinin ne olduğunun bilinmesi ve idrak edilmesi demek değildir. Bu tıpkı aya bakan birinin ayı görmesi ama ayın hakikatini, mahiyetini ve kühünü idrak edememesi gibidir.¹¹²

İmam Mâtürîdî'de (ö. 333/944) Allah görülür, fakat mahiyeti idrak edilemez ve ihata edilemez, fikrini savunmuştur.¹¹³

Taberî, Peygamber (s.a.s.)'in "Müminler, bulutsuz bir gecede dolunayı ve yine bulutsuz bir günde güneşi gördükleri gibi ahirette Allah'ı açıkça göreceklerdir." hadisine binaen Allah'ın görülebileceği görüşünü benimsemiştir.¹¹⁴

Fahreddin Râzî bahse konu ayetin kıyamette Allah'ın görülebileceğine delil olduğunu düşünenlerdendir.¹¹⁵ Râzî, bu ayetteki olumsuzluğun "umum"a tahsisi, hükmün (görme hükmünün), o umumun içindeki bazı kimselere yönelik olabileceğine işaret ettiğini belirtmiştir. "Bakın birisi, "Zeyd'i herkes dövmedi!" dediği vakit, bu ifade o Zeyd'i bazı kimselerin dövdüğünü anlatır. Örneğin, "Hz. Muhammed (s.a.s.)'e herkes iman etmedi" denilirse, O'na bazılarının iman ettiği anlaşılır. Allah'ın "Gözler O'na erişemez" emri de böyledir. Bunun anlamı, "O'nu her göz idrak edemez" şeklindedir. Dolayısıyla bu ayet, bazı gözlerin Allah'ı idrak edebileceğini ifade etmek içindir."¹¹⁶ Aktarılan bu yorumlara göre müfessirin Allah'ın müminlerce görülebileceği düşüncesinde olduğu söylenebilir.

İsmail Turan, bu dünyada peygamberlere çok çeşitli rabbani tecellilerin işaretlerinin gerçekleştiğini belirtmiştir. Bilhassa Hz. Peygamber (s.a.s.) için daha fazla tecellilerin gerçekleştiğini ve Peygamber (s.a.s.)'in Rabb'ini kalbi ve gözüyle gördüğünü belirtmiştir. Bu duruma şu ayeti delil olarak sunmuştur: "Gözünün gördüğünü gönlü yalanlamadı."¹¹⁷ Turan, Allah Teala'nın Peygamber (s.a.s.)'i dost edindiğini Müslim'de geçen şu rivayete yer vererek izah etmiştir: "Şayet dost edinecek olsaydım, Ebu Bekir'i edinirdim ama o zaten benim kardeşim ve dostumdur. Cenab-ı Allah da sizin arkadaşınızı dost edinmiştir." Turan, Cenab-ı Hakk'ın miraç zamanında peygamber (s.a.s.)'le konuştuğunu da belirterek görüşünü desteklemeye çalışmıştır.¹¹⁸ Genel olarak gözlerin Allah'ı ihata edemeyeceği ancak ahirette müminlerin O'nu gö-

¹¹², Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru'l Kur'ânî'l-Azîm*, thk. Sami b. Muhammed Sellâme. (Riyad: Dâr'ü Tayyibetü'n-Neşr, 2. Basım, 1420/1999), 3/310.

¹¹³ Mâtürîdî, V, s. 183-184.

¹¹⁴ Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *el-Câmi'u'l-Beyân an Tefsîri Âyi'l-Çur'ân*, thk. Dr. Abdullah Abdumuhsin et-Türkî, Kahire: DâruHicr, 1. Basım, 1422/2001), 9/459.

¹¹⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-Çayb= et-Tefsîru'l-Kebîr*, 13/97.

¹¹⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-Çayb= et-Tefsîru'l-Kebîr*, 13/98.

¹¹⁷ en-Necm, 53/11.

¹¹⁸ Turan, *Tefsîru Vücûhu't-Te'vil fi Esrâri't-Tenzil*, 7/318.

rebilecekleri fikrini benimsediğini gördüğümüz Turan, bu konuda Ehli Sünnet çizgisini benimsemiş görünmektedir. Turan konu hakkında kendi fikrini şöyle beyan etmiştir: “Bize göre: Ayette ve hadiste reddedilmeyen mananın doğru olduğunu söylüyoruz ki, müminler Allah’ın dostlarıdır. Allah onların velisi ve vekilidir. Allah katındaki dereceleri ne olursa olsun, onlar ahirette Rab’lerini göreceklerdir.”¹¹⁹ Turan’a göre Ehli Sünnetin rü’yetullah konusundaki genel kabulü makbuldür. Yani müminler kıyamet zamanı ve cennette Rab’lerini göreceklerdir. Turan’a göre Ehli Sünnet Cenab-ı Hakk’ın müminlerce ahirette görüleceğini ispat etmek için sünnet, sahabe icması ve onlardan sonrakilerin icmalarını delil göstererek rü’yetullah’ın geçerliliğini savunmuştur.¹²⁰ Bu sebeple Turan’ın bu konudaki yaklaşımının Ehli Sünnet çizgisinde olduğu söylenebilir. Turan, Mu’tezilenin bu konudaki yorumlarına da katılmamıştır. Keşşaf’tan alıntılıdığı konuyla ilgili bir yoruma verdiği cevapta şunları zikretmiştir: “Zemahşerî, “ayette geçen وهو اللطيف ifadesinde ki اللطيف kelimesine “Gözlerin idrak edemeyeceği kadar latif (ince) olan her şey” manasını vermiştir. Zemahşerî bir taraftan Allah’ın cisim ve mücessem olmadığını iddia etmiş, sonra da O’nu latif olanlara yani gözle görülmeyen rüzgar, elektrik, cinler, şeytanlar ve melekler gibi latif varlıklara benzetme hatasına düşmüştür. Bu mezhep bir de akıl ve anlayış sahibi olmakla övünmüştür.”¹²¹ Turan bu eleştirisiyle, Kur’an’la ilgili meselelere salt akıl yoluyla yaklaşmanın yanlış netice verebileceğini ifade etmektedir. Ona göre bu gibi müşkillere ancak nakil ve aklın birlikte kullanılmasıyla ortadan kalkar.

2.5. Yedullah (بَدَأَ اللهُ)

Haberî sıfatlar arasında “yed” önemli bir yer tutar. Yed kelimesi Kuran’ın çeşitli yerlerinde tekil, ikil ve çoğul olarak Allah’a nispet edilmektedir. Bu ayetlerden her birinde “yed”in Allah’a nispetinin, ayrı bir bağlamı vardır.¹²²

Zemahşerî yed kavramının geçtiği لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ¹²³ ayetinin tefsirinde şu görüşlerini zikretmiştir: “Eğer خَلَقْتُ بِيَدَيَّ (iki elimle yarattım)” cümlesi ne anlama gelir? denirse” şunları söylerim: Daha önce geçtiği gibi, iki eli olan canlılar, birçok işlerini elleriyle yaparlar. Bu düzlemde, iki el kullanılmadan bizzat yapılan işler de, tağlîb üslubuyla, iki elle yapılan işlerden sayılır. Yani kalbinizle yaptığınız bir iş olsa bile “Bu kendi ellerinizle yaptığınız bir iş.” denir. Ayrıca elleri olmayanlar için, “Kendi ellerin bağladı; kendi ağzın üfledi!” denilmesi de böyledir. Sonuçta “Bu, senin yaptığın işlerdendir.” ifadesiyle “Bu, senin ellerinin yaptığı işlerdendir.” anlatımı

¹¹⁹ Turan, *Tefsîru Vücûhu't-Te'vil fî Esrârî't-Tenzîl*, 7/320.

¹²⁰ Turan, *Tefsîru Vücûhu't-Te'vil fî Esrârî't-Tenzîl*, 7/324.

¹²¹ Turan, *Tefsîru Vücûhu't-Te'vil fî Esrârî't-Tenzîl*, 7/324.

¹²² Recep Ardoğan, “Yed”in Ayetlerde Allah’a İfade Edilmesiyle İlgili Kelamî Yaklaşımlar”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/28 (2012),2.

¹²³ Sâd, 38/75.

arasında herhangi bir fark kalmamış olur. لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ “Kendi ellerimle yarattığım”¹²⁴ ifadesi ile بِمَا عَمَلْتُمْ أَيْدِينَا “Kendi ellerimizin ürünü olarak”¹²⁵ ifadesinin anlamı işte budur.”¹²⁶ Müfessir buradaki “yed” kelimesini somut manada organ olan el anlamında görmemektedir. Müfessir لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ifadesinin “vasitasız yaratma”, anlamına geldiğini söyleyenlerin de olduğunu¹²⁷ zikretmiştir. Ona göre burada geçen yed kavramıyla Allah'ın Âdem'i vasitasız yaratması ifade edilmektedir.

Taberî ise لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ (لخلق يدي) “elimin yarattığı” anlamını vermiştir. Bu ayetle Allah Teala'nın Adem'i elleriyle yaratmış olduğunun haber verildiğini belirtmiştir. Taberî, konu hakkında İbn Ömer'den nakledilen şu hadisi görüşüne dayanak yapmıştır: “Allah dört şeyi; Arş'ı, Adn cennetini, Klemi ve Adem'i eliyle yarattı, sonra (onlar dışındaki) her şey için “ol!” dedi, böylece onlar da var oldu.”¹²⁹

Râzî ise Allah'ın uzuv ve organlardan tenzih edilmesinin vacip olduğunu belirtmiştir. Bu durumun da yakîni ve kesin delillerle sabit olduğunu belirtmiştir. Râzî'ye göre yed lafzı için kudret ve nimet gibi anlamların verilmesi doğru değildir. Onun bu konuda ki görüşü şöyledir: “Büyük bir hakimiyet sahibi, ilişki ve taalluğunu tümüyle o işe doğrultması hali dışında, herhangi bir şeyi kendi elleriyle yapmaz. Böylece titizlik ve hassaslık, elde yapılan işlerin ayrılmaz bir parçası haline gelirse, kesin deliller bulunduğu anda bu kavramı mecazi olarak da anlamak mümkün olur.”¹³⁰ Râzî lafzı mecaza hamledebilmek için kesin delillerin bulunmasını şart koşmuştur. Ona göre bir kelimeyi mecaza hamletmek için kesin delillerin bulunması gerekmektedir. Râzî'nin burada dikkat çektiği diğer bir husus ise Âdem'in yaratılışını anlatan لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ifadesinin işin ehemmiyetini göstermek için tercih edilmiş olabileceği durumudur.

Mâtürîdî لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ifadesinde geçen Allah'a “el” nispetindeki maksadın kuvvet olduğu düşüncesinin zorlama bir yorum olduğunu belirtmiştir. Bazen eli olmayan el, bir uzvu veya organı olmayana da o organ nispet edilmektedir, örneğin Allah, Kur'an hakkında, “Bâtil ona, ne önünden ne de arkasından yaklaşabilir.”¹³¹ buyurmaktadır. Bu ayette ön ve arka lafızlarından hiç kimse yaratıklarda var olan organlar manasını çıkaramaz. Delil ve hakkın gelmesi, bâtilin gitmesi ifadelerinden de yaratıklara has olan geliş ve gidiş manaları anlaşılabilir. Öyleyse el kelimesi Allah'a nispet edildiğinde, yaratılmışlara ait organ anlamı nasıl çıkarılır? Şayet insan,

¹²⁴ Sâd, 38/75.

¹²⁵ Yâsin, 36/71.

¹²⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 931.

¹²⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 932.

¹²⁸ Sâd, 38/75.

¹²⁹ Taberî, *el-Câmi'u'l-Beyân*, 20/145.

¹³⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb= et-Tefsîru'l-Kebîr*, 26/412-413.

¹³¹ Fussilet, 41/42.

