



ilahiyat

SAYI: 2 HAZİRAN 2019



ilahiyat Dergisi

Yıl: 2018 Sayı: 1

Sahibi/Owner:
Dr. Muhammet Sacit KURT

Yazı İşleri Müdürü/Editor in Chief:
Dr. Tuğrul TEZCAN

Editör/Editor:
Dr. Muhammet Sacit KURT

Editör Yardımcısı/Editor Assistant:
Dr. Tuğrul TEZCAN

Alan Editörü/Field Editor:
Arş. Gör. Osman Curuk

Yayın Kurulu:
Prof. Dr. Bekir KUZUDİŞLİ
Prof. Dr. Fahrettin ATAR
Prof. Dr. Hür Mahmut YÜCER
Doç. Dr. Sinan YILMAZ
Doç. Dr. Ayhan AK
Doç. Dr. Yasin YILMAZ
Doç. Dr. Halim GÜL
Doç. Dr. Hamdi KIZILER
Doç. Dr. Harun SAVUT
Dr. Tuğrul TEZCAN
Dr. Muhammet Sacit KURT
Dr. Bekir ÖZÜDOĞRU
Dr. Harun ABACI
Dr. Hasan YÜCEL

Danışma Kurulu:

Prof. Dr. Mehmet OKUYAN

Doç. Dr. Faruk SANCAR

Doç. Dr. Mehmet TIRAŞÇI

Doç. Dr. Mustafa KARA

Doç. Dr. Necmettin PEHLİVAN

Dr. Öğr. Üyesi Mürsel AHISKALI

Sayının Hakemleri:

Doç. Dr. Ayhan AK

Doç. Dr. Davut ŞAHİN

Dr. Öğr. Üyesi Resul ERTUĞRUL

Dr. Öğr. Üyesi Alaaddin GÜLTEKİN

Dr. Öğr. Üyesi Nurullah DENİZER

Dr. Öğr. Üyesi Abdussamet VARLI

Dr. Öğr. Üyesi Yaşar AKASLAN

Dr. Öğr. Üyesi Hatice ŞAHİN AYNUR

Dr. Öğr. Üyesi Bekir ÖZÜDOĞRU

Öğr. Gör. Aiiitmamat KARİEV

İÇİNDEKİLER

MAKALELER/ARTICLES

AYDIN KUDAT-AMER BARADEI

تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها بين الواقع والمأمول تركيا نموذجاً

GERÇEK VE BEKLENTİ ARASINDA ANA DİLİ ARAPÇA OLMAYANLARA
ARAPÇA ÖĞRETİMİ (TÜRKİYE ÖRNEĞİ)

5-14

TEACHING ARABIC TO NON-ARABIC SPEAKERS BETWEEN REALITY AND
EXPECTATION (THE CASE OF TURKEY)

ESRA ÖZDEMİR

İSLAM'DA SÜT AKRABALIĞI İLE İLGİLİ RİVAYETLERİN
DEĞERLENDİRİLMESİ

15-32

EVALUATION OF RUMORS RELATED TO MILK KINSHIP IN ISLAM

MERVE SAÇLI

KUR'ÂN-I KERİM'E GÖRE MÜ'MİNLERİN AMELLERİNİ BOŞA ÇIKARAN
DAVRANIŞLAR

33-45

BEHAVIORS THAT MAKE THE DEEDS OF BELIEVERS IN DANGER
ACCORDING TO THE HOLY QUR'AN

MEHMET ZEKİ DOĞAN-ABDÜLBAKİ GÜNEŞ

TEFSİR TARİHİNE KISA BİR BAKIŞ

47-66

A BRIEF OVERVIEW TO THE HISTORY OF TAFSIR

EMRE İPEK

TÜRKİYE'DE KIRÂAT İLMİNİN GELİŞİMİ VE TAYYAR ALTİKULAÇ'IN BU
ALANDAKİ ÇALIŞMALARI

67-78

THE DEVELOPMENT OF QUR'ANIC RECITATION KNOWLEDGE IN
TURKEY AND TAYYAR ALTİKULAC'S WORKS ON THIS AREA

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ

ABDUL BASİT ZAFAR

“DEATH”

79-82



تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها بين الواقع والمأمول تركيا نموذجاً

GERÇEK VE BEKLENTİ ARASINDA ANA DİLİ ARAPÇA OLMAYANLARA ARAPÇA ÖĞRETİMİ (TÜRKİYE ÖRNEĞİ)

TEACHING ARABIC TO NON-ARABIC SPEAKERS BETWEEN REALITY AND EXPECTATION (THE CASE OF TURKEY)

AYDIN KUDAT-AMER BARADEI

ÖĞRETİM GÖREVLİSİ-ÖĞRETİM GÖREVLİSİ

YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ İSLÂMÎ İLİMLER FAKÜLTESİ-YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ İSLÂMÎ İLİMLER FAKÜLTESİ

aydinkudat@hotmail.com-amerbaradei@gmail.com



ملخص:

بات تعلم اللغة العربية في غير البلاد العربية ونقص الإسلامة مطلباً ملحاً لدى أبنائها، لا سيما أن اللغة العربية هي المفتاح الأول لفهم القرآن الكريم وفهم العلوم الإسلامية. إلا أن تلك الرغبة في تعلمها في البلاد غير العربية، تعترضها معوقات كثيرة وعقبات، فبعض تلك التجارب، كان يكللها النجاح الباهر، وأخرى كانت نتائجها متوسطة، وبعضها لزمها الفشل والتعثر، وهذه الحالات الثلاث كانت مصاحبة لجملة من العوامل التي أسهمت في رسم ملامح كل نموذج وتجربة منها. لذلك سيسلط البحث الضوء على واقع تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، مراعيًا في تناوله لهذه القضية توصيف الواقع التعليمي للغة العربية كما هو في تركيا، بذكر التجارب الناجحة والمتعثرة، وكذلك المتوسطة منها في النتائج، ثم سيعتمد البحث على ذكر المأمول والطموح في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، مستنداً في ذلك على تجارب عالمية في لغات أخرى أثبتت جداتها ونتائجها.

وهذه الدراسة ستراعي كل الجوانب المرتبطة بالعملية التعليمية، من المدرس ابتداءً حتى المناهج والطالب نهاية.

وما سيذكر في الدراسة كان عصارة خبرة خمس سنوات في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، في الجامعات التركية والمعاهد التعليمية.

كلمات مفتاحية: تعليم، اللغة العربية، الناطقين بغير العربية، الواقع، المأمول.

Öz:

Arap olmayan ülkelerde, özellikle de İslam ülkelerinde öğrenciler tarafından Arapça öğrenimi, önemli bir taleple karşı karşıyadır. İslam ülkelerinde bu talep diğerlerine nazaran daha fazladır. Özellikle, Ku'ân-ı Kerim'i anlamak ve İslami bilimlerin de içinde olduğu İslam kültür mirasına sahip bilgiyle irtibat kurabilmek için Arapçanın önemi hisedilmektedir. Bu farkındalığa sahip olan insanlar, o zengin mirastan istifade etmek ve onu geleceğe taşımak için fasih Arapça'yı öğrenmek isterler. Bu bağlamda fasih Arapça geçmiş ile gelecek arasında irtibatın sağlanmasında köprü vazifesi ifa etmesi hasebiyle bu talebin artmasında önemli rol oynamaktadır. Ancak Arap olmayan ülkelerde bu öğrenme isteği, birçok engelle karşılaşmaktadır. Bu engellerin aşılması maksadıyla, süreç içerisinde bir çok metot ve yöntem denendi. Bu deneyimlerin bir kısmı, başarıyla taçlandı ve olumlu sonuçlar verdi. Bir kısmı orta düzeyde verimli olurken diğer bir kısmı ise başarısız oldu. Özellikle akademiada birçok jenerasyonun bu alanda kayıplar yaşamasına sebep oldu. Bu üç metot ve yöntemin bu şekilde sonuçlar doğurmasına elbette birden fazla faktör eşlik etmiştir.

Bu çalışmada, Arapça dilinin karakteristiğini göz önüne alarak, aralarında Türkiye'nin de bulunduğu ülkelerde Arapça dilinin öğretiminde başarılı olan veya tökezleyen deneyimlerden bahsedilecektir. Dolayısıyla bu çalışma, Arapça öğretiminin bidayetden nihayetine, öğretmeninden öğrencisine, müfredattan materyallere kadar, eğitim öğretim süreciyle ilgili tüm hususlar dikkate alınacaktır.

Anahtar kelimeler: Eğitim, Arapça, Arapça Konuşmayanlar, Gerçekçilik, Beklenti.

Abstract:

Learning Arabic in non-Arab countries - and we mean Islamic countries - is a pressing demand for their children, especially since Arabic is the first key to understanding the Holy Quran and understanding Islamic sciences. However, this desire to learn in the non-Arab countries, faced by many obstacles and obstacles, some of these experiences, was crowned by the success of the brilliant, and the results were moderate, and some of them had to fail and faltering, and these three cases were accompanied by a number of factors that contributed to the features of each model And experience them. The study will highlight the reality of teaching Arabic to non-Arabic speakers, taking into account the characterization of the educational reality of the Arabic language as it is in Turkey, mentioning the successful and stumbling experiences, as well as the intermediate ones. The research will then mention the hope and ambition in teaching the Arabic language to non-Arabic speakers, Drawing on global experiences in other languages that have proved their worth and results. This study will take into account all aspects related to the educational process, from the beginning teacher to the curriculum and the end student. The study was an experience and five years experience in teaching Arabic to non-Arabic speakers in Turkish universities and educational institutions.

Keywords: Education, Arabic, Those who do not speak Arabic, Reality, Hope.

MAKALE TÜRÜ ARTICLE TYPE	GELİŞ TARİHİ RECEIVED	KABUL TARİHİ ACCEPTED	YAYIN TARİHİ PUBLISHED	ORCID NUMARASI ORCID NUMBER
Araştırma Makalesi/Research Article	15.06.2019	26.06.2019	29.06.2019	0000-0002-8153-8181 0000-0002-0576-3205
İNTİHAL/PLAGIARISM		DOI NUMARASI/DOI NUMBER		
Bu makale intihal tarama programıyla taranmıştır. This article has been scanned via a plagiarism software.		-		
ATIF/CITE AS				
Kudat, Aydın-Baradei, Amer. "Gerçek ve Beklenti Arasında Ana Dili Arapça Olmayanlara Arapça Öğretimi (Türkiye Örneği)/Teaching Arabic to Non-Arabic Speakers Between Reality and Expectation (The Case of Turkey)". <i>ilahiyyat</i> sy. 2 (Haziran/June 2019): 5-14.				



مقدمة:

إن ازدياد الاهتمام باللغة العربية في البلاد غير العربية، لهو أمر ملفت للنظر، وهذا في كل البلاد الإسلامية غير العربية، ولاسيما في تركيا، وهذا الاهتمام فيها باللغة العربية وعلومها، استتبع افتتاح كليات جديدة مثل كلية الشريعة وقسم اللغة العربية في الجامعات، وكذلك كثرة المعاهد التي تهتم بتدريسها، غير أن الأمر كان يسير في بعض الأحيان بشكل جيد، وفي حين آخر كانت تعترض سير تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها عقبات كثيرة ومتعددة. لذلك سيقف البحث على توصيف الواقع كما هو من قلب الحدث التعليمي، مشيراً إليه بموضوعية وواقعية، محاولاً رسم أمل حقيقي وفق معطيات علمية حقيقية للعملية التعليمية الناجحة.

وتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها تحكمه جوانب متعددة، وكل منها يؤثر سلباً وإيجاباً في تعليمها، لذلك سيبدأ البحث بمناقشة أولها وأكثرها أهمية وهو مدرس المادة (المعلم)، والقضايا المتعلقة به.

قضايا متعلقة بمدرس المادة (الواقع والمأمول)

مما لا شك فيه أن عماد العملية التعليمية ومحورها هو المدرس، فهو المعول عليه أولاً وآخراً. وبما أننا جعلنا ميدان البحث في تركيا، لذلك يجدر بنا أن نتناول الجوانب الرئيسية المتعلقة بالمدرس وفق التسلسل التالي:

الشخصية:

هي الصورة الأولى التي يراها الطلاب في المدرس، وعليها تتوقف العملية التعليمية نجاحاً أو فشلاً. أُجريت في السنوات الأخيرة في تركيا العديد من الدراسات العلمية والأكاديمية على طرق تعليم اللغة العربية، أخذت شكل دراسةٍ للمخطوطات القديمة مقارنة بالطرق الحديثة لتعليم اللغة¹. وفي تركيا بعد بداية الاهتمام باللغة العربية، تطلب هذا زيادة في طلب مدرسين للغة العربية، من كافة الجنسيات والعربية تحديداً، وأحياناً ييؤ اختيارهم بالفشل لأسباب تتعلق بمستوى اللجنة الفاحصة التي قد تحكمها عوامل كثيرة منها عدم إلمام اللجنة بأصول الامتحان والاختيار أو بضعف أعضائها أو قد تحكمها عوامل خارجية كالواسطة والمحسوبيات في بعض الأحيان، وهذا جزء من البلاء العام في العالم الإسلامي، وهذه بعض من الجوانب المؤثرة في انتقاء المدرس ذو الشخصية المناسبة لتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها. وعندما نتكلم عن الشخصية التدريسية، فعلى المدرس أن يكون معلماً قبل أن يكون مدرساً، وقد يتساءل بعضهم عن الفرق بينهما، لذلك نقول بأن المدرس هو مختص بتدريس المادة فقط دون طرقها ووسائلها ومهاراتها، فضلاً عن مهارات التعليم وطرائقه، وقد لا يكون عنده تلك المرونة واللياقة التي نجدها عند المعلمين، لأن أهم ما يميز المعلم² هو قدرته على تغيير الطريقة والأسلوب إذا اقتضت مصلحة الطالب ذلك، واقتضى الموقف التعليمي ذلك، فقد يلجأ للتمثيل أو الرسم أو فعل أي شيء لإيصال الفكرة، فهو معلم وأب وأم في نفس الوقت، يستثمر أي شيء للنهوض بالطالب ليس فقط في الجانب المعرفي، بل في كل الجوانب القيمية والأخلاقية المتعلقة بالطالب، وهؤلاء المعلمين قد لا تتجاوز نسبتهم

¹ انظر Aladdin Gültekin, "el-Mutarrizî'nin el-İknâ Adlı Eseri ve Dil Öğretim Yöntemi" (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2011; Gültekin, Aladdin, "Mutarrizî'nin el-İknâ Adlı Eserinde Dil Öğretimi", İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi IV, (2012):132-148.; Sabri Türkmen, Yabancı Dil Olarak Arapça Öğretimi, Ensar yayınları, İstanbul: 2019.

² انظر: محمد بن إبراهيم الهزاع. صفات المعلم، دار القاسم. ٢٠١٧ | ص ٢٣ .





من الخمسة إلى العشرة بالمتة. وهذه بعض من صفات المعلم التي نفقدها في المدرس الذي يحمل المعلومة فقط دون أدواتها غالباً. وعندما نتكلم عن شخصية المعلم^٣ فعليه أن تكون الابتسامة عنوانه، والحديث الهادئ في اللغة العربية الفصحى منواله، والوسائل التعليمية المتاحة والممكنة سلاحه، والمهارات والأساليب فنه، والكلمة المعززة والطيبة زاده، والمتابعة والاهتمام طبعه، والرؤية والخطة فكره، والقدرة على قراءة الطالب وفهمه ومعرفة مفاتيحه مهارته، فهو كقائد الفرقة الموسيقية يشير ليحرك ويبعث، إلى غير ذلك من الصفات الشخصية المميزة للمعلم، وهذا ما يحتاجه متعلمو اللغة العربية من الأعاجم أكثر من غيرهم.^٤

لعل المشكلة تكمن أحياناً في خلط بعض المعلمين بين أدائهم وصفاتهم الشخصية في تدريس اللغة العربية للعرب^٥ ولغير العرب، مع وجود قواسم مشتركة بين كلا التدريسين، وعليهم تلافي ذلك، وإلا ستكون النتائج غير جيدة. الكفاية العلمية:

من المؤكد أن الإلمام بالمادة العلمية من الجوانب الرئيسية في حقل العملية التعليمية إلا أنه ليس الأول بل هو الثاني، وهو ركن مهم في تدريس اللغة العربية للناطقين بها أو للناطقين بغيرها.

وعندما نتكلم عن الكفاية العلمية للمدرس أو المعلم، فإننا سنتجاوز ضرورة الإلمام بكل حيثيات المادة العلمية ومعرفة المقاصد من المادة العلمية في الدرس المقرر، وهذا مما لا يختلف فيه أحد، إلا أننا نلاحظ خلطاً في فهم القصد من مكوناتها أو الغاية المرجوة من كل فقرة من فقرات المادة، وبالتالي هذا سينعكس على مستوى فهمها، وكذلك تدرجها بين الفقرات الأخرى، فقد يؤدي عدم الإلمام بالهدف العلمي للفقرة العلمية إلى زعزعت البناء الهرمي للمكتسبات المعرفية في كل مهارة، وهذا كمن يهمل توضيح الفروق بين الحروف من حيث المخرج والصفات متناسياً أن ذلك سيؤثر على سلامة نطق الطلاب وقراءتهم وكتاباتهم. وللأسف هذا ما نلاحظه عند بعض المدرسين.

الإلمام بالطرائق الحديثة في تدريس اللغة العربية للناطقين بغيرها، ومهارات التعلم ومشكلاته: إن المطلع على تعليم اللغة الإنكليزية للناطقين بغيرها سيرى مدى قوة الاهتمام بطرق إيصالها وتعليمها ومهارات تدريسها وتنوعها، وهذا لا يخفى على المطلعين من المهتمين بهذا، ونحن لسنا بصدد الإشارة لذلك، بل الذي يهمنا هو الطريقة والأسلوب في تعليم اللغة للناطقين بغيرها، ومعلوم أن طرائق تعلم اللغات للناطقين بغيرها متشابهة بشكل مجمل، مع وجود الخصوصيات لكل لغة، بما تتميز به أو تتفرد به عن غيرها.^٦ واللغة العربية تشترك مع اللغات الأخرى في طرق تدريسها لغير الناطقين بغيرها بشكل مجمل، مع وجود بعض الخصوصيات الخاصة بها.

^٣ خصائص المعلم الناجح، بلخير مليكة، رسالة ماجستير، جامعة عبد الحميد بن باديس. مستغانم، الجزائر، ٢٠١٥، ص ٤٣.

^٤ عامر برادعي، علاقة الخطاب القرآني بالعلوم الكونية والإنسانية، *Fuad Sezgin Anısına Geçmişten Geleceğe Medeniyetimizde Bilgi Bütünlüğü Sempozyum Kitabı*, (İstanbul, 12-13 Temmuz 2018)Ed. Kudat ve diğer, 1. Bsk, 1. bsk, 2018, 595-605

^٥ لتوسع انظر: تدريس فنون اللغة العربية، علي أحمد مدكور، دار الشروق لنشر والتوزيع، الرياض.

^٦ Scott, Wendy; A., Lisbeth H. Ytreberg, *Teaching English to Children*, (New York: 1990) 69- 75





لذلك يجدر بالمدرسين الاطلاع على كل الطرائق التعليمية لكل مهارة من مهارات تعليم اللغة، وكذلك الاطلاع على كل جديد من الوسائل الحديثة من التعلم التعاوني والعصف الذهني وحل المشكلات والتعلم باللعب وإلى غير ذلك مما يساعد المعلم ويساعده في مهمته ويوفر عليه الوقت والجهد.^٧

المادة الدراسية والقضايا المتعلقة بها (الواقع والمأمول)

انتشرت في الآونة الأخيرة كتب كثيرة تتحدث عن تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، فمنها ما اعتمد على أن يكون الكتاب في سلسلة مؤلفة من وحدات تتدرج فيها المهارات اللغوية من الاستماع فالمحادثة فالقراءة فالكتابة فالتدريبات والقواعد وذلك بنظام الوحدات. وبعضها اعتمد على التقسيم بين المهارات اللغوية فجعل لكل مهارة كتاب خاص بها، إلا أن للبحث جملة من الملاحظات حول هذه الكتب، وقد أفردتها على النحو التالي:

أحياناً يغيب عن بعض السلاسل قضية البناء الحلزوني أثناء التأليف، ونقصد به هو البناء التراكمي للمكتسبات المعرفية، وغياب هذا الأساس المهم في التأليف تقع هذه الكتب في متاهة الخلل المعرفي فيقدمون ما حقه التأخير ويؤخرون ما حقه التقديم في المكتسبات المعرفية، مما يؤدي إلى إرباك العملية التعليمية لدى المعلم والطالب على حد سواء.

وأحياناً أخرى نجد عدم التدرج في البناء الهرمي للمفردات والتراكيب، ونعني بذلك استخدام الكلمات السهلة والبسيطة وقليلة الحروف في البداية ثم التدرج بعد ذلك في عدد حروفها، وتنوع التراكيب التي تحويها، وهذا يشمل التراكيب أيضاً. ومن جهة ثانية نجد عدم التناسق والتناظر في المعجم اللفظي المستعمل في الكتب التي تفصل بين المهارات وتجعل لكل مهارة كتاب منفصلاً، مما يؤدي إلى زيادة العبء على الطالب بالدرجة الأولى ثم المعلم، لذلك ننصح بأن يكون التدرج هو المنوال الرئيسي في التأليف مع مراعات التدرج والتناظر في الألفاظ قدر الإمكان.

وفي بعض الأحيان نجد عدم الانسجام بين القاعدة الفكرية للكتاب ومع مستوى الطلاب والمرحلة والكلية التي يدرسونها، فمثلاً نجد سلسلة اللسان تدرس في كلية الشريعة، وهي تتناول قضايا حياتية بحتة، بحيث لا تحوي أي إشارة أو توجيه إلى ما تهتم به كلية الشريعة من قضايا الدين. لأنه من المستحسن أن تكون موطنة لما سيتم دراسته ومساند لما سيدرس مستقبلاً.^٨ وهناك كتب أخرى تناسب كلية الشريعة أكثر منها وفق الرواية التي أشرنا إليها مثل كتاب العربية بين يديك.

كما يجدر الإشارة إلى خلل قد نلاحظه في صياغة الأسئلة في بعض الكتب، حيث نجد أن السؤال يندرج على ضرورة الإلمام ببعض قواعد اللغة حتى يتمكن الطالب من الإجابة عليه، وهو بنفس الوقت لم يكن قد أخذ تلك القاعدة اللازمة للإجابة، أو تكون تلك القاعدة مساعدة للطالب في الإجابة، عندها يحتاج المدرس للخروج عن سياق الدرس ليعطي الطالب فكرة عن تلك القاعدة، وهنا يخرج جزء من الدرس عن هدفه المطلوب.^٩

^٧ انظر: الهيئة. التدريس طرائق واستراتيجيات، مركز نون للتأليف والترجمة، جمعية المعارف الإسلامية الثقافية، ط ١، ٢٠١١، ص ١٣٧ - ١٦٧.

^٨ التكامل المعرفي عند المسلمين. حسن أبوغدة

Fuad Sezgin Anısına Geçmişten Geleceğe Medeniyetimizde Bilgi Bütünlüğü Sempozyum Kitabı, (İstanbul, 12-13 Temmuz 2018,)Ed. Kudat ve diğer, 1. Bsk, 2018, 555-560

^٩ للتوسع انظر: محمد حمدان القب. إعداد مناهج تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها وإخراجها، شركة الأولوة.





المناهج التعليمية للغة العربية للناطقين بغيرها (الإيجابيات والسلبيات)
إن المتعمق في كتب اللغة العربية للناطقين بغيرها، سيجد أن كل كتاب منها قد أُلّف بطريقة مختلفة عن الآخر وتناسب مع
طريقة تدريسه ، أي لكل كتاب خطته التدريسية والزمنية.

ومن الجدير بالذكر أن بعض هذه الكتب التدريسية أثبتت جدارتها، لأسباب مهمة، وهي:
الالتزام بالخطّة الزمنية المرسومة للكتاب

والالتزام بالخطّة التدريسية الموضحة في الكتاب، لأن تأليف الكتاب قد وضع بما يتناسب مع طريقة تدريسه.
جودة تأليف الكتاب، ونقصد بها التماسك المنطقي المتسلسل في بيان الكتاب، من التوافق بين المكتسبات المعرفية،
وكذلك التوافق بين المعجم اللفظي المستعمل والمتسلسل من الأسهل إلى الأصعب، وإلى غير ذلك مما يرتبط بهذا
الجانب.^{١٠}

وأخيراً هو الكادر التدريسي المميز والذي يقع عليه العبء الكبير في هذه العملية التدريسية.
هذه الكتب المتميزة، إلا أنه سنجد كتب أخرى قد ثبت عدم فائدتها لدى الفحص والتجربة لأسباب كثيرة نورد بعضها:
أ- عدم التوافق والانسجام بين المكتسبات المعرفية .

ب- الاضراب في التأليف ونقصد به عدم التسلسل في بناء المهارة الواحدة، وكذلك الخلل في البناء الهرمي للمادة.

ج- عدم اعتماد طريقة واضحة في التأليف، مثل الطريقة الحلزونية مثلاً.^{١١}

د- عدم الانسجام في المعجم اللفظي التراكمي.

هـ- استعمال اللغة التركيبية كمعين في الكتاب، أي احتواء الكتاب على ترجمة ومعاني كلمات باللغة التركيبية مثلاً، وهذا في
عُرف تعليم اللغات للناطقين بغيرها، يُعد مثلية وأمرًا مخلاً بالعملية التعليمية للغة الأجنبية.

و- وأحياناً نجد الخلل في المادة العلمية المدونة في الكتاب، كاستخدام معلومات خاطئة للأسف، وهذا الكتاب تجاري
بامتياز، وهنا نشير إلى سلسلة العربية للجامعات، حيث تم تجربته في عدة جامعات منها جامعة أنقرة يلدريم بيزت في عام
٢٠١٧-٢٠١٨، حيث تم الوقوف على أخطاء كثيرة في منهجية تأليف الكتاب وأخطاء علمية، وعدم اعتماد البناء
الحلزوني في التأليف وكل هذه الملاحظات كفيلاً في عدم استمرار التدريس في هذه السلسلة، لكن يحمّد للكتاب أنه
اعتمد فكرة تقسيم المهارات وجعل كل واحدة منها في كتاب مستقل عن الآخر، لكن يبقى عدم التناسق موجوداً في
المعجم اللفظي بينها.

وأحياناً نجد بعض الهفوات في البناء الهرمي الحلزوني للكتاب كما هو في كتاب العربية بين يديك ، حيث سيلاحظ المدقق
المؤلف الخبير في تأليف المناهج أن هناك خللاً في صياغة السؤال أحياناً، أو قد يكون السؤال ملبساً ويحتمل أكثر من
إجابة وهذا لا يخدم الهدف المعرفي من الدرس، إضافة إلى استخدامه أحياناً عدة إجابات وهي أجوبة مرشحة لسؤال واحد،

^{١٠} راشد عبد الحميد كيريووي ، أهمية الأسلوب التكاملي في تعليم مهارات اللغة العربية إعداد: علي عبد الله الشاعر

Presenter Paper presented at (LEC14) FPBU, USIM 20-21 OCT.2014 . ص ١٢-١٣ .

^{١١} Aydın Kudat, "Yabancı Dil Öğretiminde Bütüncül Yöntem (Gramatik Dil Öğretim Yöntemi)", *Fuad Sezgin Anısına Geçmişten Geleceğe Medeniyetimizde Bilgi Bütünlüğü Sempozyum Kitabı*, (İstanbul, 12-13 Temmuz 2018)Ed. Kudat ve diğer, İstanbul, 1. Bsk, 2018, 15-25. Ayrıca Bkz. Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, Çev. Berke Vardar, (İstanbul: 1988) 45





وهي تحتاج إلى إمام الطالب ببعض القواعد النحوية التي تساعد على اختيار الجواب الصحيح من بينها، لا سيما في الجزء الأول منه.

كما يمكن الإشارة أحيانا إلى عدم الانسجام بين مفردات الكتاب العلمية وطبيعة الطالب واهتماماتهم الدراسية المستقبلية، ونقصد هنا أنه لا بد من استثمار الجوانب اللغوية والفكرية في التعليم ليخدم ما سيدرسه الطالب مستقبلا، مثلا في كلية العلوم الإسلامية (الإلهيات) تدرس سلسلة اللسان وهي سلسلة لا تحمل أي إيديولوجيا أو شكل فكري محدد بل هي سلسلة لا تخدم الغرض المستقبلي لطلاب الشريعة، لأن كل الدروس لا تحمل الصبغة الإسلامية، وهذا مطلوب في كلية الشريعة، ويفضل اعتماد كتاب العربية بين يديك وكتاب الياسمين، لاحتوائها على مواضيع إسلامية.

وفي بعض الأحيان لا يكون الخلل من الكتاب بل يكون من الخلل الناشئ عن عدم التناسب بين خطة الكتاب وخطة المؤسسة التعليمية، ونعني بذلك أن خطة الكتاب مثلا تقتضي أن يكون هناك مدرس واحد للمادة، لكن نجد أن المؤسسة التعليمية تفرض نسفا مخالفا لخطة الكتاب فتقوم بتوزيع المهارات على عدة مدرسين، وكل واحد منهم يعطي مهارة مختلفة عن الآخر فتضيع بذلك الكثير من الفوائد المرسومة والمرجوة من الكتاب، وهذا بحد ذاته سينشئ خللا واضحا وتراجعا في مستوى الطلاب. وهذا ما سنتحدث عنه في الفقرة التالية.

قضايا متعلقة بالطريقة وبالنظام التدريس (الواقع والمأمول)

من المعلوم لدى الجميع أن لكل مهارة من مهارات اللغة طريقة خاصة في تدريسها في العموم، وهذا يمكن معرفته من خلال كتب طرائق تدريس اللغة العربية، إلا أن طرائق تدريس اللغة العربية للناطقين بغيرها^{١٢}، يطرأ عليها بعض التغيرات في تفاصيل الطريقة الجزئية فقط، مع بقاء الخط العام للطريقة ثابتاً .

ويجدر بنا أن نشير إلى بعض الطرائق الهامة والمتفق عليها في تدريس اللغة العربية للناطقين بغيرها، ولعل أبرزها الطريقة التكاملية في تدريس المهارات^{١٣}، وهي من الطرائق التي تعتمد على التكامل في العملية التعليمية بكل جوانبها (الكتاب و المعلم)، بحيث يفضي هذا التكامل إلى النهوض بالعملية التعليمية للمستوى المأمول.

أما لو تكلمنا عن طريقة أخرى مثل الطريقة الإفرادية في تدريس المهارات، وهي التي يقوم بها مدرس واحد لكل المهارات وهذا بحد ذاته له إيجابيات كما أن له سلبيات، فمن إيجابياته قدرة المعلم على رصد كل الجوانب المحيطة بالطالب والمادة التعليمية ومعرفة الثغرات وتلافيها ومتابعة التطور لدى الطالب، أما عن سلبيات هذه الطريقة فقد يكون مستوى المدرس دون المأمول أو عنده نقص في طرائق التعليم ومهاراته، وبذلك يبقى الطلاب في دائرة المدرس الواحد.

لذلك يحسن بنا أن نؤكد ضرورة الانسجام بين الطريقة ومستوى المعلم والكتاب.

^{١٢} للتوسع انظر: طرائق تدريس اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى، عبد العزيز بن إبراهيم العصيلي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ٢٠٠٢.

^{١٣} انظر: علي عبد الله الشاعري و راشد عبد الحميد كيربيوي، أهمية الأسلوب التكاملي في تعليم مهارات اللغة العربية، Paper presented at (LECI4)، ٢٠١٤، ص ٣-٥.





قضايا متعلقة بالطالب (الواقع والمأمول)

مما لا شك فيه أن الطالب هو أساس ومحور العملية التعليمية وهدفها، وكذلك مستوى الطالب يؤثر سلبيًا وإيجابيًا على تقدم أو تأخر العملية التعليمية، فالعمر العقلي للطالب، وكذلك مستواه الثقافي هي عوامل مؤثرة في تفاعله وتقدمه، وهناك أمر آخر وهو الاستعداد والدافعية^{١٤} عنده، فكلما كان الحماس موجودًا لتعلم اللغة العربية، كان هذا من العوامل الدافعة للطالب والمؤثرة في مستوى تعلمه، فبعض الطلاب مثلًا تحكمه دوافع اجتماعية أو فكرية أو دينية أو عملية لتعلم اللغة العربية، أو نجد بعض الطلاب يركز على مهارة دون أخرى، وهذه بعض من العوامل التي ترتبط بالطالب.

لكن الحقيقة الصادقة هي قدرة المعلم على جذب الطالب للغة، وقدرته على زرع الرغبة في نفسه لتعلمها، واستثمار كل الإمكانيات الموجودة عند الطالب وتسخيرها في هذا السبيل.

التطوير والتحديث في تعليم اللغة العربية (الواقع والمأمول).

صحيح أن تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها له طرائقه الخاصة، وطبيعته المميزة، لكن هذا لا ينبغي الوقوف عليه، وهذا لعدة أسباب نورد بعضها:

إن للتقدم العلمي الملحوظ أثر في دعم العملية التعليمية للأفضل، واستثمار الزمن والجهد في سبيل إيصال المعلومة، ونقصد به الوسائل التعليمية الحديثة وتنوعها وأثرها في إيصال المعلومة بيسر وسهولة.

والتقدم العلمي في دراسة الجوانب المتعلقة بالإنسان من الزاوية النفسية والفكرية والعلمية، وكيف أسهمت هذه الدراسات في الكشف عن طرق حديثة في التعامل مع الإنسان وتحريكه وتوجيهه، وحتى للسيطرة عليه أحيانًا، كلها علوم رفدت العملية التعليمية بكل جديد ومميز، لكن مع التحفظ على عدم النزاهة في بعضها لعدم انسجامه مع بنية الإنسان وخصوصيته وعدم توافق بعضها مع طبيعة اللغة العربية والثقافة الإسلامية التي حفظت اللغة العربية خصوصًا.

ومن الأمانة العلمية ذكر بعض التجارب العالمية التي تركت بصمتها في تعليم اللغة لغير الناطقين بغيرها، وأجد من الضروري ذكر بعض التجارب المشرقة في تعليم اللغة الانكليزية لغير الناطقين بغيرها، والتي كان من البارعين فيها في عصرنا الأستاذ **A.J.Hoge** ١٥، حيث تكلم عن أسس تعليم أي لغة كانت وليس الإنكليزية فقط، بل وضع قوانين واضحة لتعلم أي لغة، وكان من أبرزها قوله: اسمع كثيرًا كي تتكلم بشكل جيد، وقرأ كثيرًا حتى تكتب بشكل جيد.

وهذه التجربة قد سقتها من باب الإشارة إلى التطوير في الطريقة، ومن باب التأطير والتأصيل الذي وصل إليه تعليم اللغة الأجنبية بشكل عام، وهذا يمكن الاستفادة منه في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، وهذا من التجارب الملموسة والحقيقة التي نمارسها حقيقة.

الخاتمة

وهكذا يمكننا القول بعد هذه الجولة في عرض تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها بين واقعها على الأرض في تركيا، وبين المستوى المنشود لها، وبين الحقائق المرة التي سلط البحث الضوء عليها، وبين الوقائع المشرقة والناجحة، يمكننا القول: إن التجارب في تعليم اللغة العربية في تركيا تسيير في الطريق السليم لأنها رسمت لنفسها هدفًا وهو العودة إلى اللغة العربية

^{١٤} انظر: أسس تعليم اللغة وتعليمها، دوجلاس براون، ترجمة، عبده الراجحي و علي علي أحمد شعبان، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٩٤، ص ١٤٣.

^{١٥} A.J. Hoge, *Effortless English – Learn to Speak English Like a Native* (Library of Congress: 2014) 76





تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها بين الواقع والمأمول تركيا نموذجاً

، والعودة إلى استعمالها في نسيج التعليم والمجتمع، وإن كان المستوى الحالي ليس متميزاً لكنه جيد بفضل الله، ويسير نحو الأفضل بفضل الله أولاً، ثم بمساعي المخلصين والغيارى على اللغة العربية وعلى الثقافة الإسلامية، لا سيما أن اللغة العربية تشكل مادة الثقافة الإسلامية ونسيجها، وهي الحامل الأمين للفكر الإسلامي بكل ما تعنيه الكلمة. لذلك هي دعوة إلى تصحيح الخلل الموجود في بعض الأحيان والأماكن، ودعوة إلى المضي قدماً في التجارب الجيدة والمميزة نحو الأفضل.