Rabb'ine karşı inancı bozuk ve Allah'ın yaratılmışlara ait anlamlardan çok yüce olduğundan cahil olmasaydı, böyle bir şeyi aklından dahi geçirmez, o organın Allah'a nispetiyle, yaratılmışlara nispet edildiğinde ki manasını anlamazdı. Allah bu ayette el kelimesini kullanmıştır. Çünkü dünyada kazanç el vasıtasıyladır. İşlerin çoğu da elle yapılır. Bütün bu durum gerçekte bizatihi el organıyla yapılmamış olsa da zikrettiğimiz nedenlerden dolayı, ele nispet edilmiştir. Dolayısıyla elin Allah'a nispet edilmesi şu anlama gelmektedir: Bu iş yaratılmışlar tarafından yapılsaydı, ancak elle yapılırdı.¹³²

İsmail Turan, Allah'ın tüm sıfatlarının tecelli mahallinin Adem (a.s.) olduğunu belirtmiştir. Adem'in (a.s.) yaratılışında Celal, Kibriya, Cemal ve Lütuf sıfatlarının da tecelli ettiğini belirtmiştir. Turan, Adem'in yaratılışında Allah'ın Esmâ-i Hüsnâ'sının zahiri ve batını tezahürleri olduğunu belirtmiştir. Adem'de rahmet ve öfke gibi sıfatlar vardır. Turan'a göre Esmâ-i Hüsnâ, cemali ve celali olmak üzere iki kısma ayrılır. Bu kısımlar İzzet, Kibriya ve Celalinin tezahürü olan ilahi sıfatlar ve Kerem, Cemal, Lütuf ve Rahmet'inin tezahürü olan ilahi sıfatlardır. Turan, şu zikredilen sıfatların Âdem'in ve zürriyetinin yaratılışında tezahür ettiğini beyan etmiştir. İsmail Turan, Âdem'in ve zürriyetinin cisim ve heykelinde yani somut yapısında Esmâ-i Hüsnâ'nın zâhiri yansımaları olduğunu belirtmiş ve bu tezahürün de zahiri bir nimet olduğunu zikretmiştir. Turan, Âdem'in ve zürriyetinin ruhunda tezahür edenlerin ise Esmâ-i Hüsnâ'nın bâtni yansımaları olduğunu ve bu durumun bâtni bir nimet olduğunu öne sürmüştür.¹³³ Turan, لَمَّا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ifadesinin, Allah'ın Âdem'i elleriyle yarattığı, onu elleriyle şekillendirdiği ve cennete yerleştirdiği anlamında olduğunu belirtmiştir. Âdem'de Allah'ın sıfatlarının izleri bulunduğunu, Âdem'de merhamet ve öfke sıfatlarının cem edildiğini belirten Turan, aynı şekilde zürriyetinin de iki kısma ayrıldığını, bu iki kesimin iman ehli olan ve mekanları cennet olan merhamet grubu ve ehli küfür olan mekanları cehennem olan öfke grubu olduğunu belirtmiştir.¹³⁴ Turan'a göre Allah'ın elleriyle yaratmasından kastedilen, Allah'ın güzel isimlerinin Âdem'de zahiri ve batını olarak yansımalarının bulunmasıdır. Turan, ayette geçen “ellerimle yarattım” ifadesini Esmâ-i Hüsnâ'nın zahiri ve batını olarak tezahürü olarak yorumlamıştır. Turan burada el kavramının Allah'a nispetini reddetmeden, yed kelimesine organ dışında bir mana vererek ayeti izah etmeye çalışmıştır.

Künhüne vakıf olunamayan şeyleri hemen reddetmek doğru bir tutum değildir. Allah şayet kendisine el nispet etmişse bunu böyle kabul etmek gerekir. Ancak bu şu demek değildir; burada bu kavramdan insana veya yaratılmışlara ait organ

¹³² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 8/646-647.

¹³³ Turan, *Tefsîru Vücûhu't-Te'vil fi Esrâri't-Tenzîl*, 15/433.

¹³⁴ Turan, *Tefsîru Vücûhu't-Te'vil fi Esrâri't-Tenzîl*, 15/433.

anlamındaki eller kastedilmektedir. Müfessirlerin bu konuda ki izahlarına göre teşbih ve tecsîme düşmeden yapılan yorumlar kabul edilebilir. Dolayısıyla doğrusu Allah Teala'yı her tür noksanlıktan tenzih ettikten sonra bu tür kavramları yorumlamaktır. Öncelikle sağlam bir akideden sonra bu hususlara yaklaşıldığında daha doğru anlamlara ulaşılabilir. Turan bu ayeti tefsir ederken farklı ve kuşatıcı bir yöntem izlemiştir. Turan, çok fazla tartışmaya girmeden “ellerimle yarattım” ibaresinden kastedilenin Allah'ın esmasının Âdem'de zahiri ve bâtinî yansımaları olduğunu zikrederek konuya farklı bir üslupla yaklaşmıştır.

Konuyla ilgili diğer bir ayet ise “Sana biat edenler var ya, gerçekte Allah'a biat ediyorlar. Allah'ın eli onların elleri üstündedir.”¹³⁵ mealindeki ayettir. Zikredilen ayetin tefsirine dair bazı görüşler şunlardır:

Zemahşerî **يَدُ اللَّهِ** yani Allah'ın eli ifadesiyle Peygamber'in (s.a.s.) elinin kastedildiğini belirtmektedir. Allah Teâlâ'nın organ ve nesnelere ait vasıflardan münezzehe olduğunu belirten müfessir, Peygambere yapılan biatin Allah ile yapılmış gibi olduğunu, arasında fark olmadığını dile getirmiştir. Zemahşerî, bunun “Resulü'ne itaat eden Allah'a itaat etmiş olur.”¹³⁶ ayetindeki anlamda olduğunu zikretmiştir. Müfessire göre burada tahyil yoluyla tekid vardır. Yani müminlerin Yüce Allah'a gerçek anlamda “elini sıkarak” biat edemeyecekleri açıktır. Dolayısıyla **يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ** ifadesinde bir canlandırma (tahyîl) yapılmıştır. Bu ayette müminlerin biati gerçekleştirdikleri Peygamber'in eli, Allah'ın eli gibi kabul edilmiştir.¹³⁷ Zemahşerî bu ayette geçen Allah'ın eli ifadesini Peygamberin eli anlamında yorumlamıştır. Daha önce de incelenen ayette benzer şekilde te'vilde bulunan müfessir, Allah'a nispet edilen organları gerçek anlamında almayı kabul etmemiştir.

Râzî bu ayette zikredilen **يَدُ** “el” kavramının iki manada kullanıldığını belirtmiştir. Birinci mananın, el kelimesinin Allah'a nispetinde muhafaza etme ve güven verme anlamında kullanıldığını; ikinci mananın yani elin biat edenlere nispetinde ise bildiğimiz organ anlamında kullanıldığını belirtmiştir. Ayrıca ayette, “Allah'ın eli, onların ellerinin üstündedir” buyurulmasının; “arabulucu, uzlaştırıcı üçüncü bir şahsın, alış-verişi gerçekleştiren kişilerin ellerini, işi bitirmeden ayrılmaktan önlemesi gibi, Allah da, bu biatta onları muhafaza eder, işin tamamlanmasını yerine getirir.” manasında olduğunu¹³⁸ belirtmiştir. Râzî buradaki el kelimesini mecaza hamlederek meseleyi izah etmeye çalışmıştır.

Mâtürîdî ise Allah'ın eli ifadesiyle, muhtemelen, Resûlullah'ın (s.a.s.) elinin kastedildiğini zikretmiştir. Müfessir, Cenâb-ı Hakk'ın sanki şöyle dediğini belirtmiş-

¹³⁵ el-Feth, 48/10.

¹³⁶ en-Nisâ, 4/80.

¹³⁷ Zemahşerî, el-Keşşâf, 1025.

¹³⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb= et-Tefsîru'l-Kebîr*, 28/73.

tir: “Siz söz verdiğiniz esnada Hz. Peygamber’in (s.a.s.) eli, sizin ellerinizin üzerindeydi.” Mâtürîdî’ye göre, insanların Resûlullah’a (s.a.s.) verdikleri sözün Allah’a nispet edilmesinin nedeni iki şekilde yorumlanabilir: Birincisi, bu sözleşme, Allah’ın emriyle yapıldığı içindir. İkincisi de Resûlullah’ın (s.a.s.), değerinin büyüklüğünün ve şanınin yüceliğinin gösterilmesi için bu sözleşme Allah’a nispet edilmiştir.¹³⁹

Müfessirlerin kimisi el kelimesinin Allah’a nispetini mecaza hamletmiş, kimisi de ayette peygamberin elinin kastedildiğini belirtmiştir. İsmail Turan ise bu ayetin tefsirinde Taberî’nin ve Katade’nin yorumlarını zikretmekle yetinmiştir. Bu konuda başka bir yorum yapmamıştır. Bu nedenle onun bu müfessirlerin yorumlarına katıldığı sonucu çıkarılabilir. Taberî’ye göre bahsi geçen biat Hudeybiye’de gerçekleşmiştir. Düşman karşısında kaçmamak üzere yapılan bu biatin Allah’a nispet edilmesinin sebebi ise biata vefalarından dolayı Allah’ın onlara cenneti garantilemesidir. Katade ise يد الله فوق أيديهم “Allah’ın eli onların ellerinin üstündedir.” ifadeyle alakalı iki yorum yapılabileceğini belirtmiştir. Birinci yorum; “Resûlullah’a itaat eden Allah’a itaat etmiş olur.”¹⁴⁰ mealindeki ayette belirtildiği gibi peygamberle olan biatın sanki Allah ile yapılmış gibi olmasıdır. İkinci yorum ise; Allah’ın kudretinin müminlerin gücünün yanında olmasıdır. Bunun sebebi ise müminlerin düşmana karşı peygambere yardım etmede söz vermiş olmalarından dolayıdır.¹⁴¹

Bu ayette Allah’a nispet edilen el tabiri müfessirlerce genelde mecazi anlamda değerlendirilmiştir. Normalde biat şeklen peygamberle yapılmışsa da manen Allah ile yapılmış gibi kabul edilmiştir. Allah Teala’nın biatın mükafatını bizzat vadedmesi ve “Allah’ın eli onların eli üzerindedir”¹⁴² ayetiyle sanki kendisiyle gerçekleştirilen bir sözleşme gibi kabul etmesi ise buradaki durumun ehemmiyetini ve yapılan biatın önemini ortaya koymaktadır. Zahirde biat müminlerle peygamber (s.a.s.) arasında olmuştur. Ama bu biata garantör olan yani mükafatı verecek olan Allah Teala’dır. Dolayısıyla yapılan biat aslında Allah Teala ile yapılmış hükmündedir. Bu duruma günümüzde devletler arası yapılan antlaşmalar örnek verilebilir. Bu antlaşmalar devlet temsilcisi olan şahıslar tarafından imzalanmaktadır. Ancak imza atan şahısların görev süreleri sona erse dahi antlaşma sürmektedir. Bu da asıl muhatapların ve antlaşmanın garantörlerinin devletler olmasından dolayıdır.

Sonuç

Bu çalışmada ülkemizde yetişen son dönem müfessirlerden olan İsmail Turan’ın muhkem ve müteşâbih konusundaki görüşleri incelenmiştir. Bu inceleme neticesinde Turan’ın muhkem ayetler hakkındaki görüşlerinin klasik dönem müfessirlerle önemli ölçüde örtüştüğü görülmüştür. Ancak Turan, konu hakkında yapılan

¹³⁹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân*, 9/299.

¹⁴⁰ en-Nisâ, 4/80.

¹⁴¹ Turan, *Tefsîru Vücûhu’t-Te’vil fi Esrâri’t-Tenzil*, 16/347.

¹⁴² el-Feth, 48/10.

bazı tanımları yetersiz görmüştür. Örneğin Cabir bin Abdullah, Şâbi ve Süfyan-ı Sevri gibi bazı alimler muhkemi; te'vili bilinen, tefsiri ve manası anlaşılabilir olarak yorumlarken, İsmail Turan da muhkemi ister kendi nefsiyle kaim olsun ister başkası itibariyle açıklansın, manası açık, delaleti apaçık olan şey olarak tanımlamıştır. Turan Müteşâbihi ne kendi nefsi itibariyle ne de başka bir şey itibariyle delaleti zahiri olmayan ve manası açık olmayan şey olarak tasvir etmiştir. İsmail Turan'a göre tanımlardaki ihtilafın nedeni; her görüş sahibinin muhkemi bazı sıfatlarıyla tanıtmaması, müteşâbihi ise bu sıfatların karşıtlarıyla izah etmesidir. Müellif yapılan tanımları kapsayıcılık yönünden yetersiz görmüştür. Ona göre lafızlarının sahih, manalarının güçlü, fesahat ve belâğatta bütün kelimelere üstün olması gibi yönlerden Kur'an'ın tümü muhkem olarak kabul edilebilir. Ayetlerinin sıhhat, fesahat, güzellik ve belâğat açısından bazısının bazısına benzemesi yönünden ise Kur'an'ın tümü müteşâbih olarak kabul edilebilir.

Turan müteşâbihleri; sadece Allah tarafından bilinebilen ve Arap dilinin yardımı ile doğru te'vil edilebilenler olmak üzere, iki kısımda ele almıştır. Sadece Allah tarafından bilinebilen kısma, Rûh, kıyamet saati gibi bazı müteşâbihleri örnek vermiştir. Arap dilinin yardımı ile doğru te'vil edilebilenlere ise İsa (a.s.) hakkında ki "O'ndan bir ruhtur."¹⁴³ ve Adem (a.s.) hakkında olan "Ona ruhumdan üflediğim vakit."¹⁴⁴ "Ruhumdan da üflediğim vakit"¹⁴⁵ ayetlerini örnek vermiştir. Turan'a göre Kur'an'da anlamı bilinmeyen ayetlerin var olması mümkündür. Ancak bazı ayetlerin anlamı zamanla ortaya çıkabilir. Bazı ayetlerin de anlamı sadece peygamberlere açıklanmıştır. Turan'ın bu düşüncelere rağmen bazı müteşâbih kavramları tefsir ettiği görülmektedir. O, bu tefsir faaliyetinde dayanak olarak Kur'an, hadis ve sahabe kavlini esas almıştır. Kendi yorumlarını bu temele bina etmeden sunmayı doğru bulmamıştır. Nitekim bu çalışmada incelenen görüşlerinde görüldüğü kadarıyla yorumladığı konular hakkında önce ayetlere atıf yapmış ardından hadislerle mevzuyla izah etmeye çalışmıştır. Bu da onun Kur'an'ı tefsir ederken çok hassas davrandığını göstermektedir.

Ülkemizde İsmail Turan hakkında bazı çalışmalar bulunmaktadır. Ancak tefsir ilmi bağlamında Turan hakkında yeterli araştırmaların olmadığını söylemek mümkündür. Bu çalışma, tez ve makalelere yeni konu olan Turan ve Tefsiri hakkında çalışma yapacaklara bir katkı niteliğindedir. Bu çalışma neticesinde Turan'ın, muhkem ve müteşâbihe dair fikirlerinde klasik müfessirlerin görüşleriyle benzerlikler ve farklılıklar olduğu görülmüştür. Bu tür karşılaştırmalı çalışmalar, Kur'an ilimleri alanındaki diğer konu başlıklarında da sürdürülmesi durumunda Turan'ın tefsir anlayışına geniş bir bakış açısı sunabilir.

¹⁴³ en-Nisâ, 4/171.

¹⁴⁴ el-Hicr, 15/29.

¹⁴⁵ Sâd, 38/72.

Kaynakça | References

- Ardoğan, Recep. “Yed”in Ayetlerde Allah’a İzafe Edilmediyle İlgili Kelamî Yaklaşımlar”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/28 (2012), 7- 46.
- Âsım Efendi, Mütercim. “Kâmûsu’l-Muhît Tercümesi”. Çev. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi. Ed. Mustafa Koç. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Baçoğlu, Tuncay. “Muhkem”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/42-44. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 11. Basım, 1997.
- Cevziyye, İbn Kayyım. *Bedâ’u’t-tefsîr*. çev. Ahmet Ağırakça, M. Emin Çimendağ. 4 Cilt. İstanbul: Polen Yayınları, 2011.
- Duman, M. Zeki - Altundağ, Mustafa. “Hurûf-u Mukata’a”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/401-408. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Ensari, Abdurrahman, *el-Mürşidü’l-Vecîz İlâ Ulûmi’l-Kur’ani’l-Azîz*, İstanbul, Daru’n-Nidâ, 3. Basım, 2020.
- İbn Kesîr, Ebü’l-Fidâ. *Tefsiru’l Kur’ani’l-Azîm*, thk. Sami b. Muhammed Sellâme. 8 Cilt. Riyad: Dâr’ü Tayyibetü’n-Neşr, 2. Basım, 1420/1999.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü’l-‘Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasebullah, Haşim Muhammed eş-Şâzeli. 6 Cilt. Kahire: Dârü’l-Maârif, ts.
- İsfahânî, Râğib Ebu’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *Müfredât-ü elfâzi’l Kur’ân*. thk. Safvan Adnan ed-Davûdî. Dimeşk: Dârü’l-Kalem, 4. Basım, 1430/2009.
- Kâdî, Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hamedânî. *Tenzîhü’l-Kur’an ‘ani’l-metâ’in*. thk. Ahmet Abdurrahim Sayih, Müsteşar Tefvîk Ali Vehb. Gize (Mısır): Mektebetü Nâfize, 1. Basım, 2006.
- Karataş, Ali. “Müteşâbih Ayetler ve Te’vîli”. *Günümüz Tefsir Problemleri*. ed. Ali Karataş, Yunus Emre Gördük. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2. Basım, 2019, 135-146.
- Kurtubî, Ebü Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi’ li-Âhkâmi’l-Kur’an*. Thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim Etfîş. 20 Cilt. Kahire: Dârü’l Kütübü’l Mısırî, 2. Basım, 1384/1964.
- Mâtürîdî, Ebü Mansûr. *Te’vîlâtü’l Kur’ân*. thk. Mecdî Bâsallûm, 10 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1. Basım, 1426/2005.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu’l-Ğayb= et-Tefsîru’l-Kebîr*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü’l-İhyâ’i-Turâsî’l-‘Arabî, 3. Basım, 1420.
- Şimşek, M. Sait. *Kur’an’ın Anlaşılmasında İki Mesele*. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 5. Basım, 2012.
- Tabâtabaî, Allâme Muhammed Hüseyin. *el-Mîzân fî Tefsîr’il-Kur’ân*, thk. Şeyh Hüseyin el-E’lemî, 20 Cilt. Beyrut: Müessesetü’l-E’lemiyi li’l-Metbûât, 1. Basım,

- 1417/1997.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *el-Câmi'u'l-Beyân an Tefsîri Âyi'l-Kur'ân*. thk. Dr. Abdullah Abdulmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: DâruHicr, 1. Basım, 1422/2001.
- Tabersî, Ebû Ali Emînü'd-Din (Emînü'l-İslâm) el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl. *Mecme'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Murtezâ, 1. Basım, 1427/2006.
- Turan, İsmail. *Tefsîru Vücûhu't-Te'vîl fî Esrâri't-Tenzîl*, thk. Dr. Hüseyin Muharrem Çelik, Dr. Abdullah Abdulkadir et-Tavîl. 19 Cilt. Adıyaman: y.y. trs.
- Üzüm, İlyas. "Mücessime". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/448-449. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Müşebbihe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/156-158. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Müteşâbih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/204-207. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yeşilyurt, Temel. "Rü'yetullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/311-314. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *El-Keşşâf'an Hakâ'iki Ğavâmidi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vucûhi't-Te'vîl*. thk. Halîl Me'mûn Şeyhâ, Beyrut: Dâru'l marife, 3. Basım, 1430/2009.
- Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed ebu'l-Fadl İbrahim. 2 Cilt. Kahire: Dâru't-Turâs, 3. Basım, 1404/1984.
- Zürkânî, Muhammed Abdu'l-Azîm. *Menâhîlu'l-İrfan fî Ulûmi'l Kur'an*. thk. Fevvâz Ahmed Zemerlî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1. Basım, 1415/1995.

Yusuf Şen

Doç. Dr., Bayburt Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri İslam Hukuku Anabilim Dalı
Assoc. Dr., Bayburt University Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences Islamic Law
Bayburt/Turkey
ysen@bayburt.edu.tr
ORCID: 0000-0002-6795-0161

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 30.04.2023

Kabul Tarihi/Date Accepted: 22.06.2023

Yayın Tarihi/Date Published: 27.06.2023

Yayın Sezonu/Publication Season: Haziran/June 2023

DOI: <https://doi.org/10.54958/iad.1290257>

Atf/Cite as: Şen, Yusuf. "İslam Hukukunda Tekâfül Sigortası-Zekât İlişkisi ve Ekonomiye Etkisi Üzerine Bir Değerlendirme", *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 13 (Haziran 2023), 56-74.
<https://doi.org/10.54958/iad.1290257>

İntihal Taraması/Plagiarism Detection

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
This article was scanned with a special software and no plagiarism was detected.

İslam Hukukunda Tekâfül Sigortası-Zekât İlişkisi ve Ekonomiye Etkisi Üzerine Bir Değerlendirme

Öz

Sosyal bir varlık olan insanın hayatı her geçen gün karmaşık hale gelmekte ve muhtemel tehlikelere maruz kalabilmektedir. İnsana zarar veren tehlikeler karşısında yardımlaşarak tedbir almak bir ihtiyaçtır. Bu ihtiyaça binaen tekâfül uygulamasının zekâtla ilişkisi ve ekonomiye katkısının tespit edilmesi önemlidir. Günümüzde tüketim fazlalığı ve bunun aksine üretimin yetersizliği enflasyonun ve pahalılığın artmasının aynı oranda istihdamın ve yatırımın azalmasının sebeplerindedir. Sigortacılık sektörü, bu noktada toplumun, şahısların karşılaşabilecekleri tehlikeleri deneyim ve bilgi birikimleri ile tespit ederek önlem almaya çalışmaktadır. Bu tehlikeler sigortacılıkta *riziko* olarak isimlendirilmektedir. Söz konusu rizikolar meydana geldiğinde ise sigorta şirketi kurumdan kuruma değişen oranlarla şahısların zararını karşılamayı amaçlamaktadır. Yardım amaçlı sigortalı sayısı arttıkça primler de artış göstermekte ve bu primler belli bir fonda birikmektedir. Biriken bu fon faizli uygulamalardan uzak yatırım maksatlı olarak değerlendirilmelidir. Ekonomide yatırım, üretim, istihdam, düşük enflasyon toplumun kalkınma dinamikleridir. Makalemizde öncelikle sigorta kavramının ortaya çıkışı

ve unsurları ele alınmıştır. Katılım sigortacılığının İslâm hukukundaki karşılığı olan tekâfûlün zekâtla ilişkisi, günümüz ekonomisine makro ve mikro etkileri tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: İslam Hukuku, Sigorta, Tekâfûl, Zekât, Piyasa, Risk.

An Evaluation on the Relationship between Takaful Insurance and Zakat in Islamic Law and Its Effect on the Economy

Abstract

The life of a human being as a social being is becoming more complex day by day and may be exposed to possible dangers. It is a necessity to take precautions by helping people in the face of dangers that harm people. Based on this need, it is aimed to determine the contribution of takaful to the economy in the context of its relationship with zakat. Today, excess consumption and, on the contrary, the inadequacy of production are the reasons for the increase in inflation and expensiveness, and the decrease in employment and investment at the same rate. The insurance industry tries to take precautions by detecting the dangers that the society and individuals may encounter with its experience and knowledge at this point. These dangers are called risks in insurance. When such risks occur, the insurance company aims to cover the losses of individuals with rates varying from institution to institution. As the number of insured for assistance increases, premiums also increase and accumulate in a certain fund. This accumulated fund is used for investment purposes away from interest applications. Investment in the economy, production, employment, low inflation are the development dynamics of the society. In our study, first of all, the concept of insurance and the subjects covered by insurance are discussed. The macro and micro effects of takaful, which is the equivalent of participation insurance in Islamic law, on the markets have been determined.