مصادر البحث ومراجعته

- دوجلاس براون ، أسس تعليم اللغة وتعليمها، ترجمة، عبده الراجحي و علي علي أحمد شعبان ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ١٩٩٤
- علي عبد الله الشاعري و راشد عبد الحميد كيربيوي ، أهمية الأسلوب التكاملي في تعليم مهارات اللغة العربية Paper presented at (LECI4) ، ٢٠١٤ .
- محمد حمدان القب إعداد مناهج تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها وإخراجها ، شركة الأولولة.
- علي أحمد مذكور، تدريس فنون اللغة العربية، دار الشروق لنشر والتوزيع، الرياض.
- مركز نون للتأليف والترجمة، التدريس طرائق واستراتيجيات ، جمعية المعارف الإسلامية الثقافية، ط ١، ٢٠١١.
- بلخير مليكة، خصائص المعلم الناجح، رسالة ماجستير، جامعة عبد الحميد بن باديس . مستغانم، الجزائر، ٢٠١٥ .
- محمد بن إبراهيم الهزاع ، صفات المعلم، دار القاسم .
- عبد العزيز بن إبراهيم العصيلي، طرائق تدريس اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ٢٠٠٢ .
- “حسن أبوغدة التكامل المعرفي عند المسلمين. حسن أبوغدة Fuad Sezgin Anısına Geçmişten Geleceğe Medeniyetimizde “ Bilgi Bütünlüğü Sempozyum Kitabı, (İstanbul, 12-13 Temmuz 2018)Ed. Kudat ve diğer, İstanbul, 1. Bsk, 2018, 595-605
- Fuad Sezgin Anısına Geçmişten Geleceğe Medeniyetimizde Bilgi Bütünlüğü Sempozyum Kitabı, (İstanbul, 12-13 Temmuz 2018)Ed. Kudat ve diğer, İstanbul, 1. Bsk, 2018,. 555-560
- Gültekin, Aladdin, “Mutarrizî'nin el-İknâ Adlı Eserinde Dil Öğretimi”, İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi IV, (2012):132-148.
- Gültekin, Aladdin. “el-Mutarrizî'nin el-İknâ Adlı Eseri ve Dil Öğretim Yöntemi” Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2011.
- Hengirmen, Mehmet. Yabancı Dil Öğretim Yöntemleri ve Tömer Yöntemi, Ankara: 1997.
- Kudat Aydın, Yabancı Dil Öğretiminde Bütüncül Yöntem (Gramatik Dil Öğretim Yöntemi), Fuad Sezgin Anısına Geçmişten Geleceğe Medeniyetimizde Bilgi Bütünlüğü Sempozyum Kitabı, (İstanbul, 12-13 Temmuz 2018)Ed. Kudat ve diğer.
- Türkmen, Sabri. Yabancı Dil Olarak Arapça Öğretimi, Ensar yayınları, İstanbul: 2019.
- Saussure, Ferdinand de. Genel Dilbilim Dersleri, Çev. Berke Vardar, İstanbul: 1988.
- Scott, Wendy. A.,Lisbeth H. Ytreberg. Teaching English to Children, New York: 1990.
- Vardar, Berke. Dilbilimin Genel İlke ve Kuramları, Ankara: 1982.
- “عامر برادعي, علاقة الخطاب القرآني بالعلوم الكونية والإنسانية,” Fuad Sezgin Anısına Geçmişten Geleceğe Medeniyetimizde Bilgi Bütünlüğü Sempozyum Kitabı, (İstanbul, 12-13 Temmuz 2018)Ed. Kudat ve diğer, İstanbul, 1. Bsk, 2018, 595-605
- Abdulaziz İbrahim. el-Usaylî, Taraiku Tedrisi Luğati'l-Arabiyyeti li'n-Natîkîne bi-Luğatin Uhrâ. Cami'atu İmam Muhammed b. Suud, el-İslamiyye: 2002.
- Balhayr Melike. Hasaisü'l-Muallimi'n-Nâcihi. Risalü'l-Macistir, Camiatu Abdi'l-Hamid b. Badis, Müstehanım, el-Cezair: 2015.
- Baraday Amr. “Alakatü'l-Hitabi'l-Kur'anâniyyeti bi'l-Ulumi'l-Kevniyyeti” Fuad Sezgin Anısına Geçmişten Geleceğe Medeniyetimizde Bilgi Bütünlüğü Sempozyum Kitabı, (İstanbul, 12-13 Temmuz 2018) Ed. Kudat ve diğer. 1. bsk, 595-605
- Duclas Bravn. . Üsesu Ta'limi'l-Luğati ve Taallühimâ. Trc. er-râcihi' Abduhu ve Şa'ban Ali Ahmed, Darü'n-Nehdati'l-Arabiyyeti, Beyrut: 1994.





- El-Hazza', Muhammed b. İbrahim. Sıfatü'l-Muallimi, Darü'l-Kasım: ts.
- Heyet. Merkezi Nun li't-Te'lifi ve't-Tercemeti, et-Tedrisu, Taraika ve istiraciyatüen Cem'iyetu'l-Maarifi'l-İslamiyyeti's-Sükafiyeti, 1. bsk, 2011.
- Kab Muhammed Hamdân. İ'dâdu Menâhici Ta'lîmi'l-Luğati'l-Arabiyyeti li'n-Natîkîne bi-Ğayrihâ ve İhrâcuhâ, Şeriketü'l-Alûketi: ts.
- Meskûr Ali Ahmed. Tedrisu Funûni'l-Luğati'l-Arabiyyeti, Dârü's-Şurûki li'n-Neşri ve't-Tevzî', Riyad: ts.
- A.J. Hoge. Paper presented at (Iec14), Effortless English - Learn to Speak English Like a Native. Library of Congress: 2014.
- Şâ'irî Ali Abdullah ve Kîrayûvî Raşid Abdulhamid. Ehemmiyyetu Üslûbi't-Tekâmüliyyi, fi-Ta'lîmi Mehârâti'l-Luğati'l-Arabiyyeti. 2014.
- Scott, Wendy; A., Lisbeth H. Ytreberg, Teaching English to Children, New York: 1990.
- Şâ'irî Ali Abdullah ve Kîrayûvî Raşid Abdulhamid, hemmiyyetu Üslûbi't-Tekâmüliyyi, fi-Ta'lîmi Mehârâti'l-Luğati'l-Arabiyyeti, Presenter Paper presented at (LEC14) FPBU, USIM 20-21 Oct., 2014

KAYNAKÇA

- A.J. Hoge, Paper presented at (Iec14) · Effortless English - Learn to Speak English Like a Native · A.J. Hoge, library of Congress, 2014 .
- Abdulaziz İbrahim, el-Usaylî, Taraiku Tedrisi Luğati'l-Arabiyyeti li'n-Natîkîne bi-Luğatin Uhrâ, Cami'atu İmam Muhammed b. Suud, el-İslamiyye, 2002.
- Balhayr Melike, Hasaisü'l-Muallimi'n-Nâcihi, Risalü'l-Macistir, Camiatu Abdi'l-Hamid b. Badis, Müstehanım, el-Cezair, 2015.
- Baraday Amr, Alakatu'l-Hitabi'l-Kur'anâniyyeti bi'l-Ulumi'l-Kevniyyeti, Fuad Sezgin Anısına Geçmişten Geleceğe Medeniyetimizde Bilgi Bütünlüğü Sempozyum Kitabı, Edit: Kudat A. ve diğer, İstanbul, 2018, 1. bsk, s. 595-605
- Duclas Bravn, Üsesu Ta'lîmi'l-Luğati ve Taallümihâ -Terc: er-râcihî Abduhu ve Şa'ban Ali Ahmed, Darü'n-Nehdati'l-Arabiyyeti, Beyrut, 1994.
- Ebu Gudde Hasan, et-Tekâmülü'l-Ma'rifiyyu İnde'l-Müslimîn, Fuad Sezgin Anısına Geçmişten Geleceğe Medeniyetimizde Bilgi Bütünlüğü Sempozyum Kitabı, Edit: Kudat A. ve diğer, İstanbul, 2018, 1. bsk, s. 595-605
- El-Hazza', Muhammed b. İbrahim, Sıfatü'l-Muallimi, Darü'l-Kasım, ts.
- Gültekin, Alaaddin, "Mutarrizî'nin el-İknâ Adlı Eserinde Dil Öğretimi", İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi IV, (2012):132-148.
- Gültekin, Alaaddin. "el-Mutarrizî'nin el-İknâ Adlı Eseri ve Dil Öğretim Yöntemi" (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2011.
- Hengirmen, Mehmet; Yabancı Dil Öğretim Yöntemleri ve Tömer Yöntemi, Ankara, 1997.
- Heyet, Merkezi Nun li't-Te'lifi ve't-Tercemeti, et-Tedrisu, Taraika ve istiraciyatüen Cem'iyetu'l-Maarifi'l-İslamiyyeti's-Sükafiyeti, 1. bsk, 2011
- Kab Muhammed Hamdân, İ'dâdu Menâhici Ta'lîmi'l-Luğati'l-Arabiyyeti li'n-Natîkîne bi-Ğayrihâ ve İhrâcuhâ, Şeriketü'l-Alûketi, ts.
- Kudat Aydın, Yabancı Dil Öğretiminde Bütüncül Yöntem (Gramatik Dil Öğretim Yöntemi), Fuad Sezgin Anısına Geçmişten Geleceğe Medeniyetimizde Bilgi Bütünlüğü Sempozyum Kitabı, Edit: Kudat A. ve diğer, İstanbul, 1. bsk, 2018
- Meskûr Ali Ahmed, Tedrisu Funûni'l-Luğati'l-Arabiyyeti, Dârü's-Şurûki li'n-Neşri ve't-Tevzî', Riyad, ts.
- Şâ'irî Ali Abdullah ve Kîrayûvî Raşid Abdulhamid, hemmiyyetu Üslûbi't-Tekâmüliyyi, fi-Ta'lîmi Mehârâti'l-Luğati'l-Arabiyyeti, Presenter Paper presented at (LEC14) FPBU, USIM 20-21 Oct., 2014
- Sabri Türkmen, Yabancı Dil Olarak Arapça Öğretimi, Ensar yayınları, İstanbul, 2019.
- Saussure, Ferdinand de; Genel Dilbilim Dersleri, Çev. Berke Vardar, İstanbul, 1988.
- Scott, Wendy; A., Lisbeth H. Ytreberg, Teaching English to Children, New York, 1990.
- Vardar, Berke; Dilbilimin Genel İlke ve Kuramları, Ankara, 1982.





İSLAM'DA SÜT AKRABALIĞI İLE İLGİLİ RİVAYETLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ*

EVALUATION OF RUMORS RELATED TO MILK KINSHIP IN ISLAM

ESRA ÖZDEMİR

KUR'AN KURSU ÖĞRETİCİSİ
DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI

esra_hadis@hotmail.com



Öz:

Bebekler için anne sütü eşsiz bir besin kaynağıdır. İslam'a göre bir kadının sütünü emen çocukla bu kadın ve akrabaları arasında süt akrabalığı meydana gelir. Bu konuda, süt emmenin nesep gibi mahremiyet meydana getirdiğine dair rivayetler mevcuttur. Ancak sütün gelmesine sebep olan kadının kocasının haram olup olmayacağı hususunda ihtilaf edilmiştir. Haram olacağına dair sahih rivayetler bulunmaktadır ve âlimlerin çoğu da lebenü'l-fahlın haram kılacağı kanaatindedir. Süt emmenin mahremiyet meydana getirmesi için bazı şartların gerçekleşmesi gerekir. Bunlardan biri sütün küçükken emilmesidir. Bu konuyla ilgili merfû' ve mevkûf birçok hadis bulunmaktadır. Rivayetlerde, haram kılan süt emme miktarıyla ilgili de farklı sayılar zikredilmiştir. Bu çalışma ile süt akrabalığının mahremiyet meydana getirmesi ve bu mahremiyetin oluşması için gerekli şartlar konusunda konuyla ilgili rivayetler zikredilerek genel bir tablo oluşturulmaya çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Süt akrabalığı, lebenü'l-fahl, beslenme, nesep, radâ'.

Abstract:

The milk of mother is an unique source of nourishment for babies. In Islam, a baby suckling a woman can not marry forever with that woman's baby, since a kinship among him, woman and her relatives occurs. In this matter, there exist some accounts of the fact that suckling causes privacy like pedigree. However, it is controversial whether the husband of that woman is forbidden. There are narrations concerning its forbiddance and according to most of scholars laban al-fahl is forbidden. There should be some conditions for the forbiddance of suckling. One of them is to suckle in the childhood. There many marfu and mawquf hadiths on this matter. But this is for the majority of the scholars is a peculiar practice to them. In the hadiths there are different numbers of hadiths on extent of suckling and all are reliable. With this study, it is tried to create a general picture by mentioning the related rumors about the conditions necessary for the formation of privacy of milk kinship and the formation of this privacy.

Keywords: Milk kinship, laban al-fahl, nourishment, pedigree, breast-feeding.

MAKALE TÜRÜ ARTICLE TYPE	GELİŞ TARİHİ RECEIVED	KABUL TARİHİ ACCEPTED	YAYIN TARİHİ PUBLISHED	ORCID NUMARASI ORCID NUMBER
Araştırma Makalesi/Research Article	19.12.2018	27.06.2019	29.06.2019	0000-0002-2440-1031
İNTİHAL/PLAGIARISM		DOI NUMARASI/DOI NUMBER		
Bu makale intihal tarama programıyla taranmıştır. This article has been scanned via a plagiarism software.		-		
ATIF/CITE AS				
Özdemir, Esra. "İslam'da Süt Akrabalığı ile İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi/Evaluation of Rumors Related to Milk Kinship in Islam". <i>İlahiyat</i> sy. 2 (Haziran/June 2019): 15-32.				

* Bu makale "Sünnet'te Süt Akrabalığı ve İlgili Rivayetlerin İncelenmesi" isimli yüksek lisans tezinden üretilmiştir.



GİRİŞ

Anne sütü çocuk için eşsiz bir gıdadır. Kur'an-ı Kerim'de "Emzirmeyi tamamlamak isteyenler için, anneler çocuklarını tam iki yıl emzirirler" buyrulmaktadır.¹ İslam âlimlerinin çoğuna göre, en güzeli annenin çocuğunu emzirmesidir. Eğer emzirmiyorsa şu üç durumda emzirmeye zorlanabilir:

1. Çocuğun kendi annesinden başkasının sütünü emmemesi,
2. Başka bir sütanne bulunamaması,
3. Babanın emzirenin ücretini ödeyemeyecek durumda olması.²

Çocuğunu bazı sebeplerle emziremeyen annelerin çocuklarına sütanne tavsiye edilebilir. Böylece çocuk hem anne sütü gibi bir gıdadan mahrum olmayacak, hem de çocuğun sütü doğrudan bir anneden emmesi kişilik gelişimine katkı sağlayacaktır.³

1. SÜT AKRABALIĞININ TARİHÇESİ

Geçmiş semavî din toplumlarında çocuğun anne sütüyle beslenmesine önem verilmiş olmakla birlikte, bu dinlerde süt akrabalığı evlenme mani olarak zikredilmemiştir.⁴ Tevrat'ta evlenilmesi yasak olan kişiler sayılmıştır, bunlar arasında süt akrabaları bulunmamaktadır.⁵ Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesinin 26 ve 32. Maddesinde "Rıdâ mevânî'i nikâhtan ma'dûd değildir"⁶ denilmektedir ki bu, süt emmenin Yahudilik ve Hıristiyanlıkta evlilik engeli sayılmadığını gösterir.

Mevcut bilgilere göre önceki ilahî dinlerde süt akrabalığı müessesesinin bulunmamasını Ahmet Yaman, ya tahrif sonucu kutsal kitaplardan bu hükmün çıkarıldığı veya nihaî evrensel düzenlemenin son ilahî mesaja bırakıldığı şeklinde yorumlamıştır.⁷

Eski Türkler'de sütün biyolojik etkisi sebebiyle "Süt hakkı" ve "Süt sevinci" gibi kavramlar kullanılmış ise de bu, bir akrabalık sebebi sayılmamıştır.⁸

Halil Cin, süt hısımlığının menşeyini cahiliye devrinde bulduğunu söylemiştir.⁹ İslam'dan önceki Arap toplumunda sütanne geleneği mevcuttu. Emzirme işi bir ücret karşılığında yapılırdı. Bu İslam'dan sonra da devam etmiştir. Kur'an ve sünnet bu konuda birtakım düzenlemeler yapmıştır.¹⁰

Günümüze kadar bütün fıkıh bilginleri ve İslam dünyasında yapılmış olan tüm aile kodları, süt akrabalığından doğan evlenme yasağını aynen muhafaza etmiştir.¹¹

Osmanlı Hukuku Aile Kararnamesinde, süt akrabalığı ile ilgili şu hükümler mevcuttur:

¹ Bkz: Bakara, 2/233.

² Ahmed Mustafa el-Merâğî, *Tefsîrî'l-Merâğî* (Mısır: 1946), 1: 186.

³ Asaf Ataseven, "Çocuğun Süt Dönemi ve Süt ile Beslenme", *İslamda Aile ve Çocuk Terbiyesi Sempozyumu*, (Şanlı Urfa: İlmî Neşriyat, 1994), 262, 269

⁴ Muhammed Ebû Zehra, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye* (Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabî, ty), 82; Sabri Şakir Ansay, *Hukuk Tarihinde İslam Hukuku* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1958), 204; Ali Şafak, "İslamda Evlenilmesi Yasaklananlar Yakın Akraha Evlilikleri ve Sakat Doğan Çocuklar", *Diyanet Dergisi* 22/4 (1986): 16.

⁵ Bkz: *Levililer*, 18/6-18; *Tesniye*, 22/30.

⁶ Akif Aydın, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku* (İstanbul: MÜİF Yayınları, 1985), 247-248, no: 11.

⁷ Ahmet Yaman, "İslam Hukukuna Özgü Bir Kurum Süt Akrabalığı", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* /13(Bahar 2002): 59.

⁸ Yaman, "İslam Hukukuna Özgü Bir Kurum Süt Akrabalığı", 59.

⁹ Cin, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, 105.

¹⁰ Ataseven, "Çocuğun Süt Dönemi ve Süt ile Beslenme", 269; Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali*, 311, 312, 314, 315.

¹¹ Yaman, "İslam Hukukuna Özgü Bir Kurum Süt Akrabalığı", 59.





Madde 16- Neseben veya rıdâ'an yekdiğerine mahrem olan iki kadını nikâhta cem etmek memnudur...

17. maddede nesep bakımından hangi kadınlarla evlenmenin yasak olduğu zikredilmiştir.

Madde 18- Bir erkek ile beyinlerinde rıdâ'an karabet bulunan kadınların tezevvücü madde-i sabıkada muharrer zî rahm mahrem kadınlar gibi müebbeden memnûdur.¹² Yani bir erkek ile aralarında süt bakımından akrabalık bulunan kadınların evlenmesi, bir önceki maddede zikredilen nesep bakımından evlenilmesi yasak olan kadınlar gibi ebediyen haramdır.

2. SÜT EMMENİN (RADÂ') MAHREMİYET OLUŞTURDUĞUNA DAİR RİVAYETLER

Hz. Peygamber, “يُحْرَمُ مِنَ الرِّضَاعَةِ مَا يُحْرَمُ مِنَ النَّسَبِ” = Nesep bakımından haram olanlar, süt emmeyle de haram olur” buyurmuştur.¹³

Hadis mevkûf olarak Hz. Aişe¹⁴ ve İbn Abbas'tan¹⁵ da nakledilmiştir.

Rivayetlerde anlamı etkilemeyen lafız farklılıkları mevcuttur. Örneğin, bazı rivayetlerde الرِّضَاعَةِ yerine الرِّضَاعِ; النَّسَبِ yerine الْوَالِدَةِ kelimeleri kullanılmıştır. Kurtubî, rivayetlerdeki bu farklı lafızların, manayla rivayetten kaynaklanmış olabileceğini söylemiş, Rasûlullah (sav)'in başka vakitlerde ayrı lafızları söylemesinin de muhtemel olduğunu belirtmiştir.¹⁶

Allah (cc), nesep bakımından evlenilmesi haram olan kişileri saydıktan sonra, sütanneler ve sütkız kardeşleri de, evlenilmesi yasak olan kişiler arasında zikretmiştir. Ayet-i Kerime mealen şöyledir: “Size şunlarla evlenmek haram kılındı: Analarınız, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz, erkek kardeş kızları, kız kardeş kızları, sizi emziren sütanneleriniz, sütkız kardeşleriniz...”¹⁷ Hz. Peygamber'den gelen hadislerde de “Nesep bakımından haram olanların süt emmeyle de haram olacakları, süt emme bakımından hurmetin, nesep bakımından hurmet gibi olduğu” beyan edilmiştir. İbn Kudâme, ayette, süt bakımından haram olanlardan sadece süttanne ve kız kardeşin zikredilmesine rağmen, nesep bakımından diğerk haram olan kişilerin hadisteki lafzın umumuna girdiklerini ve buna muhalefet edildiğini bilmediğini söylemiştir.¹⁸

Âlimler, “Nesep bakımından haram olanlar süt emmeyle de haram olur” sözünün genelinden nesep bakımından haram olan 4 kadının istisna edileceğini söylemişlerdir. Bunlar:

1. Kardeşin süttanesi. Neseben kardeşin annesiyle evlenilmez. Çünkü ya kendisinin öz annesidir veya babasının eşidir. Oysa süt emmede kardeşini emzirmiştir ancak kendisi için yabancıdır ve evlenebilir.

¹² Aydın, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, 246-247.

¹³ Bkz: Malik b. Enes, *el-Muvatta* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), 2: 607, no: 15; Abdurrazzak, *Musannef*, 7: 476, no: 13952; Saïd b. Mansûr, *Sünen*, 1: 236, no:939, 1: 245, no:989; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 3: 388, no:10; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6: 44, 51, 66, 72, 102; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân ed-Dârimî, *el-Müsned* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), 1: 552.; Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc, *es-Sahih* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), 2: 1068, no: (1444)-2.; Muhammed b. Yezîd b. Mâce, *el-Kazvinî, Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), 1: 623, no: 1937; Ebû Davud Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), 2: 545, no: 2055; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), 3: 452, no: 1146, 3: 453, no: 1147; Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), 6: 98-99; Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *Mu'cemü'l-Kebîr* (Musul: 1984), 2: 98, no:1432.

¹⁴ Abdurrazzak, *Musannef*, 7: 476, no: 13949, 7: 477, no: 13954; Saïd b. Mansûr, *Sünen*, 1: 237, no: 950; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 3: 387, no: 5.

¹⁵ Abdurrazzak, *Musannef*, 7: 476, no: 13951; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 3: 387, no:7.

¹⁶ Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Kahire: Matbaatü's-Selefiyye, 1380), 9: 110.

¹⁷ Nisa, 4/23.

¹⁸ Şemsüddîn b. Kudâme, *el-Muğnî ve'ş-Şerhu'l-Kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1998), 7: 475-476.





2. Torunun annesi neseben haramdır. Çünkü ya kızıdır ya oğlunun karısıdır. Oysa torunu emziren kadın dedeye yabancıdır ve evlenebilirler.

3. Çocuğun ninesi neseben haramdır. Çünkü ya annesidir veya karısının annesidir. Fakat süt akrabalığında çocuğun babasının sütnineyle evlenmesi caizdir.

4. Çocuğun kardeşi neseben haramdır. Çünkü ya çocuğudur veya eşinin çocuğudur. Süt akrabalığında ise, yabancıdır ve evlenebilirler.¹⁹

Doğumun haram kıldıklarının süt emmeyle de haram olacağı hükmü ümmetin hepsinin ittifak ettiği bir hükümdür.²⁰ Muhammed Ebû Zehra, fakihlerin şu konularda haramlık sebebi bulunup bulunmadığı konusunda ihtilaf ettiklerini söylemiştir: “Sütün gelmesine sebep olan adam ve süt emen çocuk arasında haramlık meydana gelir mi; nesepte olduğu gibi, sıhriyet cihetinden haram olanlar, süt bakımından da haram olur mu?”²¹

İbn Hazm ise, süt akrabalığı konusunda genel olarak şu beş yerde ihtilafın mevcut olduğunu söylemiştir: “Sütün gelmesine sebep olan adam ve süt emen çocuk arasında haramlığın meydana gelip gelmeyeceği (Lebenül-Fahl), haram kılan süt emmenin özelliği, haram kılan emmenin miktarı, büyüğün emmesi, ölüden süt emmeyle mahremiyetin oluşup oluşmayacağı.”²² Zikredilen mevzularla ilgili zâhirde çelişkili görünen rivayetler mevcut olması sebebiyle âlimler ihtilaf etmiştir.

Dört mezhep imamı, nesep bakımından iki kız kardeşi bir nikâh altında toplamanın yasaklandığı gibi, süt bakımından kardeş olan iki kızı bir nikâh altında toplamanın da yasak olduğunu,²³ yine kişinin soy babası ve soy oğlunun eşleriyle evlenemediği gibi, süt babası ve süt oğlunun eşleriyle de evlenemeyeceğini,²⁴ hanımın sütannesi ve süt kızlarının da haram olduğunu kabul etmiştir.²⁵ Ancak bazı Hanbelî fakihleri buna muhalefet etmiştir.²⁶ Haram sayanlar, bunun haramlığının “Nesebin haram kıldığını süt emme de haram kılar” hadisinin hükmü altına gireceğini söylemişlerdir. Peygamberimiz, emmeyi nesep yerine koyup bunu ona benzetmiştir. Babanın ve oğlun karısı, kadının annesi ve kızı nesep haram olunca süttten dolayı da haram olur.²⁷ İbn Teymiyye ise, Allah'ın yedi sınıfı nesep ile, yedi sınıfı da evlenme ile haram kıldığını belirterek, sütün ancak nesep ile haram olanı haram edeceğini söylemiştir.²⁸ Sıhriyyet ve bir nikâh altında toplama ile haram olan kişilerin bu hadisin kapsamına girmeyeceğini, aksine “Bunun dışındaki kadınların helal olduğunu” (Nisa, 24) bildiren ayetin umumuna dahil olacağını ifade etmiştir. İbn Kayyim da bu kanaattedir.²⁹

¹⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 9: 111; Bedruddîn Mahmud b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (İstanbul: Dâru'l-Matbaatü'l-Âmîra, 1313), 6: 336; Ebu't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak el-Azimâbâdî, *Avnî'l-ma'bûd şerhu Sünen-i Ebî Davûd* (Medine: Mektebetü's-Selefiyye, 1968), 6: 54; Muhammed ez-Zürkânî, *Şerh alâ Sahîhi'l-Muvattâ li Malik b. Enes* (Mısır: Matbaatü'l-Hayriyye, 1310), 4: 240; Muhammed Ebû Zehra, *el-Ahvâlî'ş-Şahsiyye*, 76-77.

²⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekr, *Zâdü'l-meâd fi hedyi hayri'l-ibâd* (Beirut: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, ty.), 4: 205.; İbn Battâl, Ebu'l-Hasen Ali b. Halef b. Abdülmelik, *Şerhu İbn Battâl alâ Sahîhi'l-Buhârî* (Beirut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 8: 158.

²¹ Muhammed Ebû Zehra, *el-Ahvâlî'ş-Şahsiyye*, 77.

²² İbn Hazm, *Muhallâ*, 10: 178.

²³ İbn Kayyim, *Zâdü'l-Meâd*, 4: 206; Şafîî, *el-Umm*, 5: 43.; Ebû Ömer Yusuf b. Abdilber, *Temhîd limâ fi'l-Muvattâi mine'l-meânî ve'l-esânîd* (Mağrib: Matbaatü Fudâle, 1980), 17: 213; İbn Hümâm, *Şerhu Fethu'l-Kadîr* (Beirut: Dâru'l-Fikr, ty.), 3: 448; Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm el-Mubârekfûrî, *Tuhfetü'l-ehvezî b. şerh-i Câmi'i't-Tirmizî* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1995), 4: 236.; Ebû Süleymân el-Hattâbî, *Meâlimü's-sünen* (Beirut: Dâru'l-Ma'rîfe, ty.), 3: 9.

²⁴ İbn Kayyim, *Zâdü'l-Meâd*, 4: 206.; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1: 258.; Şafîî, *el-Umm*, 5: 41-42.; İbn Abdilber, *Temhîd*, 17: 212.; İbn Hümâm, *Şerhu Fethu'l-Kadîr*, 3: 447-448.; Muhammed Ebû Zehra, *el-Ahvâlî'ş-Şahsiyye*, 75.

²⁵ İbn Kayyim, *Zâdü'l-Meâd*, 4: 206.; Mubârekfûrî, *Tuhfetü'l-Ehvezî*, 4: 236.

²⁶ Muhammed Ebû Zehra, *el-Ahvâlî'ş-Şahsiyye*, 78.; Mustafa er-Rafîî, *el-Ahvâlî'ş-Şahsiyye fi'ş-şerâti'l-İslâmiyye ve'l-kavânîni'l-Lübânîyye* (Beirut: Dâru'l-Kitâbü'l-Lübânî, 1983), 70.

²⁷ İbn Kayyim, *Zâdü'l-Meâd*, 4: 206.; İbn Hümâm, *Şerhu Fethu'l-Kadîr*, 3: 448.; Muhammed Ebû Zehra, *el-Ahvâlî'ş-Şahsiyye*, 76.

²⁸ İbn Kayyim, *Zâdü'l-Meâd*, 4: 206.

²⁹ İbn Kayyim, *Zâdü'l-Meâd*, 4: 208.





Haramlık süt emen çocuğun akrabalarından hiçbirini kapsamaz. Çünkü onlarla süt emziren kadın ve kocası arasında nesep ve sebep yoktur.³⁰ Bu konuda şöyle bir kaide vardır: “Emenin emzirene nefsi haram, emzirenin emene nesli haramdır.”³¹

Hattâbî, “Süt emme doğumun haram kıldığı her şeyi haram kılar” hadisinin lafzının âmm, manasının hâss olduğunu söylemiş, bunu da emen çocuğa, bizzat sütanne ile zîrahm akrabasının haram kılınması hususunda sütün nesep gibi olduğu, fakat çocukla, -çocukları ve torunları dışında- yakın akrabası konusunda hükmün böyle olmadığı şeklinde izah etmiştir.³² Süt emen çocuğun furû'u ile süt emziren kadın ve akrabaları arasında haramlık meydana gelir.³³

Süt emme ile nikâhın haram olması, bakmanın, yalnız kalmanın (halvet) ve yolculuğun caiz olması konusunda icmâ vardır. Fakat rada'; miras, nafaka, şahitlik, kısas ve diyet gibi kalan hükümleri içermez, bu hükümlerde iki taraf yabancı gibidir.³⁴

3. LEBENÜ'L-FAHL İLE İLGİLİ RİVÂYETLER

Süt mecâzî olarak; sütün gelmesine sebep olan sütannenin eşine nispet edilir.³⁵ Lebenü'l-fahlın manası, “Süt emziren kadının, sütünün gelmesine sebep olan kocasının, süt emen çocuk için baba olmasıdır.”³⁶ Süt emmeden dolayı, süt emen çocuk ve bu adam arasında mahremiyet meydana gelir mi, adam çocuğun babası olur mu, adamın akrabaları çocuk için mahrem olur mu? Sahabe döneminden beri âlimler arasında bu konuda ihtilaf edilmiştir. Konuyla ilgili bazı rivayetler ve âlimlerin görüşleri şöyledir:

1. Rasulullah (sav), Hz. Aişe'nin yanındayken, Hz. Aişe, Hz. Hafsa'nın evine girmek için izin isteyen bir adamın sesini işitmiş; bunun üzerine Rasulullah (sav)'e adamın eve girmek istediğini söylemiştir. Rasulullah (sav) de, Hz. Hafsa'nın süt amcasını kastederek, “Onun filan olduğunu zannediyorum” demiştir. Hz. Aişe ise, kendi süt amcasını kastederek “Eğer filan sağ olsaydı, yanıma girebilir miydi?” diye sormuş, Rasulullah (sav) de “Evet, süt emme doğumla haram olanları haram kılar” cevabını vermiştir.³⁷
2. Hicap ayeti indikten sonra, Hz. Aişe'nin süt amcası Eflah gelmiş ve içeri girmek için izin istemiştir. Hz. Aişe, Rasulullah (sav) gelene kadar ona izin vermekten çekinmiştir. Hz. Peygamber, Hz. Aişe'ye, onun amcası olduğunu ve izin vermesini söylemiştir.³⁸ Bazı hadislerde Hz. Aişe'nin şöyle söylediği zikredilmiştir:

³⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 9: 110; Ahmed b. Muhammed el-Kastalânî, *Min irşâdi's-sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Emiriyye: Matbaatü'l-Kübrâ, 1304), 8: 28.; Ebû Tayyib Sıddık Hasan Ali el-Huseynî, *Avnu'l-bârî li halli edilleti'l-Buhârî* (Suriye: Dâru'r-Reşid, 1984), 5: 54.; Mubârekfûrî, *Tuhfetü'l-Ehvezî*, 4: 234-235.

³¹ Ahmed Davudoğlu, *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi* (İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1978), 7: 349; Şafak, “İslamda Evlenilmesi Yasaklananlar Yakın Akriba Evlilikleri ve Sakat Doğan Çocuklar”, 23.; Cin, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, 108.; Dağcı, “İslam Aile Hukukunda Evlenme Engelleri I”, 222.

³² Hattâbî, *Meâlimu's-sünen*, 3: 9.

³³ Muhammed Ebû Zehra, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, 74.; Zürcânî, *Şerh alâ Sahîhi'l-Muvattâ*, 4: 240.; Muhyiddîn Yahyâ en-Nevevî, *el-Minhâc fi şerhi Müslim b. Haccâc*, (Matbâatü'l-Kestelliye, 1283), 3: 348.; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 6: 336.

³⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 9: 110.; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 6: 336.; Azimâbâdî, *Avnü'l-ma'bûd*, 6: 55.; İbn Kayyım, *Zâdü'l-meâd*, 4: 206.; Nevevî, *el-Minhâc*, 3: 348.; Ebû Tayyib, *Avnu'l-bârî*, 5: 54.; Mubârekfûrî, *Tuhfetü'l-ehvezî*, 4: 235.; Kastalânî, *Min irşâdi's-sârî*, 8: 28.

³⁵ Azimâbâdî, *Avnü'l-ma'bûd*, 6: 58.; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 9: 389.; Kastalânî, *Min irşâdi's-sârî*, 8: 31.; Mubârekfûrî, *Tuhfetü'l-Ehvezî*, 4: 236.

³⁶ Ebû Ömer Yusuf b. Abdülber, *el-İstizkâr* (Beyrut: Dâru Kuteybe, 1993), 18: 248.; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7: 476.

³⁷ Malik, *Muvattaa*, 2: 601, no:1.; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6: 178.; Darimî, *Müsned*, 1: 551.; Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Camiu's-Sahih* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), 3: 149; 4: 46; 6: 125.; Müslim, *Sahih*, 2: 1068, no: (1444)-1.; Nesâî, *Sünen*, 6: 102.

³⁸ Abdurrazzak, *Musannef*, 7: 472, 473, no: 13937, 13940.; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 3: 387, no:3.; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6: 33, 194; Malik, *Muvattaa*, 2: 601-2, no: 2, 3.; Buhârî, *Sahih*, 6: 160.; Müslim, *Sahih*, 2: 1069-1071, no:3, 5, 7, 9, 10.; Nesâî, *Sünen*, 6: 103-4; Darimî, *Müsned*, 1: 552.; İbn Mâce, *Sünen*, 1: 627, no:1948-9.





انما ارضعتني المرأة و لم يرضعني الرجل³⁹

“Beni kadın emzirdi adam emzirmedi ki!”