Keywords: Islamic Law, Insurance, Takaful, Zakat, Market, Risk.

Giriş

Mükerrerem bir varlık olan insan değişen zaman içerisinde ne tür zararlarla karşılaşacağını bilememektedir. İnsan hayatı birçok risk faktörüyle doludur. Kişinin başına gelebilecek tüm zararları önceden tespit edip önlemesi mümkün değildir. Fakat meydana gelen zararların giderilmesi ve duruma bağlı olarak tedbirlerin alınması mümkün olabilmektedir. Kişinin zararı en aza indirmek için yaptığı birikimler bu tedbirlere örnek olarak gösterilebilir. Fakat kaza olarak nitelendirdiğimiz söz konusu durumlar her zaman üstesinden gelinemez, telafi edilebilir mahiyette olmamaktadır. İşte sigorta kavramı, bu olasılıklara ve ihtiyaçlara binaen ortaya çıkmıştır.¹

Gerçekleşmesi mümkün fakat zamanı muayyen olmayan, sigortalı ve sigortacının iradesi dışında meydana gelen tehlikeli olaylara, sigortacılık sektöründe *riziko* denmektedir.² Riziko, sigortacılığın kurulma amacını ifade etmektedir. Çünkü sigorta, söz konusu riskleri sigortalılar arasında dağıtarak ve aralarında dayanışma sağlayarak maddi yükü hafifletmek maksadı gütmektedir. Böylelikle hem risk tabana yayılacak hem de sigortalı sayısındaki artış rizikoyu azaltacaktır. Sigortalı sayısının artışıyla birlikte oluşan fon havuzu, iktisadî anlamda büyük önem taşımaktadır. Bu durum, hem yatırım odaklı kuruluşlara sigorta ile güvence vererek istihdamın artmasını sağlayarak toplumu risklere karşı bilinçlendirilmekte hem de oluşan fon havuzu doğru kanalize edilerek yatırıma finanse edilebilmektedir.

Sigortalar sosyal ve özel olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Kamu kuruluşları bünyesinde yürütülen sigortalar ekseriyetle sosyal sigortaları oluşturmaktadır. Ölüm, hastalık, iş kazası gibi durumlarda yardım sağladığı için mecburî sigortalar olarak kabul edilmektedir. Özel sigortalar ihtiyarî olmakla birlikte trafik gibi istisnaları bulunmaktadır. Söz konusu sigortaların zorunluluğu sebebiyle yaygın olması ve ekonomiye olan etkisi araştırmamızın ana sebebidir. Günümüzde sigorta uygulamaları İslâm hukuku açısından tekâfül bağlamında ele alınmaktadır.

1. Kavramsal Çerçeve: Tekâfül Sigortası

İslâm hukuku perspektifinden sigortacılık sektörüne baktığımızda faizli işlemler barındırması sebebiyle onaylanmamakla beraber tarihte birebir olmasa da sigortacılık benzeri uygulamaların varlığı da söz konusudur. Sigorta ilk olarak İslam Hukuku literatüründe *sevker* kavramıyla ifade edilmiştir.³ Ayrıca *âkale*, *wakıflar*, *san-*

¹ Faruk Beşer, *İslâm'da Sosyal Güvenlik* (İstanbul: Bilge Yayıncılık, 2004), 59; Serdar Güneş, *Sigorta Sektörü ve Türkiye Ekonomisindeki Yeri* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014), 1, 2.

² Turan Yazgan, "Sosyal Güvenlik Açısından Zekât", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi* 1/6 (1980), 136; Ali Şafak, *Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Rehber Yayınları, 1992), 480.

³ Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr Hâşiyetü Kırreti 'uyûni'l-ahyâr tekmiletü Reddül-muhtâr* (İstanbul, ts.), 4/170.

dıklar (âhîlik ve lonca sistemi) ve tekâfûl sistemi gibi zorunlu veya gönüllü kurumlar da bunun örneklerinden biridir.⁴ İslâmî sigortacılık olarak kabul edilen tekâfûl, faizsiz sigortacılık kapsamında değerlendirilen bir uygulamadır. Bu kurumların çalışma prensibine göre katılımcılar, aralarında önceden belirlenen hasar veyahut kayıpları yardımlaşarak bağış yoluyla gidermektedirler.⁵ Buna göre tekâfûl insan iradesi dışında karşılaşılan tehlikeler sonunda uğranılan zararların giderilmesi için bir yardımlaşma yöntemi olarak ortaya çıkmaktadır.

Aslında mevcut sigorta sistemiyle arasında amaç bakımından bir farklılık bulunmamaktadır. Çünkü her ikisinde de maksat rizikolar ve onların meydana gelmesi neticesinde oluşacak zararı yardımlaşarak çözüme kavuşturmaktır. Aralarındaki fark sözleşme içeriklerinde kendini göstermektedir. Tekâfûl, İslâmî ölçüler içerisinde bu yardımlaşmayı sürdürürken toplanan paylar faiz olarak değerlendirilmez. Bu yönüyle tekâfûl fikhî kurallar kapsamında uygulanan bir sigorta sistemidir diyebiliriz.⁶

İnsanın canı ve malına bağlı olarak tekâfûlün farklı çeşitleri ve uygulama modelleri bulunmaktadır. Mal tekâfûl sigortası, aile tekâfûl sigortası veya hayat tekâfûl sigortası şeklindedir. Mal tekâfûl sigortası, fiili olarak hasarın meydana gelmesinde zararın karşılanması temeline dayanır. Yangın, deprem, kaza vb sigortaları kapsamaktadır. Aile tekâfûl sigortasında ise sakatlık, vefat vb durumlarda karşı tarafın sigortalanmasıdır.⁷

Tekâfûlün farklı uygulama yöntemleri de bulunmaktadır. Bunlardan ilki *mudârebe modelidir*. Bu modele göre katılımcılar arasında emek-sermaye ortaklığı kurularak kâr-zarar ortaklığı sağlanmaktadır. Aracı şirket, katılımcıların sermaye olarak verdikleri meblağları masrafları düşmek suretiyle İslâmî esaslara uygun şekilde yatırımlarda değerlendirmektedir. Sigorta şirketi burada girişimci mudârib konumundadır. Elde edilen gelirler önceden anlaşıldığı üzere kâr olarak katılımcılar arasında dağıtılmaktadır. Zarar olması halinde yatırım sermayesinden karşılanır.

⁴ Hadi Sağlam, “İslam Hukuk Tarihinde Sosyal Güvenlik Kurumları ve Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Teknikler”, *E-Akademi İnternet Dergisi* 9/1 (2009), 123-154.

⁵ Muhammed Fazlı Yusuf, “Tekâfûl İşletmesinin Kavramı ve İşleyişi Hakkında Kısa Tanıtma (İslâmî Sigorta)”, *V. Oturum Sigorta* (I. Uluslararası İslâmî Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi, Konya: Kombad Yayınları, 1997), 946; Mahmut Samar, “Türkiye’de Katılım Sigortacılığı (Tekâfûl) Literatürü”, *İlahiyat Akademi* 13 (2021), 104.

⁶ Hakan Aslan, “Türkiye’de Tekâfûl (İslami Sigorta) Uygulamaları: Problemler ve Çözüm Önerileri”, *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies* 1/1 (2015), 98; Samar, “Türkiye’de Katılım Sigortacılığı (Tekâfûl) Literatürü”, 106; Harun Kısacık, “Katılım Sigorta (Tekâfûl) Ve Muhasebe Süreci”, *Hitit İlahiyat Dergisi* 20/3 (2021), 275.

⁷ Muhammad Ayub, *İslâmî Finansı Anlamak*, çev. Abdurrahman Yazıcıoğlu (İstanbul: İktisat Yayınları, 2017), 448.

İkinci model *vekâlet modelidir*. Bu modelin işleyişi ise ücretli vekâlet şeklinde olmaktadır. Katılımcılardan toplanan primler havuzda toplanır. Havuzun yönetimi aracı firmaya aittir. Aracı firma, teknik ve malî işlemleri katılımcılar yerine vekâleten üstlenerek meşru yatırımlara finanse etmektedir. Diğer bir çeşidi ise *mudârebe* ve *vekâlet modelinin* karması olan *hibrit uygulamadır*. Bu modelde sigorta şirketi, bir yandan mudârib vasfıyla fonların değerlendirilmesi neticesinde elde edilen kârdan anlaşma ölçüsünde kâr payı almaktadır. Diğer taraftan vekâleten fonları yönetmesi sebebiyle katılım fonundan vekâlet ücreti alır. Bu model tekâfül sigortacılığında en yaygın modeldir.⁸

2. Tekâfül Sigortasının Günümüz Sigorta Uygulamalarından Farklı Yönleri

İslam toplumunda karşılıklı yardımlaşma ve dayanışma esastır. Muhtemel zararların ortaya çıkmasında bu zararların giderilmesi gerekir.⁹ İslami kaynaklarda teâvün (yardımlaşma), tezâhür (sırt sırta verme), tenâsur (yardımlaşma), tedâmün (birine destek verme), teâlûf (kaynaşma), teâhî (kardeşlik bağı oluşturma), tevâsül (birbiriyle ilişki kurma) gibi kavramlar geçmektedir. Tesânüd yerine daha çok tekâfül kullanılmaktadır.¹⁰ Bütün bu kavramlarda yardımlaşma ve diğerkâmlık anlamları bulunmaktadır.¹¹ İslâmî sigortalar yardımlaşmayla insanların karşılaştıkları zararları giderebilmektedir.

Günümüzde sigorta sözleşmeleri genellikle konvensiyonel sigorta sözleşmelerinden ibarettir. Bu uygulamaların amacı ile tekâfül sigortasının amacı birbirinden farklıdır. Şöyleki; günümüzdeki sigorta sözleşmelerinde amaç kâr elde etmekle birlikte faiz, garar ve bir nevi kumar özelliği bulunmaktadır. Tekâfülle karşılaştırıldığında şu farklılıklar ortaya çıkmaktadır: Tekâfül toplumda karşılıklı yardımlaşmayı *tenâsurü*, klasik sigorta ise ticârî unsurları esas alır. Tekâfülde faiz, kumar, garar vb şüpheler yoktur klasik sigortada ise bu şüpheler bulunmaktadır. Katılımcılar tarafından ödenen primler tekâfül fonunda risklere karşı bu kişilere ait olurken sigortada beklenen riskler karşılığında kendilerine ait olmaktadır. Tekâfül uygulamasında denetimi şer’î ilkelere göre yapılırken günümüz klasik sigorta sistemi mevcut yasalara göre yapılmaktadır. Tekâfül fonu ile sermaye sahiplerinin hesapları ayrı olurken polîçe sahiplerinin ödediği primler sigorta şirketine gelir olarak kalmakta-

⁸ Samar, “Türkiye’de Katılım Sigortacılığı (Tekâfül) Literatürü”, 106.

⁹ Ahmed Cevdet Paşa, *Sadeleştirilmiş Mecelle*, sad. İbrahim Ural - Salih Özcan (İstanbul: Fey Vakfı, 1995), md. 20.

¹⁰ Benzer anlamlar için bkz., Hüseyin Muhammed el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur’ân* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986), 656; Osman Demir, “Tesânüd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/526.