Bunun üzerine Rasulullah (sav)’in: “انه عمك فليج عليك” “O senin amcandır, yanına girsin” şeklinde karşılık verdiği geçmektedir.⁴⁰

Buharî, rivayeti şu şekilde de tahrir etmiştir: Hz. Aişe’nin, Eflah’a Rasulullah (sav) gelene kadar izin vermemesi üzerine Eflah, “Benden mi kaçınıyorsun, ben senin amcanım” demiştir. Hz. Aişe, “Bu nasıl olur?” deyince Eflah, “Seni kardeşimin karısı kardeşimin sütüyle emzirdi” cevabını vermiştir. Hz. Aişe, bunu Rasulullah (sav)’e sormuş, Rasulullah (sav) de, “Eflah doğru söylüyor, ona izin ver” buyurmuştur.⁴¹

3. İki eşi olan bir adamın eşlerinden biri bir erkek çocuğu, diğeri ise bir kız çocuğu emzirmiştir. İbn Abbas’a “Bu kızla oğlan evlenebilir mi?” diye sorulmuş, İbn. Abbas “Hayır” cevabını vermiştir.⁴²

Lebenü’l-Fahl’ın haram kılıp kılmayacağı konusunda ihtilaf vardır. İbn Ömer, İbn Zübeyr, Rafi’ b. Hadîc, İbn Münzîr, Davûd ve tabileri, Zeyneb bint Ümmü Seleme, Sâlim b. Abdullah, Said b. Müseyyib, Tâvus, Atâ’ b. Yesâr, Süleymân b. Yesâr, Ebû Seleme b. Abdurrahmân, İbrâhîm en-Nehâî, Şa’bî, Ebû Kılâbe, Mekhûl, Mucâhîd, İbn Uleyye süt emme hükmünün erkek için sabit olmayacağı görüşündedirler.⁴³ Hasan el-Basrî ve Kasım b. Muhammed’den ise, ihtilaflı iki görüş nakledilmiştir.⁴⁴ Hattâbî, fakihlerin genelinin leben-i fahlın haram kıldığını kabul ettiklerini, sadece küçük bir grubun muhalefet ettiğini söylemiştir.⁴⁵

Haram kılmayacağı görüşünde olanlar; “Sizi emziren sütanneleriniz...” ayetini delil olarak getirmişlerdir. Ayette hala ve kızın nesep bakımından haram olan kişiler arasında zikredilmesine rağmen, süt yönünden haram olanlar içinde zikredilmediğini söylemişlerdir.⁴⁶

Buna “Bir şeyin zikredilmesi, onun dışındaki şeylerden hükmün nefyedildiğine delil olamaz. Özellikle leben-i fahlın haram kıldığına dair sahih hadisler de gelmiştir” şeklinde cevap verilmiştir.⁴⁷ İbn Abdilber de, Hz. Hafsa’yla ilgili olan hadisin, ayete mana bakımından ilavede bulunduğunu, lebenü’l-fahlın haram kıldığına açık bir delil olduğunu söylemiştir.⁴⁸

Lebenü’l-fahlı kabul etmeyenlerden, “Nass üzerine gelen ziyade neshtir” prensibini benimsemiş olanlara göre; Allah, kitabında süt emmeyle anne cihetinden haramlığın meydana geldiğini beyan etmiş ve haram olan kişileri zikrettikten sonra bunların dışındakilerin helal olduğunu söylemiştir. Eğer hadisle buna ilave yaparsak Kur’an’ı sünnetle

³⁹ Abdurrazzak, *Musannef*, 7: 472, 473, no: 13937, 13940.; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 3: 387, no:3.; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6: 33, 37, 38, 194.; Malik, *Muvattaa*, 2: 602, no: 2.; Buharî, *Sahîh*, 6: 160; Müslim, *Sahîh*, 2: 1070, no: 7.; Tirmizî, *Sünen*, 3: 454, no: 1148.; Nesâî, *Sünen*, 6: 103-4.; Darîmî, *Müsned*, 1: 552; İbn Mâce, *Sünen*, 1: 627, no:1948-9.

⁴⁰ Abdurrazzak, *Musannef*, 7: 472, no: 13940.; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6: 194.; Malik, *Muvattaa*, 2: 602, no: 2.; Buharî, *Sahîh*, 6: 160.; Müslim, *Sahîh*, 2: 1070, no: 7.; Tirmizî, *Sünen*, 3: 454, no: 1148.; Nesâî, *Sünen*, 6: 103.; Darîmî, *Müsned*, 1: 552.; İbn Mâce, *Sünen*, 1: 627, no:1949.

⁴¹ “İslamda Evlenilmesi Yasaklananlar Yakın Akriba Evlilikleri ve Sakat Doğan Çocuklar”, *Diyanet Dergisi* 22/4 (1986): 16. arı, *Sahîh*, 3: 149.

⁴² Bkz: Malik, *Muvattaa*, 2: 602, no: 5.; Abdurrazzak, *Musannef*, 7: 473-4, no: 1149.; Tirmizî, *Sünen*, 3: 454, no:1149.

⁴³ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 10: 184.; İbn Abdilber, *Temhîd*, 8: 243.; Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 6: 337; 9: 389.

⁴⁴ İbn Abdilber, *Temhîd*, 8: 243.

⁴⁵ Hattâbî, *Meâlimu’s-sünen*, 3: 10.

⁴⁶ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 9: 119-120.; Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 6: 337.; Azimâbâdî, *Avnül-ma’bûd*, 6: 59.; Ebu’l-Fadl İyâz b. Mûsâ b. İyâz, *İkmâlül-mu’lim bi fevâidül-Müslim* (Mansûra: Dâru’l-Vefâ, 1998), 4: 628-9.; Nevevî, *el-Minhâc*, 3: 348.; Muhammed Ebû Zehra, *Ahvâlül-ş-şahsiyye*, 78.; Serahsî, *Mebisût*, 5: 132.

⁴⁷ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 9: 120.; Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 6: 337.; Kadî İyâz, *İkmâlül-mu’lim*, 4: 629.; Nevevî, *el-Minhâc*, 3: 348.

⁴⁸ İbn Abdilber, *İstizkâr*, 18: 241.





nesh etmiş oluruz.⁴⁹ Cumhura göre ise; sünnet kitaba muhalefet etmemiş, kitabın muradını açıklamıştır. Sünnet Kur'an'ın sükût ettiği bir hususta ya hükmü ispat eder veya Kur'an lafzının umumî ifadesiyle murad olunmayan şeyi tahsis eder.⁵⁰

Hız. Ali, İbn Abbâs, bazı tabiîn imamları, Evzâi, Sevrî, Ebû Hanife, Malik, Şafiî, Ahmed b. Hanbel ve ashapları, İbn Cüreyc, İshâk, Ebû Sevr, Leys b. Sa'd, Ebû Ubeyde gibi fakihlerin büyüklerinin çoğunun görüşü lebenül-fahlın haram kılacağı şeklindedir ve delilleri de "Neseben haram olanların süt emmeyle de haram olacağını" bildiren sahih hadistir.⁵¹

Sonuç itibarıyla, lebenül-fahl konusunda âlimlerin çoğu haram kılacağını kabul etmiş, selef ve haleften bazı âlimler ise, buna karşı çıkmıştır. Bu ihtilaf sebebiyle bazı âlimler de konu hakkında görüş bildirmemeyi tercih etmiştir. Sahabe ve tabiîn devrinde bu hususta bir hayli ihtilaf edilmişse de sonraları ittifak hâsıl olduğu, muhalefet edenlerin pek az kaldığı söylenmiştir.⁵² Hatta İbn Arabî, leben-i fahl ile mahremiyetin meydana geldiği üzerine icmâ edildiğini söylemiştir.⁵³ Mubârekfûrî de, lebenül-fahlın haram kılacağı görüşünün daha sahih olduğunu çünkü bu konuda sahih hadis bulunduğunu, haram kılmayacağı görüşünün ise, sahih bir delille sabit olmadığını ifade etmiştir.⁵⁴

4. SÜT EMME DÖNEMİ İLE İLGİLİ RİVAYETLER

Süt akrabalığının meydana gelmesi için aranan şartlardan biri, süt emme döneminde gerçekleşmiş olmasıdır. Süt emme döneminin sınırlandırılmasında, bu konudaki rivayetlerin ihtilafı olması sebebiyle âlimler de ihtilaf etmiştir. Konuyla ilgili bazı rivayetler şöyledir:

1. Bir adam seferdeyken karısı doğum yaptı, sütü biriktiği için adam emip tükürüyordu, (fakat) boğazına kaçtı. Bunun üzerine, Ebû Musa'ya gitti. Ebû Musa, ona karısının haram olduğunu söyledi. Adam İbn Mes'ûd'a giderek bir de ona sordu. İbn Mes'ûd, Rasulullah (sav)'in şöyle söylediğini haber verdi:

55. لا يحرم من الرضاع الا ما انبت اللحم و انشر العظم.

"Ancak ete dönüşen ve kemiği geliştiren süt emme haram kılar."

Ebu Davud'un Sünen'inde ise, olay zikredilmeden İbn Mes'ûd'un Rasulullah (sav)'den naklettiği hadise yer verilmiştir.⁵⁶

2. لا رضاع الا ما فتق الامعاء

"Ancak bağırsakları ayıran süt emme haram kılar."⁵⁷

"Bağırsakları birbirinden ayırma" sözüyle, sütün yemek gibi gıda yerini tutup beslenme ihtiyacını karşılamasının kastedildiği belirtilmiştir.⁵⁸

İbn Ebî Şeybe'nin Musannef'inde yer verdiği bir rivayette ise, hadisin sonunda كان في الثدي قبل "و الفطام" ifadesi mevcuttur.⁵⁹ Yani süttten kesilmeden önce emilen sütün haram kılacağı söylenmiştir.

⁴⁹ İbn Kayyim, *Zâdü'l-Meâd*, 4: 209.

⁵⁰ İbn Kayyim, *Zâdü'l-Meâd*, 4: 210.

⁵¹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 9: 120; Azimâbâdî, *Avnü'l-ma'bûd*, 6: 59; İbn Abdilber, *İstizkâr*, 18: 249; İbn Abdilber, *Temhîd*, 8: 242; İbn Hazm, *Muhalâ*, 10: 181.

⁵² Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 6: 336; Davudoğlu, *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, 7: 350.

⁵³ Muhammed b. Abdillâh b. Arabî, *Arîdatü'l-Ahvezî bi Şerhi Câmi't-Tirmizî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 3: 78.

⁵⁴ Mubârekfûrî, *Tuhfetü'l-ehvezî*, 4: 237.

⁵⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 432.

⁵⁶ Ebû Davud, *Sünen*, 2: 549, no: 2060.

⁵⁷ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 3: 389, no: 8, 9; İbn Mâce, *Sünen*, 1: 626, no: 1946.

⁵⁸ Haydar Hatipoğlu, *Sünen-i İbn Mâce Tercemesi ve Şerhi* (İstanbul: 1983), 5: 419.





3. "لا رضاع بعد الفصال"

"Sütten kesildikten sonra süt emme yoktur/ Sütten kesildikten sonra emilen süt haram kalmaz"⁶⁰

Süt emmeyle mahremiyetin meydana geldiği Kur'an, Sünnet ve icmâ ile sabittir. Ancak süt emme döneminin sınırlandırılması konusunda âlimler ihtilaf etmiştir.

Cumhur, iki yıl içinde gerçekleşen emmenin haram kılacağını söylemiştir.⁶¹ "Süt emmeyi tamamlamak isteyenler için anneler çocuklarını tam iki yıl emzirirler" (2/233) ayeti, "Hamilelik ve çocuğun emzirilmesi otuz aydır" (46/15) ayeti ve "Annesi onu her gün biraz daha güçsüz düşerek karnında taşımıştır. Onun sütten kesilmesi de iki yıl içinde olur" (31/14) ayetini delil olarak almış ve iki yıldan sonra gerçekleşen emmenin hüküm ifade etmeyeceğini söylemişlerdir.⁶² Ayette zikredilen otuz aylık sürenin hamileliğin en azına -ki o altı aydır-, süt emzirmenin en çoğuna -ki o da iki yıldır- işaret ettiği söylenmiştir.⁶³

Ebû Hanife'ye göre, en uzun süt emme müddeti otuz aydır. Delili, "Hamilelik ve sütten kesilme otuz aydır" ayetidir.⁶⁴ Ona göre, Allah (cc) bu ayette çocuğun hem anne karnında kalması için otuz ay, hem sütten kesilmesi için otuz ay süre bırakmıştır. Ancak birincisinin otuz ay sürmediğini bildiren deliller bulunmaktadır. İkincisi ise, hakkında bir şey bulunmadığı için zahir manası üzere kalır.⁶⁵ Bu iki buçuk yıl içerisinde ister sütten kesilmiş olsun, ister emmeye devam etsin, emilen sütün haram kılacağı görüşündedir.⁶⁶ Ancak onun "Eğer çocuğun artık süte ihtiyacı kalmamışsa, emzirme çağı bitmemiş olsa bile, emzirmenin bir rolü yoktur" dediği de rivayet edilmiştir.⁶⁷ Aynî, Hanefîler'in hepsinin aynı görüşte olmadığını, İmam Ebû Yusuf ve Muhammed'in iki yıl içerisinde emilen sütün haram kılacağını kabul ettiklerini söylemiştir.⁶⁸

Mâlikîler, ayette süt emme için belirlenen iki tam yıllık süreye, çocuğun hemen sütten kesilemeyeceği, bunun yavaş yavaş gerçekleştiği gerekçesiyle bir müddet daha ilave etmişlerdir. Ancak bu süre konusunda ihtilaf vardır. Üç ay, iki ay, bir ay, birkaç gün denilmiştir.⁶⁹ Malik'in Muvattaa'daki zahir görüşü iki seneye ilave yapılmayacağı şeklindedir.⁷⁰ Ancak iki yıla ilave edilenin ona göre iki yıl hükmünde olabileceği şekilde de açıklanmıştır.⁷¹ Yine Mâlik'e göre, bebek iki yıldan önce sütten kesilir de yemekle yetinerek emmeye ihtiyacı kalmazsa, bundan sonra emdiği ile süt haramlığı doğmaz.⁷²

Züfer, yemekle değil, sütle yetindiği zaman (yani sütten kesilmezse) süt emme müddetinin üç yıl süreceğini söylemiştir.⁷³ İki yıla ilave olarak, bir halden bir hale geçmek için en uygun

⁵⁹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 3: 388, no:7.

⁶⁰ Abdurrazzâk, *Musannef*, 7: 464-5, no: 13897, 13898, 13900, 13901, 13902.; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 3: 388, no:4, 5.

⁶¹ İbn Battal, *Şerhu İbn Battâl*, 8: 161-2.; Azimâbâdî, *Avnû'l-ma'bûd*, 6: 61-2.; İbn Abdilber, *İstizkâr*, 18: 256.

⁶² Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 9: 388.; İbn Hazm, *Muhallâ*, 10: 208.

⁶³ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 9: 115; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 9: 388; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1: 257.; Kadı İyaz, *İkmâlî'l-mu'lim*, 4: 640-641.

⁶⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 9: 115.; Bâcî, *Kitâbü'l-müntekâ*, 4: 152.; Muhammed Ebû Zehra, *Ahvâlî'ş-şahsiyye*, 81.; Serahsî, *Mabsût*, 5: 136.

⁶⁵ Merğînânî, *el-Hidâye*, 1: 257.; İbn Hümâm, *Şerhu Fethu'l-Kadîr*, 3: 442-3.; Serahsî, *Mabsût*, 5: 136.

⁶⁶ İbn Abdilber, *İstizkâr*, 18: 258.; İbn Abdilber, *Temhîd*, 8: 262.; İbn Hazm, *Muhallâ*, 10: 204.; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1: 258.; İbn Hümâm, *Şerhu Fethu'l-Kadîr*, 3: 446.; Serahsî, *Mabsût*, 5: 137.

⁶⁷ Merğînânî, *el-Hidâye*, 1: 258.; İbn Hümâm, *Şerhu Fethu'l-Kadîr*, 3: 446.; Serahsî, *Mabsût*, 5: 137.

⁶⁸ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 9: 387.

⁶⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 9: 115.; İbn Abdilber, *İstizkâr*, 18: 258; Bâcî, *Kitâbü'l-müntekâ*, 4: 151-152.; İbn Kayyım, *Zâdü'l-meâd*, 4: 215.

⁷⁰ Bkz: Malik, *Muvattaa*, 2: 604.

⁷¹ Bâcî, *Kitâbü'l-müntekâ*, 4: 153; İbn Kayyım, *Zâdü'l-meâd*, 4: 215.

⁷² İbn Kayyım, *Zâdü'l-meâd*, 4: 215.

⁷³ İbn Battâl, *Şerhu İbn Battâl*, 8: 162.; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 9: 115.; İbn Abdilber, *İstizkâr*, 18: 258.; İbn Abdilber, *Temhîd*, 8: 263.; Muhammed Ebû Zehra, *Ahvâlî'ş-şahsiyye*, 82.





sürenin bir yıl olduğunu belirtmiştir.⁷⁴ Çocuğun iki yıl emdikten sonra, besinlere alışması için bir yılın geçmesi gerektiği kanaatindedir ve bu süreyi de süt emme müddeti içerisinde telakkî etmiştir.

Bir cemaat ise, haram kılan emme sütten kesilmeden önce olandır, demiş ve bunu zamanla sınırlandırmamıştır.⁷⁵

Ömer b. Hattâb, Ali b. Ebî Tâlib, Abdullah b. Mes'ûd, İbn Ömer, Ebû Hureyre, İbn Abbâs, Hz. Aişe dışında Hz. Peygamber'in hanımları, tabiînin çoğu, Malik ve ashabı, Evzâî, Sevrî, İbn Ebî Zî'b, İbn Ebî Leylâ, Ebû Hanife ve ashabı, Şafiî ve ashabı, Ahmed b. Hanbel, İshâk, Ebû Sevr, Ebû Ubeyd, Taberî gibi fakihler büyüğün süt emmesinin bir şey ifade etmeyeceğini söylemiştir.⁷⁶ Delilleri de zikredilen ayet ve hadislerdir.

5. MAHREMİYETİN MEYDANA GELMESİ İÇİN GEREKLİ OLAN EMME MİKTARI İLE İLGİLİ RİVAYETLER

1. Bir ve İki Emmenin Haram Kılmayacağını Bildiren Rivayetler

a. لا تحرم المصاة و المصتان

“Bir ve iki emme haram kılmaz.”⁷⁷

- b. Ümmü Fadl'dan rivayet edilen hadiste, bir adam Rasulullah (sav)'e gelerek bir kadınla evlendiğini, kendisinin yanında diğer karısının bulunduğunu, ilk karısının yeni karısını bir veya iki kez emzirdiğini iddia ettiğini söylemiştir. Bunun üzerine Rasulullah (sav):

لا تحرم اللاملاجة و لا الاملاجان

“Bir ve iki emme/emzirme haram kılmaz” buyurmuştur.⁷⁸

- c. Benî Âmir b. Sa'saa'dan bir adam Rasulullah (sav)'e gelerek:

“يا نبي الله! هل تحرم الرضعة الواحدة؟” diye sormuş, Rasulullah (sav) de “Hayır” diyerek cevap vermiştir.⁷⁹

2. Beş Emmenin Haram Kılacağını Bildiren Rivayetler

كان فيما أنزل من القرآن: عشر رضعات معلومات يحرمن. ثم نسخن بخمس معلومات. فتوفي رسول الله و هن فيما يقرأ من القرآن.

“Bilinen on emme haram kılar, ayeti Kur'an'dan indirilenlerdendi. Sonra bilinen beş emme ile neshedildi. Rasulullah (sav), o Kur'an'dan okunurken vefat etti.”⁸⁰

Bazı rivayetlerde ise, “Rasulullah (sav) vefat ettiği zaman bilinen beş emmenin Kur'an'dan okunanlar arasında olduğu” ifadesi zikredilmemiştir.⁸¹

⁷⁴ Merğînânî, *el-Hidâye*, 1: 257.; İbn Hümâm, *Şerhu Fethu'l-Kadîr*, 3: 442.; Muhammed Ebû Zehra, *Ahvâlü's-Şahsiyye*, 82.; Serahsî, *Mebûsât*, 5: 136-7.

⁷⁵ Azimâbâdî, *Avnü'l-ma'bûd*, 6: 62.; İbn Kayyım, *Zâdü'l-meâd*, 4: 215.

⁷⁶ İbn Abdilber, *İstizkâr*, 18: 275-276.; İbn Abdilber, *Temhîd*, 18: 260.

⁷⁷ Abdurrazzâk, *Musannef*, 7: 468, no: 13922; 7: 469, no: 13925.; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 3: 385, no: 2.; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 4, 5; 6: 31, 95-96, 216, 247.; Dârimî, *Müsned*, 1: 552-3.; Müslim, *Sahîh*, 2: 1073, no: (1450)-17.; İbn Mâce, *Sünen*, 1: 624, no: 1941.; Ebû Dâvûd, *Sünen*, 2: 552, no: 2063.; Tirmizî, *Sünen*, 3: 455, no: 1150.; Nesâî, *Sünen*, 6: 101.; Dârakutnî, *Sünen*, 4: 171-2, no: 3.

⁷⁸ Dârimî, *Müsned*, 1: 553.; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6: 339.; Müslim, *Sahîh*, 2: 1074, no: (1451)-18.

⁷⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6: 340.; Müslim, *Sahîh*, 2: 1074, no: 19; 2: 1075, no: 23.

⁸⁰ Malik, *Muvattaa*, 2: 608, no: 17 (Mâlik, hadisi naklettikten sonra amelin böyle olmadığını söylemiştir.); Müslim, *Sahîh*, 2: 1075, no: (1452)-24.; Ebû Dâvûd, *Sünen*, 2: 551, no: 2062.; Nesâî, *Sünen*, 6: 100.





Hadis, Rasulullah (sav)'den sadece Hz. Aişe, ondan da, sadece Amra'nın rivayet etmesi sebebiyle ferd-i mutlakdır.⁸²

3. Yedi Emmenin Haram Kılacağı Bildiren Rivayetler

- a. İbrâhim b. Ukbe, Urve b. Zübeyr'e gitmiş ve kadının sütünden az bir miktar içen çocuğun durumunu sormuştur. Urve, ona, "Hz. Aişe, yedi emmeden veya beş emmeden aşağısı haram kılmaz diyordu" şeklinde cevap vermiştir...⁸³
- b. (İbn) Ömer'e, İbn Zübeyr'in, süt emme konusunda Hz. Aişe'den "Yedi emmeden aşağısının haram kılmayacağını" naklettiği ulaştınca, "Allah, Aişe'den daha hayırlıdır" diyerek, Nisâ Suresi 23. Ayette Allah'ın herhangi bir sayı belirlemediğini ifade etmiştir.⁸⁴

4. On Emmenin Haram Kılacağı Bildiren Rivayetler

- a. Hz. Aişe'nin, Sâlim'i emzirmesi için kardeşi Ümmü Gülsüm'e gönderdiği ve Sâlim'in yanına girmesi için on kere emzirmesini söylediği rivayet edilmiştir. Sâlim, Ümmü Gülsüm'ün, kendisini üç kere emzirdiğini, on emmeyi tamamlamadığı için Hz. Aişe'nin yanına girmediğini söylemiştir.⁸⁵
- b. Hz. Hafsa'nın da, Asım b. Abdullah'ı yanına girmesi için emzirmek üzere kardeşine (Fâtıma b. Ömer b. Hattâb) gönderdiği ve on kere emzirmesini istediği, kardeşinin Asım'ı on kere emzirdiği ve Asım'ın Hz. Hafsa'nın yanına girdiği rivayet edilmiştir. Ayrıca Asım'ın emzirildiğinde küçük olduğu zikredilmiştir.⁸⁶

Selef ve halef âlimler haram kılan süt emme miktarı konusunda ihtilaf etmiştir. Haram kılan emzirmenin miktarı konusunda ayette (Nisâ, 23) bir açıklık yoktur ve hüküm mutlakdır, bir sınırlandırma getirilmemiştir. Hadislerde ise, bu konuda iki farklı grup teşkil eden rivayetler mevcuttur. Bir grubu ayet hükmü gibi geneldir. Diğer grubu ise, haram kılan emme miktarını belirten rivayetlerdir.⁸⁷

Az ve çok emilen sütün haram kılacağını savunanlar hadislerden genel olarak vârid olanlara dayanmışlardır. "Soydan dolayı haram olanlar, süt emmeden dolayı da haram olurlar" hadisinde "Süt emmenin" kayıtlanmadığını, mutlak olarak zikredildiğini söylemişlerdir.⁸⁸ Her ne kadar mahremiyet, -hadislerde de belirtildiği gibi- çocuğun et ve kemiklerinin kendisini emziren kadının sütünden oluştuğu şüphesinden ileri geliyorsa da, bu, gözle görülmeyen bir şey olduğu için hüküm mutlak emzirmeye taalluk eder,⁸⁹ bu emmenin azıyla da çoğuyla da gerçekleşir, denilmiştir.⁹⁰ Aynı zamanda "Lebenü'l-Fahl" başlığı altında zikredilen, Hz. Aişe'nin amcası Eflah ile ilgili olan hadisin de, süt emme sayısı sorulmadığı ve

⁸¹ Bkz: Abdurrazzâk, *Musannef*, 7: 466-7, no: 13913.; Saîd b. Mansûr, *Sünen*, 1: 242, no: 976.; Müslim, *Sahîh*, 2: 1075, no: 25.; İbn Mâce, *Sünen*, 1: 625, no: 1942.; Dârakutnî, *Sünen*, 4: 181, no: 30.

⁸² Adil Yavuz'un isnadlar hakkındaki değerlendirmesi için bkz: Adil Yavuz, "Evlenmeyi Haram Kılan 'Beş Kez Süt Emme' Üzerine Bir Değerlendirme", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23 (Bahar 2007), 51-71.

⁸³ Abdurrazzâk, *Musannef*, 7: 468, no: 13921.

⁸⁴ Abdurrazzâk, *Musannef*, 7: 466, no: 13911.; Dârakutnî, *Sünen*, 4: 183, no: 38.

⁸⁵ Mâlik, *Muvattaa*, 2: 603, no: 7.; Abdurrazzâk, *Musannef*, 7: 469-470, no: 13927, 13928.; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 3: 385-386, no: 10.; Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, *Sünenü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru Sadr, 1353), 7: 457.

⁸⁶ Mâlik, *Muvattaa*, 2: 603, no: 8.; Abdurrazzâk, *Musannef*, 7: 470, no: 13929.; Beyhakî, *Sünenü'l-kübrâ*, 7: 457.

⁸⁷ Şafak, "İslamda Evlenilmesi Yasaklananlar Yakın Akriba Evlilikleri ve Sakat Doğan Çocuklar", 20.

⁸⁸ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 6: 338.; Mubârekfûrî, *Tuhfetü'l-ehvezî*, 4: 241.; Kastalânî, *Min İrşâdi's-sârî*, 8: 31.; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1: 257.; İbn Hümâm, *Şerhu Fethu'l-Kadîr*, 3: 441.; Muhammed Ebû Zehra, *Ahvâlü's-şahsiyye*, 79.

⁸⁹ Merğînânî, *el-Hidâye*, 1: 257.; İbn Hümâm, *Şerhu Fethu'l-Kadîr*, 3: 441.

⁹⁰ Muhammed Ebû Zehra, *Ahvâlü's-şahsiyye*, 80.





süt amcası olmasıyla yetinildiği için, emmenin azının ve çoğunun haram kıldığına delil olduğu söylenmiştir.⁹¹

Mâlik,⁹² Ebû Hanife ve ikisininin ashabı, Sevrî, Evzâî, Abdullah b. Mübârek, Vekî,⁹³ Leys ve Taberî bir kez emmeyle süt akrabalığı oluşacağı görüşündedir. Ahmed b. Hanbel'den nakledilen meşhur görüş de böyledir.⁹⁴ Ali, İbn Mes'ûd, İbn Ömer, İbn Abbâs, Saîd b. Müseyyib, Mücâhid, Urve, Tâvus, Atâ', Mekhûl, Zührî, Katâde, Hasen, Hakem ve Hammâd bir kere de olsa, az veya çok olması fark etmez süt, emenin midesine ulaştığında, emilen sütün haram kılacağını söylemişlerdir.⁹⁵

Rasulullah (sav)'in hanımlarının, (sayı belirtmeksizin) bilinen emmelerin haram kılacağı görüşünde oldukları, sonra bunu terk ederek, emmenin azının da çoğunun da haram kılacağını söyledikleri nakledilmiştir.⁹⁶ Leys b. Sa'd da, az veya çok olsun oruçlunun orucunu bozacak kadar emilen sütün haram kılacağı üzerine Müslümanların icma' ettiğini söylemiştir.⁹⁷ Bu sözünden dolayı, İbn Abdilber, Leys'in bu konudaki ihtilaflara vakıf olmadığını belirtmiştir.⁹⁸

Âlimlerin çoğu az veya çok olsun emilen sütün haram kılacağını kabul etmekle birlikte, bazı âlimler, bir emmeden daha fazlasının haram kılacağı görüşündedir. Ancak sayıda ihtilaf etmişlerdir.⁹⁹

-Bir cemaât, on emmeyle ilgili zikredilen haberlerle ihticâc ederek, ancak on emmenin haram kılacağını, bundan azının mahremiyet meydana getirmeyeceğini söylemiştir.¹⁰⁰ Ayrıca İbrâhim b. Ukbe'nin, Urve b. Zübeyr'e bir ve iki emmenin haram kılıp kılmayacağını sorması üzerine, onun, "Hz. Aişe, bir ve iki emme haram kılmaz, ancak on ve daha fazla emme haram kılar dedi" diyerek cevap verdiği nakledilmiştir.¹⁰¹ Kadı İyâz, bu haberin bâtil ve merdûd olduğunu belirtmiş,¹⁰² Hattâbî de, şâz bir söz olduğunu ve itibar edilmeyeceğini söylemiştir.¹⁰³

-Bir grup ise, Hz. Aişe'den nakledilen "On emmenin nazil olduğu, beş emme ile neshedildiği ve ancak beş emmenin haram kılacağını bildiren" rivayetle ihticâc ederek, beş emmeden azının haram kılmayacağını söylemiştir.

İbn Abdilber, "Eğer Hz. Aişe'ye göre, on emme mensuh olsaydı, o, kardeşi Ümmü Gülsüm'e, yanına girmesi için Sâlim'i on kere emzirmesini emretmezdi" diyenlere; Hz. Aişe'nin ashabının bu konuda Nafi'den daha bilgili olduğunu ve Hz. Aişe'den "beş emme"yi naklettiklerini, hiçbirinin "on emme"yi ondan nakletmediğini söyleyerek cevap vermiştir.¹⁰⁴ Bâcî ise, Hz. Aişe, kardeşine Sâlim'i on kere emzirmesini emrettiğinde ya daha on emmenin beş emme ile neshedilmediğini veya Hz. Aişe'nin bundan haberi olmadığını söylemiştir.¹⁰⁵

⁹¹ Kadı İyâz, *İkmâlü'l-mu'lim*, 4: 627.; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 9: 390-391.

⁹² Mâlik'in görüşü için bkz: Mâlik, *Muvattaa*, 2: 604.

⁹³ Buraya kadar zikredilen âlimlerin görüşü için bkz: Tirmizî, *Sünen*, 3: 456.

⁹⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 9: 115.; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 9: 388; 6: 338.; Azimâbâdî, *Avnî'l-ma'bûd*, 6: 68.; İbn Abdilber, *İstizkâr*, 18: 259.; İbn Abdilber, *Temhîd*, 8: 268.; İbn Hazm, *Muhallâ*, 10: 192.

⁹⁵ İbn Abdilber, *İstizkâr*, 18: 259.; İbn Hazm, *Muhallâ*, 10: 192.; Nevevî, *el-Minhâc*, 3: 353.; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 9: 388; Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-ehvezî*, 4: 240.

⁹⁶ Bkz: Abdurrazzâk, *Musannef*, 7: 467, no: 13914.

⁹⁷ İbn Abdilber, *İstizkâr*, 18: 260.; İbn Abdilber, *Temhîd*, 8: 268.

⁹⁸ İbn Abdilber, *İstizkâr*, 18: 260.

⁹⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 9: 115.; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 9: 388.

¹⁰⁰ İbn Hazm, *Muhallâ*, 10: 189.

¹⁰¹ Beyhakî, *Sünenü'l-Kübrâ*, 7: 458.

¹⁰² Nevevî, *el-Minhâc*, 3: 353.

¹⁰³ Hattâbî, *Meâlimü's-sünen*, 3: 13.

¹⁰⁴ İbn Abdilber, *İstizkâr*, 18: 266.; İbn Abdilber, *Temhîd*, 8: 266.

¹⁰⁵ Bâcî, *Kitabü'l-müntekâ*, 4: 152.





Yine İbn Abdilber, Hz. Aişe'den rivayet edilen haram kılan süt emmenin “on, yedi ve beş kere” olduğunu bildiren haberler arasında sahih olanın “Beş kere emilen sütle mahremiyetin meydana geleceğini” bildiren rivayet olduğunu ifade etmiş ve bundan fazlasını rivayet edenlerin hata ettiğini söylemiştir.¹⁰⁶

İbn Hazm, Hz. Aişe'den nakledilen, ancak beş emmenin haram kılacağını bildiren rivayetle, yanına girmesi için kardeşinden Sâlim'i on kere emzirmesini istediği rivayetin arasını, “Kendisi için on emmeyi, başkaları için beş emmeyi aldığı” şeklinde te'lif etmiştir.¹⁰⁷ Ancak bazı rivayetlerde Ümmü Gülsüm'e ve kardeşinin kızlarına, yanına girmelerini istediği kişileri beş kere emzirmelerini emrettiği bildirilmiştir.¹⁰⁸

Şafiî, el-Umm adlı eserinde, “Ayet ve hadislerde geçen mutlak olarak zikredilen ‘radâ’ kelimesiyle az da olsa emilen sütün haramlık meydana getireceği mi kastedilmiştir, yoksa radâ ile kastedilen başka bir şey midir?” diye sorduktan sonra, Hz. Aişe'den nakledilen hadise dayanarak beş ayrı emmenin haram kılacağını söylemiştir.¹⁰⁹ Osman Keskiöğlü, Hz. Aişe'den nakledilen bu hadisi tenkit ettikten sonra, Şafiî'nin Hz. Aişe'nin bu rivayetini kabul etmediğini, beş kez emzirmeyi başka bir hadisten aldığını ifade etmiştir.¹¹⁰ Şafiî'nin bizzat eserinden ve diğer âlimlerin Şafiî'nin bu görüşünü nakillerinden onun bu hadisle ihticâc ettiği anlaşılmaktadır. El-Umm adlı eserinde, “Ancak bağırsakları ayıran radâ' haram kılar” hadisi ile “Bir ve iki emme haram kılmaz” hadisini de görüşüne delil olarak zikretmiş, yukarıda zikredilen rivayette Salim'in, Hz. Aişe'nin yanına girememiş olmasının sebebini de, süt emmenin beşe tamamlanmamış olmasıyla açıklamıştır.¹¹¹ Ayette “Sizi emziren sütanneleriniz” şeklinde mutlak olarak geçtiğini ancak bunun sünnetle açıklandığını, “Hırsızın elinin kesilmesini” emreden ayeti örnek vererek izah etmiştir. Ne kadar çalanın elinin kesileceğini Rasûlullah'ın sünnetinden öğrendiğimizi belirtmiştir.¹¹²

Beş emmenin haram kılacağı kanaatine sahip olanların delil olarak aldıkları, Hz. Aişe'nin “Bilinen süt emme ondur, sonra bilinen beş emmeyle neshedilmiştir. Rasûlullah (sav), vefat ettiğinde o, Kur'ân'da okunanlar arasındaydı” sözünün isnadı kadar metni de problemlidir.