¹¹ Mustafa Çağrırcı, “Diğerkâmlık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/490.

dır. Tekâfûl fonunda meydana gelen bir fazlalık varsa vekâlet ve mudârebe yöntemiyle dağıtılırken, sigortada ise sermayedarlara aittir. Tekâfûlde katılımcıların bir açığı söz konusu ise *karz-ı hasen fonu*¹² gündeme gelir ve oradan karşılanabilirken sigortada şirket karşılar.¹³

İslam hukukunda sigorta anlayışının daha iyi anlaşılabilmesi için günümüz sigorta uygulamalarının tarihi gelişim seyrinin bilinmesi gerekir.

3. Sigortanın Kısa Tarihi Arka Planı

Ortaya çıkışı itibariyle sigortanın geçmişine baktığımızda M.Ö 2000'li yıllara, Babür Devletine dayandığını söyleyebiliriz. Babil'li deniz tüccarları, ülkenin çeşitli yerlerine gönderdikleri mallarını koruma amaçlı olarak ilk sigortacılık örneklerini vermişlerdir. Bu ticarî yolculuklar ülke içerisinde olabildiği gibi komşu ülkelere de yapılabilmektedir. Mal sahibi tüccarlar bu seyahatler için kervandaki görevli kişilerle anlaşma yapmaktaydılar. Bu anlaşmayla kervan satıcısı, yol boyunca sattığı mallardan belli bir oranda kâr alırken mal sahibi tüccar ise satıcıya emanet ettiği malını daha yüksek kârla satabilmektedir.

Zamanla söz konusu yolculukların mesafesinin uzaması dolayısıyla kontrolün zayıflaması sebebiyle mal sahibi bazı önlemler almak zorunda kalmıştır. Zira bu önlemler alınmadığı takdirde uzun mesafeli kervanlarda satıcının hasılatı alıp kaçma gibi bir durumu ortaya çıkabilmektedir. Yahut satıcının yolda karşılaştığı herhangi bir tehlikede mala gelen zarar, satıcıya ödettirilebilmektedir. Bu ve benzeri durumların önüne geçmek zararı en aza indirmek adına, satıcının yola gitmeden belli başlı bazı mallarını mal sahibine rehin bırakması gibi önlemler alınmıştır. Bir soyguna rasgelerek malın telef olması durumunda satıcının mağdur olması da başka bir mağduriyettir. Hatta bu riski almayan satıcılar uzak mesafelere gitmeyi kabul etmemeye başlamış ve ülkenin ticarî hareketleri yavaşlamıştır. Babil kralları bunu önlemek, ticareti arttırmak için satıcılara kefil olmaya, mal sahibinin zararını karşılamaya başlamışlardır. M.Ö. 2300 yıllarında Babil kralı Hamurâbi'nin, Hamurâbi Kanunlarında dahi bu mevzu kaide olarak geçmektedir. Yaşanan bu durumlar, tarihte sigortanın ilk örneklerini temsil etmektedir.¹⁴

Bir kurum bünyesinde sigorta benzeri faaliyetleri ilk yürüten loncalardır. Bazı loncalarda, daha sonra finanse etmek üzere üyelerden düzenli ödemeler alınarak bir tür sigorta işlemi yürütülmekteydi. Bu fon ile üyelerde ortaya çıkan birtakım hastalıkların tedavisi karşılanmaktaydı. Bu uygulamaların hayat sigortasının ilk örnekleri olduğunu söyleyebiliriz.

¹² Yusuf Şen, "İnsan, Din ve Erdemlilik", *İslâm Hukukunun Ahlâkî Referansları Bağlamında Finans Kaynağı Olarak Karz-ı Hasen Uygulaması*, ed. Mustafa Çakmak (İstanbul: Dem Yayınları, 2022), 769.

¹³ Hasan Hacak, "Teori ve Uygulama Açısından İslam ve Finans", *Tekâfûl (İslâmî Sigorta)*, ed. Necmettin Kızılkaya (İstanbul: İsar Yayınları, 2019), 257-258.

¹⁴ Dalgın, "Sigorta", 37/161-162; Güneş, *Sigorta Sektörü ve Türkiye Ekonomisindeki Yeri*, 6, 7, 8.

Türkiye’de sigortacılığın doğuşu ve gelişimi incelendiğinde ilk olarak Selçuklu Devleti’nin uygulamaları karşımıza çıkmaktadır. Selçuklu hükümdarları, ticaret yolları üzerindeki tehlikeleri önlemek ve güvenliği sağlamak amacıyla güzergâh üzerindeki belli başlı noktalara kervansaraylar inşa etmişlerdir. Böylelikle hem ticaretin devamlılığı sağlanmış hem de kervanların güvenlik konusundaki endişeleri giderilerek ticarete rağbet arttırılmıştır.¹⁵ Esnaf teşekkülü olarak Selçuklu ve Osmanlı’da kurulan¹⁶ *Lonca Teşkilâtı*’nda ise oluşturulan fondan yeni iş kuracak olan, çalışmaya uygun durumu olmayan veya ölüm ve hastalık gibi mağduriyetler yaşayan üyelere yardımda bulunulmuştur.¹⁷ Fakat ülkemizde kurumsal olarak ilk sigorta şirketlerinin kuruluşu 1872 yılında İngiliz şirketler ile olmuştur.¹⁸ Devam eden süreçte Fransa, İsviçre, Rusya, Almanya menşeiili acenteler kurulmuştur. İlk yerli sigorta şirketi, 1883 yılında Osmanlı Bankası ile Tütün Rejisi ve Duyunu Umumiye İdaresine mensup sermaye grubu tarafından kurulan ‘Osmanlı Umum Sigorta Şirketi’dir. Takip eden dönemde 1925 yılında, Anadolu Sigorta Şirketi kurulmuştur.¹⁹

Görüldüğü üzere çok eski dönemlerden itibaren sigorta ve sigortacılık uygulanagelmıştır. Sigorta talep eden kişileri korumayı, desteklemeyi amaçlayan bu uygulama, şimdiki halini alıncaya kadar birçok aşamadan geçmiştir.

4. Sigortacılığın Unsurları ve İşleyişi

Sigortacılığın unsurları ve işleyişi²⁰ piyasalarda güven ortamının sağlanması açısından önemlidir. Öncelikle sigortanın unsurlarını maddeler halinde ifade edelim;

1. Kişilerin menfaatlerinin, serbest irade ile güvence altına alınması.
2. Sigortanın riziko olarak gördüğü zarar tesadüfi olarak meydana gelmelidir.
3. Aynı derecede ve belirli bir tehlide maruz kalan üyeler aynı grupta toplanmalıdır.
4. Sigorta ödemesini gerektirecek zarar para ile ölçülebilir olmalıdır.
5. Meydana gelen hasar ansızın vuku bulmalıdır.²¹

Sigorta şirketlerinin prensipleri, kurumdan kuruma detayları ve kapsamı değişebilir mahiyette olmakla birlikte şu şekildedir;

1. Azami Oranda Karşılıklı İyi Niyet Prensibi

¹⁵ Güneş, *Sigorta Sektörü ve Türkiye Ekonomisindeki Yeri*, 51.

¹⁶ Şafak, *Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 291.

¹⁷ Dalgın, “Sigorta”, 37/161.

¹⁸ Güneş, *Sigorta Sektörü ve Türkiye Ekonomisindeki Yeri*, 52, 53.

¹⁹ Güneş, *Sigorta Sektörü ve Türkiye Ekonomisindeki Yeri*, 53, 54.

²⁰ Dalgın, “Sigorta”, 37/161 ve devamı.

²¹ Dalgın, “Sigorta”, 37/161-162.

Sözleşme süresince gerek sigortalı gerek sigortacı iyi niyetli ve dürüst olmalıdır. Sigortalı, sözleşmede üzerine düşen tüm sorumlulukları yerine getirmeli hasar vb. hususlarda doğru bilgi vermelidir. Sigortacı ise hasarın gerçekleşmesi durumunda taahhüt edilen sigorta tazminatını en kısa sürede temin etmelidir.

2. Sigortalanabilir Menfaat Prensibi

Sigortaya konu olan menfaat, para ile ölçülebilir olmalı ve sigortalı fiziki bir zarara uğramış olmalıdır. Sigortalanabilir menfaat; mal sahibi veya rehinli alacaklı, sorumlu acente, kiracı veya komisyoncu gibi kanunî mal temsilcileri sigorta yaptırabilmektedir. Bu prensip ölçülebilir bir menfaatin zarara uğramasında verilen meblağı ifade etmektedir.²²

3. Tazminat Prensibi

Sigorta konusunun tam değeri anlamına gelen sigorta değeri ve poliçede görülen azami sigorta meblağını ifade eden sigorta bedeli hesap edilerek rizikonun gerçekleşmesi neticesinde, sigortalının hasarını karşılayabilmesi için zararın gerçek ölçüsünde ödeme yapmaktır. Fakat hayat ve ferdî sigortalarda bu prensip uygulanmamaktadır.²³

4. Sahip Olunan Hakların Devri Prensibi

Sözleşme gereği sigortacı, sigortalının yerine geçerek, hasara sebebiyet veren şahıstan tazminat talep etme hakkına sahip olmaktadır. Bu prensibin uygulanmasındaki maksat, sigortalının hem zarara sebep olan kişiden hem de sigortacıdan kar elde etmesini engellemektir. Bu prensip, bir önceki maddede olduğu gibi hayat ve ferdî sigortalarda geçerli bir prensip değildir.

5. Yakın sebep ilişkisi

Sigortalının tazminatı alabilmesi için sigorta sözleşmesinde adı geçen hasarın kapsamı dâhilinde bir zararın söz konusu olması gerekmektedir. Burada hasara sebep olan en yakın tesir ve zaman olarak en son gerçekleşen hasar temel alınmaktadır.

5. Tekâfül Sigortası-Zekât İlişkisi

Tekâfül, bir şeyin sorumluluğunu üstlenerek kefil olma, birinin bakımını üstlenme, sorumluluğunu alma anlamlarına gelmektedir. *Tekâfülü'l-ictimâ* kavramı da sosyal yardımlaşmayı ifade eder.²⁴ Tekâfül terim olarak ise; gönüllülük esasına dayalı, riske bağlı zararlar ortaya çıktığında ortak olarak karşılanan, garar, belirsizlik ve faiz olmayan katılım sigortacılığı bağlamında yardımlaşma ve dayanışmayı esas

²² Dalgın, "Sigorta", 37/162.

²³ Dalgın, "Sigorta", 37/162.