Kadı İyâz, bu hadisle ihticâc edilemeyeceğini, çünkü onun Kur'ân'dan olmasının imkânsız olduğunu söylemiş, “Sabit Kur'ân'dan olmadığı zaten malumdur, onun kiraatı ve mushafta yazılması helal değildir. Kur'ân ahad haberle sabit olmaz, bu ise haber-i vâhiddir” demiştir.¹¹³ Hz. Aişe'nin bu sözü usulcülerin görüşlerinden en sahih olana göre delil olamaz. Çünkü Kur'ân tevatürle sabittir, oysa bu haber-i vâhiddir. Râvî ise, bunun haber olduğunu değil, Kur'ân olduğunu rivayet etmiştir. Râvî, bunu hadis olarak rivayet etmemiştir ki hadis kabul edilebilir.¹¹⁴ İbn Hümâm, isnadı sahih olsa da, bâtinî inkita' sebebiyle bu hadisle amel edilemeyeceğini ifade etmiştir. Yine, mâdem Kur'ân'dan ve on emmeyi nesh etmiş, Rasûlullah (sav)'in vefâtına kadar da okunuyor, o halde beş emmenin Kur'ân'da okunması gerektiğini söylemiştir.¹¹⁵ Rivayetteki “Rasûlullah (sav) vefat ettiğinde Kur'ân'dan okunanlar arasındaydı” ifadesi Kur'ân'da eksikliğin olduğunu gösterir ki, Rasûlullah (sav)'in vefatından

¹⁰⁶ İbn Abdilber, *İstizkâr*, 18: 266; İbn Abdilber, *Temhîd*, 8: 266.

¹⁰⁷ İbn Hazm, *Muhallâ*, 10: 190.

¹⁰⁸ Bkz: Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6: 271.; Ebû Dâvûd, *Sünen*, 2: 550-1, no: 2061.

¹⁰⁹ Şafiî, *el-Umm*, 5: 44.

¹¹⁰ Osman Keskiöğlü, *Nüzûlünden İtibaren Kur'ân-ı Kerim Bilgileri* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 311.

¹¹¹ Bkz: Şafiî, *el-Umm*, 5: 44-46.

¹¹² Şafiî, *el-Umm*, 5: 46.

¹¹³ Kadı İyâz, *İkmâlî'l-mu'lim*, 4: 636.

¹¹⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 9: 116.; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 9: 388.; Azimâbâdî, *Avnû'l-ma'bûd*, 6: 68-9.; Mubârekfûrî, *Tuhfetü'l-ehvezî*, 4: 242.

¹¹⁵ İbn Hümâm, *Şerhü Fethu'l-Kadir*, 3: 440.





sonra Kur'ân'dan bir şeyin düşmesini caiz görmek helal değildir.¹¹⁶ Sahih kitaplarda nakledilmesine rağmen bu rivayetlerin Hz. Aişe'den sadır olmasının imkân dışı olduğu belirtilmiştir.¹¹⁷

-Bir ve iki emmenin haram kılmayacağı hadisine dayananlar ise, bundan fazlasının haram kılacağını söylemişlerdir.¹¹⁸ İshâk, Ebû Ubeyde, Ebû Sevr, İbn Münzir, Saîd b. Cübeyr, Süleymân b. Yesâr, Dâvûd ve İbn Hazm dışındaki ashâbı, mahremiyetin üç emmeyle meydana geleceği görüşündedir.¹¹⁹ Ahmed b. Hanbel'den nakledilen bir görüş de böyledir.¹²⁰

Rasulullah (sav)'in "Bir ve iki emme haram kılmaz" hadisinin mefhumunun üç emmenin haram kılacağını gösterdiğine dayanmaktadırlar.¹²¹ İbn Hazm ise, bir ve iki emmenin haram kılmayacağı sözünün üç emmenin haram kıldığını beyan etmediğini söylemiştir.¹²² Bu hadisle ihticâc ederek, bir ve iki emmenin haram kılmayacağı görüşünde olanlar, "Bağırsakları ayıran süt emme"nin haram kılacağını bildiren hadisle, "Ancak kemikleri kuvvetlendiren ve ete dönüşen süt emme" olduğunu bildiren hadisi görüşlerine delil getirmişlerdir. Onlara göre, bir ve iki emme bağırsakları ayırmaz, kemikleri geliştirmez.¹²³ Kadı İyâz ise, ashabının bir emmenin de bu zikredilen şeyleri gerçekleştirdiğini iddia ettiklerini söylemiştir.¹²⁴

Bu konuda kuvvetli olan görüş cumhurunkidir. Çünkü sayı bildiren haberler ihtilafıdır. Hz. Aişe'nin bu konuda rivayet ettiği haberler de ihtilafıdır. Bu yüzden en az olanın tercih edilmesi gerekir, onda da sayı şart koşulmamıştır.¹²⁵ Süt emme miktarını bilip zapt etme imkânı olmayacağı için Şâri'in bir nisap koymadığı söylenmiştir.¹²⁶ İbn Battâl, Hz. Aişe'nin hadislerinin muzdarib¹²⁷ olduğunu, terk edilmesi ve Allah'ın kitabına dönülmesi gerektiğini belirtmiştir.¹²⁸ Rasûlullah (sav)'in ashabından çoğuna göre, süt emmenin azı da çoğu da mahremiyet meydana getirir.¹²⁹

Abdurrazzâk'ın İbn Cüreyc'den naklettiği habere göre de, Abdülkerim, Tâvûs'a, "İnsanların yedi emmeden aşağısının haram kılmayacağını, sonra bunun beş emmeye dönüştüğünü iddia ettiklerini söylemiş", Tâvûs da, "Önceden böyle olduğunu, artık tek bir emmeyle haramlığın meydana geldiğini" belirtmiştir.¹³⁰

İbn Ebî Şeybe ise, İshâk b. Süleymân'dan, o da Hanzala'dan, Tâvûs'un, "On emmenin şart koşulduğunu, sonra tek bir emmenin haram kıldığının söylendiğini" zikrettiğini nakletmiştir.¹³¹

¹¹⁶ İbn Hazm, *Muhallâ*, 10: 200.; Serahsî, *Usûl*, 2: 79.; Serahsî, *Mebûsât*, 5: 134.

¹¹⁷ Yavuz, "Evlenmeyi Haram Kılan 'Beş Kez Süt Emme' Üzerine Bir Değerlendirme", 63.

¹¹⁸ İbn Abdilber, *İstizkâr*, 18: 263.; İbn Abdilber, *Temhîd*, 8: 267.; Kadı İyâz, *İkmâlî'l-mu'lim*, 4: 635.; Muhammed Ebû Zehra, *Ahvâlî's-sahsiyye*, 80.

¹¹⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 9: 115.; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 9: 388; 6: 338.; İbn Hazm, *Muhallâ*, 10: 191.; İbn Kayyîm, *Zâdü'l-meâd*, 4: 212.

¹²⁰ İbn Kayyîm, *Zâdü'l-meâd*, 4: 212.; İbn Hazm, *Muhallâ*, 10: 191.; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 9: 388; 6: 338.; Mubârekfûrî, *Tuhfetü'l-ehvezî*, 4: 240.

¹²¹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 9: 115.; Nevevî, *el-Minhâc*, 3: 353.; Mubârekfûrî, *Tuhfetü'l-ehvezî*, 4: 240.

¹²² İbn Hazm, *Muhallâ*, 10: 191.

¹²³ İbn Abdilber, *Temhîd*, 8: 261.; Kadı İyâz, *İkmâlî'l-mu'lim*, 4: 635.

¹²⁴ Kadı İyâz, *İkmâlî'l-mu'lim*, 4: 635.

¹²⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 9: 116.; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 9: 388; Azimâbâdî, *Avnül-ma'bûd*, 6: 68.; Mubârekfûrî, *Tuhfetü'l-ehvezî*, 4: 241-242.

¹²⁶ İbn Kayyîm, *Zâdü'l-meâd*, 4: 213.

¹²⁷ Muzdarib fi'l-Metn; bir ravinin birbirine muhalif şekillerde rivayet ettiği, bu rivayetler birbirine müsavî olduğu için aralarında tercih yapma imkanı bulunmayan hadislerdir. Bkz: Subhi es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve İstilahları*, çev. Yaşar Kandemir (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988), 156-157.

¹²⁸ İbn Battâl, *Şerhu İbn. Battâl*, 8: 162.

¹²⁹ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahavî, *Şerhu Müşkilî'l-Âsâr* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 11: 491.

¹³⁰ Abdurrazzâk, *Musannef*, 7: 467, no: 13916.

¹³¹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 3: 386, no:4.





Adil Yavuz, Tâvûs'un aktardığı bu uygulamanın, Aişe rivayetleri arasında olduğu düşünülen ızdırabı ortadan kaldırdığını, on emme ile başlatılan yasaklamada süt emme sayısının gittikçe azaltıldığını ve önceden yapılan bu tür uygulamaların birden kaldırılmasının yol açacağı toplumsal sıkıntıları asgarî seviyeye indiren tadrîc ilkesi dikkate alınarak nihaî uygulamanın devreye sokulduğunu gösterdiğini söylemiştir. Ona göre, Kur'ân ayeti ile genel yasak ortaya konulmuş, toplumsal dönüşümde ise, süt emme miktarını aşamalı olarak azaltan ve tadrîci gözeten Nebevî uygulama ile hükümler pratiğe aktarılmıştır.¹³²

Günümüzde, bu konudaki sorulara, soran kişinin mezhebine bakılmaksızın bir kere emmenin dinin bu hükmünün tatbiki için yeterli olduğu şeklinde cevap verilmektedir.¹³³

SONUÇ

Eşsiz bir besin kaynağı olan anne sütü, çocukların gelişimi için çok önemlidir. Anne sütünün çocuğun ahlakına etkisi bilimsel olarak tetkik edilmemiş olmakla birlikte bazı ilim adamları böyle bir etkinin de söz konusu edilebileceğini söylemiştir.

Anne sütü İslam'da devamlı evlenme engellerinden sayılmıştır. Bir kadının sütünü emen çocuğa, bu kadın ve akrabalarının haram olduğu, Kur'an ve sünnetle bildirilmiş, bu konuda icmâ hâsıl olmuştur. Önceki dinlerde ve hukuk sistemlerinde böyle bir akrabalık bulunmamaktadır. Ancak cahiliye döneminde Araplar'da, süt akrabalık geleneği mevcuttu. İslam bu konuda birtakım düzenlemeler yapmıştır.

Lebenü'l-fahl konusunda, süt amcanın haram olduğuna dair sahih rivayetler bulunmasına rağmen ihtilaf edilmiştir. Ancak âlimlerin çoğu lebenü'l-fahl'ın haram kılacağı görüşündedir.

Süt emmenin mahremiyet meydana getirmesi için bazı şartların bulunması gerekir.

Bunlardan biri sütün küçükken emilmesidir. Sürede ihtilaf etmelerine rağmen, cumhuru ulema küçüklükte emilen sütün haram kılacağı görüşündedir.

"Ancak ete dönüşen ve kemiği geliştiren emme haram kılar", "Ancak bağırsakları ayıran emme haram kılar" ve "Sütten kesildikten sonra süt emme yoktur" sözleri merfû' ve mevkûf olarak rivayet edilmiştir. Yine merfû' olarak "Ancak açlık sebebiyle emilen sütün haram kılacağı" nakledilmiştir. Bu hadislerin küçüklükte emilen sütün haram kılacağına delil olduğu belirtilmiştir.

Hadislerde mahremiyetin meydana gelmesi için gereken süt emme miktarı konusunda çeşitli rakamlar zikredilmiştir. On, yedi, beş emme ile ilgili rivayetler ve bir-iki kez emmenin haram kılmayacağını bildiren rivayetlerin hepsi –zayıf isnadları bulunmakla birlikte- sahih isnadlarla gelmiştir. Rivayetlerdeki bu ızdırıp çeşitli şekillerde giderilmeye çalışılmışsa da Tâvûs'tan nakledilen haberin de delalet ettiği gibi, süt emme miktarı konusunda tadrîcî bir uygulamayla nihaî hükmün belirlendiğini söylemek daha makul görünmektedir. İmam Mâlik de, Muvatta'ında süt emme ile ilgili bu rivayetleri nakletmesine rağmen, kendisi süt emmenin azının da çoğunun da haram kılacağı görüşündedir.

Hadislerde anlamı etkilemeyen lafız farklılıkları mevcuttur. Bu farklılıklar, Rasûlullah (sav)'in değişik zamanlarda ayrı lafızları söylemesinden kaynaklanmış olabileceği gibi, râvîden de kaynaklanmış olabilir. Bazı rivayetlerde olayın uzunca anlatılması, bazı rivayetlerde bir kısmının, diğer rivayetlerde farklı bir boyutunun zikredilmesi, bazı

¹³² Yavuz, "Evlenmeyi Haram Kılan 'Beş Kez Süt Emme' Üzerine Bir Değerlendirme", 59.

¹³³ Şafak, "İslamda Evlenilmesi Yasaklananlar Yakın Akriba Evlilikleri ve Sakat Doğan Çocuklar", 20.





ESRA ÖZDEMİR

rivayetlerde ise, sadece Rasulullah (sav)'in sözüne yer verilmesi rivayetlerdeki râvî tasarrufunu göstermektedir.





KAYNAKÇA

- Abdurrazzâk b. Hemmâm es-San'ânî. *Musannef*. Thk. Habîbu'r-Rahmân el-A'zamî. Beyrût: Mektebetü'l-İslâmî, 1970.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982.
- Ansay, Sabri Şakir. *Hukuk Tarihinde İslam Hukuku*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1958.
- Ataseven, Asaf. "Çocuğun Süt Dönemi ve Süt ile Beslenme", İslam'da Aile ve Çocuk Terbiyesi Sempozyumu. Şanlı Urfa: İlmî Neşriyat, 1994.
- Ataseven, Asaf. "Çocuk ve Anne Sütü". İslam Mecmuası 3 (1960).
- Aydın, Akif. *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*. İstanbul: MÜİF Yayınları, 1985.
- Aynî, Bedruddîn Mahmud b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. İstanbul: Dâru'l-Matbaatü'l-Âmira, 1313.
- Azimâbâdî, Ebu't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak. *Avnü'l-ma'bûd şerhu Sünen-i Ebî Davûd*. Medine: Mektebetü's-Selefiyye, 1968.
- Bâcî, Ebu'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd b. Eyyûb b. Vâris. *Kitâbü'l-müntekâ şerhu Muvattâ*. Beyrût: Matbaatü's-Saade, 1332.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali. *Sünenü'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru Sadr, 1353.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuku İslamiyye ve Istilâhâtı Fıkhıyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ty.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl. *el-Camiu's-sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Cin, Halil. *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1988.
- Dağcı, Şamil. "İslam Aile Hukukunda Evlenme Engelleri I". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/1 (1999): 175-237
- Dârakutnî, Ali b. Ömer. *Sünen*. Kahire: Dâru'l-Mehâsîn, 1966.
- Darimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân. *el-Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Davudoğlu, Ahmed. *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*. İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1978.
- Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle Aile İlmihali*. İstanbul: Altınoluk Yayınları, 2004.
- Ebû Davud, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Ebû Tayyib, Sıddık Hasan Ali el-Huseynî. *Avnu'l-bârî li halli edilleti'l-Buhârî*. Suriye: Dâru'r-Reşid, 1984.
- Halebî, İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm. *Mülteka'l-ebhûr*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1989.
- Hattâbî, Ebû Süleymân. *Meâlimü's-sünen*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ty.
- Heysemî, Nûruddîn Ali b. Ebî Bekr. *Mecmeu'z-zevâid ve menbeu'l-fevâid*. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, ty.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf. *el-İstizkâr*. Beyrut: Dâru Kuteybe, 1993.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf. *Temhîd limâ fi'l-Muvattai mine'l-meânî ve'l-esânîd*. Mağrib: Matbaatü Fudâle, 1980.





- İbn Battâl, Ebu'l-Hasen Ali b. Halef b. Abdülmelik. *Şerhu İbn Battâl alâ Sahihi'l-Buhârî*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1989.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Kahire: Matbaatü's-Selefiyye, 1380.
- İbn Hazm, Ali b. Saîd. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984.
- İbn Hümmâm. *Şerhu Fethu'l-Kadîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ty.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekr. *Zâdü'l-meâd fi hedyi hayri'l-ibâd*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ty.
- İbn Kudâme, Şemsüddîn. *el-Muğnî ve's-şerhu'l-kebîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1998.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Abdillâh. *Aridatü'l-ahvezî bi şerhi Câmi'i't-Tirmizî*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- Kadı İyâz, Ebu'l-Fadl İyâz b. Mûsâ b. İyâz. *İkmâlî'l-mu'lim bi fevâidi'l-Müslim*. Mansûra: Dâru'l-Vefâ, 1998.
- Kastalânî, Ahmed b. Muhammed. *Min irşâdi's-sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Emiriyye: Matbaatü'l-Kübrâ, 1304.
- Keskioğlu, Osman. *Nüzûlünden İtibaren Kur'ân-ı Kerim Bilgileri*. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Malik b. Enes. *el-Muvatta*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Merâğî, Ahmed Mustafa. *Tefsîrû'l-Merâğî*. Mısır: 1946.
- Merğînânî, Burhânüddîn Ebi'l-Hasan Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*. Beyrut: Dâru'l-Erkam, ty.
- Mubârekfûrî, Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm. *Tuhfetü'l-ehvezî b. şerh-i Câmi'i't-Tirmizî*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- Muhammed Ebû Zehra. *el-Ahvâlî's-şahsiyye*. Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabî, ty.
- Mustafa er-Rafiî. *el-Ahvâlî's-şahsiyye fi's-şer'ati'l-İslâmiyye ve'l-kavânîni'l-Lübnâniyye*. Beyrût: Dâru'l-Kitâbü'l-Lübnânî, 1983.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc. *es-Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Nesaî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Nevevî, Muhyiddîn Yahyâ. *el-Minhâc fi şerhi Müslim b. Haccâc*. Matbâatü'l-Kestelliye, 1283.
- Saîd b. Mansûr. *Sünen*. Thk. Habîbü'r-Rahmân el-Azamî. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985.
- Serahsî, Şemsüddîn. *Kitâbü'l-Mebsût*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982-3.
- Subhi es-Sâlih. *Hadis ilimleri ve İstılahları*. Çev. Yaşar Kandemir. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988.
- Şafak, Ali. "İslamda Evlenilmesi Yasaklananlar Yakın Akraba Evlilikleri ve Sakat Doğan Çocuklar". *Diyanet Dergisi* 22/4 (1986):16-29.
- Şafiî, Muhammed b. İdrîs. *el-Umm*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.





İSLAM'DA SÜT AKRABALIĞI İLE İLGİLİ RİVAYETLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü's-sağîr*. Medîne: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1968.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *Mu'cemü'l-kebîr*. Musul: 1984.
- Tahavî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Topaloğlu, Bekir. *İslamda Kadın*. İstanbul: Yağmur Yayınevi, ty.
- Yaman, Ahmet. "İslam Hukukuna Özgü Bir Kurum Süt Akrabalığı". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (Bahar 2002): 55-67.
- Yavuz, Adil. "Evlenmeyi Haram Kılan 'Beş Kez Süt Emme' Üzerine Bir Değerlendirme". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (Bahar 2007): 51-71.
- Zürkânî, Muhammed. *Şerh alâ Sahihî'l-Muvattâ li Malik b. Enes*. Mısır: Matbaatü'l-Hayriyye, 1310.





KUR'ÂN-I KERÎM'E GÖRE MÜ'MİNLERİN AMELLERİNİ BOŞA ÇIKARAN
DAVRANIŞLAR*
BEHAVIORS THAT MAKE THE DEEDS OF BELIEVERS IN DANGER ACCORDING TO
THE HOLY QUR'AN

MERVE SAÇLI

DOKTOR ÖĞRETİM ÜYESİ
ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

mervebekci@gmail.com



Öz:

İnsanlar için yeryüzünde bir hidayet rehberi olarak gönderilen Kur'ân-ı Kerîm, müminlere yapmaları gerekenleri bildirdiği gibi uzak durmaları gerekenleri de haber vermektedir. Bunun neticesinde gerek dünyada gerekse âhirette elde edecekleri mükâfatları da ayrıntılı bir şekilde müjdelemektedir. Ancak bazı durumlarda yapılan iyi işlerin sanki hiç yapılmamış gibi bir hâle dönüştüğü, bunun da sebebinin kulların işlemediği olduğu birtakım olumsuz fiiller olduğu zikredilmektedir. İyi fiiller hem mü'min hem de kâfirlerden sâdır olabilmektedir. Kâfirler de hayır görünümlü ameller gerçekleştirebilmektedir. Ancak Kur'ân'da birçok yerde inkârcıların küfrünün onların işlediği iyi fiilleri iptâlden söz edilmektedir. Bu çalışmanın kapsamını ise mü'minlerin işledikleri sâlih amellerin karşı karşıya kaldığı boşa çıkma tehlikesi oluşturmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm mü'min kulların sevaba müstehak amellerinin boşa gitmemesi için dikkat etmeleri gereken bu noktaları açıklamıştır. Bu durumun tespiti mü'minlerin amellerinin selâmeti açısından hayati önem arz etmektedir. Çünkü farkında olmadan ilahi rıza dairesinden çıkma tehlikesi barındırmaktadır. Bu nedenle bu çalışmanın amacı da Kur'ân'ın bildirmiş olduğu bu sebepleri tespit edip açıklamak olarak belirlenmiştir.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Kur'ân-ı Kerîm, Amel, Boşa çıkma, Mü'min.

Abstract:

The Qur'an, which is sent as a guidance guide for people on earth, tells the believers what they should do and informs them to stay away. As a result, it also heralds the rewards they will receive both in the world and in the hereafter in detail. However, in some cases it is mentioned that the good works turn into a state as if it has never been done, and this is due to some negative actions committed by the servants. Good deeds can come from both believers and infidels. Disbelievers can also perform charitable acts. However, in many places in the Qur'an it is mentioned that the infidelity of the unbelievers abolishes their good deeds. The scope of this study constitutes the danger of frustration faced by the righteous deeds committed by the believers. These points should be taken into consideration in order not to waste the deeds of the Holy Quran to the servants of the believers. The determination of this situation is vital for the salvation of the deeds of the believers. Because there is the danger of unwittingly leaving the circle of divine consent. Therefore, the aim of the study is to identify and explain the reasons that the Qur'an has reported.

Keywords: Tafsir, The Holy Qur'an, Deed, Going into nothing, Believer.

MAKALE TÜRÜ ARTICLE TYPE	GELİŞ TARİHİ RECEIVED	KABUL TARİHİ ACCEPTED	YAYIN TARİHİ PUBLISHED	ORCID NUMARASI ORCID NUMBER
Araştırma Makalesi/Research Article	13.06.2019	20.06.2019	29.06.2019	0000-0003-4138-3290
İNTİHAL/PLAGIARISM	DOI NUMARASI/DOI NUMBER			
Bu makale intihal tarama programıyla taranmıştır. This article has been scanned via a plagiarism software.	-			
ATIF/CITE AS				
Saçlı, Merve. "Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Mü'minlerin Amellerini Boşa Çıkararak Davranışlar/Behaviors That Make the Deeds of Believers in Danger According to the Holy Qur'an". <i>İlahiyat</i> sy. 2 (Haziran/June 2019): 33-45				

* Bu makâle, 2010 tarihinde tamamladığımız "Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Amellerin Boşa Çıkması" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.



KUR'ÂN-I KERİM'E GÖRE MÜ'MİNLERİN AMELLERİNİ BOŞA ÇIKARAN DAVRANIŞLAR

GİRİŞ

Sözlükte “gayret, çaba, çalışma, iş, eylem”² gibi anlamlara gelen amel kavramı terim olarak “Dünya ve âhirette ceza veya mükâfata konu olan her türlü iş ve davranış” olarak tanımlanmaktadır. Buna göre amel, “emir, tavsiye veya yasaklara konu olan, neticesinde ceza ya da mükâfat bulunan tutum ve davranış” anlamına gelmektedir.³ Diğer taraftan yaygın kullanım itibariyle sadece zâhirî tutum ve davranışları ifade ettiği düşünülen amel kavramı, Kur’an’da “tasdik” ya da “tekzib” gibi kalbî eylemleri de kapsayacak şekilde kullanılmaktadır.⁴ Hatta sözler de amel sayılmaktadır, çünkü onlar da dilin amelleridir. Zira dil de organlar kategorisindedir.⁵ Buna göre amel, söz ve inancı da kapsamaktadır. Birçok âyet ve hadiste amel kavramı genellikle sözlü eylemleri de kapsayacak şekilde kullanılmıştır. Örneğin; iman, gerek bazı hadislerde⁶ gerekse bazı İslâm kaynaklarında kalbin ameli sayılmıştır.⁷ Bununla birlikte amel kelimesinin, iman ve söz dışındaki tutum ve davranışlarla ilgili olarak kullanımı daha yaygındır.⁸ Diğer yandan amelin imanla da sıkı bir ilişkisi bulunmaktadır. Zira samimiyet ve ihlâs ile iman edilen bir inanç sisteminin, mü’minin gerek bireysel gerekse toplumsal hayatında ciddi bir değişiklik meydana getirmesi gerekir. Bu değişikliği meydana getirecek olan ise iman ve amel arasındaki bütünlük ve tutarlılıktır. Çünkü dinin koymuş olduğu hükümlere iman edilmesi, hayatın bu hükümlere göre şekillendirilmesini gerektirir. İmanın kemâle ulaşması, onun gereği olan amellerin boşa gitmeyecek şekilde yerine getirilmesi, yani iman ile amel arasında tutarlılığın sağlanması ile mümkün olacaktır.⁹

Kişi elde olan ya da olmayan sebeplerden ötürü, yapmış olduğu iyi amellerin Allah katındaki değerini iptal edebilmektedir. Buna bazen apaçık davranışıyla, bazen sözüyle, bazense kalpteki hissiyle neden olabilmektedir. Bu minvalde Kur’an-ı Kerîm sıklıkla kâfirlerin ve münâfıkların amellerinin boşa çıkmasından bahsetmekte, bununla birlikte mü’minlere de yapmış oldukları iyi amellerini özensizlik ve dikkatsizlikle boşa çıkarmamaları hususunda birtakım uyarılarda bulunmaktadır. Bu çalışmada mü’minlerin amellerini boşa çıkarmamaları için hangi konularda ikaz edildikleri ve nasıl davranmaları gerektiği üzerinde durulacaktır.

1. ALLAH'A VE PEYGAMBERE İTAAT ETMEME

Canâb-ı Hakk mü’min kullarından evvela kendisine ve elçisine itaat etmelerini istemekte, aksi takdirde de işlerinin boşa çıkacağını onlara haber vermektedir:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ

“Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, Peygambere itaat edin. İşlerinizi boşa çıkarmayın.”

(Muhammed 47/33)

² Ebu’l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab* (Beirut: Dâru Sâdir, ts.), 11: 475.

³ Süleyman Uludağ, “Amel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3: 13.

⁴ Murat Sülün, *Kur’ân-ı Kerîm Açısından İman-Amel İlişkisi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 167.

⁵ Ebu’l-Abbas Şihâbuddîn Ahmed b. Yusuf b. Abdiddaim Semîn el-Halebî, *Umdetü’l-huffâz fî tefsîri eşrafi’l-elfâz*, thk. Muhammed Tuncî (Beirut: Âlemu’l-kütüb, 1993), 3: 149.

⁶ Buhârî, “Tevhid”, 47; Dârimî, “Rikâk”, 28.

⁷ Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Maturîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, mür. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2010), 3:163.

⁸ Uludağ, “Amel”, 3:13.

⁹ Nurullah Denizer v.dğr., *Disiplinlerarası Bir Yaklaşımla İnanç-Eylem Tutarlılığı*, (Konya: Çizgi Kitabevi, 2018), 44-45.





Yani: “Ey Allah’a ve Resulüne iman edenler, bir şey emrettiklerinde ya da bir şeyi yasakladıklarında Allah’a ve Resulüne itaat edin”¹⁰ ya da “Ey iman edenler, Allah’ın Kitab’ında ve Resûlünün sünnetinde size emredilen mezkûr hükümlerde Allah’a ve Resûlüne itaat edin”¹¹ buyrulmaktadır. Bazıları bu emrin cihad olduğunu söylemişlerdir.¹²

Bu itaatın mâhiyeti hakkında ise şu iki görüş öne sürülmüştür:

1. Allah’a O’nu birleyerek, Resûl’e de onu tasdik ederek itaat edin.
2. Allah’a ve Resûl’e hürmet göstererek, Resûl’e de Allah’ı tazim ederek itaat edin.¹³

Âyette “Peygambere itaat edin” kavlinin, öncesine atfedilmesi müsebbebin, sebebe atfedilmesi cihetinden olup Allah’a “itaat”ın Resûl’e itaate götürdüğüne delâlet etmektedir. Bu da ilmin hâsıl olmasından sonra amelin olacağına işarettir. Şöyle ki; sanki Allah Teâlâ: “Ey iman edenler, hakkı bildiniz, öğrendiniz, o halde artık hayır işleyin” buyurmaktadır.¹⁴

Âyet, yapmış oldukları amellerin sevabını Allah’a ve Resûlüne asi olarak iptal etmeye karşı inananları daima teyakuzda ve sakınma hâlinde olmaları için¹⁵ uyarmaktadır.¹⁶ Onlardan, amellerini inkâr¹⁷, nifak¹⁸, ucub¹⁹, riya²⁰, başa kakma²¹, eziyet verme ya da bunlara benzer itaatsizlik ve başlanmış olan herhangi bir ameli bozarak iptal edecek aksi bir fiil ya da hareket ile boşa çıkarmamaları istenmektedir.²² Bu şekilde insanlar, herhangi bir kalbî hastalıkla kayıt altına almaksızın kendilerini amellerinin iptaline götürecek her türlü kötü davranıştan nehyedilmektedirler.²³

Bu âyetle alâkalı olarak Katâde’den (ö. 117/735) şöyle bir rivâyet nakledilmiştir: “İçinizden her kim sâlih amelini kötü bir amelle iptal etmemeye güç yetirebilirse, bunu yapsın. Şüphe yok ki hayır şerri, şer de hayrı yok eder; muhakkak ki amellerin esası da sonlarına göredir. Her kim de hayırla sonuçlandırmaya güç yetirebilirse öyle yapsın. Mutlak kuvvet ancak Allah’ındır.”²⁴ Buna göre yapılan amellerde esas olan onların son durumlarıdır. Yani mü’min kimsenin

¹⁰ Ebû Cafer Muhammed b. Cerir b. Yezid et-Taberî, Tefsirü’t-Taberî: Câmiü’l-beyân an te’vîli ayi’l-Kur’an, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Riyad: Dâru Âlemi’l-kütüb, 2003), 21: 225.

¹¹ Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlanî eş-Şevkânî, *Fethü’l-kadir: el-Câmi beyne fenneyi’r-rivâye ve’l-dirâye min ilmi’t-tefsir*, thk. Abdurrahman Umeyrâ (Mansûre: Dârü’l-Vefâ, 1997), 5: 54.

¹² Maturîdî, *Te’vilât*, 13: 413.

¹³ Ebû’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdî, *en-Nüket ve’l-uyûn: Tefsiru’l-Maverdî*, mür. es-Seyyid b. Abdülmaksud b. Abdürrahim (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-ilmîyye, 1992), 5: 305-306.

¹⁴ Ebû Abdillah Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *et-Tefsirü’l-kebîr: Mefâtihi’l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâ’it-türasî’l-Arabî, 1934), 28: 71-72.

¹⁵ Maturîdî, *Te’vilât*, 13: 414.

¹⁶ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 21: 225.

¹⁷ Maturîdî, *Te’vilât*, 13: 413.

¹⁸ Ebu’l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr fi ilmi’t-tefsir* (Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmiyye, 1987), 5: 412.

¹⁹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 6: 4397.

²⁰ Maturîdî, *Te’vilât*, 13: 413; Mâverdî, *Nüket*, 5: 306; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 5: 412; Şevkânî, *Fethu’l-kadir*, 5: 54.

²¹ Maturîdî, *Te’vilât*, 13: 413; Şevkânî, *Fethu’l-kadir*, 5: 54.

²² Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 6: 4397.

²³ Şevkânî, *Fethu’l-kadir*, 5: 54.

²⁴ “قال تادة: ولا تطلوا أعمالكم بالرياء، وقال: فمن استطاع منكم ألا يبطل عملاً صالحاً بعمل شر فليفعل؛ إن الشر ينسخ الخير، وإنما ملك العمل بخواتيمه، فمن استطاع أن يحتم بغير فليفعل، ولا قوة إلا بالله.” Bkz. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 21: 226; Maturîdî, *Te’vilât*, 13: 414.





KUR'ÂN-I KERİM'E GÖRE MÜ'MİNLERİN AMELLERİNİ BOŞA ÇIKARAN DAVRANIŞLAR

yaptığı bir amelden sevap kazanabilmesi için o amelini sonuna kadar muhafaza etmesi gerekmektedir. Bu muhafaza da evvela imanını korumakla söz konusu olur. Âyette zikredilen “Allah’a ve peygambere itaat etmeme durumu” ise, sonrasında imanı terk edip küfre götürme endişesi taşıdığı için amelleri boşa çıkarma sadedinde zikredilmektedir.

Bunu destekleyen bir başka rivâyet de İbn Ömer’den (r.a.) (ö. 73/692) nakledilmiştir. O, şöyle anlatıyor: “Biz, Muhammed’in (s.a.s.) ashâbı “Ey iman etmiş olanlar, Allah’a itaat edin, Rasûlü’ne itaat edin ve amellerinizi boşa çıkarmayın.” âyeti inene dek tüm iyi amellerin kabul edildiğini zannederdik. Bu âyet nâzil olunca: “Acaba bizim amellerimizi boşa çıkaran nedir? Muhtemelen cehennemî vacip kılan büyük günahlar ve fuhşiyattır.” dedik. Büyük günahlardan birini işleyen bir kimseyi gördüğümüzde: “Eyvah şimdi helâk oldu.” demeye başladık da bunun üzerine “Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz. Bundan başkasını ise dilediği kimse için bağışlar” (en-Nisâ 4/48, 116) âyeti inince böyle söylemeyi bıraktık ve büyük günah işleyen birini gördüğümüzde onun hakkında korkmaya, bunlardan birini işlemeyen hakkında da umutlu olmaya başladık.²⁵ Bu rivâyet de bize inkâr, şirk vb. büyük günahlara düşülmediği müddetçe Cenâb-ı Hakk’ın, mü’minlerin amellerini kabul edeceğini göstermekte, ancak itaatsizlik gibi birtakım günahların da kişiyi, bu büyük günahlara sevk etme tehlikesi sebebiyle bunlardan sakınılması gerektiği, aksi takdirde mü’minlerin de amellerinin boşa çıkması tehlikesiyle karşı karşıya kalacakları haber verilmektedir.

Allah’a ve Resûlüne itaat etmeyle ilgili olarak bir diğer âyette şöyle buyrulmaktadır:

وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

“Eğer Allah’a ve elçisine itaat ederseniz, Allah işlerinizden hiçbir şeyi eksiltmez. Çünkü Allah çok bağışlayan, çok esirgeyendir.” (el-Hucurât 49/14).

Bu âyette de Allah’a ve elçisine itaat gösterenlere, amellerinin karşılığı hususunda hiçbir haksızlık yapılmayacağı ve onlardan hiçbir şey eksiltilmeyeceği haber verilmektedir.²⁶

İbn Abbas (r.a.) (ö. 68/687-88) “Allah’a ve elçisine itaat ederseniz” kavlinin “eğer ihlâslı bir şekilde iman ederseniz” anlamında olduğunu söylemiştir.²⁷ Yani zâhiren şehâdetle ikrar edildiği gibi kalben de ihlâsla inanıp bunun gereğince amel eder, Allah ve Resûlünün emirlerini seve seve yerine getirirseniz, Allah da amellerinizden hiçbirini eksik olarak ödemez.²⁸ Nitekim âyet, iman ettiklerini söyleyerek bunu Resûlullah’ın (s.a.s.) başına kakan bazı bedeviler hakkında nâzil olmuştur.²⁹ Âyetin başında da imanın henüz onların kalplerine yerleşmediği ifâde edilmektedir.³⁰ Bu nedenle bu kimselere, içinde buldukları nifaktan tevbe edip kalplerini samimiyetle Allah’a bağlarlar ve bunun gereğini yerine getirirlerse, Allah’ın da onların tevbelerini kabul edeceği, onları affedeceği ve yaptıklarına karşılık onlara türlü nimetler

²⁵ Bedreddin Çetiner, *Fatiha’dan Nas’a Esbâb-ı Nüzul: Kur’an Ayetlerinin İniş Sebebi* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2002), 2: 805.

²⁶ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 21: 393.

²⁷ İbnü’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, 7: 477.

²⁸ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 6: 4484.

²⁹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 21: 390.

³⁰ “Bedevîler “İnadık” dediler. De ki: Siz iman etmediniz, ama “Boyun eğdik” deyin. Henüz iman kalplerinize yerleşmedi...” (el-Hucurât 49/14).





bağışlayacağı haber verilmektedir.³¹ Buna göre âyette, tevbe edip Allah'a ve Resûlüne itaat gösterdikleri takdirde kâfirler için de bir mağfiret vaadi söz konusu olmaktadır. Nitekim Allah Teâlâ; "İnkâr edenlere, (sana düşmanlıktan) vazgeçerlerse, geçmiş günahlarının bağışlanacağını söyle" (el-Enfâl 8/38) buyurmaktadır.³²

Âyetin bağlamı nüzul sebebi itibâriyle her ne kadar münâfıklara yönelik gibi dursa da, burada şunu vurgulamak gerekir ki Allah'a ve Resûlüne itaat etmek, ancak imandan sonra söz konusu olabilecek bir durumdur. Dolayısıyla amellerin eksiltilmemesi de yalnız Allah'a ve Resûlüne itaat eden mü'minler için söz konusu olmaktadır. Nitekim Allah Teâlâ "Allah'ın kitabını okuyanlar, namazı kılanlar ve kendilerine verdiğimiz rızıktan (Allah için) gizli ve açık sarf edenler, asla zarara uğramayacak bir kazanç umabilirler" (el-Fâtır 35/29) buyurmaktadır.

2. PEYGAMBERİN ŞAHSINA HÜRMET

İman, Allah'a ve Resûlüne mutlak itaati de kapsadığı için Allah ve Resûlünün otoritesini sarsıcı tüm davranışlar, amelleri boşa çıkaracak kadar önemli olmaktadır.³³ Bu hususta Kur'ân-ı Kerîm'de mü'minlere yöneltilen bir başka ikaz da Peygamber'in (s.a.s.) yanındayken seslerini yükseltmemeleri, onun sesinden daha yüksek sesle konuşmamaları hususudur:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ
وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ

"Ey iman edenler! Seslerinizi Peygamber'in sesinin üstüne yükseltmeyin. Birbirinize bağırdığınız gibi, Peygamber'e yüksek sesle bağırmanın; yoksa siz farkına varmadan amelleriniz boşa gidebilir." (el-Hucurât 49/2).

Bir önceki âyette, söz, karar ve davranışlarda Allah'ın ve Resûlünün iradesini aşmamak ve onların rızalarının dışına çıkmamak gerektiği bildirilmekteydi.³⁴ Buna nispetle daha hafif bir ihlâl ve kusur sayılan iki davranışın çirkinliği de bu âyette ifade edilmektedir:³⁵

1. Peygamber'in (s.a.s.) yanında başkalarıyla konuşurken onun sesini bastırarak şekilde yüksek bir ses tonuyla konuşmak.³⁶ Buhârî'de geçtiğine göre; Resûlullah'la (s.a.s.) görüşmek için Temimoğullarından bir heyet gelmişti. Görüşme esnasında Hz. Ebu Bekir ile Hz. Ömer de oradaydılar. Kabileye başkanlık yapacak kişi üzerinde ihtilafa düşerek Hz. Peygamber'in yanında biraz tartıştılar. Bu âyet inince de çok pişman olup

³¹ Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil ve uyunü'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil: el-Keşşaf an hakâiki gavamizi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1977) 3: 570.

³² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 14: 80.

³³ Şemsettin Kırış, "Ameli Boşa Gitmek", *Altınoluk Dergisi* 130 (Aralık 1996): 20.

³⁴ "Ey iman edenler! Allah'ın ve Resûlünün önüne geçmeyin. Allah'tan korkun. Şüphesiz Allah işitendir, bilendir." (el-Hucurât 49/1).

³⁵ Hayrettin Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 5: 41.

³⁶ Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu*, 5: 41.





KUR'ÂN-I KERİM'E GÖRE MÜ'MİNLERİN AMELLERİNİ BOŞA ÇIKARAN DAVRANIŞLAR

üzüldüler. Bundan sonra o kadar alçak sesle konuşmaya başladılar ki çoğu kez Peygamber (s.a.s.) onları işitmediğini söylüyordu.³⁷

2. Hz. Peygamber'le konuşurken sıradan birisiyle konuşur gibi bağırıp çağırarak konuşmak.³⁸ Rivâyet edildiğine göre tabiatı mucibince bağırarak konuşan Sabit b. Kays³⁹ bu âyet nâzil olunca “Ben sesimi Hz. Peygamber'in sesinin üzerine yükseltiyorum ve onunla bağırarak konuşuyorum, ben cehennemlik oldum!” diyerek evine çekilmiştir. Resûlullah (s.a.s.) da onun yokluğunu fark ederek kendisini sormuş, bir kişi onun komşusu olduğunu söyleyerek; “Eğer isterseniz sizin için onun hakkında bilgi öğreneyim” demiş, Allah Resûlü de “Tamam” buyurmuşlardır. Sonra bu kişi Sabit'e gelip “Allah resûlü senin yokluğunu fark etti ve seni sordu” diyince o da “Böyle bir âyet indi, ama ben sesimi Resûlullah'ın (s.a.s.) sesi üzerine yükseltiyorum ve onunla bağırarak konuşuyorum, demek ki ben cehennem ehli bendim!” diye cevap verince bu kişi Resûlullah'a (s.a.s.) dönerek durumu haber vermiş, Hz. Peygamber de bunu duyunca onun bilakis cennet ehli olduğunu müjdelemiştir.⁴⁰ Ancak Sâbit b. Kays'ın yüksek sesle konuşması, mazeretinden ötürü idi. Kendisi sağır olduğundan ancak yüksek sesle konuşulunca işitirdi. Bu sebeple de yüksek sesle konuşmaya alışmıştı. Bu yüzden, âyet inince, “Belki farkında olmadan Resûlullah'ın (s.a.s.) yanında da yüksek sesle konuşurum da amelim boşa gider” endişesiyle artık onun yanına gelmeye cesaret edememişti.⁴¹

Bununla birlikte İslâm öncesi Araplar bu tür inceliklere riâyet göstermez, ilâhî bir dinin eğitiminden geçmedikleri için de bir peygambere ne şekilde davranacaklarını bilmezlerdi.⁴² Yeni Müslüman olan bazı bedevilerin de kaba olan çöl ahlakını birden bırakmaları kolay değildi. Bunlardan kimi Resûlullah'ın (s.a.s.) huzurunda kaba bir şekilde ve bağırarak konuşmaktaydı. Bu âyet bir taraftan Hz. Peygamber'in huzurunda yüksek sesle ve laubali bir biçimde konuşanlara edep dersi vermekte⁴³ diğer taraftan da gelecek neslin mü'minlerine, vefatından sonra dahi olsa Peygambere karşı besleyecekleri saygı ve sevgi hususunda yol göstermektedir.⁴⁴ Âyet zâhirde her ne kadar Hz. Peygamber'in ashâbına yönelik gibi görünse de Muhammed Esed (ö. 1992) âyette, sonraki mü'minler için de mecâzî bir anlam bulunduğunu söylemiştir. Buna göre sonraki mü'minler için mânâ: “Birinin kişisel görüş ve tercihleri Peygamber (s.a.s.) tarafından duyurulan kesin yasal buyrukların ve ahlakî kayıtların üstüne çıkmamalıdır” şeklindedir.⁴⁵ Bizce de Esed'in bu yorumu, oldukça dikkate değerdir. Kur'an'ın çağlarüstülüğü âyete bu perspektiften yaklaşıldığında kendini bir kez daha ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber'in yüce şahsına saygı ve hürmette gereken özenin gösterilmesini emreden bu âyet, Resûlullah'a (s.a.s.) karşı müminlerin riayet edeceği adabı bildirmekle

³⁷ Buhârî, “Tefsir”, 49/1-2.

³⁸ Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu*, 5: 41.

³⁹ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1990), 8: 510.

⁴⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 21, 341.

⁴¹ Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 8: 510.

⁴² Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu*, 5: 41.

⁴³ Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 8: 510.

⁴⁴ Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu*, 5: 41.

⁴⁵ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk (İstanbul: İşâret Yayınları, 2004), 1054.





beraber, aynı zamanda Müslümanların ana babalarına, âlimlere, yaşlılara, kısacası bütün insanlara nasıl hitap edeceğini de öğretmektedir. Hitapta nezâketin ipuçlarını veren bu âyette, makam ve rütbe sahibi kimseleri ismiyle çağırılmayıp iltifat kaydıyla makamını da zikretmek sûretiyle hitap etmek gerektiği de hissedilmektedir. Örneğin; her hangi bir müdüre, kaymakama ya da valiye Ahmet Bey, Mehmet Efendi değil de; Müdür Bey, Kaymakam Bey veya Vali Bey şeklinde hitabın daha uygun olduğunu düşündürmektedir. Şüphesiz âyetlerin getirdiği nezâket kuralları yalnızca o zamanki insanlar için değil, şimdinin en medenî toplumları için dahi geçerli kâidelerdir. Büyüklere, kıdemlilere saygılı davranmak, onların huzurunda izin almadan, yüksek sesle konuşmamak, bir lidere kaba bir şekilde seslenmemek insanların özen göstermesi gereken terbiye ve nezaket kurallarıdır.⁴⁶

Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) sesin yükseltilmesiyle alâkalı olarak şöyle bir tahlilde bulunmaktadır: “Sesin yükseltilmesi, az utanmanın ve saygıyı terk etmenin delilidir. Kimin kalbi haşyet içinde olursa o kimsenin sesi titrer. Böylece ondan ses kuvvetli bir şekilde çıkamaz. Ancak korkmayan kimsenin kalbi sabit ve güçlüdür. Buna göre onun sesi daha cesur çıkar, bu da onda haşyetin bulunmayışının delilidir.”⁴⁷

Yine Râzî âyetteki maksadın, “çok konuşmaktan men etmek” olabileceğini de söylemiştir. Çünkü her kim çok konuşuyorsa başkasının susması sebebiyle çok konuşmaktadır.⁴⁸ Hz. Peygamber’in yanında ise mümkün olduğunca az konuşup onu çok dinlemek gerekir, çünkü hayırlı olan onun konuşmasıdır.⁴⁹ Çünkü o, tebliğcidir.⁵⁰

Ancak âyette “çok konuşma” kastedilmiyor olsa gerektir. Zira sesi yükseltmek, ihtiramdan ve çekinme göstermemekten kaynaklanır. Saygınlık, heybet ve derecesinin yüksekliğinden ötürü beraberken seslerin alçaltıldığı bir kimsenin yanında zaten çok konuşulamaz.⁵¹

Ayrıca burada “birbirlerine bağırdıkları gibi ona bağırmak”tan nehyetmekle onların birbirlerini isimleriyle yahut künyeleriyle bağırdıkları gibi Hz. Peygamber’i ismiyle yahut künyesiyle çağırılmalarını yasaklama da kastedilmiş olabilir.⁵² Zira onun “Ya Rasûlallah”, “Ya Nebiyyallah” denerek⁵³ nübüvvet ve risâletle çağırılması gerekmektedir.⁵⁴ Nitekim Allah Teâlâ “(Ey mü’minler!) Peygamber’i, kendi aranızda birbirinizi çağırır gibi çağırmayın.” (en-Nûr 24/63) buyurmaktadır.

Âyetteki *أَنْ تَخْبَطَ* kavli hakkında *لَنَا تَحْبَطُ* yani “boşa gitmesin diye”⁵⁵ ve *أَنْ مَخَافَةَ تَخْبَطَ* yani “boşa gider endişesiyle”⁵⁶ şeklinde olmak üzere iki takdir yapılmıştır.

⁴⁶ Fazıl Saraç, *Kur’an-ı Kerim’in Fert ve Toplum Hayatına Kazandırdığı Nezaket* (Yüksek Lisans Tezi, Iğdır Üniversitesi, 2015), 99.

⁴⁷ Râzî, *Mefâtih*, 28: 112.

⁴⁸ Râzî, *Mefâtih*, 28: 112.

⁴⁹ Karaman v.dğr., *Kur’an Yolu*, 5: 41.

⁵⁰ Râzî, *Mefâtih*, 28: 114.

⁵¹ Râzî, *Mefâtih*, 28: 114.

⁵² Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 21: 338; Mâverî, *Nüket*, 5: 326; İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, 7: 457.

⁵³ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 21: 338.

⁵⁴ Mâverî, *Nüket*, 5: 326.

⁵⁵ İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, 7: 457; Mâverî, *Nüket*, 5: 326; Râzî, *Mefâtih*, 28: 114.

⁵⁶ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 21: 343; İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, 7: 457.





KUR'ÂN-I KERİM'E GÖRE MÜ'MİNLERİN AMELLERİNİ BOŞA ÇIKARAN DAVRANIŞLAR

Âyette amellerin farkında olmadan boşa gitmesi tehlikesine dikkat çekilmekte ve şuna işâret edilmektedir: Eğer sesinizi yükseltir ve peygamberin önüne geçerseniz bu kötü davranışlar sizde yerleşir ve alışkanlık hâline dönüşür. Hatta Peygamberi önemsiz görmeye kadar gider ki bu durum kişiyi irtidada kadar götürebilir. Bu da hâliyle kişinin tüm yaptıklarını boşa çıkarır. Buna göre buradaki “*farkına varmadan*” kaydı ile irtidada götüreceği şeylerin, insanın fark edemeyeceği bir şekilde nefislere yerleşmesine işâret edilmektedir. Çünkü bir kimse hayatında hiç işlememiş olduğu bir günahı işlediğinde son derece pişmanlık ve korku yaşar. Ancak defalarca işlediğinde artık korku ve pişmanlık azalır ve farkına varmadan o kişiye yerleşmiş olan bir âdet haline gelir.⁵⁷ Zira her tehlikenin başı söz konusu şeyi işin başında küçük görüp hafife almaktır. Müslümanın ma'siyetleri, yapmış olduğu tâatleri boşa çıkarmamaktadır, ancak Hz. Peygamber'i küçük görmek bir nevi küfürdür.⁵⁸ Bu ikaz da Mü'minlerin Resûlullah'ın (s.a.s.) huzurunda daima teyakkuz halinde olmaları, her zaman ondan sakınıp ona saygı duymaları, herhangi bir vakitte yanılarak veya gaflete düşerek hafife alma ya da küçük görme durumuna düşmemeleri ve bu şekilde amellerini boşa çıkarmamaları için zikredilmiştir.⁵⁹

Âyetin tüm amellerin boşa çıkmasından sakındırması da yine buradaki küfür tehlikesine işâret etmektedir. Çünkü muzâfın cemi olması umuma delâlet eder, tüm amellerin boşa gitmesi ise ancak küfür halinde söz konusu olur.⁶⁰

Buna göre Hz. Peygamber'e karşı gereken edebi göstermeyip onu hayatında örnek edinmeyen kişilerin dinî pratikleri ve imanları farkında olmadan zayıflayabilir. Bu zayıflama imanın varlığıyla yokluğu eşit olan bir dereceye vardığında ibre inkâra doğru meyleder, inkâr söz konusu olunca ise amellerin değeri kalmaz, ahiret sermayesi olarak yaptıkları tüm işler boşa gitmiş olur.⁶¹

3. YAPILAN HAYRI BAŞA KAKMA

Samimiyet, yapılan tüm işlerin özüdür. Kalpten gelerek yapılan bir işin kıymeti hiçbir şeyle ölçülemez. Ancak bazen bir takım güzel işler, sahiplerinin taşıdıkları sû-i niyet sebebiyle fesâda uğramaktadır. Söz gelimi yapılan bir iyilik eğer başkalarına faydalı olmak gibi güzel bir niyete binâen yapılıyorsa gerek kullar nezdinde gerekse Allah katında hak ettiği değere elbette mazhar olacaktır. Ancak söz konusu iyilikte ya da zâhirde iyi gibi görünen bu amelde başkalarına gösteriş yapmak gibi hiç de samimi olmayan niyetler gözetilmişse, o takdirde bu amelin değerlendirmesi de bu niyet göz önünde bulundurularak yapılır. Nitekim Peygamber (s.a.s.) de “Ameller niyetlere göredir” buyurmuştur.⁶² Buna göre bir amelin değeri gözetilen niyet nispetinde olacaktır.

⁵⁷ Râzî, *Mefâtîh*, 28: 114; Ebû Abdillâh Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed eş-Şâzelî b. Abdilkadir b. Muhammed İbn Âşûr et-Tûnusî, *Tefsirü't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dârü't-Tûnusiyye, 1984), 26: 221-222; ayrıca bkz. Ebû Muhammed Abdülhak b. Galîb İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-veciz fî tefsiri'l-Kitâbi'l-aziz*, thk. Abdüsselam Abdüssafi Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 5: 145.

⁵⁸ Mâturidî, *Te'vilât*, 14: 59.

⁵⁹ Mâturidî, *Te'vilât*, 14: 58.

⁶⁰ İbn Âşûr, *Tahrîr*, 26: 221.

⁶¹ Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu*, 5: 42.

⁶² Buhârî, *Bed'ül-Vahy*, 1; Müslim, *İmâre*, 155.





Kur'ân-ı Kerîm'de de bu noktaya, infakta gösteriş ve başa kakma bağlamında değinilmiş olup mü'minlere böyle yaparak amellerini boşa çıkarmamaları hususunda uyarıda bulunulmuştur:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْطُلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ

“Ey iman edenler! Allah'a ve ahiret gününe inanmadığı halde malını gösteriş için harcayan kimse gibi, başa kakmak ve incitmek suretiyle, yaptığımız hayırlarınızı boşa çıkarmayın...”
(el-Bakara 2/264).

Yani, ey Allah ve Resûlünü tasdik edenler, sadakanızı, sadaka verdiğiniz kimsenin başına kakıp ona eziyet etmek suretiyle, tıpkı malını insanlara gösteriş için harcayan kimsenin küfrünün, bu amelini iptal ettiği gibi, siz de sadakalarınızın ecrini iptal etmeyin. Öyle ki o kimse malını insanların göreceği şekilde infak eder ve insanlar da zâhiren onun Allah rızasını gözettiğini düşünür, ona birtakım övgülerde bulunurlar.⁶³ Ancak o, Allah rızasını gözetmemiştir ve bu amelinden bir sevap talebi de yoktur.⁶⁴ Onu ancak gösteriş için, insanlar kendisini methetsinler ve “O cömert ve iyi bir adamdır” desinler, onu böyle güzel vasıflarla nitelesinler diye yapmıştır. Ne var ki insanlar onun ne bu infakla içinde gizlediği niyeti ne de Allah'ı ve ahiret gününü inkâr ettiğini bilmemektedirler.⁶⁵ Buna göre âyette kastedilen bu kimseler münafıklardır.⁶⁶ Zira kâfir, zaten küfrünü izhar ettiği ve şirkini ilan ettiğinden ötürü amellerini gösteriş için yapmaz. İkiyüzlü kimse ise zâhirde amellerini Allah içinmiş gibi insanlara gösterir. Ne var ki bu yaptığıyla aslında insanların övgüsünü kazanma niyeti ummaktadır. Kâfir ise böyle değildir, onun fiilleri Allah için değil, şeytan içindir; zira o, küfrünü ilan etmiştir.⁶⁷

Olayın bir de şöyle bir boyutu vardır: Sadakayı alan fakir, sadakaya ihtiyaç duyduğu için zaten gönlü kırıktır ve kendisine sadaka veren kimsenin de kim olduğunu duyurmak istemez. Ancak ona sadaka veren kimse şayet ona tasaddukta bulunduğunu ilan eder de onun bu işini insanlar duyarsa bu durum sadaka alan kimsenin kalbindeki üzüntüyü daha da arttırır. Böylece bu infak, verilen kimse için önceden faydalı iken sonrasında ona zarar verir boyuta gelmiştir.⁶⁸ Yani bu kimse böyle yaparak sadakasının sevabından kendini mahrum ettiği gibi sadaka verdiği kimseye de bu sadakasıyla faydadan ziyâde eziyet vermektedir.

Böyle kimseler kıyamet gününde dünyada yaptıklarından hiçbir sevap elde edemeyeceklerdir. Çünkü onlar bunu ahirete yönelik olarak yapmamışlar, ahirette Allah katındaki ecri talep etmemişlerdir. Sırf insanlara gösteriş olsun diye, onların övgülerini arzularak yapmışlardır. Muhakkak ki onların, amellerinden nasibi de ancak ondan talep ettikleri bu övgüler kadardır.⁶⁹ Onların bu amelleri Allah için olmayınca hâliyle Allah tarafından da bir kabul görmeyecektir. Öyle ki bu hususta Allah Teâlâ'nın, görevli meleğe o sadaka üzerinde bir işaret gösterdiği, bunun üzerine meleğin de o sadakayı kişinin amel defterine yazmadığı

⁶³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4: 659.

⁶⁴ Mâverdî, *Nüket*, 1: 339; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 394.

⁶⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4: 659.

⁶⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 2: 178.

⁶⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4: 659.

⁶⁸ Râzî, *Mefâtih*, 7: 46.

⁶⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4: 662.





KUR'ÂN-I KERİM'E GÖRE MÜ'MİNLERİN AMELLERİNİ BOŞA ÇIKARAN DAVRANIŞLAR

söylenmektedir.⁷⁰ Nitekim İbn Sîrîn'in (ö. 110/729) de bununla ilgili olarak birisinin bir başkasına, "Ben sana şöyle şöyle yaptım" dediğini işittiğinde "Sus, hesabı yapılan iyilikte hayır kalmaz" dediği rivâyet edilmiştir.⁷¹

Buna göre âyette mü'minlere, tasaddukta buldukları vakit gösterişçi ve ikiyüzlü münâfıkların yaptığı gibi sadakayı başa kakıp eziyet etmeden vermeleri emredilmekte, mü'minlere de sadakalarının fazîletini⁷² bu şekilde boşa çıkarmamaları tembihlenmektedir. Nitekim bu davranışın altında riyâ olgusu yatmaktadır. Resûlullah (s.a.s.) de bununla ilgili olarak "Sizin hakkınızda en çok korktuğum şey gizli şirkir." buyurmuş, ashab da "Ya Resûlallah! Gizli şirk nedir?" diye sorunca Allah Resûlü (s.a.s.): "Riyadır" diye cevap vermiş, sonra: "Allah Teâlâ kullarına, amellerinin karşılığını vereceği gün: "Amellerinizi göstermek için yaptığınız kimselere gidin ve bakın onlardan bir karşılık görebilecek misiniz?" diyecektir"⁷³ buyurarak riyanın tehlikesinin boyutuna dikkat çekmiştir.⁷⁴ Buna göre niyetlerde bulunan riyâ yalnız amelleri boşa çıkarmakla kalmayıp kişiyi şirk tehlikesine dahi götürebilmektedir.

İman etmek ve bunun gereği olarak sâlih ameller işlemek büyük bir lütuf olup bu amelleri muhafaza etmeye çalışmak da büyük bir mesuliyet olarak inananların karşısında bir vazife olarak durmaktadır. Çok iyi bir iş yaptığını düşünüp övünürken, dikkatsizliğinin bir cezası olarak ahirette eli boş kalmak, bunun da ötesinde büyük bir hüsrarla karşılaşmak tüyler ürpertici ve dehşet verici bir durumdur. Çare ise, Kur'an ve sünnetin bu mesajlarına ebedi mahrumiyetten kurtaracak birer can simidi gibi sarılmaktır.⁷⁵

SONUÇ

Allah Teâlâ kendisine iman eden kullarından imanlarının bir gereği olarak tam bir teslimiyet ve itaat beklemekte ve söz konusu itaati Resûlü için de istemektedir. Çünkü Allah'a iman, bizzat O'nun gönderdiği elçiye de iman etmeyi ve uymayı zorunlu kılmaktadır. Zira Allah Resûlü, söz söylediğinde "Kendi hevâsına göre konuşmamaktadır." (en-Necm 53/3). Buna göre Resûle uymak o denli önemlidir ki kişinin hâlihazırda işlemiş olduğu iyi amellerini Allah katında hükümsüz kılacak kadar büyük bir tesiri söz konusudur. Allah'ın elçisi herhangi biri değildir ve ona itaat doğrudan Allah'a itaat manası taşımaktadır.

Allah ve Resûlüne itaatin yanı sıra onların kudret ve otoritelerine saygı duymak da büyük önem taşımaktadır. Onların otoritelerini sarsıcı her türlü eylem de nâhoş görülmüş ve hatta yasaklanmıştır. Çünkü Allah adına iş yapan bir peygamberin otoritesinin zayıflatılması Allah'a yönelik işlenmiş oldukça büyük bir kusur hükmündedir. Dolayısıyla peygamber her anlamda eksiksiz bir saygıyı hak etmektedir. Geçmişte onun yanında sesini yükseltmekten, onun sesini bastırarak şekilde konuşmaktan ictinab etmek nasıl gerekli idiyse, bugün de aynı şekilde onun şahsına hürmetsizlik etmek, bir başkasının görüşlerini onun söylediklerine üstün tutmak kişinin imanını tehlikeye sokacak boyutta sakınılması gereken şeylerdir.

⁷⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 4: 329.

⁷¹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 4: 330.

⁷² Mâverdî, *Nüket*, 1: 338; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 4: 331.

⁷³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5: 428, 429.

⁷⁴ Ömer Çelik, "Dikkâtli Ol, Amelini Boşa Çıkarma!", *Altınoluk Dergisi* 271 (Eylül 2008): 25.

⁷⁵ Çelik, "Dikkâtli Ol, Amelini Boşa Çıkarma!", 25.





MERVE SAÇLI

Allah katında en sevimli ameller şüphesiz hâlisâne niyetlerle ve sırf O'nun rızasını kazanmayı umarak yapılan işlerdir. Bu anlamda kişinin içine riya karıştıracağı, başkalarının hoşnutluğunu umacağı ya da yaptıktan sonra o ameli beğenerek muhatabı olan kişinin başına kakacağı ameller ise Cenâb-ı Hakk nezdinde yok hükmündedir. Bu tür amelleri asla kabul etmemekte, Allah'a ve âhiret gününe inanmayanları misal vererek onlara benzeme tehlikesine karşı ikaz etmektedir.

Görüldüğü üzere iyi ameller sadece yapıp bitirmekle kalmamakla, ömrün son ânına kadar iman ve hâlis niyet kalkaniyle korunmasına azami gayret sarf edilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde en ufak bir bozuk niyet neticesinde bir hiç hükmüne dönüşebilme tehlikesi söz konusudur.





KUR'ÂN-I KERİM'E GÖRE MÜ'MİNLERİN AMELLERİNİ BOŞA ÇIKARAN
DAVRANIŞLAR

KAYNAKÇA

- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1990.
- Çelik, Ömer. "Dikkatli Ol, Amelini Boşa Çıkarma!". *Altınoluk Dergisi* 271 (Eylül 2008): 25.
- Çetiner, Bedrettin. *Fatiha'dan Nas'a Esbâb-ı Nüzul: Kur'an Ayetlerinin İniş Sebebi*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2002.
- Denizer, Nurullah - Bayrakdar, Nazım - Saygılı, Serdar - Avcı, Mahmut. *Disiplinlerarası Bir Yaklaşımla İnanç-Eylem Tutarlılığı*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2018.
- Endelüsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atiyye. *el-Muharrerü'l-veciz fî tefsiri'l-Kitâbi'l-aziz*. Thk. Abdüsselam Abdüssafi Muhammed. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*. Çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 2004.
- Halebî, Ebu'l-Abbas Şihâbuddîn Ahmed b. Yusuf b. Abdiddaim Semîn. *Umdetü'l-huffâz fî tefsiri eşrafi'l-elfâz*. Thk. Muhammed Tuncî. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1993.
- İbn Âşûr, Ebû Abdillâh Muhammed et-Tâhîr b. Muhammed b. Muhammed eş-Şâzelî b. Abdilkadir b. Muhammed et-Tûnusî. *Tefsiri't-tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dârü't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbnü'l-Cevzi, Ebû'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali. *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1987.
- Karaman, Hayrettin - Çağrı, Mustafa - Dönmez, İbrâhim Kâfi - Gümüş, Sadrettin. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Kırış, Şemsettin. "Ameli Boşa Gitmek". *Altınoluk Dergisi* 130 (Aralık 1996): 20.
- Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*. Thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Maturîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. Mür. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2010.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. *en-Nüket ve'l-uyun: Tefsiru'l-Maverdî*. Mür. es-Seyyid b. Abdülmaksud b. Abdürrahim. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- Râzî, Ebû Abdullâh Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahrüddin. *et-Tefsiri'l-kebîr: Mefâtihü'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türasi'l-Arabî, 1934.
- Saraç, Fazıl. *Kur'an-ı Kerim'in Fert ve Toplum Hayatına Kazandırdığı Nezaket*. Yüksek Lisans Tezi, Iğdır Üniversitesi, 2015.
- Sülün, Murat. *Kur'ân-ı Kerim Açısından İman-Amel İlişkisi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Şevkânî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî. *Fethü'l-kadir: el-Câmi' beyne fenneyî'r-rivâye ve'd-dirâye min ilmi't-tefsir*. Thk. Abdurrahman Umeyrâ. Mansûre: Dârü'l-Vefâ, 1997.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid. *Tefsiri't-Taberî: Câmiü'l-beyân an te'vîli ayi'l-Kur'an*. Thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî. Riyad: Dâru Âlemi'l-kütüb, 2003.





MERVE SAÇLI

Uludağ, Süleyman. "Amel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3:13-16. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979.

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil ve uyunü'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vîl: el-Keşşaf an hakâiki gavamizi't-tenzil ve uyunü'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vil*. Dârü'l-fikr, Beyrut 1977.





TEFSİR TARİHİNE KISA BİR BAKIŞ A BRIEF OVERVIEW TO THE HISTORY OF TAFSİR

MEHMET ZEKİ DOĞAN-ABDULBAKİ GÜNEŞ

DOKTORA ÖĞRENCİSİ - PROF. DR.
VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
mehmetzekidogan@hotmail.com - abdulbakigunes@hotmail.com



Öz:

Son ilahî kitap olan Kur'ân, tüm insanlık için öğüt ve şifa, mü'minler için de rehber ve rahmettir. Müslüman hayatın anlam ve amacını Kur'ân'dan öğrenmekte, söz ve eylemlerini de onun rehberliğinde şekillendirmektedir. Bunun için onun doğru bir şekilde anlaşılması gerekmektedir. Yüce Allah'ın kelamı olan Kur'ân'ı, O'nun muradına uygun bir şekilde yorumlamaya çalışan tefsir ilmi de bu ihtiyacı karşılamayı amaçlamaktadır.

Allah'tan aldığı vahyi insanlara eksiksiz bir şekilde tebliğ ve tebyîn eden Hz. Peygamber, Kur'ân'ın ilk müfessiridir. Hz. Peygamber'den sonra sahâbe ve taiûn nesli de tefsirde önemli bir rol üstlenmiştir. Sahâbe ve tâbiûn döneminde tefsir tedvîn edilmediği için sözlü olarak aktarılmaktaydı. İlk başta hadis ilminin bir kolu olan tefsir rivâyetleri, Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) ve Ferrâ (ö. 207/822) gibi âlimlerin bu alanda eserler yazmaya başlamalarıyla müstakil bir ilim haline gelmiş ve bu alanda eserler yazılmaya başlanmıştır. Tefsir ilmi, genel olarak rivâyet ve dirâyet tefsirleri olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Bunlarla birlikte zamanla daha çok dirâyet tefsirinin alt kolları olan mezhebî, işârî, fikhî, içtimâî ve ilmî tefsir gibi ekoller ortaya çıkmıştır.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Te'vîl, Terceme, Rivâyet, Dirâyet, Tedvîn, Tefsir Ekolleri.

Abstract:

The last divine book, the Qur'an, is advice and remedy for all mankind; and a guide and grace for the believers. A Muslim learns the meaning and purpose of life from the Qur'an; and shapes his words and actions in the guidance of the Qur'an. Therefore, he needs to understand it correctly. Yet, the science of tafsir (Quranic exegesis) that endeavours to interpret the Qur'an, the Word of Almighty Allah, in a way that is appropriate to His will, aims at meeting this need.

The Prophet (pbuh) who completely communicated and declared the revelation he received from Allah to the people is the first interpreter (mufassir) of the Qur'an. After the Prophet, the companions of the Prophet (sahabah) and the successors of the companions (tabiûn) have also played an important role in such interpretation. Until the period of the companions and the successors of the companions, the tafsir was not edited (tadvin), so it was transmitted orally. The narration of tafsir, which was a branch of the science of hadith initially, then became an independent science and works were begun to be written in this field. The science of tafsir is divided into two as Tafsir bi'l-Riwayah (Narration-Based Tafsir) and Tafsir bi'l-Dirayah (Opinion-Based Tafsir). In addition to these, new ecoles have emerged as sectarian, ishari, fiqhi, sociological, scientific and modernist exegesis, which are rather sub-ecoles of Tafsir bi'l-Dirayah (Opinion-Based Tafsir).

Keywords: Tafsir, Ta'weel, Tarcamah, Riwayah, Dirayah, Tadvin, Tafsir Ecoles.

MAKALE TÜRÜ ARTICLE TYPE	GELİŞ TARİHİ RECEIVED	KABUL TARİHİ ACCEPTED	YAYINLARI,İN TARİHİ PUBLISHED	ORCID NUMARASI ORCID NUMBER
Araştırma Makalesi/Research Article	15.06.2019	25.06.2019	29.06.2019	0000-0003-3328-7565 0000-0001-5573-670X
İNTİHAL/PLAGIARISM		DOI NUMARASI/DOI NUMBER		
Bu makale intihal tarama programıyla taranmıştır. This article has been scanned via a plagiarism software.		-		
ATIF/CITE AS				
Doğan, Mehmet Zeki-Güneş, Abdülbaki. "Tefsir Tarihine Kısa Bir Bakış/ A Brief Overview to the History of Tafsir". <i>ilahiyat</i> sy. 2 (Haziran/June 2019): 47-66.				



GİRİŞ

Her çağın insanına hitap eden Kur'ân'ın temel amacı, insanlara hidâyet yolunu göstermek ve onları dünya ve ahiret saadetine erdirmektir. Bu özelliğin tabii bir sonucu olarak da Kur'ân, nüzûlünden günümüze kadar yorumlanmış ve tefsir edilmiştir. Kur'ân, Peygamberimize indirildiği için onu en iyi bilen ve en iyi tefsir eden de kendisidir. Kur'ân'ın ilk muhatapları, dilleri Arapça olduğu için kendi kültür seviyeleri nispetinde Kur'ân'ın tamamına yakını anlıyorlardı. Bir kısım müteşâbih lafızları ve gaybî konularla ilgili bilmedikleri nasları ise Hz. Peygamber'e soruyorlardı. Bu şekilde Allah Resûlü ile başlayan tefsir faaliyeti sahâbe ve tabiûn dönemlerinde de devam etmiştir.

Hz. Peygamber, sahâbe ve tabiûn tefsirinin yanında zamanla tefsir ilmi gelişerek çok sayıda İslâm âliminin tefsirleri ortaya çıkmıştır. Âlimler, ilk dönemlerden itibaren Kur'ân'ı yorumlamak ve tefsir etmek için çok emek harcamışlardır. Kur'ân'ı birçok yönden araştıran âlimler, ondan pek çok ilim dalı da geliştirmişlerdir. Kur'ân'a gösterilen bu teveccüh sonucunda İslâm tarihinin erken dönemlerinden itibaren tefsir çalışmaları ortaya çıkmış; Kur'ân'ın cümle yapısı, üslubu, meselleri, nüzûl sebepleri, muhkem-müteşâbih, Mekki-Medenî, mutlak-mükayyed, mücmel-müfesser, nesh, kasem, mecâz, istiare gibi birçok konu, ilim çevrelerinin dikkatini celp etmiş ve bu alanlar hakkında müstakil eserler kaleme almışlardır.