²⁴ Mustafa Çağrırcı, "Yardımlaşma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul:TDV Yayınları, 2013), 43/332.

alan ortak risk paylaşımı anlamına gelmektedir.²⁵ İnsanın zarûrî maslahatlarına zarar verilmemesi ve zararlardan korunması dinin ve şer'î hükümlerin amaçları içerisindedir. Bu sebeple insanın ıslahı ve maslahatlarının korunmasının bir gereği olarak tehlikelerden korunma zorunluluğu bulunmaktadır. Nitekim naslar da bunu gerektirmektedir.²⁶ Tekâfûl uygulamasında insan iradesi dışında meydana gelen tehlikeler ve bunlara bağlı ortaya çıkan zararların giderilmesi ortak amacı oluşturur. Ancak tekâfûl sigortası kapsamında meydana gelen zararlar kişiyi dinen fakir seviyeye düşürmesinde zekâtla ilişkili olabilmektedir. Bu anlamda tekâfûlün bütününde olmasa da bir kısmı olan fakirlik düzeyinin altındaki zararların karşılanmasında zekâtın amaçlarıyla bütünleşmektedir. Zekâtın amacı da asgari geçim düzeyinin altında olan yani dinen fakir olan kimselere yardım ederek fakirlikleri sebebiyle karşı karşıya kalabilecekleri zararlardan korunmalarını sağlamaktır.²⁷

Sigortaların amaçlarından biri insan yaşamını sürdürürken herhangi bir nedenle muhtaç duruma düşmesi durumunda hayatını asgari şartlarda sürdürebilmesi için gerekli olan gelirin sağlanmasıdır.²⁸ Tekâfûl sigortasında yardımlaşma olarak toplanan primlerden mağdura yardım edilmektedir. Zekât verilecek sınıflarda bu durum söz konusu olmamakla birlikte zengininden fakire değer transferi bulunmakta, zengininin fakiri koruma sorumluluğu açısından tekâfûlle benzerlik taşımaktadır. Hatta "borçlu olmak sosyal güvenliğin konusu olan bir tehlikedir" görüşünde olan hukukçular da bulunmaktadır.²⁹ Tekâfûlde toplu yardımlaşma söz konusu olurken zekâtın bireysel özelliği dikkat çekmektedir. Ancak bir yerde toplanan zekâtlar tekâfûlde olduğu gibi hasarın giderilmesinde değil hasar sebebiyle zekât verilecek duruma düşüldüğünde zekâtla karşılanabilmesi mümkün hale gelmektedir. Dolayısıyla tamamen olmasa da zekâtın gerçekleştirmek istediği amaçla yardımlaşma mahiyetinde olan tekâfûlün amacı benzerlik taşımaktadır. Aynı zamanda zekât sosyal tehlikeyi bertaraf etmeye yardımcı bir çaredir. Bu tehlikenin bertaraf edilmesi Kur'an'da zekât ve sadaka kavramlarıyla ifade edilmektedir.³⁰ Zekât günümüzde risk diye ifade edilen olaylara insani çözümler sunması yanında, sosyal yardımlaşmayı sağlamasıyla sosyal güvenlik kurumlarına yardımcı bir müessesedir.³¹ Zekâtla insa-

²⁵ Mehmet Ali AYTEKİN, *Uluslararası İslamî Sigortacılık ve Finans Sempozyumu*, ed. Abdullah ÇOLAK - Güngör KARAKAŞ (Çorum: Hitit Üniversitesi, 2021), 50-51.

²⁶ *Kur'an-ı Kerim Meâlî* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009); İnfitar 82/10-11.

²⁷ Ali Ahmed ŞERKÂVÎ, *ez-Zekâtü ve eseruha fi't-te'mini'l-ictimâiyi* (Kahire: Dâru'l-kütübî'l-câmiyye, 1980), 137-138.

²⁸ Faruk BEŞER, *İslâm'da Sosyal Güvenlik* (İstanbul: Bilge Yayıncılık, 2004), 98.

²⁹ Beşer, *İslâm'da Sosyal Güvenlik*, 99.

³⁰ Tevbe 9/60.

³¹ Beşer, *İslâm'da Sosyal Güvenlik*, 104.

nın sahip olduğu zenginlik atıl halde bırakılmayıp piyasaya sürülmekte ve dağıtılmaktadır. Yani *iddihar*³² önlenmektedir. Ayrıca belirli bir seviyenin üstünde olması halinde zekâtın verilmesi servetin yaygınlaşmasını sağlamaktadır.

Tehlikelere karşı fertlerin ve toplumun korunması bir zorunluluktur. Bu gereklilik belirli kuruluşlarla karşılanacağı gibi en son devlet eliyle de gerçekleşebilir. Zekât da gönüllü olarak verilmediği takdirde en azından emval-i zahire denilen mallardan zekâtın zorunlu olarak alınabilmesi mümkündür. Zorunluluk durumu tehlikelerin ortaya çıkardığı zararların giderilmesi için değil, meydana gelen zarar sebebiyle zekât verilecek duruma düşülmesinden dolayıdır. Herhangi bir sebeple zekâtın verildiği sınıflara dâhil olan kimselere zekât verilebilmektedir.

Tekâfül sigortasıyla zekât arasında tahsis yönüyle de bir benzerlik söz konusudur. Tekâfülde toplanan meblağlar belirli yerlere harcanmaktadır. Tahsisi işlemi tehlikeler neticesinde insanın zarûrî maslahatı olan cihetlere yani zekât verilebilen sınıflara harcama yapılmaktadır.³³ Burada önemli olan tehlikeler ya da beklenmedik durumlar neticesinde zararların ortaya çıkmasıdır. Daha önce üzerinde durduğumuz gibi her hasarın meydana gelmesinde zekât verilmez ancak zekât alabilecek duruma düşülmesinde zenginler mallarından bu kesime zekât verebilir. Zekâta da toplanan miktarların harcanması belirli yerlere tahsis edilmiştir. Tevbe suresinin 60. ayetinde ifade edilen sekiz grup zekâtın verileceği yerlerdir. Hal böyle olunca bu yönüyle zekâta *darâib-i ilâhiyye*³⁴ olarak vergi özelliğinin olduğunu düşünen âlimler de bulunmaktadır.³⁵

Zekâtın verileceği yerlere genel olarak baktığımızda şu değerlendirmeler yapılabilir: Zekât almaya hak kazananlar; fakirler, miskinler, zekât toplamakla görevli olanlar, kalpleri İslam'a ısındırılmak istenenler, köleler, borçlular, Allah yolunda cihad edenler ve yolculardır.³⁶ Fakir ve miskinler grubu dinen fakir olan ya da hiçbir

³² İddihar toplamak, biriktirmek, kıtlık zamanlarında yüksek fiyatlara satmak üzere zahire toplamak anlamlarındadır.

³³ Beşer, *İslâm'da Sosyal Güvenlik*, 108.

³⁴ Vergi kelimesinde belirli bir yere tahsis edilmiş bir hakkın edası ile ilzamı ifade ettiğinden zekâta da bir nevi vergi denebileceği, bu anlamda "darâib ilâhiyye" şeklinde bir tabirin kullanılabilceği ve bunların ilkinin de zekât olduğu ifade edilmekle birlikte günümüz İslâm âlimleri vergiyi zekâttan ayrı tutmaya çalışmışlardır.

³⁵ M. Macit Kenanoğlu, "Vergi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/54.

³⁶ Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd Mevsîfî, *Kitâbu'l-İhtiyâr li Ta'lîl'l-Muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 2010), 1/153-154; Zeynü'd-Dîn İmâm Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınları, ts.), 1/613-618; Ekmeluddin Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Hanefî el-Babertî, *el-İnâye Şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 2/584. Abdurrahman Cezirî, *Kitâbü'l-fikh ale'l-mezâhibi'l-er-bea* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1990), 1/562; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 4/116.

şeyi olmayan kimselerdir.³⁷ Bu kesimlerin zekâtla asli ihtiyaçlarının karşılanmasıyla kendilerine yardımcı olunmaktadır. Zekât biyolojik ve iktisadi tehlikelere karşı bir yardımlaşma olarak piyasaları canlandırmaktadır.³⁸ Biyolojik tehlikeler insanın canı, vücudu ve ehliyetiyle ilgili konulardır. Bunlara bağlı olarak insanın fakir duruma düşmesidir. Çocukluk, ihtiyarlık, kimsesizlik, yetimlik biyolojik tehlikelerdir. Biyolojik tehlikeler insanın iradesi dışında gerçekleşir. Müslüman toplumu bir bedeninin uzuvları gibi kabul eden İslam, zekât ibadetiyle biyolojik olarak zayıf durumda olan ve tehlikeler karşısında büyük zararlar görme ihtimali bulunan kesimleri koruma altına almayı amaçlamaktadır. Toplumun sağlıklı olabilmesi, öncelikle yaşam emniyetinin sağlanmasına bağlıdır. İnsanın geçimini sağlayacak asgari düzeyde gelir getirecek bir işinin olması fakir ve miskin duruma düşmemesi için önemlidir. Bu anlamda işsizlik sigortaları gündeme gelmektedir. Zekât adeta iktisadi anlamda tehlike altında olanlara bir çözüm olmaktadır. Zekât toplumda istihdamı ve iş olanaklarını artırarak piyasaların hareketlenmesine ve iktisadi hayatın gelişmesine katkı sağlar. Kardeşlik ilkesine dayanan İslam toplumun her bir ferдинin birbirlerinden sorumlu olmasının gerekliliği gibi özelde tekâful ve zekât sigortasıyla fakirlik gibi tehlikelere maruz kalan kesimlerin koruma altına alınması asgari geçimleri için güvenlik sağlamaktadır. Bu anlamda toplumda güven ortamının oluşturulması piyasalar açısından oldukça önemlidir.

Zekât tahsisi yapılan guruplardan biri de *âşir* olarak isimlendirilen³⁹ zekât toplamakla devlet tarafından görevlendirilen memurlardır. Toplumda her yönüyle güvenliği sağlama görevini devlet yerine getirmektedir. Zekâta ferdi sorumluluk kadar devletin de sorumluluğu bulunmaktadır. Zekât toplayan memurlar iktisadi açıdan geçimlerini yaptıkları görevden elde ettikleri gelirle sağlamaktadır. Zekâtın belirli bir disiplin içerisinde toplanması topluma sağlayacağı yararlar açısından düşünülmelidir. Zekât verilecek yerlere zekât gelirlerinin verilmesi bu kesimlerin belirli bir istikrarda olması ve bu insanların hayatiyetini sürdürmesi açısından önem arz etmektedir. Şöyle ki zenginlerden fakirlere dağıtımın istikrarlı bir şekilde devam edebilmesi için görevlilerin bulunması ve bu görevlilere de geçimleri için zekât verilebilmesi bunun açık göstergesidir.

Kalpleri İslam'a ısındırılmak istenenlere zekât verilmesi onların kötülüklerinden emin olmak ve İslam'a yardım ederek onu güçlü kılmak içindir. Bu konuda

³⁷ Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuh* (Dımaşk: Dâru'l-fikr, 1989), 2/869.

³⁸ Ali Ahmed Şerkâvî, *ez-Zekâtü ve eseruha fi't-te'mini'l-ictimâiyi* (Kahire: Dâru'l-kütübi'l-câmiyye, 1980), 137-139; Beşer, *İslâm'da Sosyal Güvenlik*, 110; Süleyman Uludağ, *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmetleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 93.

³⁹ Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd Mevsîlî, *Kitâbu'l-İhtiyâr li Ta'lîl'l-Muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 2010), 1/150.

Hız. Peygamber'in zekât vererek fikri İslam'a uymayan birinin zararlarının engellenmesi bir örnektir.⁴⁰ İnsan hürriyetinin kısıtlanması temel insan hakkının ihlali olduğundan bunun önlenmesi için zekât verilebilmektedir. Aynı şekilde tehlikeler neticesinde borçlu duruma düşenlere, Allah yolunda fiili cihatta bulunanlar ve bunların yakın akrabalarının sosyal tehlikeye maruz kalması mümkün olduğundan zekâtтан ihtiyaçları karşılanabilmektedir. Yeri yurdu olmayan, gündüzlerini dilenmekle geçiren, gecelerini sokaklarda sabahlayan, herhangi bir sebeple parası olduğu halde ulaşamayan yolda kalmışların güvenliğinin sağlanması için zekât verilebilmektedir.⁴¹ Sosyal güvenlik ve tehlikelerin sebep olduğu sorunları ortadan kaldırmaya yardımcı olması açısından zekâtın sigorta işlevi gördüğü anlaşılmaktadır. Bu anlamda zekât sosyal bir sigorta olduğu ortaya çıkmaktadır.⁴²

Tekâfûl sigortasında, tehlikeye uğramış, gelirleri asgari hayat şartlarının gerisine düşmüş, fakir ve hatta *miskin* (hiçbir şeyi olmayan) duruma gelmiş deprem mağdurları gibi insanlara yardım garantisi bulunmaktadır. Ancak bu uygulama belirli bir meblağ yardımıda bulunan ve yardım konusuyla sınırlıdır. Yani tekâfûl kapsamında garanti altına alınan ve fiziki olarak ortaya çıkan zararın tazminiyle sınırlıdır. Bu sınırın aşılmasında devletin yardım etmesi gerekmekte ve sosyal devlet anlayışı gündeme gelmektedir. Sosyal yardımlar tehlikelerin zararlı sonuçlarını sona erdiren yöntemlerdir. Bu çerçevede tekâfûl sigortacılığıyla zekât uygulamalarının amaçlarının benzerlik içerdiği görülmektedir.