Kur'ân'ı anlama ve yorumlama faaliyeti olan tefsir, önceleri sözlü iken, hicrî II. asırdan itibaren tedvin edilerek günümüze kadar devam edip gelişmiştir. Tefsir tarihinin geçirmiş olduğu gelişim sürecini özellikle Kur'ân üzerine araştırma yapanların çok iyi bilmesi gerekmektedir. Zira geçmişten günümüze kadar geçen zaman sürecinde tefsir metotları da değişmiş, lügavî, fikhî, mezhebî, işârî, içtîmâî ve ilmî gibi birçok tefsir türü meydana gelmiştir.

Tefsir tarihini ana hatlarıyla anlatmaya gayret ettiğimiz bu makalemizde; tefsir, te'vîl, terceme, tefsire duyulan ihtiyaç, müfessirde bulunması gereken şartlar, tefsirde ihtilafa sebep olan farklı kırâatlerin bulunması, kelimelerin birden çok anlama gelmesi, ıtlak-takyîd, umum-husus, hakikat-mecâz, seleften farklı rivâyetlerin gelmesi Hz. Peygamber'in, sahâbenin, tabiûnün tefsiri, tefsirin tedvini, rivâyet ve dirâyet tefsiri gibi konularda bilgi verilecektir. Ayrıca bu çalışmamızda, geçmişten günümüze kadar ortaya çıkan mezhebî, işârî, fikhî, bilimsel ve içtîmâî tefsir ekollerinin tefsirdeki yöntemleri, en önemli müfessirler ve eserleri de ele alınacaktır.

TEFSİR KELİMESİNİN ANLAM ALANI

Anlaşılabilirlik bakımından Kur'ân'daki âyetler hepsi aynı değildir. Bazıları kolayca anlaşıldığı halde, bazı sözlüklerin nüzûl sürecindeki anlamı yanında, nüzûl sebebi ve içerdikleri sanatların da bilinmesi gerekmektedir. Kur'ân'ı anlamaya çalışma faaliyetine tefsir denilmektedir. Kur'ân'ı tefsir etmeye çalışan bilim adamı veya araştırmacının belli bir birikime sahip olması yanında, o zamana kadar bu alanda yapılan çalışmaları tetkik etmesi tefsir ilminin geçirdiği tedvin ve tekâmül sürecini bilmesi de oldukça önemlidir.

Biz de, bu bölümde tefsirin sözlük ve terim anlamını, tefsire yakın kavramlar olan te'vîl, terceme ile tefsire duyulan ihtiyaç ve müfessirde bulunması gereken şartları kısa bir şekilde açıklamaya çalışacağız.





TEFSİR KELİMESİNİN SÖZLÜK VE TERİM ANLAMI

تَفْسِير/Tefsir sözcüğü, “Bir şeyi açıklamak, ortaya çıkarmak ve kapalı bir şeyi açmak” gibi anlamlara gelen فسر kökünden veya “Aydınlatmak, ortaya çıkarmak, üzerindeki örtüyü açmak” gibi manalara gelen سفر kökünden türeyen تفعیل vezninde bir masdardır (İbn Manzûr, 1992: V, 55; İsfahânî, 2012: 1140; Zerkeşî, 1972: II, 162; Suyûtî, 1996: II, 1189; Zürcânî, 1996: II, 6; Zehebî, 1976: I, 13). Emin el-Hûlî (ö. 1369/1966) ise سفر fiilini maddî ve zahirî, فسر kelimesini ise beyân ve keşif anlamına geldiğini ifâde ederek, tefsir sözcüğünün سفر’ den değil فسر fiilinden türediğini ileri sürmektedir (Hûlî, 1944: 5).

Tefsir sözcüğü terim olarak, “Beşer gücü nispetinde Yüce Allah’ın muradına delâlet etmesi bakımından Kur’ân-ı Kerîm’i araştıran bir ilim” şeklinde tanımlanmaktadır. (Zürcânî, 1996: II, 6; Zehebî, 1976: I, 19).

TEFSİR KAVRAMI İLE YAKIN ANLAMLI KAVRAMLAR

Tefsir kelimesine anlam yönünden yakın olan iki temel kavram vardır. Bunlar te’vîl ve tercemedir.

1.2.1. TE’VÎL

تَوِيل/Te’vîl sözcüğü, “Geri dönmek, yerine varmak ve yerini bulmak” anlamına gelen اول kökünden türeyen bir masdardır (İbn Manzûr, 1992: XI, 32; İsfahânî, 2012: 157; Zerkeşî, 1972: II, 164; Suyûtî, 1996: II, 1190). Terim olarak ise, “Bir sözün muhtemel anlamlarından birini seçerek o sözle ilgili asıl manaya ulaşmak” demektir (Zerkeşî, 1972: II, 164-165; Suyûtî, 1996: II, 1189-1191; Zehebî, 1976: I, 17; Ak, 2007: 51).

Kur’ân’da on beş âyette geçen (Muhammed Fuad ts.: 97) te’vîl sözcüğü, tefsir (Âl-i İmrân, 3/7), sebep (Kehf, 18/78), sonuç (Nisâ,4/59) ve rüya tabiri (Yusuf, 10/100) anlamlarında kullanılmaktadır.

Tefsir ve te’vîl kavramları arasında bir takım farklar gözetilmiş ise de ilk dönemlerde olduğu gibi günümüzde de bazen aynı anlamlarda kullanıldığı görülmektedir. Tefsir ve te’vîl terimleriyle ilgili bazı anlam farklılıklarını şöyle sıralayabiliriz:

1. Tefsir, Allah Resûlünden ve onun ashâbından geldiği için kesinlik ifâde etmekte, te’vîl ise bireysel içtihatlarla dayandığı için kesinlik ifâde etmemektedir.
2. Tefsir, âyetlerin lafızlarında, te’vîl ise manalarında görülmektedir.
3. Tefsirde tek anlam, te’vîlde ise birçok anlam bulunmaktadır.
4. Tefsir sözcüklerin zâhirî, te’vîl ise içsel manalarında meydana gelmektedir.
5. Te’vîl ilahî kitaplarda, tefsir ise bütün kitaplarda kullanılmaktadır (Zerkeşî, 1972: II, 164; Suyûtî, 1996: II, 1190; Zürcânî, 1996: II, 8; Sabunî, 1408: 103; Demirci, 2010: 29).

1.2.2. TERCEME

ترجمه veya ترجم fiillerinden türeyen ترجمه/terceme kelimesi sözlükte, “Bir kelâmı bir dilden başka bir dile çevirmek, bir sözü diğer bir dilde tefsir ve beyân etmek” gibi manalara gelmektedir (İbn Manzûr, 1992: XII, 66; Cerrahoğlu, 2010: 26; Demirci, 2010: 34; Ahatlı, 2011: XXXX, 483).





Terceme kelimesi terim olarak ise, “Bir sözün manasını diğer bir lisanda dengi bir tabirle aynen ifâde etmek” şeklinde tarif edilmektedir. Tercemede iki yöntem uygulanmaktadır: Bir metnin bütün özellikleriyle başka bir dile aynen terceme edilmesine “lafzî/harfî terceme” denilmekte, asıl metnin sadece manasının başka bir dile aktarılmasına da “mânevî/tefsirî terceme” denilmektedir. Kur’ân terceme edilecek olursa, harfî yöntemle değil, tefsirî terceme yöntemi ile yapılmalıdır. Çünkü Kur’ân’daki edebî sanatla birlikte ondaki harfler, edâtlar ve kelimeler farklı anlamlara gelebilmektedir (Zehebî, 1976: I, 24-30; Kattân, 2011: 22-28). Aslında tefsirî terceme de Kur’ân’ın lafızları arasındaki uyumu, edebî özelliklerini, belâgatı, fesâhatı, beyânı ve bütün manalarını ortaya koyamadığı için ülkemizde Kur’ân tercemelerine meâl denilmektedir (Cerrahoğlu, 2010: 26; Demirci, 2010: 34; Paçacı, 2007: 651; Çiçek, 1996: 234).

1.3. TEFSİRE DUYULAN İHTİYAÇ

Kur’ân-ı Kerim’in iniş sebebi insanı dalâletten hidâyete, karanlıktan aydınlığa ve batıldan hakka yönlendirmektir (Bakara, 2/257). Bu da ancak onu doğru anlamak ve tefsir etmekle mümkündür. Bunun için de, farz-ı kifâye olan, ilimlerinin en değerli ve en yücesi olan tefsir ilminin bilinmesi gerekmektedir (Suyûtî, 1996: II, 1195). Hz. Peygamberle başlayan ve gelişerek günümüze kadar ulaşan tefsir ilmine duyulan ihtiyacı şöyle sıralayabiliriz:

1. Yüce Allah, Resûlullah’tan Kur’ân’ın tefsir edilmesini istemektedir. Kur’ân, Hz. Peygamber’e nazil olduğu için onu en iyi bilen, anlayan ve en güzel şekilde tefsir edendir. O’nun en önemli görevi de tebliğ ve teybindir (Maide, 5/67; Nahl, 16/44).

2. İlk muhatapların kavram olarak anlamlarını bilmedikleri “salat” “hac” ve “zekât” gibi bazı sözcüklere Kur’ân yeni manalar kazandırmıştır. İlk muhataplar, Kur’ân’da geçen bu terimlerin sözlük anlamlarını biliyorlardı. Salât denilince dua etmek, yalvarmak, istiğfarda bulunmak; zekât denilince bereket, artma, çoğalma, arınma ve temizlenme; hac denilince kast manalarına geldiğini biliyorlardı. Ama bu sözcüklerin terim manaları ile ilgili bilgileri yoktu.

3. Kur’ân’ın bazı âyetleri kolayca anlaşılabilirken, bazıları da müteşâbih olup ikinci haricî bir delil ile ancak anlaşılabilir. Kur’ân’da, ulûhiyet, nübüvvet ve ahiret gibi temel konular bulunmaktadır. Ayrıca Kur’ân’da bulunan mecâz, kinaye, istiâre, teşbih, kıssalar, meseller, müphemler ve zahiren muhalif gibi görünen müşkil naslar da bulunmaktadır. Bu naslar birden çok manaya geldikleri için Allah’ın iradesinin hangi yönde tecelli ettiğini bilmek zordur. Bu yüzden bu gibi nasların tefsir edilmesi gerekmektedir.

4. Kur’ân-ı Kerim, inanların bireysel ve sosyal hayatlarını düzenlemek için ibadet, hukuk ve diğer münasebetleri için temel ilkeler koymuştur. Bu ilkeleri anlamak için önce Kur’ân’dan, sonra Hz. Peygamber’in sünnetinden, ashâbın tercihinden ve nüzûl sebebinden istifâde edilmelidir (Suyûtî, 1996: II, 1207-1209; 210; Cerrahoğlu, 2010: 33).

5. Kur’ân’da bilimsel gerçekleri içeren kevnî birçok âyet bulunmaktadır. Kur’ân’da bulunan dünya, güneş, ay, yıldız, göğün ve yerin altı aşamada yaratılması, evrenin genişlemesi, deniz sularının birbirine karışmamasına temas eden pek çok âyet bulunmaktadır. Bu âyetleri kesinleşmiş bilimsel verilerle tefsir etmek gerekmektedir (Gazâlî, 1985: 44).

1.4. MÜFESSİRDE BULUNMASI GEREKEN ŞARTLAR

Âlimler, müfessir olmak için bazı şartlar zikretmişlerdir. Celâluddin es-Suyûtî (ö. 911/1505)’ye göre müfessirin sağlam ve sahih bir inanca sahip olması gerekmektedir. Ayrıca Suyûtî müfessirin beyân, me’anî, lügat, sarf, nahiv, hadis, fıkıh usulü, kırâat, bed’î, kelâm ve mevhibe gibi ilimleri bilmesini de zorunlu görmektedir (Suyûtî, 1996: 1209-1212).





Çağdaş âlimlerden olan Ömer Nasûhi Bilmen (ö. 1971) bu ilimlere astronomi, biyoloji, sosyoloji, psikoloji, coğrafya, tarih, siyer ve ahlâki da ilave etmektedir (Bilmen, 1973: I, 24). Yine Çağdaş âlimlerden olan Mennâ Halil el-Kattân'a göre, müfessirin inancının sağlam ve doğru olması, önce Kur'ân'ı Kur'ân ile tefsir etmeye çalışması, sonra sünnete başvurması, aradığını sünnette bulamazsa, Sahâbe'nin tercihine başvurması gerekmektedir. Sahâbe'nin tercihinde de bulamazsa, tâbiîn âlimlerinin görüşlerine başvurmalıdır. Arap dilini ve edebiyatını iyi bilmesi, Kur'ân ilimlerine vakıf olması ve derin bir anlayışa sahip olması da gerekmektedir. Ayrıca müfessirin, güzel ahlâka sahip olması, bildikleri ile amel etmesi, hata ve yanlışla düşmemesi için, rivâyet ettiği şeyi iyice inceleyip, emin olmadan konuşmaması ve yazmaması gerekmektedir. Alçakgönüllü ve yumuşak huylu olması; değersiz işlerden uzak olması, el açan dilenci gibi, yüksek mevki ve makam sahiplerini hoşnut etmek için yağcılık etmemesi; hakkı açıkça söylemesi, güzel hâl ve gidiş sahibi olması; sözü güzelce söyleyip anlatmakla kalmayıp, tane tane konuşması ve önceki âlimlerin kıymetini iyi bilmesi gerekmektedir. Âyetleri tefsir ederken önce âyetlerin nüzûl sebebini, sonra kelimelerin manalarını, terkiplerin açıklamasını, belâğat ve i'râb vecihlerinin beyanını zikrettikten sonra genel manayı açıklayarak istinbat ve ahkâma geçmesi gerekmektedir (Kattân, 2011: 340-343).

2. TEFSİRDE İHTİLAF SEBEPLERİ

(Kur'ân'ı) "Sana öğüt verici olarak gönderdik ki, insanlara ne indirildiğini beyan edesin" (Nahl, 16/44) âyetinde belirtildiği üzere, Hz. Peygamber'e Kur'ân'ı insanlara ulaştırma ve açıklama görevi verilmiştir. Hz. Peygamber hayatta iken sahâbe bir âyetin tefsirine ihtiyaç duyduklarında onu bizzat Hz. Peygamber'e sorarak öğreniyorlardı. Hz. Peygamber'in vefatından sonra bir âyetin tefsirine ihtiyaç duyduklarında önce Kur'ân'a, sonra da sünnete başvuruyorlardı. Sahâbe, sünnette de âyetin tefsiri hakkında aradığını bulamadığında kendi re'y ve içtihadıyla kastedilen manayı tesbit etmeye çalışıyorlardı. Bu şekilde tefsirde ihtilaf, sahâbe döneminden itibaren ortaya çıkmaya başlamıştır. Sahâbe döneminde görülen tenevvü ihtilafı olsa da, sonraki yıllarda bunun yerine birbirine zıt yorumlar ve yaklaşımlar almıştır (Zehebî, 1976: I, 53; 'Ak, 2007: 83-84).

Tefsirdeki ihtilaf sebeplerini şu şekilde açıklayabiliriz:

2.1. FARKLI KIRÂATLARIN OLMASI

Kur'ân, çeşitli kırâatler şeklinde okunabilmektedir. Kur'ân'ın bu şekilde okunmasından dolayı tefsirinde de ihtilafa sebep olmuştur (Çiçek, 1999: 48-53). Bu konunun en güzel örneği şu âyettir:

أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ "Eşlerinizle cinsel ilişkide bulunursanız/Eşlerinize dokunursanız..." (Nisâ, 4/43).

Bu âyette geçen لَمَسَ kökünden gelen fiili, kırâat imamlarından olan Hamza (ö. 156/773) ve Kisâî (ö. 189/805) dokunmak anlamında لَمَسْتُمْ şeklinde, diğer imamlar da, cinsel ilişkide bulunmak manasında لَامَسْتُمْ şeklinde okumuşlardır. İmam Şâfiî (ö. 204/820), birinci kırâati tercih ederek, yabancı bir kadının herhangi bir yerine dokunmanın abdesti bozacağını savunmaktadır. Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ise ikinci kırâati esas almakta ve yabancı bir kadının herhangi bir yerine dokunmanın abdesti bozmayacağını ileri sürmektedir (Kurtûbî, 1985: V, 223-224; 'Ak, 2007: 86).





2.2. KELİMENİN BİRDEN ÇOK ANLAMA GELMESİ

Kur'ân'daki kelimelerin bir kısmı birden çok anlama gelmektedir. Birçok anlama gelen sözcüklerden bir tanesi **فَأَصْبَحَتْ كَالصَّرِيمِ** "Sonunda devşirilmiş gibi oldu" (Kalem, 68/20) âyetinde geçen bağı kesmek, üzüm ve meyveyi devşirmek veya bir şeyi kökünden kesip tamamen ayırmak anlamlarına gelen **صَرِيم** sözcüğüdür (Zeccâc, 1408: V, 208; Derviş, 1992: 10, 174; Şevkânî, 2001: VII, 279). Bu kelime, **فَعِيل** vezninde olup hem fâil hem de meful manalarına geldiği için farklı yorumlanabilmektedir (Taberî, 2000: VIII, 383; Zemahşerî, 1987: IV, 120; Râzî, 1989: XXII, Halebî, 1996: I, 5354 56; Beydâvî, 2005: V, 313).

2.3. İTLÂK-TAKYÛD

İtlâk, "Herhangi bir sözcüğün kayıtsız bir şekilde bir manaya delâlet etmesi, başka bir kelime ile nitelenmemesidir." Takyûd ise "Mutlak olmayan, bir sıfat, hal, gaye ve şartlara bağlı olan" demektir (Suyûtî, 1996:II, 736-738). Kur'ân'daki âyetlerin bir kısmı hem itlâk hem de takyûd anlamına gelebilmektedir. Örneğin, **فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ** "Buna imkânı olmayan ise üç gün oruç tutmalıdır." (Maide, 5/89) âyetinde geçen **فَصِيَامَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ** "Üç gün oruç tutma" hükmü, Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve Ahmet b. Hanbel (ö. 241/855)'e göre mutlak olmayıp üç günü art arda tutmak gerekmektedir. Çünkü Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/654) ve Ubey b. Ka'b (ö. 30/650)'in mushafında **متتابعات** lafzını dayanak yapmışlardır. İmam Şafiî (ö. 204/820) ise, bu kıraâtın şaz olduğunu, hüccet olamayacağını beyân ederek, âyeti itlâka hamlederek üç günlük orucu değişik günlerde tutmanın caiz olduğunu ifâde etmektedir ('Ak, 2007: 87; Cerrahoğlu, 2004: 226; Demirci, 2010: 50).

2.4. 'UMÛM-HUSÛS

'Amm sözcüğü, "İçine alma, kapsama anlamlarına" gelen **عُمُوم** kökünden gelmektedir (İsfahânî, 2012: 1046). Kavram olarak ise, "İstisnasız bir şekilde bütün fertleri kapsayan sözcük" şeklinde tanımlanmaktadır (Suyûtî, 1996:II, 681-692). Hâss kelimesi de, özgü olmak, tek kalmak, ayrılmak, temyiz etmek ve tahsis etmek gibi anlamlara gelmektedir (İsfahânî, 2012: 486). Terim olarak da "Bir manaya veya sınırlı sayıdaki fertlere delâlet eden lafız" demektir (Cürcânî, 2013: 103).

Kur'ân'daki bir takım lafızların bazen 'umûm, bazen da husûs anlamına hamledilmesinden dolayı tefsirlerinde de ihtilaf ortaya çıkmaktadır. Örneğin **أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ** "Yoksa onlar, Allah'ın lütfundan verdiği şeylerden dolayı insanlara haset mi ediyorlar? Oysa İbrahim soyuna da kitabı ve hikmeti verdik ve onlara büyük bir hükümlerlik bahsettik" (Nisa, 4/54) âyetindeki **النَّاس** sözcüğünden İbn Abbâs (ö. 68/687) ve Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721)'e göre yalnız Hz. Peygamber kastedildiği gibi, Peygamberle birlikte ashâbı da kastedilmiş olabilir. Katâde b. Diâme (ö. 117/735), **النَّاس** kelimesinin Arapların tamamını ifâde ettiğini, haset edenlerin Yahudiler olduğunu, Dahhâk (ö. 105/723) ise, **النَّاس** sözcüğünün Kureyş'e delâlet ettiğini ileri sürmektedir (Kurtûbî, 1964: V, 251; 'Ak, 2007: 87; Demirci, 2010: 51).





2.5. HAKİKAT-MECÂZ

حَقَّ fiilinden türeyen hakikat kelimesi sözlükte “Öz, gerçek, asıl, temel, sabit” gibi anlamlara gelmektedir (Mustafa vd., 1972: 188). Terim olarak da “Bir kelimenin dil yönünden asıl manada kullanılmış olması” demektir (Cürcânî, 2013: 94; İsfahânî, 2012: 420). Mecâz ise “Bir yeri yürüme suretiyle geçmek, yol kat etmek” anlamındaki جَاَزَ fiilinden türemiştir (Mustafa vd., 1972: 147). Terim olarak da “Asıl manasından alınıp ilgili bulunduğu başka bir manaya nakledilen lafız” demektir (Cürcânî, 2013: 202).

Görüldüğü gibi mecâz ile hakikat anlamları bakımından birbirine karşıt iki kavramdır. Kur’ân’daki ibarelerin bir kısmı da hem hakikat hem mecâz anlamına gelebildiğinden tefsirde ihtilafa neden olmaktadır. Örneğin, وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى “Hakikat şudur: Güldüren de, ağlatan da O’dur.” (Necm, 53/43) âyet-i kerimede Yüce Allah’ın insanları gülebilecek ve ağlayabilecek şekilde yaratması hakikattir. Arzın, nebatı vermekle gülmesi, semanın da yağmuru vermekle ağlaması mecâzdır (‘Ak, 2007: 88).

2.6. SELEFTEN FARKLI RİVÂYETLERİN GELMESİ

Seleften farklı rivâyetlerin gelmesi de tefsirde ihtilafın bir sebebi olmuştur. هَذَا خِطْمَانِ اخْتَصَمُوا “Bu ikisi, Rableri hakkında tartışmaya giren iki taraftır” (Hac, 22/19) âyetinde geçen iki taraftan maksadın kimler olduğu hakkında ihtilaf olmuştur. İbn Abbâs (ö.68/687)’tan gelen bir rivâyette bu iki grubun müminlerden üç ve kâfirlerden üç kişi olduğu, başka bir rivâyette ise, müminlerle ehl-i kitap oldukları beyân edilmiştir. Ebu Hureyre (ö. 57/676) ve İkrime (ö.104/722) ise bu iki gruptan maksadın cennet ve cehennem ehli oldukları belirtmişlerdir (Kurtûbî, 1964: XII, 25).

2.7. FARKLI İ‘RAB VECİHLERİ

Kur’ân, farklı i‘rab vecihlerine göre okunabilmektedir. Kur’ân’ın bu şekilde okunmasından dolayı tefsirinde de ihtilaf olmaktadır. Buna şu âyeti örnek verebiliriz:

فَتَلَقَى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ “Bunun üzerine Âdem rabbinden bazı kelimeler aldı” (Bakara, 2/37). Bu âyette آدَمُ merfû‘, كَلِمَاتٍ ise mansûb okunabildiği gibi tersi de okunabilmektedir. Bu şekilde failer değiştiği için anlam da değişmektedir (Taberî, 2000: I, 542; ‘Ak, 2007: 87).

Zikrettiğimiz bu sebeplerden başka, mezhep taraftarlığı, takdîm, tehîr, mensûh ile muhkem ihtimali, kelimenin zait olma ihtimali, kelimenin manasında dilcilerin ihtilafı, zamirlerin ve edatların kullanımı gibi diğer birçok sebep de tefsirde ihtilafa sebep olmaktadır.

3. TEFSİRİN DOĞUŞU

Kur’ân-ı Kerim, Hz. Peygamber’e yaklaşık yirmi üç yılda nazil olmuştur. Hz. Peygamber bir yandan Rabbinden gelen emirleri tebliğ ederken diğer yandan da manası anlaşılmayan emirleri açıklamıştır. Bu şekilde Kur’ân’ın ilk tefsiri Hz. Peygamber’le başlamıştır. Kur’ân, Peygamberimize indirildiği için onu en iyi bilen ve en güzel şekilde tefsir edendir. Yüce Allah, يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ “Ey Peygamber! Sana Rabbinden gönderileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan O’nun yüklediği elçilik görevini (insanlara) ulaştırmamış olursun” (Mâide, 5/67) ve وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ “Sana Kur’ân’ı gönderdik ki insanlara indirileni onlara açıklayasın” (Nahl, 16/44) âyet-i Kerimelerde de





vurgulandığı gibi, Hz. Peygamber'e Kur'an'ı tefsir etme görevini vermektedir. Kur'an'ın ilk muhatapları, dilleri Arapça olduğu için kendi kültür seviyeleri nispetinde Kur'an'ın bir kısmını anlıyorlardı. Bir kısım müteşâbih lafızları ve gaybî konularla ilgili bilmedikleri nasları ise Hz. Peygamber'e soruyorlardı. Hz. Peygamber'le başlayan Kur'an'ın tefsiri ashâb ve tabiün dönemlerinde de devam etmiştir (Zehebî, 1976: I, 32-34).

3.1. HZ. PEYGAMBER'İN TEFSİRİ

Kur'an'ın Kur'an ile tefsirinden sonra, en önemli tefsir Hz. Peygamber'in yapmış olduğu tefsirdir. Hz. Peygamber bir âyeti okuyarak veya ashâbına soru sorarak tefsir ederdi. Ayrıca Hz. Peygamber sözünü delillendirmek ya da ashâbının soru sorması üzerine Kur'an'ı tefsir ederdi. Hz. Peygamber'in tefsiri, sadece sözlü değil, aynı zamanda davranışlarıyla da yaptığı uygulamalı bir tefsirdir. Kur'an'da, namaz, zekât ve hac gibi İslâm'ın temel esasları emredilmektedir. Ancak namazın vakitleri, rekât sayıları, zekâtın miktarı ve haccın yapılış detaylarını Hz. Peygamber tarafından uygulamalarıyla beyân edildiğini görmekteyiz. Hz. Peygamber'in tefsiri, mücmelin açıklığı kavuşması, mübhemin anlaşılır hale getirilmesi, mutlakın takyîd edilmesi ve âyetler arasındaki çelişki zannını ortadan kaldırması (müşkilin tavzihi) şeklindedir (Zehebî, 1976: I, 32-34; Müslim, 1414: 28-30).

Örneğin;

حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى “Namazlara ve orta namaza devam edin” (Bakara, 2/238) âyetindeki الصَّلَاةِ الْوُسْطَى “Orta namaz”dan neyin kast edildiği mübhemken, Resûlullah'ın: الصَّلَاةُ الْوُسْطَى صَلَاةُ الْعَصْرِ “Orta namaz ikindi namazıdır” (Tirmizi, ts: “Tefsir”, 2) sözü, bu belirsizliği ortadan kaldırmakta ve âyeti anlaşılır hale getirmektedir (Taberî, 2000: V, 170; Kurtûbî, 1964: III, 210; Sabunî, 1408: 106).

كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ “Hayır! Bilakis onların işlemekte oldukları (kötülükler) kalplerini paslandırmıştır” (Mutaffifin, 83/14) âyeti mücmelken, Hz. Peygamber'in: “Kul bir günah işledi mi onun kalbine siyah bir nokta konulur. O bunu tevbe ve istiğfar ile koparıp attığı zaman kalbi cilalandırılır. Ancak tekrar günah işlerse siyah noktalar artırılır. Nihâyet onlar kalbini tamamen kuşatır. İşte bu Yüce Allah'ın Kur'an'da buyurduğu pastır” (Ahmed b. Hanbel, 1999: III, 330) hadisi bu âyeti tebyîn etmektedir.

فَافْرُقُوا مَا تيسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ “Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun” (Müzzemmil, 73/20) âyeti mutlakken, Resûlullah'ın: “Fatıhasız namaz olmaz” (Ahmed b. Hanbel, 1999: 37, 343) hadisi bu âyeti takyîd etmekte ve namazda okunması farz olan Kur'an'ın Fâtıha sûresi olduğunu beyân etmektedir.

Kur'an'ın bir kısım âyetleri arasında görünüşte ihtilaf ve çelişki görünebilmektedir. Ancak Kur'an'da birbiriyle çelişen âyetlerin bulunması imkânsızdır. Görünüşte birbiriyle çelişen وَإِذْ وَوَاعَدْنَا مُوسَى وَأَعَدْنَا مُوسَى أَرْبَعِينَ لَيْلَةً “Hani Musa ile kırk gece sözleşmiştik” (Bakara, 2/51) âyeti ile وَأَعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ “Musa'ya otuz gece süre belirledik buna on gece daha kattık.” (A'râf, 7/142) âyeti bunun en güzel örneğidir. Bu âyetlerde görüldüğü gibi Yüce Allah, Hz. Musa ile sözleştiği gecenin sayısı hakkında birinci âyette kırk, ikincisinde ise otuz sayısını vermektedir. İlk bakışta bu âyetler arasında bir tezat varmış gibi görünmektedir. Ancak ikinci âyette otuz sayısına on daha ilave edilerek toplam kırk sayısı meydana çıkmaktadır. Buna göre birinci âyet nihayî sonucu vermektedir. İkinci âyet ise sürecin ayrıntılarını vermekte ve aynı sayıya





ulaşmaktadır. Böylece, söz konusu müşkil zannı ortadan kalkmış olmaktadır (İbn 'Atıyye, 1422: II, 449).

3.2. SAHÂBE TEFSİRİ

Kur'ân-ı Kerim, Hz. Peygamber'e sahâbenin konuştuğu dil ve yaşadıkları ortamda nazil olduğu için onların çoğu âyetlerin nerde, nasıl ve hangi sebeple indiğini biliyordu. Aynı zamanda vahyin ilk muhatapları oldukları için, Kur'ân'ın okunması, ezberlenmesi, yazılması, açıklanması, anlaşılması ve uygulanmasında Peygamberimizin yürüttüğü tüm faaliyetlere de bizzat katılmışlardı. Anlayamadıkları âyetleri doğrudan Hz. Peygamber'e soruyorlardı. Böylece Kur'ân naslarından kastedilen anlamları bilginin asıl kaynağından öğrenme imkânına sahip oluyorlardı. Bu da, Peygamberimizden sonra onlara Kur'ân âyetlerini tefsir etme konusunda en güvenilir nesil olma statüsünü kazandırıyor (Zerkeşî, 1972: II, 174-176; Zehebî, 1976: I, 34-36; Sabunî, 1408: 107; Kattân, 2011: 345; Müslim, 1414: 41-44).

Kur'ân'ı tefsir etme hususunda sahâbenin bir kısmı özellikle müteşâbih âyetleri tefsir etmekten uzak duruyorlardı ve re'y ile tefsire de karşı çıkıyorlardı. Bu konuda Hz. Peygamber'in: "Kim bilgisizce Kur'ân hakkında bir şey söylerse cehennemdeki yerine hazırlansın" (Tirmizi, ts: Tefsir, 1; Taberî, 2000: I, 27) ve "Kim sırf kendi içtihadıyla Kur'ân hakkında bir şey söylerse isabet etse bile hata etmiştir" (Tirmizi, 1992: Tefsir, 1; Taberî, 2000: I, 27) gibi tehdit dolu hadislerin etkili olduğu söylenebilir. Bunun için Hz. Ebû Bekir'e ¹ (Abese, 80/31) sözcüğünün hangi anlama geldiği sorulduğunda: "Allah'ın kitabına dair herhangi bir şeyi kendi fikrime göre tefsir eder veya anlamını bilmediğim bir şey hakkında konuşursam, hangi arz beni üzerinde taşır ve hangi semâ beni altında gölgeler?" (Taberî, 2000: I, 27; İbn Kesîr, 1997: IV, 404) demiştir.

Sahâbenin bir kısmı da müşkil bir meseleyle karşılaştıklarında naklin bulunmadığı yerde kendi içtihad ve re'yle âyetleri tefsir ediyorlardı. İctihâdlarıyla Kur'ân âyetlerini tefsir eden bu sahâbiler, ilk önce Kur'ân'a, sonra Hz. Peygamber'in sünnetine başvuruyorlardı. Aradıklarını bu iki kaynaktan bulamadıklarında Arap dili ve edebiyatından istifade ederek kendi re'yle âyetleri yorumlamaya çalışıyorlardı (Zehebî, 1976: I, 53).

Sahâbenin Kur'ân tefsiri hakkındaki bilgi ve yetenekleri bir değildi. Çünkü bilgi seviyelerinin farklı olmaları, Arap dili ve edebiyatına vakıf olmaları ve Peygamberimizin sohbetine katılmaları gibi nedenler, sahâbenin tefsir düzeyini etkilemektedir. Sahâbe arasında özellikle dört halife, Abdullah b. Abbâs (ö. 68/687), Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652), Ubey b. Ka'b (ö. 30/650), Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665), Abdullah b. Zübeyr (ö. 73/692) ve Ebu Musâ el-Eş'ari (ö. 44/664) gibi bazı zatlar tefsir konusunda öne çıkmaktadır (Suyûtî, 1996: II, 1227-1228; Zürkânî, 1996: II, 14; İbn 'Aşûr, 1984: I, 14).

Sahâbenin tefsiri, icthâd edilmesi mümkün olmayan Kur'ân'ın müphemleri, nüzûl sebepleri ve âhiret gibi konularda olursa merfû haber olarak değerlendirilmekte ve bağlayıcılığı da olmaktadır. Tefsirleri icthâd edilmesi mümkün olan durumlarda ise, hükmen mevkûf haber olarak değerlendirilmektedir. Mevkuf olan bu tefsirler tercih sebebi olabilir ama bağlayıcılığı bulunmamaktadır (Zerkeşî, 1972: II, 174-176; Zehebî, 1976: I, 53-56; Demirci, 2010: 83).

Sahâbe döneminde Kur'ân'ın bütün âyetleri sırasına göre tefsir edilmemiş ve tefsirler de henüz yazılmamıştı. Sahâbe, tefsirinde icmâli mana ile yetindikleri için ahkâm âyetlerinden fazla istinbat yapmamışlardır. Ayrıca onların tefsirinde az da olsa isrâîliyata dair haberler bulunmaktaydı. Sahâbenin tefsirdeki yöntemleri ise, âyeti âyetle, Hz. Peygamber'in sünneti, nüzûl sebebi ve kendi içtihad ve re'yle ile tefsir ediyorlardı (Zehebî, 1976: I, 54; Turgut, 1991:225).





3.3. TABİİN TEFSİRİ

Sahâbeden sonra gelip, din ve şeriat konusunda sahâbeye uyan kuşağa tâbiîn denilmektedir. Sahâbeden sonra tefsirde en önemli rolü tabiîn nesli üstlenmiştir. Hz. Peygamber zamanındaki fetihler, onun vefatından sonra Hulafa-i Râşidin döneminde de hızlı bir biçimde Yayınları,ılmaya devam etmiştir. Mısır, Suriye, Irak ve İran'ın fethiyle sosyal, kültürel ve dini anlamda bir karışım ortaya çıkmıştır. Bu da daha önce Hz. Peygamber ve sahâbe döneminde olmayan bazı sorunların ortaya çıkmasına neden olmuş ve İslâmî çözümlerin bulunmasını gerekli kılmıştır. Bu da tabiîn tefsirinde açılıma sebep olmuştur. Sahâbe gibi tâbiîn de tefsirde önce Kur'ân'a sonra sünnete başvuruyorlardı. Aradıklarını bu iki kaynaktan bulamadıklarında ise sahâbenin, bazen de Ehl-i Kitabın görüşlerine başvuruyorlardı. Tabiîn ancak bütün bu aşamalardan sonra kendi içtihatlarını beyân ediyorlardı. Tabiîn, Kur'ân tefsirlerini ya doğrudan sahâbeden nakille almış ya da içtihatlarıyla âyetleri beyân etmişlerdir. Tâbiîn bunları müfessir sahâbe tarafından kurulan tefsir mektepleri aracılığıyla öğrenmişlerdir (Suyûtî, 1996: II, 1233-1234; Zürkânî, 1996: II, 18; İbn 'Aşûr, 1984: I, 14; Zehebî, 1976: I, 99-100).