6. Tehlikelere Bağlı Zorunlu Sigortalar

Tehlikelere bağlı mecburî sigortalar ve kapsamlarına baktığımız zaman ilk olarak bunun kanunî bir sözleşme olduğunu söylemek gerekmektedir. Mecburî sigortaları diğer sigorta türlerinden ayıran en belirgin özellik, üçüncü şahısların haklarının korunmasının amaçlanmasıdır. Bu sigorta sözleşmelerinin yapılması; milli servetin korunması, sosyal fayda ve emniyetin tesisi, zarara uğrayan kişilerin korunması açısından ehemmiyet arz etmektedir.⁴³

Türkiye'de birçok zorunlu sigorta bulunmakla birlikte en çok bilinenlerini bu çalışma kapsamında ele alacak olursak; 2918 sayılı Karayolları Trafik Kanunu'nun 91-101. maddeleri arasında öngörülen zorunlu sigortaların ilk ve en çok uygulananı,

⁴⁰ Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân* (Dâru'l-Kâtibi'l-Arabî, 1967), 10/113.

⁴¹ Beşer, *İslâm'da Sosyal Güvenlik*, 113-121.

⁴² Uludağ, *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmetleri*, 93.

⁴³ Zekeriyâ Tepedelen, *Zorunlu sigortalarda güvence hesabı* (Gaziantep: Hasan Kalyoncu Üniversitesi, Master's Thesis, 2016), 17.

zorunlu trafik sigortasıdır.⁴⁴ Bu sigorta türü, trafikte meydana gelen bir kaza sonucunda zarar gören kişinin cismani zararını karşılayan mecburî mali sorumluluk sigortasıdır. Fakat trafik sigortasını oto-kasko sigortası ile karıştırmamak gerekmektedir. Zira otomobilin çalınması, yanması veyahut herhangi bir hasar alması durumunda geçerli olacak olan sigorta oto-kasko sigortasıdır.⁴⁵

Deprem sigortası, mecburî sigortalar içerisinde uygulanması en zor sigorta türlerinden biridir. Zira zararı öngörülebilir oranda değildir. Depremi şiddeti, bina yapısı gibi birçok etken zararda değişkenliklere sebep olmaktadır. Sigorta yapıldığı takdirde zarar ne sebeple oluşursa oluşsun deprem sigortası kapsamında şahısların mağduriyeti giderilmektedir. Depremde herhangi bir zarar görülmediyse ödenen primler ile oluşturulan fondan afetzedelere yardım yapılmaktadır. Bu devletin yükünü büyük oranda hafifletmektedir. Deprem sigortası aynı zamanda sağlıklı yapılanma ve yapı standartlarının uygulanmasına da katkı sağlamaktadır.⁴⁶ Günümüzde zorunlu deprem sigortası, Doğal Afet Sigortaları Kurumu (DASK) bünyesinde yapılmaktadır. DASK'a ilişkin hükümlere Afet Sigortaları Kanunu'ndan ulaşmak mümkündür.⁴⁷

Mecburî sigortalar içerisinde kısaltması TARSİM olarak ifade edilen Tarım Sigortaları Havuzu, ülke ekonomisi açısından oldukça önemli bir yere sahiptir. Zira çiftçinin başına gelebilecek herhangi bir zarar, tarım ürünlerine erişimde aksaklığa dolayısıyla da fiyat artışlarına sebebiyet verecektir. TARSİM, tarım ürünlerinde karşılaşılabilecek haşere, sel, don veya hastalık hallerinde çiftçinin zararını fondan en kısa sürede karşılayarak karşılaşılması muhtemel gıda temini sorununu akabinde de ekonomik darlığı bertaraf etmektedir.⁴⁸

7. Günümüzde Sigortanın Ekonomiye Etkileri

7.1. Sigortanın Ekonomiye Mikro Etkileri

Sigortanın ilk ve en belirgin işlevi sigortalı kişileri rizikolar neticesinde ekonomik anlamda ciddi kayıplar vermekten korumasıdır. Aynı riske karşı korunan bu

⁴⁴ Hakan Bilgeç, "Sözleşme Özgürlüğünün Sınırlandırılmasına İlişkin Anayasal İlkeler Işığında Zorunlu Sigortaların Belirlenmesi Usulünün Değerlendirilmesi", *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 23/2 (2021), 974.

⁴⁵ Erhan Adal, "Motorlu Taşıt Kazalarına Karşı Mecburî Malî Sorumluluk Sigortası", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 30/3-4 (2011), 861.

⁴⁶ Şaban Kayıhan, "Zorunlu Deprem Sigortası", *Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 8/1-2 (2004), 501.

⁴⁷ Bilgeç, "Sözleşme Özgürlüğünün Sınırlandırılmasına İlişkin Anayasal İlkeler Işığında Zorunlu Sigortaların Belirlenmesi Usulünün Değerlendirilmesi", 976.

⁴⁸ Abdurrahim Güler, "İslâm Hukuku Açısından Tarım Sigortası (TARSİM)", *Batman Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi* 3/2 (2019), 33.

kitle genişledikçe emniyet halkası artmakta ve müteşebbisler, sermayedarlar yatırım hususunda daha atılgan olabilmektedirler.⁴⁹ İkinci işlev, her bir sigortalıdan cüz'î miktarda alınan primlerin birikerek ciddi meblağlara ulaşması ve fon oluşturmalarıdır. Biriken bu primler gayrimenkul vb yatırımlara kaynak oluşturmaktadır.⁵⁰

Sigortacılar işlerinin tabiatı gereği birçok alanda gerçekleştirebilecek riskleri bilgi ve tecrübe birikimleri sayesinde öngörebilmektedirler. Dolayısıyla sigortacı, sigortalıyı risklere karşı doğru yönlendirerek zararı en az zayıyat ile atlatmayı amaçlamaktadır. Bu ise sigortanın rizikolar karşısında işletmeleri iyileştirme işlevini ifade etmektedir.⁵¹

7.2. Sigortanın Ekonomiye Makro Etkileri

Günümüzde reel ekonominin tamamlayıcısı konumunda olan finansal ekonominin önemli ayaklarından biri sigortacılık sektörüdür. Bilhassa gelişmiş ülkelerde yaygın olan sigortacılık, sigortalı sayısının artışına paralel olarak primlerin de artmasıyla ciddi bir birikim yani tasarruf kaynağı olma konumundadır. Piyasa uzmanlarının tespitlerine göre dünyadaki fon kaynaklarının 2/3'ü sigorta sektöründe bulunmaktadır. Fon kaynağının büyümesi ekonomik anlamda büyüme anlamına gelmektedir. Çünkü fonun artışı, yatırıma; yatırımın artışı, üretimin artışı; üretimin artışı da ekonomik büyümeye işaret etmektedir. Büyük ekonomilerin finansal kontrolünü ise riskleri en iyi ölçüde tahmin edebilen ve yöneten sigorta şirketleri üstlenmektedir.⁵²

Gelişmekte olan veya az gelişmiş ülkelerde yatırıma yönelik kaygılar, arzı ve üretimi düşürmekte bu da ekonominin bozulmasına sebep olmaktadır. Yatırımın, istihdamın ve üretimin artması ancak iyi tasarruf planlarıyla mümkün olmaktadır. Tasarruf kaynakları genel olarak ikiye ayrılmaktadır. İç tasarruf kaynakları ve dış tasarruf kaynakları. İç tasarruf kaynakları; vergiler, banka mevduatları, resmi fonlar ve özel sigorta fonlarından oluşmaktadır. Dış tasarruf kaynakları ise yabancı kredi ve sermayelerden oluşmaktadır.⁵³

Özellikle gelişmekte olan ülkeler bazında konuya bakacak olursak, arzdaki eksiklik sebebiyle vuku bulan ekonomik krizler ancak tasarruflar vasıtasıyla aşılabilmektedir. Fakat birçok insan gelirinden kendi kendine tasarruf yapmak husu-

⁴⁹ Güneş, *Sigorta Sektörü ve Türkiye Ekonomisindeki Yeri*, 40.

⁵⁰ Güneş, *Sigorta Sektörü ve Türkiye Ekonomisindeki Yeri*, 41; Famil ŞamiLoğlu vd., "Türkiye'de Sigortacılık Sektörünün Makroekonomik Değişkenlerle Olan İlişkisi", *Journal of Economics and Management Research* 8/1 (2019), 27.

⁵¹ Güneş, *Sigorta Sektörü ve Türkiye Ekonomisindeki Yeri*, 43.

⁵² Ersin Yenisu, "Sigortacılık Sektörü ve Ekonomik Büyüme İlişkisi", *Finans Ekonomi ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/2 (2019), 207.

⁵³ Güneş, *Sigorta Sektörü ve Türkiye Ekonomisindeki Yeri*, 44.

sunda aciz kalmaktadır. Çünkü dar gelir grubundaki kişilerin marjinal tüketim meylleri yüksektir. Aynı zamanda teknoloji ile birlikte üretilen yeni ürünler, kişileri ciddi harcamalara itmektedir. Sigorta işte bu noktada kişilerin eksiğini tamamlayarak küçük meblağlarla büyük birikimler elde etmektedir.⁵⁴ Sigortacılık işlemleri faizden uzak, İslam'ın genel maksatlarına uygun olmalıdır. Toplanan primler amaçlarına uygun olarak harcanmalıdır. Aksi halde faizli işlem olur ki bu da haram hükmünü almaktadır.⁵⁵

İsmi geçen tasarruf yöntemleriyle sigortayı karşılaştırdığımızda ağır basan yönlerini görmek, ülkelerin gelişmişlik düzeyleri üzerinde neden bu kadar etkili olduğunu net bir şekilde anlamamızı sağlar. Sigorta tasarrufu olarak birikimi yapılan meblağ, riskin devriyle kişi ve kurumlara alternatif maliyet aracı olarak kullanılmaktadır. Aynı zamanda doğal afet sonrasında hazineden harcama yapılmasını önlemektedir. Ekonomide temin ettiği güven ve istikrar ortamı sayesinde kişiler ve firmalar arasındaki kâr hırsını azaltmaktadır. Piyasada üretim ile arz arasındaki dengeyi sağladığından üretim ve hizmette kaliteyi tetiklemektedir. Herhangi bir şahsa yönelik gelir getirici yahut maliyet arttırıcı bir yönü olmadığı için enflasyon karşısında da güçlü bir seyri mümkün kılmaktadır.⁵⁶

Sigorta şirketlerinin bünyesinde çalıştırdığı işçi sayısının toplam istihdam edilen personel sayısına göre oranı oldukça düşüktür. Fakat onun istihdama katkısı yalnızca kendi bünyesinde cereyan etmemektedir. Ekonomiye olan olumlu etkileri yatırım kanallarının açılmasına ve yeni istihdam alanları oluşturulmasına katkı sağlamaktadır. Bu yönüyle sigorta şirketleri dolaylı olarak büyük oranda etki etmektedir. Zira biriken fonların ekonomiye aktarımı ile kurulan fabrikalar, iş yerleri birçok insan için iş imkânı oluşmaktadır. Bu hususta Ford'un kurucusu Henry Ford, "New York şehri, iş adamları tarafından değil, sigortacılar tarafından oluşturulmuştur. Sigorta olmasaydı gökdelenler olamazdı, çünkü hiçbir işçi, ailesini sefalet içerisinde bırakabilecek bir kaza tehlikesiyle o yüksekliklerde çalışmayı kabul etmezdi. Sigorta olmasaydı, hiçbir sermayedar basit bir sigara izmaritinin küle çevirebileceği gökdelenlerin inşası için milyonlar yatıramazdı" sözlerini sarf ederek sigorta şirketlerinin New York'un yapılanmasındaki etkisini vurgulamıştır.⁵⁷ Bu durum günümüz sigorta anlayışını göstermesi açısından önemlidir.