Sahâbe, gittikleri beldelerde Kur'ân'ı öğretmeye başladı ve bu faaliyetleri neticesinde birçok ekol meydana geldi. Bu ekollerin muallimleri sahâbe, öğrencileri ise tâbiîlerdi. Bu ekollerde daha çok Kur'ân'ın tefsirine ağırlık veriliyordu. Bu ekollerin ilki Mekke tefsir ekolüydü. Kurucusu, tefsirde en büyük otorite kabul edilen, Hz. Peygamber'in "Allah'ım ona kitâbı öğret ve onu dinde fâkih kıl" (Buhâri, 1993: "İlim", 17) duasına mazhar olan Abdullah b. Abbâs (ö. 68/687)'tir. Bu ekolün başta gelen öğrencileri, Sa'îd b. Cübeyr (ö. 95/714), Mucâhid b. Cebr (ö. 103/721), İkrime (ö. 104/722), Tâvus b. Keysân (ö. 106/724) ve 'Atâ b. Ebî Rabâh (ö. 114/732)'tir. Bu dönemde kurulan ikinci ekol de, Hz. Peygamber'in hicret ettiği, ahkâmla ilgili âyetlerin indiği, Resûlullah'ın vefatından sonra da sahâbenin uzun zaman ayrılmadığı ve âlim sahâbenin fazla bulunduğu Medine'de Ubey b. Ka'b (ö. 30/650)'in ekolüdür. Bu ekolün başta gelen öğrencileri, Ebû'l-'Aliye (ö. 95/714), Muhammed b. Ka'b (ö. 118/736) ve Zeyd b. Eslem (ö. 136/753)'dir. Üçüncü ise, Resûlullah'ın vahiy kâtipliğini yapan ve rey ekolü olarak da bilinen Abdullah b. Mes'ûd (32/652) tarafından Kûfe'de kurulan ekoldür. Bu ekolün önde gelen öğrencileri ise, 'Alkame b. Kays (ö. 61/681), Mesrûk b. el-Ecdâ (ö. 63/683), Esved b. Yezîd (ö. 74/693), Hasan Basrî (ö. 110/728) ve Katâde b. Diâme (ö. 117/735)'dir (İbn Teymiyye, 2014: 86; Suyûtî, 1996: II, 1233-1234; Zürkânî, 1996: II, 19).

Tâbiîn döneminde Kur'ân'ın tamamı tefsir edilmiş, tefsirlerinde, şiirlerden istifade edilerek garip bazı sözcükleri açıklamaları yanında, fikhî açıklamalar ve tarihi bilgilere de yer vermişlerdir. Ayrıca bu dönemde isrâilî haberler daha fazla Kur'ân tefsirine girmiş, âyetlerin tefsirinde bazen kıyas yolu kullanılmış ve bu devirde de tefsir tedvin edilmemiştir (Suyûtî, 1996: II, 1234; İbn 'Aşûr, 1984: I, 14; Zehebî, 1976: I, 130-131; Kattân, 2011: 351).

3.4. TEFSİRİN TEDVİNİ

Tefsir, tedvîn edilmeden önce sahâbe ve tâbiîler dönemine kadar sözlü olarak aktarılıyordu. Yezîd b. Hârûn b. es-Sülemî (ö. 117/735), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/777) ve Süfyân b. 'Uyeyne (ö. 198/813) gibi amaçları hadis yazmak olan bazı muhaddisler, hadis toplamaya önem vermekle beraber, Hz. Peygamber'e, sahâbeye ve tâbiîne nisbet edilen tefsir hakkındaki rivâyetleri de topladılar. Bu şekilde hadislerin yazımıyla birlikte, tefsir ile ilgili rivâyetler de yazılmış oldu. İlk başta Kur'ân'a karışmaması için hadislerin bile yazılmaması, ilk muhatapların ümmî olup yazıdan ziyade hâfızalarına güvenmeleri ve yazı malzemelerindeki zorluklar gibi nedenlerden dolayı 150 yıllık bir gecikme sonucunda ancak tefsir tedvin edilmiştir (Zerkeşî, 1972: II, 176; Suyûtî, 1996: II, 1232; Zehebî, 1976: I, 141).





İlk başta hadis ilmiyle birlikte yazılan tefsir rivâyetleri, daha sonra müstakil bir ilim haline gelmiş ve bu alanda müstakil eser yazılmaya başlanmıştır. Kur'ân hakkındaki rivâyetleri toplayan ve Kur'ân'ı baştan sonuna kadar tefsir eden ilk müfessir, Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767)'dir. Bazıları ilk müfessir Ali b. Talha (ö. 143/760)'nin Sahifetu Ali b. Ebi Talha adlı tefsiri, bazıları da Ebû Zekeriyya Yahyâ b. Ziyad el-Ferrâ (ö. 207/822)'nin Meâni'l-Kur'ân'ı olduğunu söylemekte (Cerrahoğlu, 2010: 137-139), İbn 'Aşûr (ö. 1393/1973) ise ilk müstakil tefsir yazanın Abdülmelik b. Cüreyc (ö. 150/767) olduğunu ifade etmektedir (İbn 'Aşûr, 1984: I, 14). Ancak elimizdeki veriler, Kur'ân'ı baştan sona kadar tefsir eden kişinin Mukâtil b. Süleyman olduğunu doğrulamaktadır (Cerrahoğlu, 2010: 133).

Tedvin dönemindeki filolojik karaktere sahip olan bu tefsirler, genellikle garîb, müşkil, mübhem ve mücmel kelimelerin anlamalarını, âyetlerin nüzûl sebeplerini, kıraât farklılıklarını ve nesh gibi konuları ele aldıklarını görmekteyiz.

3. 5. TEFSİR ÇEŞİTLERİ

Kur'ân tema itibarıyla zengin ve kapsamlı bir kitaptır. Kur'ân'ı anlamada ve yorumlamada müfessirlerin ilgi duydukları hususlar da aynı olmadığından onun tefsirinde pek çok yöntem kullanılmaktadır. Müfessirlerin bir kısmı Kur'ân'ın belâgatına ilgi duymakta, bir kısmı da ahkâmına, bilimsel âyetlerine, hidâyet rehberi olmasına, kıssalarına ve ictimaî yönüne ilgi duymaktadır. Müfessirler Kur'ân'ı tefsir ederken genellikle rivâyet veya dirâyet tefsir yöntemine başvurmaktadır. Rivâyet tefsiri bağımlı ve nakilci bir niteliğe sahipken; dirâyet tefsiri öznel, ictihadî ve serbest bir yaklaşımı çağrıştırmaktadır (Zehebî, 1976: I, 134; 'Ak, 2007: III).

3. 5. 1. RİVÂYET TEFSİRİ

Kur'ân, sünnet, sahâbe ile tabiîlerden nakledilen sözlere dayanan rivâyet tefsirine menkul ve me'sur tefsir de denilmektedir (Zehebî, 1976: I, 137). Hz. Peygamber, Kur'ân'ı hem tefsir etmiş hem de ashâbına onun müşkil, müphem ve mücmel yönlerini de beyân etmiştir. Sahâbe Hz. Peygamber'den, tâbiîn de Hz. Peygamber ve sahâbeden gelen rivâyetlere kendi içtihadlarını da ekleyerek sonraki nesil olan tebe-i tâbiîne nakletmişlerdir. Aynı şekilde tebe-i tâbiîler de kendi dönemlerine kadar gelen rivâyetlere kendi içtihatlarını da ilave ederek sonrakilere aktarmışlardır (Zehebî, 1976: I, 135; Sabunî, 1408: 104; Müslim, 1414: 23).

Rivâyet tefsir yönteminde, Kur'ân Kur'ân'la (Fatıha, 1/7; Nisa, 4/69) Kur'ân sünnetle (Kurtûbî, 1964: I, 39), Kur'ân sahâbe (İbn Abbas, ts., I, 6) ve tabiîn görüşlerine yer verilerek tefsir edilmektedir (Beğavî, 1997: VIII, 284).

Rivâyet tefsirinde, senetlerin olmaması, uydurma ve isrâilî haberlerin çok olması gibi nedenler, bu tefsir yönteminin zayıf yönünü oluşturmaktadır (Suyûtî, 1996: II, 1235).

3. 5. 2. DİRÂYET TEFSİRİ

Müfessirler ilk dönemlerde Kur'ân âyetleri tefsirinde sadece Hz. Peygamber'in hadislerini, sahâbe ve tabiîlerin sözlerini aktarıyorlardı. İslâm devletinin fetihler neticesinde sınırlarının genişlemesi, yeni meselelerin, mezheplerin ve muhtelif ilimlerin ortaya çıkması gibi nedenlerden dolayı tefsirciler rivâyet yönteminin yeterli olamayacağını anladılar. Bunun üzerine müfessirler, Kur'ân'ın tefsirinde, rivâyet tefsiri kaynaklarıyla birlikte dil edebiyat, mantık, kıyas ve çeşitli ilimlerden de istifâde ederek, kendi görüşlerini de aktaran "ma'kûl" ve "re'y" olarak da bilinen "dirâyet tefsir" yöntemini kullandılar (Zehebî, 1976: I, 183; Cerrahoğlu, 2010: 601).





Dirâyet tefsiri memdûh (caiz) ve mezmûm (caiz olmayan) olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Memdûh dirâyet müfessiri ilk önce rivâyet tefsir kaynaklarına başvurmalı, sonra da kendi bilgi, birikim ve akıl süzgecinden geçirmelidir. Bu yöntemi kullanan müfessir, hevâ ve hevesine göre değil, nasların yardımıyla ortaya koyduğu yorumların Kur'ân'daki sözcüklerin zahiri anlamlarına, Kur'ân'ın bütünlüğüne ve sahih hadislerle ters düşmemesine dikkat etmesi gerekmektedir. Dirâyet müfessirinin hataya düşmemesi için, müteşâbih alana da dikkat etmesi gerekmektedir. Ayrıca Müfessir, tefsir edilen konu veya âyetin uyumuna, hakikat-mecâz ayırımına, âyetlerin vahyediliş gayesine, âyetlerin siyakına, nüzûl sebeplerine, sözcüklerin lügat ve belâğat bağlantılarını göz önünde tutmasına ve âyetlerin nüzûl amacına uymayan ayrıntılardan uzak durmasına da dikkat etmesi gerekmektedir. Aksi takdirde mezmûm dirâyet tefsiri olup, Hz. Peygamber'in: "Kim kendi içtihadıyla Kur'ân hakkında bir şey söylerse, cehennemdeki yerini hazırlasın" (Tirmizi, ts: Tefsir, 1) tehdidinde muhatap olacaktır (Zerkeşî, 1972: II, 178; Zehebî, 1976: I, 195).

4. TEFSİR EKOLLERİ

Rivâyet ve dirâyet yöntemleri, tefsir ekollerinin temelini oluşturmaktadır. Bunlarla birlikte zamanla daha çok dirâyet tefsirinin alt ekolleri olarak yeni ekoller ortaya çıkmıştır. Bu ekollerin ortaya çıkıp gelişmesinde, temsilcilerinin interdisipliner şahıslar olması, İslâm coğrafyasının genişlemesi, İslâm alâminde siyasî olayların ortaya çıkması, itikâdî ve imanî konularda ihtilafların meydana gelmesi gibi birçok etken bulunmaktadır. Bu nedenlerden dolayı mezhebî, işârî, fikhî, ilmî ve ictimâî tefsir gibi farklı ekoller ortaya çıkmıştır (Demirci, 2010: 225-253; Kara, 2010: 133). Şimdi bu ekolleri ana hatlarıyla tanımaya çalışalım.

4. 1. MEZHEBÎ TEFSİR EKOLÜ

İslâm devletinin sınırlarının genişlemesi, Kur'ân ve sünnetin yapısı, muhkem ve müteşâbih âyet ve hadislerin bulunması neticesinde itikâdî ve siyâsî mezhepler ortaya çıkmıştır. Her mezhep de doğruluğunu ispatlamak için Kur'ân ve sünnete başvurarak kendi mezhebine göre bir tefsir geleneği oluşturmuştur (Zehebî, 1976: I, 309).

Tefsir ilmi, İslâm ümmetinin çoğunluğunun tabi olduğu Ehl-i Sünnet mezhebinin anlayışı çerçevesinde şekillenmektedir. Bundan önceki bölümlerde hakkında bilgi verilen tefsir ilminin geneli Ehl-i Sünnet ekolüne mensup oldukları için onu müstakil olarak incelemeye gerek yoktur. Birçok itikâdî mezhep olmasına rağmen, biz bu çalışmamızda tefsir ilmi açısından önem arz eden Mu'tezile, Şîa ve Hâricîyye mezheplerinin tefsir metodu hakkında özet bilgi vermekle yetineceğiz.

Mu'tezile, büyük günah konusunda hocası Hasan Basrî (110/728)'den farklı düşünen Vâsıl b. 'Atâ (ö. 131/748) tarafından Emeviler döneminde kurulan bir mezheptir. Abbasîler devrinde gelişme gösteren bu mezhep, Me'mun zamanında ise devletin resmi ideolojisi haline gelmiştir. Mu'tezile âlimleri, Kur'ân'ın tefsirini "usûl-i hamse" olarak bilinen tevhid, 'adl, va'd-va'id, el-menzile beyne'l menzileteyn ve emr-i bi'l-ma'rûf ve nehyi 'ani'l-münker düşünce sistemi üzerine kurmuşlardır (İbn Teymiyye, 2014: 110-114; Zehebî, 1976: I, 262-264; Güneş, 2003: 99-106; Çelebi, 2006: XXXI, 391).

Mu'tezile müfessirleri, akli ön plana çıkarmışlardır. Çünkü onlara göre, sağlam aklın sahih nakil ile çelişmesi mümkün değildir. Şayet aralarında bir çelişki meydana çıkarsa, akıl nakle tercih edilmeli ve nakil de mutlaka te'vîl edilmelidir. Ayrıca Mu'tezile müfessirleri, Kur'ân'ı tefsir ederken âyetleri ilk önce dilbilgisi ve belâğat ilmini esas alarak yorumlamışlardır. Dini düşünce sistemleri olan "usûl-i hamse"ye ters düşen bir problemle karşılaştıklarında ise onu





mecaza hamlederek mutlaka te'vîl etmişlerdir (Zürkânî, 1996: II, 59-62; Zehebî, 1976: I, 262-264; Güneş, 2003: 129).

Aynı zamanda Mu'tezile âlimleri, kaderi inkâr etmekte, insanın kendi fiillerini yarattığını ve mutlak iradeye sahip olduğunu savunmakta; Allah'ın şerri yaratmadığını, kadim sıfatlarının olmadığını, ahirette görülemeyeceğini, tevbe etmeden ölenlerin bağışlanmayacağını ve fasıkların daimi olarak ceennemde kalacağını iddia etmektedirler (İbn Teymiyye, 2014: 110-114; Zürkânî, 1996: II, 59-62; 99-128).

Şîa, Hz. Muhammed'den sonra Hz. Ali'yi ve onun soyunu halifelğe layık gören fırkanın adıdır. Şîa, Zeydiyye gibi mutedil ve aşırı olmak üzere birçok fırkaya ayrılmakta ve imâmet anlayışıyla diğer mezheplerden ayrılmaktadır. Bu fırkanın genelini temsil eden İmâmiyye Şîası tefsirde önem arz etmektedir. İmâmet, ismet, mehdilik, ric'at ve takiyye gibi inanç esasları olan bu mezhebin temel görüşleri şunlardır: İmâmet, vahyin devamı niteliğindedir. Hz. Peygamber'in vefatıyla dinin hükümlerini uygulama ve Peygamber'i temsilen müminleri idare etme vazifesi, imâmlara ait olduğuna, imâmların masum olduklarına, hiçbir günah işlemediklerine inanırlar. İmâmların tayinleri Allah'ın bildirmesi veya önceki imâmın tayini ile gerçekleşebildiğine, emir ve yasaklarının Allah'ın emir ve yasakları gibi olduğuna, imâmlara itaat, Allah'a itaat, onlara isyan ise Allah'a isyan olduğuna, son imâmın ortaya çıkacağına, onları kurtaracağına, Mehdî'den sonra Hz. Peygamber ve imâmların dünYayınları,a döneceğine ve Mehdî'nin zuhuruna kadar takiyye yapmaları gerektiğine de inanırlar (Zehebî, 1976: II, 5-10; Cerrahoğlu, 2010: 296; Turgut, 1991: 279; Öz, 2010: XXXIX, 111).

Aynı zamanda İmâmiyye Şîasına mensup bazı âlimlere göre, peygamberlerin ilmi, Hz. Ali ve diğer imâmlarda toplandığı için, Kur'an'ın gerçek tefsirini yalnız imâmların bildiğini, Kur'an'ın sahâbe tarafından tahrif edildiğini iddia ettikleri için de imâmlardan gelen rivâyetlerle ancak tefsirin yapılabileceğini, peygamberler Kur'an'ın zâhirini, imâmlar ise hem zahirini hem de bânînini bildiğini ileri sürmektedirler (Zehebî, 1976: II, 5-10; Sönmez, 2005: 234; Babaî, 2014: I, 75-88).

Hâricilik, Hz. Ali'nin hilâfetiyle ortaya çıkmış olan siyasî ve dinî bir fırkadır. Hâriciler, başta Hz. Ali'ye yardım etmiş, ancak Hz. Ali "tahkim olayı"nı kabul edince onu ve hakem olayına razı olan kişileri tekfir ederek "Hüküm, Allah'ındır" sloganıyla ona isyan etmişlerdir. Bunun üzerine Hz. Ali de onlarla savaşmış, onları yenmiş, ama onları tamamen yok edememiştir. Hz. Ali'nin şehit olmasına sebep olan Hâricîler; Ezârîka, Sufriyye, Se'alibe, İbâdiyye ve Acaride gibi çeşitli kollara ayrılmışlardır. Günümüze kadar sadece İbâdiyye fırkası varlığını sürdürübilmiştir (Zehebî, 1976: II, 222; Kara, 2010: 139; Ünalın, 2008: 203).

Hâricîler Kur'an'ın lafzıyla amel eden bir grup oldukları için hem Ehl-i Sünnetin tefsir ve te'vîl anlayışını hem de Şîa'nın bânî te'vîl anlayışını reddetmişlerdir. İmanın amelsiz olamayacağını, ibadetlerini yapmayan veya büyük günah işleyenlerin imandan çıkmış olduklarını iddia etmişlerdir. Kendileri gibi düşünenleri mümin, düşünmeyenleri kâfir saymışlardır. Hâricîlerin çoğunluğu bedevi olduğundan, ilmî seviyeleri tefsir literatürü oluşturacak düzeye gelememiştir. Hâricîlerin ancak birkaç tefsiri günümüze kadar ulaşabilmiştir. Onlara isnat edilen en önemli tefsir, Muhammed b. Yusuf İtfiyyîş (ö. 1332/1914)'in "Himyanü'z-Zad ila Dari'l-Mead" isimli eseridir (Zehebî, 1976: II, 232; Cerrahoğlu, 2010: 422; Demirci, 2010: 225).

4.2. İŞÂRÎ TEFSİR EKOLÜ

İşârî tefsir, "Sülûk ve tasavvuf erbabına belirecek gizli işaretlerle Kur'an'ı zahiri dışındaki bir mana ile yorumlanmasıdır" (Zürkânî, 1996: II, 66-67). Bu ekole, "remzî tefsir" veya "işârî tefsir";





tefsirlerine de “tasavvufî tefsir” veya “sufi tefsir” denilmektedir. Bu tefsir yönteminde yorumlama metodu işaret ve remz ile olmakta; yorumlamanın kaynağı ise, keşf ve ilham ile olmaktadır. Ortaya çıkan ise “hakikat, latife ve sır” olarak isimlendirilmektedir (Sabunî, 1408: 71; Uludağ, 2001: XXIII, 424).

işârî tefsirin tarihi gelişimi üç döneme ayrılmaktadır. Birinci dönem züht ve takva dönemi olarak adlandırılmaktadır. Bu dönemde daha çok ibadet ve ahlâk hakkındaki âyetlerin tefsiri yapılmıştır. Bir sonraki dönem ise işârî tefsirin kurumsallaştığı ve müstakil eserlerin ortaya çıktığı dönemdir. Son dönemi ise onun felsefileştiği ve sistemleştiği dönemdir. Bu dönemin âlimleri, Kur’ân âyetlerini aşırı bâtinî manalarla te’vîl etmişlerdir. Zira onlara göre Kur’ân’ın zâhirîni Arapça’yı iyi bilenler; bâtinîni ise tasavvufta makam sahibi olanlar bilmektedir (Demirci, 2010: 229; Kara, 2010: 140).

Bu ekolün temsilcileri arasında sayılan Hasan Basrî (ö. 110/728), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 298/910), Muhammed Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Muhyiddin b. Arabî (ö. 638/1240) gibi âlimler tefekkürü ön plana çıkararak *حَدِيثًا لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا* “Bu topluluğa ne oluyor ki hiçbir sözü anlamıyorlar?” (Nisâ, 4/78), *أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ* “Hâla Kur’ân üzerinde gereği gibi düşünmeyecekler mi?” (Nisâ, 4/82), *قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ* “Onlar anlamayan bir topluluktur” (Haşr, 59/13), *وَأَسْوَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَةً ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً* “Allah size zâhir ve bâtin nimetlerini bolca ihsan etti” (Lokman, 31/20) gibi âyetleri işârî tefsirin kaynağı saymaktadırlar (Neysâburî, 2002: II, 257; Suyûtî, 1996: II, 1219).

işârî tefsirin kabul olabilmesi için, bâtinî mananın, zâhirî anlamına ters düşmemesi, bâtinî mananın isabetli olduğunu teyit eden bir nassın bulunması, bâtinî anlamla çelişen bir delilin bulunmaması ve bâtinî anlamın tek anlam olduğu iddia edilmemesi gerekmektedir (Zürkânî, 1996: II, 66; Zehebî, 1976: II, 265; Sabunî, 1408: 76; Demirci, 2010: 227).

4.3. FIKHÎ TEFSİR EKOLÜ

Kur’ân’da itikât, ahlâk, iktisat, sosyoloji, astronomi, biyoloji, jeoloji ve tarih gibi alanlar hakkında pek çok âyet bulunduğu gibi, ahkâmla ilgili birçok âyet de bulunmaktadır. İbâdet, muamelât ve cezalar hakkındaki âyetler fikhî tefsir ekolünün konusu olmaktadır. Hz. Peygamber’in zamanından başlayarak gelişen fıkhî zamanla farklı mezhepler ortaya çıkmıştır (Zehebî, 1976: II, 379). Bu ilmin metodolojisiyle ilgilenenlere usûlcü, ahkâmıyla ilgilenenlere de fakîh denilmiştir (Kara, 2010; 144)

Fikhî tefsir ekolünün konusu ahkâm âyetleridir. Ahkâm âyetlerinin sayısı hakkında müfessirler ihtilaf etmişlerdir. Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Râzî (ö. 606/1209) gibi âlimler, Kur’ân’da 500 ahkâm âyetin olduğunu söylemektedir (Zerkeşî, 1972: II, 6). Müfessirlerin bir kısmı bu sayıyı 800’e çıkarmakta, bir kısmı da 150’ye kadar indirmektedir (‘Abîd, 2010: I, 46-47; Çetiner, 1988: I, 551; Kara, 2010; 144).

Fikhî tefsir yöntemini benimseyen Kurtûbî (ö. 671/1273) gibi bazı müfessirler Kur’ân’ın tamamını tefsir etmiş ama ahkâm âyetlerine daha fazla önem vermiştir. Tahâvî (ö. 321/933) ve İbn Arabî (ö. 638/1240) gibi bazı müfessirler ise ahkâm âyetlerini tefsir etmekle yetinmiştir. Ahkâm âyetlerini Kur’ân, sünnet, icma ve kıyas delillerini esas alan fikhî müfessirlerin bir kısmı ahkâm âyetlerini bütün mezheplerin yaklaşımlarına göre tefsir etmiştir. Bir kısmı da kendi mezhebini merkeze almış ve diğer mezhepler hakkında da beyanlarda bulunmuştur (Zehebî, 1976: II, 379-416; Kattân, 2011: 386).





4.4. BİLİMSEL TEFSİR EKOLÜ

Kevnî âyetleri bilimsel verilerle yorumlayan bilimsel tefsir ekolü, diğer islâmî ilimlerle birlikte ilk defa Emeviler döneminde ortaya çıkmış, Abbasîler zamanında başlayan ilim ve terceme hareketiyle de gelişmiştir (Râfîî, 2004: 98). Kur'ân'ın bilimsel tefsir anlayışını benimseyenlere göre Kur'ân, olmuş veya olacak bütün ilimleri kapsamaktadır. Aynı zamanda Kur'ân, dinî itikâdî ve amelî ilimlerle birlikte değişik türleri ve çeşitleriyle diğer dünyevî ilimleri de ihtiva etmektedir (Zehebî, 1976: II, 417).

Bilimsel tefsire teorik olarak öncülük yapan ve bu ekolü geliştiren Gazâlî (ö. 505/1111) olmuştur. Gazâlî'den sonra kevnî âyetleri kendi çağının bilimsel verilerinden yararlanarak yorumlayan ve ilk defa bu âyetleri bir tefsir kitabında ele alan müfessir Fahrüddin er-Râzî (ö.606/1209) gelmektedir. Râzî (ö.606/1209)'den sonra Ebu'l-Fadl el-Mürsî (ö. 655/1257), Suyûtî (ö. 911/1505), Muhammed b. Ahmed el-İskenderânî (ö. 1306/1888), Seyyid Abdurrahman el-Kevâkibî (ö. 1320/1902), Gazi Ahmet Muhtar Paşa (ö. 1336/1918) ve Tantavî Cevherî (ö. 1359/1940) gibi âlimler de bu halkaya katılmışlardır (Kırca, 1982: 72; Cerrahoğlu, 2010: 747-752; Eroğlu, 2002: 112-114).

Bilimsel tefsiri kabul edenlere göre Kur'ân'da bütün ilimlerin mevcut olduğuna şu âyetler işaret etmektedir:

1. "Onun ilmi dışında bir yaprak dahi düşmez. Yerin karanlıkları içerisindeki tek bir tane, yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptır" (En'am, 6/59).
2. "Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmamışızdır. Sonra (onlar), Rableri(nin huzuru)na toplanacaklardır" (En'am, 6/38).
- 3 "Sana bu Kitabı, her şeyi açıklayan ve müslümanlara yol gösterici, rahmet ve müjde olarak indirdik" (Nahl, 16/89).

Bilimsel tefsiri kabul edenlerin delillerinden bir tanesi de Hz. Peygamber'den Kur'ân'da her şeyin mevcut olduğunu âyetlerin zâhirî ve bâtinî manalarının bulunduğunu beyân eden hadis (Tirmizî, ts: "Fedâilu'l-Kur'ân", 14; Taberî, 2000: I, 22; Gazâlî, ts: I, 289; Beydâvî, 1418: II, 54; Kurtûbî, 1964: IV, 310) ve sahâbeden rivâyet edilen birtakım sözler de bulunmaktadır (Taberî, 2000: I, 22; İbn Atıyye, 1422, I, 36; Zerkeşî, 1972: II, 170-171; Suyûtî, 1981: 12; Zehebî, 2005: II, 420).

Ebû İshâk İbrahim b. Mûsa eş-Şâtıbî (ö. 790/1388), Muhammed Hüseyin ez-Zehebî (ö.1399/1978) gibi bazı âlimler, seleften bilimsel tefsirle ilgili her hangi bir sözün bulunmaması, Kur'ân'ın sadece indiği dönemdeki ilimleri ihtiva etmesi, hidâyet rehberi olarak inmesi, bütün insanlara hitap etmesi, ondaki lafız ve hükümlerin evrensel olması ve değişmemesi, bilimsel verilerin ise zamana göre değişebilmesi gibi nedenlerden dolayı bilimsel tefsiri tamamıyla reddetmektedirler. Reşîd Rızâ (ö. 1354/1935), Mustafa el-Merâğî (ö. 1371/1945), Emin el-Hûlî (ö. 1369/1966) ve Bintü's-Şâti'(ö. 1419/1998) gibi bazı âlimler ise bilimsel tefsire ihtiyatla yaklaşmaktadırlar (Zehebî, 1976: II, 358-362; Şelebî, 1985: 36; Ateş, 2002: 1136-138).

4.5. İÇTİMÂÎ TEFSİR EKOLÜ

Tefsir ekollerinden biri de, Kur'ân'ın hidâyet yönünü ele alan, mesajlarını bütün insanlığa ulaştırmayı amaçlayan ve Kur'ân'dan çağın toplumsal, siyasal ve kültürel bütün sorunlarına çözüm bulmaya çalışan ictimâî tefsir ekolüdür. Bu ekolün en belirgin özelliği, Kur'ân'ın mesajını insanlara iletmek, Kur'ân'ın akla çok önem verdiğini ispat etmek; tefsiri faydasız detaylardan uzaklaştırmak, ortaya çıkan problemlere Kur'ân'dan çözümler üretmek ve islâm âlemini taklit ve geri kalmışlıktan kurtarmaktır (Zehebî, 1976: II, 401; Güneş, 2003: 202-203).





Bu ekolün ilk temsilcisi Muhammed Abduh (ö. 1323/1905)'tur. Abduh, derslerinde Kur'ân âyetlerini herhangi bir müfessirin tesiri altında kalmamak için doğrudan mushafa bakarak kendi birikimiyle tefsir etmiştir. Aynı zamanda o, Kur'ân'ı tefsir ederken, kelimelerdeki sarf ve nahiv tahlillerini bir araç mesabesinde gördüğü için itibar etmemiş, kelimelerdeki edebî ve belâğî boyutlarını ise ihmal etmeden âyetlerden çıkan anlam ve ahkâma ağırlık vermiş ve toplumdaki sosyal problemlere Kur'ân'dan çözümler üretmeye çalışmıştır (Özvarlı, 2005: XXX, 485; Kara, 2010: 147).

İctimâî tefsir ekolünün ikinci temsilcisi ve aynı zamanda Abduh (ö. 1323/1905)'un da öğrencisi olan Reşid Rızâ (ö. 1354/1935)'dır. Hocasının derslerine katılan Reşid Rızâ, Nisa Sûresinin 126. âyetine kadar tuttuğu notlardan hareketle "Tefsiru'l-Menâr" adlı eseri yazmıştır. Abduh'un vefatından sonra Reşid Rıza, hocasının kaldığı yerden başlayarak Yusuf sûresi 101. âyetine kadar tefsir etme imkânını bulabildi. 1935 tarihinde Reşid Rıza'nın da vefat etmesiyle tefsir tamamlanamamıştır (Demirci, 2010: 249; Güneş, 2003: 246). Bu ekolün bir temsilcisi de "Tefsiru'l-Merâğî" adındaki tefsiri telif eden Mustafa Merâğî (ö. 1371/1952)'dir (Güneş, 2003: 252-254).

Bu ekolün en önemli diğer temsilcilerinden biri ise, tefsirinde Kur'ân'ın mesajını mevzûî bir yaklaşım ve edebi bir üslup ile okuyucuya sunan ve ictimâî problemlere çözüm üretmeye çalışan Seyyid Kutub (ö. 1386/1966)'dur (Görgün, 2009: XXXVII,64-68).

Kur'ân'ın hidâyet yönüne ağırlık vermeleri, taklidi reddetmeleri, isrâiliyattan uzak durmaları, mezheplerin etkisinde kalmadan Kur'ân mesajlarına yönelmeleri; kevnî âyetleri kesinleşmiş bilimsel verilerle yorumlamaları, sarf, nahiv gibi ilimleri bir araç olarak görmeleri; belâğata önem vermeleri ve ictimâî problemlere çözüm bulmaya çalışmaları gibi özellikler ictimâî tefsir ekolünün olumlu yönleridir. İctimâî tefsir ekolünün olumsuz yönleri ise, akla gereğinden fazla önem vermeleri, bazı sahih hadisleri zayıf ve uydurma olarak nitelemeleri, sahih bazı âhâd haberlere itibar etmemeleri ve lafzın zâhirine ters düşen yorumlara gitmeleridir (Cerrahoğlu, 2010: 777-778; Atalay, 2004: Turgut, 1991: 307).

SONUÇ

Tefsir ilminin konusu Kur'ân, gayesi ise ilâhî kelâmın hakikatlerini ortaya çıkarmak ve iman edenlerin dünya ve ahiret saadetini gerçekleştirmek olduğundan tefsir ilmi önem arz etmektedir. Kur'ân'da muhkem âyetlerle birlikte müşkil, müteşâbih, mücmel, mutlak, mecâz, istiâre, kinâye, ibâdet, hukuk ve muâmelât hakkında da naslar bulunduğu Kur'ân'ın tefsir edilmesi gerekmektedir. Tefsir faaliyetini yapan kişinin de sarf, nahiv, beyân, bedîi, kelâm, fıkıh, hadis ve esbâb-ı nüzûl gibi ilimleri bilmesi gerekmektedir.

Kur'ân'ın en güvenilir ve isabetli tefsiri Hz. Peygamber'in yapmış olduğu tefsirdir. Çünkü Resûlullah ya kendisine bildirilen vahiy veya içtihatla bulunarak Kur'ân'ın mutlak, mücmel, müteşâbih ve müphem âyetlerini tefsir etmiştir. Hz. Peygamber'in tefsirinden sonra sahâbenin yapmış olduğu tefsir en güvenilirdir. Çünkü sahâbenin büyük çoğunluğu âyetlerin nerede ve hangi sebeple nazil olduğunu biliyorlardı. Anlayamadıkları âyetleri doğrudan Hz. Peygamber'e sorabilme imkânına sahiptiler.

Kur'ân'ın tefsirine önemli katkıları olan başka bir nesil de tâbiîn neslidir. Bu nesil Kur'ân tefsirini doğrudan sahâbenin kurduğu mekteplerden almış ya da bireysel tecrübeleriyle âyetleri tefsir etmişlerdir. Tâbiînin ittifak ettikleri hususlar sonraki nesiller için güvenilirken, ihtilaf ettikleri ise tercihe konu olmuştur.





MEHMET ZEKİ DOĞAN-ABDULBAKİ GÜNEŞ

Tefsir, tedvîn edilmeden önce sahâbe ve tâbiîler dönemine kadar sözlü olarak aktarılıyordu. İlk başta hadis ilmi ile birlikte yazılan tefsir, daha sonra müstakil bir ilim haline gelmiş ve bu alanda müstakil eser yazılmaya başlanmıştır.

Kur'ân nazil olduğu günden itibaren, anlaşılması için önemli gayretler olmuştur. Bu gayretler sonucunda mezhebî, işârî, fikhî, ilmî, ictimâî ve modernist tefsir ekolleri ortaya çıkmıştır. Bu ekollerin ortaya çıkıp gelişmesinde, İslâm âleminde siyasî olayların ortaya çıkması, itikâdî ve imânî konularda ihtilafların meydana gelmesi gibi birçok etken bulunmaktadır.





KAYNAKÇA

- Abdübâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemu'l-Müfrehes li Alfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-'Arabî.
- 'Abîd, Ali bin Süleyman. *Tefâsîru Âyâti'l-Ahkâmi ve Menâhicuha*. Riyad: Dâru't-Tedemurîyye, 2010.
- Ahatlı, Erdinç. "Terceme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 483-484. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Ahsan, Abdullah. "Emir Ali, Seyyid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11: 123-124. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- 'Ak, Halid Abdurrahman. *Usûlü't-Tefsir ve Kavâiduhu*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2007.
- Atalay, Orhan. *20.Yüzyıl Tefsir Akımı-İçtimâî Tefsir*. İstanbul: Beyân Yayınları, 2004.
- Ateş, Abdurrahman. "Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Okulu". *Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2/4 (2002): 117-130.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1998.
- Babaî, Ali Ekber. *Tefsir Ekolleri*. Çev. Kenan Çamurcu. İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2014.
- Begâvî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesûd. *Meâlimü't-Tenzîl*. Riyad: Dâr Tayyibe, 1997.
- Beydâvî, Nâsiruddin b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-'Arabî, 2005.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi*. İstanbul: Bilmen Yayınları, 1973.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-Sahîh*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993.
- Candan, Abdulcelil. *Kur'ân'ın Tefsirinde Sapma ve Nedenleri*. Diyarbakır: Seyda Yayınları, .
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2010.
- Cürcânî, Şerif Ali b. Muhammed. *et-Ta'rifât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013.
- Çelebi, İlyas. "Mu'tezile". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 391-401. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Çetiner, Bedreddin. "Ahkâmü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1: 551-552. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Çiçek, Mehmet Halil. *Seraü'l-Ma'nâ fil-Kur'âni'l-Kerim*. Mısır: Dâru's-Selâm, 1999.
- Çiçek, Mehmet Halil. *20. Asırda Kur'ân İlimleri Çalışmaları*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1996.
- Demir, Şehmus. "Kur'ân'ın Bilimsel Veriler Işığında Yorumlanmasına Eleştirel Bir Yaklaşım". *Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar*. 2010.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2011.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2010.
- Derviş, Muhyeddin b. Ahmed Mustafa. *İ'râbu'l-Kur'ân ve Beyânuhu*. Beyrut: Dâru'l-Yemâme, 1992.
- Eroğlu, Ali. *Tarihte Tefsir Hareketi ve Tefsir Anlayışları*. Erzurum: Ekev Yayınları, 2002.