Sigorta şirketleri, geniş bir kitleye yayıldıklarında fonların büyümesiyle diğer bir tasarruf kaynağı olan vergilere katkı sağlamaktadırlar. Zira şirket bünye-

⁵⁴ Güneş, *Sigorta Sektörü ve Türkiye Ekonomisindeki Yeri*, 44,45.

⁵⁵ *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009); Bakara 2/275.

⁵⁶ Güneş, *Sigorta Sektörü ve Türkiye Ekonomisindeki Yeri*, 46.

⁵⁷ Güneş, *Sigorta Sektörü ve Türkiye Ekonomisindeki Yeri*, 47, 48.

sinde gerçekleştirilen işlemlerin neticesi olarak yılsonu bilançosunda paylarına düşen vergi mükellefiyetini karşılamaktadırlar. Teminat olarak verilen gayrimenkuller vb de vergi kapsamına girmektedir.⁵⁸

Sigorta ve sigorta sistemi günümüz açısından gerekli olan uygulamalardır. Ancak farklı şekilleriyle gündeme gelen sigorta uygulamalarının garar, faiz, kumar vb düzeltilmesi gereken yönlerinin bulunduğu muhakkaktır.⁵⁹ Sosyal güvenlik içerisinde değerlendirilen âkile, zekât, vakıf vb kurumlar toplumun sigortası konusunda görev yapmaktadır. Özellikle zekât müessesesi fonu devlet eliyle değerlendirilerek bazı uyarlamaların yapılabileceği düşünülmektedir.

Sonuç

Geçmiş uzun yıllara dayanan sigortacılık, günümüz şartlarında gelişmiş ülkelerin ekonomilerinde geniş çaplı yere sahip olan bir sektördür. Çünkü kişiler hayatlarında birçok tehlikeyle karşı karşıya kalabilmekte, bunların bir kısmı kendi kusurları sebebiyle bir kısmı ise öngörülemeyen sebeplerle gerçekleşmektedir. Hal böyle olunca tedbir alma ihtiyacı doğmaktadır. Ticaret toplum içerisinde yaşamının bir sonucudur. Kişiler hayatlarını devam ettirebilmek için üretmek, ürettikleri dışındaki ürünleri temin için ise karşılıklı anlaşmalarla alışveriş yapmak mecburiyetindedirler. Bu işlemler ilk başlarda küçük çaplı yapılmakta iken zamanla sınırları genişleyen bir hal almıştır. Öyle ki insanlar bir ülkeden diğerine aylar süren yolculuklar yaparak ticaret yapmışlardır. Uzun güzergâhların belirlendiği bu yolculukların ekseriyeti güvenlik endişesi ile başlayıp tamamlanmıştır. Bu güvenlik endişesi de kişileri sigortanın ilk örnekleri kabilinden olan anlaşmalara mecbur bırakmıştır. Başlangıçta ticaret özelinde olan bu kavram, git gide farklı yaşam alanlarına da sıçramış ve bugün ülkelerin ekonomilerini ciddi oranda etkileyen, destekleyen bir forma bürünmüştür.

Sigorta şirketleri, tecrübeler ve bilgi birikimleriyle birlikte şahısları, kurumları yahut şirketleri gelebilecek tehlikeler hakkında bilgilendirip önlem almaya yönlendirerek, düzenli aralıklarla yapılacak olan ödemeler ve cüz'î bir miktar prim karşılığında söz konusu riskin gerçekleşmesiyle finansör olunacağı noktasında güvence vermektedir. Her sigortalıdan talep edilen bu primler, zamanla birikerek ciddi fonlar oluşturmaktadır. Bu fonlar ekonomiye dâhil edilerek yatırımlarda kullanılmaktadır. Bu da birbirini harekete geçiren istihdam, işsizliğin azalması, üretimin artması nihayetinde ekonomide ilerlemeyi ve refahı sağlayacaktır. Bu sebeple devletler, birtakım sigortaları zorunlu sigorta kapsamında tutmuştur. Trafik, tarım, deprem vb. sigortalar mecburî kapsamına alınması ile risk oranı çok yüksek bu gibi hadiselerin

⁵⁸ Güneş, *Sigorta Sektörü ve Türkiye Ekonomisindeki Yeri*, 48.

⁵⁹ Mehmet Bayyığıt (ed.), *1. Uluslararası İslâm Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi* (Konya: Kombad Yayınları, 1997), 1/1062.

hem kişiye hem devlete vereceği zararın büyük ölçüde önüne geçilmektedir. Devletin bu noktada yükünü hafifletmekle kargaşa ve sosyal krizler de önlenmektedir.

İslâm hukukunda tekâfûl uygulamasının mal tekâfûl sigortası, aile tekâfûl sigortası şeklinde çeşitleri ve uygulama modelleri mevcuttur. Bu uygulamaların ülke ekonomisine katkıları yanında piyasalara güven verici özelliği bulunmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla tekâfûlün ekonomiye yapacağı katkılar; istihdamı ve üretimi hareketlendirmesi dolayısıyla da fiyat istikrarına olumlu katkısının bulunmasıdır. İslâm hukuku açısından baktığımızda benzer sonuçların zekât kurumunun geliştirilmesi, doğru ve kontrollü kullanılmasıyla da elde edilebileceği sonucu çıkarılmıştır. Üstelik zekât, maddi bir karşılık beklenmeden yapılan mâlî bir ibadet olduğundan dolayı kâr hırsı kaynaklı fiilleri de barındırmamaktadır. Tekâfûl ile elde edilecek makro ve mikro ekonomik iyileşmeler zekât ile de mümkün olabilmektedir. Zekât sigortanın gerçekleştirmek istediği her hasarın zararını telafi etmek için değil, zekât verilecek sınıflardan dinen fakir veya asgari yaşam şartları olmayan kimselere verilmesi özelliği ile sigortadan ayrılmaktadır. Sigortacılığın İslâm hukukundaki karşılığını temsil eden *tekâfûl* kurumu bu kapsamda ele alınmış, amacına bağlı olarak tüm hasarın giderilmesi gibi zekâtla ayrılan ve yardımlaşma sorumluluğu açısından benzer yönlerinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Zekât verilecek yerlere tahsis edilmek üzere zekât fonunun zenginler tarafından oluşturulması ve bu fonun fakirlerin asgari hayat şartlarının sağlanmasına yardım etmesiyle ve sosyal güvenlik özelliğiyle ekonomiye olumlu katkılarının olduğunu ortaya çıkmaktadır.

Kaynakça | References

- Adal, Erhan. “Motorlu Taşıtların Kazalarına Karşı Mecburî Malî Sorumluluk Sigortası”. *İstanbul Üniveristesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 30/3-4 (2011), 861-896.
- Ahmed Cevdet Paşa. *Sadeleştirilmiş Mecelle*. sad. İbrahim Ural - Salih Özcan. İstanbul: Fey Vakfı, 1995.
- Kur’ân-ı Kerîm Meâlî*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Aslan, Hakan. “Türkiye’de Tekafül (İslami Sigorta) Uygulamaları: Problemler ve Çözüm Önerileri”. *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies* 1/1 (2015).
- Aytekin, Mehmet Ali. *Uluslararası İslâmî Sigortacılık ve Finans Sempozyumu*. ed. Abdullah Çolak - Güngör Karakaş. Çorum: Hitit Üniversitesi, 1. Basım, 2021.
- Ayub, Muhammad. *İslâmî Finansı Anlamak*. çev. Abdurrahman Yazıcıoğlu. İstanbul: İktisat Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Babertî, Ekmeluddin Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Hanefî el-. *el-İnâye Şerhu'l-Hidâye*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.

- Bayyığıt, Mehmet (ed.). *1. Uluslararası İslâm Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Mesleleri Kongresi*. Konya: Kombad Yayınları, 1997.
- Beşer, Faruk. *İslâm'da Sosyal Güvenlik*. İstanbul: Bilge Yayıncılık, 1. Basım, 2004.
- Bilgeç, Hakan. "Sözleşme Özgürlüğünün Sınırlandırılmasına İlişkin Anayasal İlkeler Işığında Zorunlu Sigortaların Belirlenmesi Usulünün Değerlendirilmesi". *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 23/2 (2021), 959-1000.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- Cezârî, Abdurrahman. *Kitâbü'l-fikh ale'l-mezâhibi'l-erbea*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1990.
- Çağrı, Mustafa. "Diğerkâmlık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 22. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Çağrı, Mustafa. "Yardımlaşma". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 43. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Dalgın, Nihat. "Sigorta". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/159-164. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Demir, Osman. "Tesânüd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 40. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Güler, Abdurrahim. "İslâm Hukuku Açısından Tarım Sigortası (TARSİM)". *Batman Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi* 3/2 (2019), 29-42.
- Güneş, Serdar. *Sigorta Sektörü ve Türkiye Ekonomisindeki Yeri*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014.
- Hacak, Hasan. "Teori ve Uygulama Açısından İslam ve Finans". *Tekâfül (İslâmî Sigorta)*. ed. Necmettin Kızılkaya. İstanbul: İsar Yayınları, 1. Basım, 2019.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr Hâşiyetü Kurreti 'uyûni'l-ahyâr tekmiletü Reddi'l-muhtâr*. İstanbul, ts.
- İmâm Gazâlî, Zeynü'd-Dîn. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. çev. Ahmed Serdaroğlu. 4 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınları, ts.
- İsfahânî, Hüseyin Muhammed el-. *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986.
- Kayıhan, Şaban. "Zorunlu Deprem Sigortası". *Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 8/1-2 (2004), 497-516.
- Kenanoğlu, M. Macit. "Vergi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 43. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Kısacık, Harun. "Katılım Sigorta (Tekâfül) Ve Muhasebe Süreci". *Hitit İlahiyat Dergisi* 20/3 (2021), 265-288.
- Kurtubî, Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. Dâru'l-Kâtibi'l-Arabî, 3. Basım, 1967.

- Mevsîlî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *Kitâbu'l-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 2010.
- Sağlam, Hadi. "İslam Hukuk Tarihinde Sosyal Güvenlik Kurumları ve Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Teknikler". *E-Akademi İnternet Dergisi* 9/1 (2009), 123-155.
- Samar, Mahmut. "Türkiye'de Katılım Sigortacılığı (Tekâful) Literatürü". *İlahiyat Akademi* 13 (2021), 97-122.
- Şafak, Ali. *Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rehber Yayınları, 1992.
- Şamiloğlu, Famil vd. "Türkiye'de Sigortacılık Sektörünün Makroekonomik Değişkenlerle Olan İlişkisi". *Journal of Economics and Management Research* 8/1 (2019), 24-40.
- Şen, Yusuf. "İnsan, Din ve Erdemlilik". *İslâm Hukukunun Ahlâkî Referansları Bağlamında Finans Kaynağı Olarak Karz-ı Hasen Uygulaması*. ed. Mustafa Çakmak. İstanbul: Dem Yayınları, 1. Basım, 2022.
- Şerkâvî, Ali Ahmed. *ez-Zekâtü ve eseruha fi't-te'mîni'l-ictimâiyyi*. Kahire: Dâru'l-kütübi'l-câmiyye, 1. Basım, 1980.
- Tepedelen, Zekeriya. *Zorunlu sigortalarda güvence hesabı*. Gaziantep: Hasan Kalyoncu Üniversitesi, Master's Thesis, 2016.
- Uludağ, Süleyman. *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmetleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Basım, 1989.
- Yazgan, Turan. "Sosyal Güvenlik Açısından Zekat". *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi* 1/6 (1980), 131-1660.
- Yenisu, Ersin. "Sigortacılık Sektörü ve Ekonomik Büyüme İlişkisi". *Finans Ekonomi ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/2 (2019), 206-217.
- Yusuf, Muhammed Fazlı. "Tekâful İşletmesinin Kavramı ve İşleyişi Hakkında Kısa Tanıtma (İslâmî Sigorta)". *V. Oturum Sigorta*. 929-956. Konya: Kombad Yayınları, 1997.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuh*. Dımaşk: Dâru'l-fıkr, 1989.