- Gazâlî, Muhammed. *Cevâhiru'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi'l-'Ulûm, 1985.
- Görgün Hilal. "Seyyid Kutub". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37: 64-68. İstanbul: TDV Yayınları,2009.
- Güneş, Abdülbaki Aklî *Tefsir Hareketi Mutezile ve Menâr Ekolü*. Van: Ahenk Yayınları, 2003.
- Hûlî, Emin. *et-Tefsir Ma'alimu Hayatihi ve Menhecuhu'l-Yevm*. Mısır: 1944.
- İbn Abbâs, Abdullah. *Tenvir'ul Mıkbâs min Tefsir-i İbnil-'Abbâs*. Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- İbn 'Aşûr, Muhammed Tahir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: Dâru't-Tunusiyetu li'n-Neşr, 1984.
- İbn 'Atiyye, Abdulhak b. Gâlib el-Endülüsî. *el-Muharreru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbî'l-'Azîz*. Thk. A. A. Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. Thk.: Ş. el-Arnaût vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- İbn Kesîr, Hafız İmaduddin Ebû'l-Fidâ. *Tefsiru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. Beyrut: Dâru İhya-İ't-Türâsi'l-'Arâbî, 1997.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1992.
- İbn Teymiyye, Takiyuddin Ahmed Abdulhalim el-Harranî. *Tefsir Usûlü*. Çev. Cemal Güzel. İstanbul: Takva Yayınları,2014.
- İsfahânî, Râğîb. *Müfredâtu Elfazi'l-Kur'ân*. Çev. Yusuf Türker. İstanbul: Pınar Yayınları,2012.
- Kara, Ömer. *Tefsir Ekolleri Tefsir Tarihi ve Usûlü*. Eskişehir: AÖF Yayınları,2010.
- Karaçam, İsmail. *En Büyük Mu'cize Kur'ân-ı Kerim'in İlmî ve Edebî Sırları*. İstanbul: İmaj Yayınları,2005.
- Karaman, Hayreddin- Çağrı, Mustafa- Dönmez, İbrahim Kâfi- Gümüş, Sadrettin. *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*. Ankara: TDV Yayınları,2007.
- Kattân, Mennâ'. *Mebâhis fi 'Ulumi'l-Kur'ân*. Riyad: Mektebetü'l-Meârifî lin-Neşri ve Tevz', 2011.
- Kırca, Celal. *Kur'ân-ı Kerîm ve Modern İlimler*. 2. Baskı. İstanbul: Marifet Yayınları, 1982.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebûbekr. *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*. Thk. A. el-Berdunî, İ. Atfiş. 2. Baskı. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1985.
- Mustafa, İbrahim- Ziyât, Ahmed Hasan- Abdulkâdir, H.âmid- Neccâr, Muhammed Ali. *el-Mu'cemu'l-Vâsît*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1972.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn b. el-Haccac. *Sahihu Müslim*. Thk. M. F. Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhya-İ't-Türâsi'l-'Arabî.
- Müslim, Mustafa. *Menâhucu'l-Müfessirin*. 1414.
- Öz, Mustafa. "Şiâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 121-123. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'ân ve Tefsir Kültürümüz*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008.
- Özervarlı Mehmet Sait. "Muhammed Abdu". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 482-487. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Paçacı, İsmail. "Tercüme". *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: TDV Yayınları, 2007.





- Râfiî, Mustafâ Sâdık. *İcâzü'l-Kur'ân ve'l-Belağatü'n-Nebeviyye*. Lübnan: Dâru'l-Erkam b. Ebi Erkam, 2004.
- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-Ğayb*. Tahran: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1989.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *et-Tibyân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1408.
- Salih, Subhi. *Mebahis fi 'Ulumi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l Melâyîn, 2014.
- Sönmez, Vechi. *Nübüvvet Tartışmaları*. İstanbul: Gündönümü Yayınları, 2005.
- Suyûtî, Hâfız Ebû Fadl Celâluddin Abdurrahman. *el-İtkân fi 'Ulumi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1996.
- Şelebî, Hind. *et-Tefsiru'l 'İlmiyu li'l Kur'ân'il-Kerîmi Beynen-Nazâriyyati ve't-Tatbik*, Tunus: 1985.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethü'l-Kadîr el-Câmi' Beyne Fenneyi'r-Rivâye ve'd-Dirâye min 'İlmi't-Tefsîr*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. Thk. A. M. Şakir. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2000.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Es-Sünen*. Thk. A. M. Şakir vd. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-'Arabî .
- Turgut, Ali. *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1991.
- Uludağ, Süleyman. "İşârî Tefsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23: 424-428. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Ünalın, Abdullah. *Şîâ'da Hadis Usûlü*. İstanbul: İşrak Yayınları, 2008.
- Zeccâc, Ebû İshak İbrahim. *Me'anî'l-Kur'ân ve İrabuhu*. Tkd. A. Şelebî. Beyrut: 'Alemü'l-Kütüb, 1408.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsir ve'l-Müfessîrûn*. Mısır: Dâru'l-Hadis, 2005.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmud. *el-Keşşâf 'an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Akavîli fi Vucûhi't-Te'vîl*. Beyrut: 'Alemü'l Kütüb, 1987.
- Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fi 'Ulumi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988.
- Zürkânî, Muhammed Abdulazîm. *Menâhîlu'l-'İrfân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Küttabi'l-'Arabî, 1996.





TÜRKİYE’DE KIRÂAT İLMİNİN GELİŞİMİ VE TAYYAR ALTİKULAÇ’IN BU ALANDAKİ ÇALIŞMALARI*

THE DEVELOPMENT OF QUR’ANIC RECITATION KNOWLEDGE IN TURKEY AND TAYYAR ALTİKULAC’S WORKS ON THIS AREA

EMRE İPEK

YÜKSEK LİSANS ÖĞRENCİSİ
YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
hafizemreipek@hotmail.com



Öz:

Vahyin nüzûlüyle beraber var olan kıraat asr-ı saadetten bugüne sahih bilgiye dayalı olarak, sağlam kanallarla intikal edip değişik aşamalardan geçerek günümüze kadar ulaşmıştır. Telakki dediğimiz şifâhî, resm-i hat dediğimiz kitabî, bir de Arabiyye’ye muvafakat dediğimiz gramatik olarak zabt-u rabt altına almak için İslam âlimleri büyük caba sarf etmişlerdir. Osmanlı; Selçuklulardan devraldığı bu alandaki mirası daha da geliştirmiş, Kur’ân-ı Kerim’e hadim olma hususunda hiçbir çabadan geri kalmamıştır. Osmanlı’nın son dönemlerinde ve Cumhuriyetin bidayetinde bu alandaki çabalar azalmışsa da 19. asrın ortalarından itibaren yeniden hayat bulmuş ve günümüzde gerek pratik alanda gerekse akademik alanda övünülecek bir seviyeye gelinmiştir. Şüphesiz bunda iki paydaş kurum olan Diyanet İşleri Başkanlığı ile İlahiyat Fakültelerinin büyük payı vardır. Ayrıca bu alanda fahri olarak bu ilmi faaliyeti yürüten kişileri unutmamak gerekir.

Bu bağlamda asırlardır Yüce Kur’ân’a hizmeti kendisine şiar edinmiş bir milletin içinde Kur’ân’a ve onun kıraatine hizmet etmiş, eserler kaleme almış ve sonraki nesillere örnek olmuş nadide şahsiyetler olmuştur.. Bu alanda çığır açmış şahsiyetler sonraki nesillere ışık tutmaktadır. 13. Diyanet İşleri Başkanımız Tayyar Altıkulaç’ın da bu zincirin halkalarından biri olduğu kanaatini taşımaktayız.

Anahtar kelimeler: Kur’ân-ı Kerim, Kırâat, Tayyar ALTİKULAÇ, Diyanet İşleri Başkanlığı, İlahiyat Fakültesi.

Abstract:

Qiraat, which has come into existence from the beginning of the revelation, has passed through various stages, and reached the present day as built on authentic knowledge from the Asr al-Saadah and through reliable channels; and, Islamic scholars have since put great efforts to ensure that it conforms to the conception, the book, and the Arabic language in grammatical terms. The Ottomans have further enhanced the heritage that they received from the Seljuk and have not failed to put any effort to become servants of the Qur’an. Although efforts undertaken in this field decreased in the late Ottoman Period and upon the proclamation of the republic, we see that they started to increase from the middle of the 19th century, and have today reached a pride-deserving height of development both in practice and in academia. The Presidency of Religious Affairs and faculties of theology have unarguably a great share in this success. Moreover, we should remember all persons and departments that carry out studies honoris cause in this field.

In a nation that regards it a fundamental principle to serve the Holy Qur’an, there have come and passed, for centuries, countless many exceptional persons who have served the Qur’an and its qiraat, published works related to them, and set an example for the generations to come. People who have broken new grounds in this field shed light on the way forward for future generations. We are of the opinion that the 13th President of the Presidency of Religious Affairs Tayyar ALTİKULAC is one of the rings of the chain.

Keywords: Qur’an, Qiraat, Tayyar ALTİKULAC, Presidency of Religious Affairs, Faculty of Theology

MAKALE TÜRÜ ARTICLE TYPE	GELİŞ TARİHİ RECEIVED	KABUL TARİHİ ACCEPTED	YAYIN TARİHİ PUBLISHED	ORCID NUMARASI ORCID NUMBER
Yayınlanmamış Sempozyum Bildirisi/Unpublished Symposium-Conference Paper	10.06.2019	20.06.2019	29.06.2019	0000-0002-4159-9553
İNTİHAL/PLAGIARISM		DOI NUMARASI/DOI NUMBER		
Bu makale intihal tarama programıyla taranmıştır. This article has been scanned via a plagiarism software.		-		
ATIF/CITE AS				
İpek, Emre. “Türkiye’de Kırâat İlminin Gelişimi ve Tayyar Altıkulaç’ın Bu Alandaki Çalışmaları /The Development of Qur’anic Recitation Knowledge in Turkey and Tayyar Altıkulac’s Works on This Area”. <i>ilahiyat</i> sy. 2 (Haziran/June 2019): 67-78.				

* Bu makale, Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde 3 Mayıs 2019 tarihinde düzenlenen; İslami İlimler Öğrenci Sempozyumunda aynı başlıkla sözlü olarak sunulmuş olan bildirinin, geliştirilmiş halidir.



1. TAYYAR ALTIKULAÇ'IN HAYATI

Altıkulaç, 1938 yılında Kastamonu Devrekani İlçesi'nin Belovacık köyü'nde doğmuştur. İlkokulu Devrakani ilçesinde, orta ve yükseköğrenimini İstanbul'da tamamlamıştır. İlkokula başlamadan önce hafızlığa başlamış ve dokuz yaşında hafızlığını tamamlamıştır.² İstanbul İmam-Hatip Okulu'nun ilk devresini bitirmesinin akabinde Teşvikiye Camii'nde müezzin olarak başlamıştır.³ Daha sonra Kadıköy İskele Camii ve Moda Camii'nde imamlık Yüksek İslam Enstitüsü'nü 1963 yılında bitirmesinin akabinde İstanbul İmam-Hatip Lisesi'nde öğretmenliğe başlamış ve bu vazifesini 1965 yılına kadar sürdürmüştür.⁵ 1971 yılına kadar İstanbul ve Kayseri Yüksek İslam Enstitülerinde asistan ve öğretim üyesi olarak çalışmıştır. Bu süre içinde Bağdat Üniversitesi bünyesinde Arap Dili ve Edebiyatı alanında ihtisas yapmıştır. Prof. Muhammed Tanci danışmanlığında yürütmüş olduğu *Ebû Şâme el-Makdîsî ve el-Mürşidü'l-Vecîz* konulu teziyle de 1968 yılında doktorasını tamamlamıştır.⁶

1971-76 yılları arasında Diyanet İşleri Başkan Yardımcılığı,⁷ 1976-77 yılları arasında Milli Eğitim Bakanlığı Din Eğitimi Genel Müdürlüğü,⁸ 1977-78 yılları arasında Talim ve Terbiye Kurulu üyeliği görevlerinde bulunmuş ve 1978 yılında Diyanet İşleri Başkanı olarak atanmıştır.⁹

1986 yılında ise bu vazifesinden emekli olmuştur. Emekliliği sonrasında Diyanet İslam Ansiklopedisi'nin çalışmalarına katkıda bulunmuştur.¹⁰ Ansiklopedi çalışmalarının yanı sıra da bir müddet Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde tefsir dersleri vermiştir.¹¹

Türkiye Diyanet Vakfı'nın katkılarıyla kurulmuş olan 29 Mayıs Üniversitesi'nin kuruluş aşamasında yoğun çaba göstermiş ve bu üniversite 2010-2011 akademik yılında faaliyete başlamıştır.¹²

Altıkulaç halen Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) bünyesinde ilmi çalışmalarını yürütmektedir.

2. TÜRKLERİN İSLAMLAŞMA SÜRECİ SONRASI KUR'ÂN FAALİYETLERİ

Kur'ân-ı Kerim'in nüzulüyle birlikte eğitim süreci de başlamıştır. Kur'ân eğitim faaliyetleri İslam'ın ilk yıllarında Mekke'de Erkam b. Ebu'l-Erkam'ın evinde yürütölmeye başlamış,

² Altıkulaç, *Zorlukları Aşarken*, 3. Baskı, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 39-45.

³ Altıkulaç, *Zorlukları Aşarken*, 115-119.

⁴ Altıkulaç, *Zorlukları Aşarken*, 127.

⁵ Altıkulaç, *Zorlukları Aşarken*, 127-128.

⁶ Altıkulaç, *Zorlukları Aşarken*, 145-146.

⁷ Altıkulaç, *Zorlukları Aşarken*, 185.

⁸ Altıkulaç, *Zorlukları Aşarken*, 289.

⁹ Altıkulaç, *Zorlukları Aşarken*, 336.

¹⁰ Altıkulaç, *Zorlukları Aşarken*, 1151.

¹¹ Altıkulaç, *Zorlukları Aşarken*, 943.

¹² Altıkulaç, *Zorlukları Aşarken*, 1189.





Medine'ye hicretin akabinde ise Mahreme b. Nevfel'in evinde ve Mescid-i Nebevi'nin bitişiğindeki Suffe denilen mekanda yapılmıştır. Zaman içerisinde bu faaliyet kurumsallaşmış ve her dönemde Kur'an kıraatine dair eğitimin yapıldığı mekânlar "Dâru'l-Kurrâ" adıyla anılmıştır.¹³

Türklerin Kur'an ve kıraat ilmine dair çalışmaları ise tabii olarak İslam ile tanışıp kabul etmeleriyle birlikte başlamıştır. Öyle ki Emeviler devrinde bazı Türk ülkeleri fethedilmiş ve Türkler de böylelikle İslamiyet ile tanışmışlardır. Daha sonra küçük gruplar halinde Müslüman olmuşlardır. Ancak Müslümanlığı kabullenme noktasındaki asıl artış IX. Yüzyıl ortalarından itibaren olmuş X. yüzyılın ilk yarısında ise Türk İslam devletleri tarih sahnesinde görülmüştür. Nitekim İdil (Volga) Bulgar Hanlığı (922), Karahanlılar (945), Gazneliler (963), Selçuklular (1038), Harizmşahlar (1097) ve Memlükler (1517) gibi.¹⁴

İslami ilimlerin gelişim safahatı açısından Memlükler (1517) dönemi son derece önemlidir. Bu dönemde doğu İslam dünyasının haçlı istilasına uğramasından kaynaklı olarak, bu devlete birçok âlim sığınmıştır. Kahire ve Dımaşk ise ilim merkezi hüviyetine bürünmüştür. Yine bünyelerinde zengin kütüphaneleri bulunan cami, tekke ve zaviyelerde de ilmi çalışmalar yürütülmüştür. Bununla beraber İslâmi ilimlere dair faaliyetleri destekleyen devlet adamları tarafından Zengiler ve Eyyübîler devletlerinden kalan medreselerin yanı sıra yeni medreseler de inşa edilerek, medreseler yaygınlaştırılmıştır. Bu dönemde medreselerin sayısı Dımaşk'ta yüz altmış ve Kâhire'de ise yetmiş beştir. Ayrıca ülkede pek çok Dâru'l-Kur'an ve Dâru'l-Hadis'ler de bulunmaktaydı.¹⁵

Memlükler devrinde İbnü'l Cezerî (ö.833/1430), Cerâidi (ö.688/1289), Câ'beri (ö.732/1332) ve Burhaneddin el-Kerekî (ö. 853/1449) gibi isimler kırâat ilminde şöhret bulmuşlardır.¹⁶

Selçuklular'ın İslâmiyeti kabul etmelerinden sonra, 1067 yılında Sultan Alparslan tarafından bugünün vakıf üniversitesi modelinde Nizâmiye Medreseleri kurulmuştur. Zengin fakir ayrımı olmaksızın toplumun her kesiminin eğitim görme imkanını bulduğu bu medreselerde; Kur'an ve Kur'an ilimleri, tasavvuf, kelim, nahiv, vaaz, şiir ve birçok ilim öğrenilmekteydi.¹⁷

Osmanlılar döneminde ise Kur'an ve kıraati alanında yapılan çalışmalar daha da artarak yeni fethedilen topraklarda mutlaka bir medrese inşa edilmesi alışkanlığı başlamıştır. Yine bu dönemde de Kur'an ve kıraati alanında eğitim verilen medreselere Dâru'l-Kurrâ

¹³ Yaşar Akaslan, "Türkiye'de Kıraat İlmî Eğitim-Öğretimi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22/2, (Aralık 2018): 1091.

¹⁴ Nesimi Yazıcı, *İlk Türk-İslam Devletleri Tarihi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1992), 34.

¹⁵ İsmail Yiğit, "Memlükler", erişim: 31.01.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/memlukler#1>.

¹⁶ İsmail Yiğit, "Memlükler", erişim: 31.01.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/memlukler#1>.

¹⁷ Türker Göktürk, Nizamiye Medreselerinin Eğitim-Öğretimdeki Rolü, *The Journal of Academic Social Science Studies*, (Eylül 2014), 463-464.





TÜRKİYE’DE KİRÂAT İLMİNİN GELİŞİMİ VE TAYYAR ALTIKULAÇ’IN BU ALANDAKİ ÇALIŞMALARI

denilmiştir.¹⁸ Bu Dâru’l-Kurrâ’lar; Bursa, Kütahya, Amasya, Manisa, Trabzon ve İstanbul başta olmak üzere,¹⁹ Osmanlı topraklarının tamamına yayılmışlardır.²⁰

Burada önemli bir hususu belirtmemiz de yerinde olacaktır. kıraat ilmi Osmanlı topraklarına Mısır üzerinden gelmiş ve iki yer üzerinden Anadolu coğrafyasında yayılmıştır. Bu yerlerden Bursa kıraat-i aşere’ye, İstanbul ise kıraat-i seb’a’ya kaynaklık etmiştir. Daha sonra Edirne’de bu ikisi mezc edilmiştir.²¹

Ayrıca Dönemin padişahı Yıldırım Bayezid’in (ö. 805/1403) davetiyle kıraat ilminin otorite ismi İbnü’l-Cezerî, Mısır’dan Antakya üzerinden Bursa’ya gelmiştir. İbnü’l- Cezerî’nin Anadolu’ya gelişi, bu coğrafyadaki kıraat çalışmalarının kurumsallaşması açısından oldukça önemlidir.²² Zira Osmanlı topraklarındaki Dâru’l-Kurrâ’nın temeli Bursa Ulu Camii müstemilatı içerisinde inşa edilen bir Dâru’l-Kurrâ ile olmuş, içerisindeki tâlimhane’de Kur’ân ve kıraat öğretimi başlamıştır. Hatta Ankara savaşına (1395/1402) kadar burada devam etmiş ve burada birçok talebe yetiştirip onlara icazet vermiştir.²³

Osmanlı eğitim sistemindeki ilk yenileşme hareketleri ise Padişah III. Selim tarafından Batı örneğine göre açılan askeri okullarla birlikte başlamış ve tıp alanında açılan okullarla devam etmiştir.²⁴ Daha sonra II. Mahmut devrinde de tıp alanında daha büyük adımlar atılmıştır.²⁵

Eğitim alanlarındaki yapılan bu yenileşme hareketleri sistem içerisinde iki başlılığa sebep olmuştur. Bir tarafta fenni ilimleri ön planda tutan okulların yanı sıra, diğer tarafta dini eğitimi daha çok önemseyen bir eğitim sistemi oluşmuştur. Din alanındaki okulların da yenileşmesi noktasında da teşebbüste bulunulmasına rağmen istenilen sonuç elde edilememiştir.²⁶

19. yüzyılın ortalarında ise din eğitimi faaliyetleri tamamen devletin görev alanının dışında kalmış, hatta dini eğitim tamamen hayri bir faaliyet olarak görülmeye başlanmıştır.²⁷ Bu durum ise Tevhid-i Tedrisat Kanunu çıkana kadar devam etmiştir.²⁸

¹⁸ Aydın Kudat, *Daru’l-Kur’ân Medreseleri ve Osmanlı Döneminde Bunlar İçin Kurulan Vakıflar, İslam Dünyasında Tevhid-i Düşünce*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 296.

¹⁹ Nebi Bozkurt, “Darulkurra”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 8: 543-544.

²⁰ Bozkurt, “Darulkurra”, 8:543-545.

²¹ Kudat, *Daru’l-Kur’ân Medreseleri*, 295.

²² Mehmet Emin Maşalı, Kur’ân Kırâatinde ve Kitabetinde Türkiye’nin Durumu, *Diyanet İşleri Başkanlığı Mushâfları İnceleme ve Kırâat Kurulu Başkanlığı Tecvîd Çalıştayı*, 2015, 1.

²³ Mefail Hızlı, *Osmanlı Klasik Döneminde Osmanlı Medreseleri*, (İstanbul: İz Yayınları, 1998), 93.

²⁴ Yahya Akyüz, Osmanlı Döneminden Cumhuriyete Geçilirken Eğitim-Öğretim Alanında Yaşanan

Dönüşümler, *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi*, (Şubat 2011): 12.

²⁵ Hızlı, *Osmanlı Klasik Döneminde Osmanlı Medreseleri*, 93.

²⁶ Hızlı, *Osmanlı Klasik Döneminde Osmanlı Medreseleri*, 93.

²⁷ Asım Arı, “Tevhidi Tedrisat ve Laik Eğitim”, *Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 1/2, (2002): 182.

²⁸ Ayşe Yanardağ, Osmanlı’dan Cumhuriyete Medreselerin İslahı Tartışmasından Eğitim Birliğine, *TUHED Turkish History Education Journal*, (2016): 527-528.





Osmanlı Devleti'nin yıkılmasının akabinde kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nde birçok alanda yapılan yenilenme hareketleri; eğitim sistemimizde de bir yenilenmeye sebep olmuş, bunda da en önemli unsur Tevhîd-i Tedrisat Kanunu olmuştur.²⁹

Bu kanunun yürürlüğe girmesinin akabinde eğitime devam eden 29 Dâru'l-Hilâfe Medreseleri, İmam-Hatip mekteplerini dönüştürülmüş,³⁰ yıllar içerisinde bu okulların sayısında giderek düşüş olmuş ve 1930 yılına gelindiğinde ise İmam-Hatip mektepleri tamamen kapatılmıştır. 17 Ekim 1951 tarihine gelindiğinde; dönemin Milli Eğitim Bakanı Tevfik İleri tarafından ise bu okullar yeniden açılmış,³¹ 1973 yılında da İmam-Hatip Lisesi statüsüne getirilerek yükseköğrenim görme hakkı verilmiştir.³²

Medreselerin kapatılmasının akabinde 1 Nisan 1924 tarihinde Dârülfünûn çatısı altında bir İlahiyat Fakültesi kurulup, Süleymaniye Medresesi'nde eğitime devam eden öğrenciler bu fakülteye geçmiştir. Ancak kurulan bu İlahiyat Fakültesi dokuz yıllık eğitim sürecinin ardından kapatılmış, 1933 senesinde Dârülfünûn ilga edildikten sonra İstanbul Üniversitesi'nde yerini alamamış, Edebiyat Fakültesi'nin Şarkiyat Enstitüsü'ne bağlı İslam Araştırmaları Enstitüsü haline dönüştürülmüştür.³³

Bundan 16 sene sonra da 1949 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi kurulmuştur.³⁴ Ancak Ankara İlahiyat Fakültesi sadece genel lise mezunlarına eğitim hakkı tanıyor, İmam-Hatip okullarından mezun olanları ise kabul etmiyordu. Ancak bu durum şu sorunu da beraberinde getirmiştir. Bu fakülte ülke genelindeki ilk ve orta dereceli okullarda ve ülkenin çeşitli yerlerinde eğitim veren İmam-Hatip okullarındaki öğretmen ihtiyacını karşılamada yetersiz kalmıştır. Bu sebepten dolayı ise 1959 senesinde orta dereceli ve dengi okullarda din hocası yetiştirilmesi gayesiyle, İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü açılmıştır.³⁵

3. CUMHURİYET'TEN SONRA KUR'ÂN VE KIRAAT FAALİYETLERİ

Türkiye Cumhuriyeti'nin eğitim modeli, Osmanlı eğitim modelinden çok daha farklı olmuştur. Öyle ki Osmanlı medreselerinin kapatılmasından dolayı en çok Kur'ân ve kıraat eğitim faaliyetleri etkilenmiştir.³⁶

²⁹ Tevhidi Tedrisat Kanunu, Erişim: 26.03.2018, <http://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.3.430.pdf>

³⁰ Mehmet Bulut, "Din Görevlisi Yetiştirme Sorunu ve Diyanet İşleri Başkanlığına Eleman Yetiştiren Kurum Olarak İmam-Hatip Okulları", II. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri (23-27 Kasım 1998), 547.

³¹ İmam-Hatip Okulları Kuruluş Yıldönümü, Erişim: 14.10.2018, <http://dogm.meb.gov.tr/www/imam-hatip-okullari-kurulus-yil-donumu/icerik/570>.

³² Milli Eğitim Temel Kanunu, (<http://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.1739.pdf>), Md.32, Erişim: 14.10.2018

³³ Salih Zeki Zengin; Tevhid-i Tedrisat Kanunu' nun Hazırlanmasından Sonraki İlk Dönemde Uygulanışı ve Din Eğitimi", *Dini Araştırmalar*, (Mayıs 2002):104.

³⁴ Mustafa Turan, "Osmanlı'dan Cumhuriyete Tevhidi Tedrisat", *Türk Yurdu Dergisi*, (Ağustos 2011) :196.

³⁵ Eyüp Şimşek, "Çok Partili Dönemde Yeniden Din Eğitimi ve Öğretimine Dönüş Süreci (1946-1960), A. Ü. *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* (2013): 405.

³⁶ "Maarif Vekaleti kuruluş kadroları hakkındaki 4926 sayılı Kanuna bağlı cetvellere (Yüksek İslâm enstitüleri) için kadro eklenmesine dair Kanun", Türkiye Büyük Millet Meclisi Başkanlığı, Erişim: 15.10.2018, https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/KANUNLAR_KARARLAR/kanuntbmmc041/kanuntbmmc041/kanuntbmmc0410734_4.pdf.





TÜRKİYE’DE KİRÂAT İLMİNİN GELİŞİMİ VE TAYYAR ALTIKULAÇ’IN BU ALANDAKİ ÇALIŞMALARI

3 Mart 1924 tarihinde Diyanet İşleri Başkanlığı’nın kurulmasıyla dini alandaki tüm faaliyetler resmileştirilmiş ve devlet bu tür faaliyetleri üstlenmiştir. Hal böyle olunca dönemin Diyanet İşleri Başkanı Rifat Börekçi’nin gayretiyle mevcut Dâru’l-Kurrâ’lar, Başkanlık bünyesinde Kur’ân kursları olarak eğitime devam etmişlerdir. Bu durum Kur’ân ve kıraat faaliyetlerini sekteye uğratmamış gibi görünüyorsa da gerçek bu olmayıp, 1924-1950 yılları arası Kur’ân ve Kırâat faaliyetleri açısından oldukça sancılı geçen yıllar olmuştur.³⁷

Bundan kaynaklı olarak da asırlar boyu Anadolu coğrafyasında devam eden aşere-i takrîb tayyibe ilmi ülkemizde unutulacak hale gelmiştir. İlk aşere-i takrîb kursu 1968 yılında Mehmet Rüştü Aşikkutlu tarafından açılmış; Diyanet İşleri Başkanlığı personeli görevlendirme usulüyle bu ilmi tahsil etmek üzere, Trabzon’un Of ilçesine bağlı Çifaruksa/Uğurlu’ya gönderilmiştir. Dört ay gibi kısa bir sürede tamamlanan bu kursta yetişenlerden 11 kurra ise, Başkanlığın görevlendirmesiyle Türkiye’nin 11 farklı yerinde aşere-i takrîb kursu açmışlardır.³⁸

Dönemin Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı Dr. Tayyar Altıkulaç’ın gayretleriyle; Türkiye’de aşere-i takrîb tayyibe ilmini fahri olarak okutan Mehmet Rüştü Aşikkutlu ve Abdurrahman Gürses hocaefendiler ile bu ilmi faaliyeti resmileştirmiş ve 1974 yılında Ankara’da Aşere-Takrîb İhtisas Kursu açılmıştır.³⁹ Akabinde yine Altıkulaç’ın gayretiyle; vaiz ve müftü statüsünde din görevlisi yetiştirmek amacıyla, 1976 yılında İstanbul Haseki Eğitim Merkezi açılmıştır.⁴⁰

Altıkulaç’ın Başkan Yardımcılığı döneminde açılan bir diğer kursta mevcut din görevlilerinin mesleki yeterlik seviyelerinin yükseltilmesi amacıyla açılan hizmet içi eğitim kursudur. Bu sebeple de Bolu Eğitim Merkezi açılmıştır.⁴¹

Daha sonra Saray Hâfızı olarak bilinen ve İstanbul tavrı Kur’ân tilaveti edenlerin son temsilcilerinden Ali Üsküdarlı’nın sesinden hatm-i şerif kaydedilmiş ancak bu kayıtlar iyi muhafaza edilmeyişinden dolayı kaybedilmiştir.⁴²

Hâfızlık eğitimi diploma verilebilecek resmi bir statüye sokulmuş ve ilk kez 01.07.1975 tarihinde hâfızlık tespit sınavı yapılmıştır.⁴³ 1978 yılında ise Altıkulaç’ın kendi sesinden hatm-i şerif kaydedilmiştir.⁴⁴

4. AKADEMİK ALANDA KUR’ÂN VE KIRAAT FAALİYETLERİ

³⁷ Hüseyin Kara, Tek Parti Dönemi Din Politikası (1923-1946), Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 19, (2017):127.

³⁸ Akaslan, “Türkiye’de Kıraat İlmi Eğitim-Öğretimi”, 1091.

³⁹ Ramazan Pakdil, Bir Kur’ân Çımarı Göçtü, Altınoluk Dergisi, (Eylül 1999): 44.

⁴⁰ Altıkulaç, Zorlukları Aşarken, 224.

⁴¹ Altıkulaç, Zorlukları Aşarken, 210.

⁴² Altıkulaç, Zorlukları Aşarken, 215.

⁴³ Altıkulaç, Zorlukları Aşarken, 253.

⁴⁴ Altıkulaç, Zorlukları Aşarken, 383.





Günümüz ise kıraat ilminin bilimsel bir metodla ele alındığı bir dönemdir. Artık kıraat ilmi akademik açıdan ele alınmaya başlanmıştır. Cumhuriyet öncesinde Dâru'l-Kurrâ'ların bünyesinde akademik olarak yürütülmekte iken, Cumhuriyet döneminde ilahiyat Fakültelerinde tefsir anabilim dalı bünyesinde yer almış, bu da tefsir ilminin gölgesinde kaldığından kıraatin itibar kaybetmesine neden olmuştur. Bundan dolayı da kıraat alanına dair çalışmalar gecikmiştir.⁴⁵

Cumhuriyetin bidayetinde önceleri sadece tefsir tarihiyle alakalı çalışmalarda bulunulmuş, ilk olarak Bergamalı Cevdet Bey'in tefsir tarihi eseriyle başlayan bu süreç, İsmail Cerrahoğlu'nun tefsir tarihiyle devam etmiştir. Ancak Kur'ân tarihi ve kıraatle ilgili eserler kaleme alınmamıştır.⁴⁶ Bu da oryantalistler için bir fırsat olmuş ve bu alana dair pek çok çalışma yapmalarına sebep olmuştur.⁴⁷ Bundan dolayı batı ile yakın akademik ilişkilerin kurulmasına ve kırâat alanının dinamizm kazanmasına, ayrıca bu alanla alakalı pek çok eserin neşredilip kırâat ilminin temel kavramları (Hâfız, Kurrâ, Ravi) taşınmasına vesile olmuştur. Kıraate ilişkin araştırmalar teknik ve tarihi, şahıs ve eser merkezli olarak yürütülmüştür.⁴⁸

İlk teknik ve tarihi-merkezli çalışma İsmail Karaçam tarafından yapılmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzulü ve Kıraati (1984) isimli bu eserinde kıraat tarihi ve yedi harf meselesine değinmiştir. Şahıs ve eser merkezli çalışmalardan en önemlisi ise Tayyar Altıkulaç tarafından yapılmış olup aynı zamanda Altıkulaç'ın doktora tezi de olan *Ebû Şâme el-Makdîsî ve el-Mürşidü'l-Vecîz*(1968) isimli eserdir. Altıkulaç eserde müellifin biyografisiyle birlikte bu eserin tahkikli neşrini yapmıştır. 1995 yılında ise yine Altıkulaç tarafından Zehebî'nin *Mâ'rifetü'l-Kurrâi'l-Kibâr ale't-Tabakât ve'l-A'sâr* (1995) isimli eserini dört cilt tahkikli neşri yapılmıştır.⁴⁹

İlahiyat Fakültelerinde ise uzun yıllar Tefsir Anabilim Dalı içerisinde yürütülen Kur'ân-ı Kerîm'in okutulmasına dair faaliyetler ve dersler, Tefsir Anabilim Dalı öğretim üyeleri tarafından yürütülüyorken, son zamanlarda ilahiyat ve İslami ilimler Fakülteleri bünyesinde açılan Kur'ân-ı Kerîm Okuma ve Kıraat Anabilim Dalı'na intikal etmiştir. Artık usulünce Kur'ân okumanın teorik ve pratiği, ayrıca okuyuş farklılıkların tanıtımı ve ezber pratiğine dair tüm faaliyetler, bu Anabilim Dalında yürütülmektedir.

5. TAYYAR ALTIKULAÇ'IN AKADEMİK ALANDAKİ KUR'ÂN VE KIRAAT ÇALIŞMALARI

Altıkulaç'ın yukarıda değinmiş olduğumuz mezkur eserlerinin akabinde, yapmış olduğu tüm çalışmalar dünya üzerindeki kadim Mushaf'lar üzerine olmuştur. İlk olarak 2007 yılında *H. Osman'a İzafe Edilen Mushaf-ı Şerif (Topkapı Sarayı Müzesi Nüshası)* neşredilmiştir. Yazı ve imlasına dayanarak yapılan incelemeye göre bu mushafın Emeviler döneminde yazılmış

⁴⁵ Dağ Mehmet, "Kırâat İlminin Akademik Serencamı- Araştırma Mantiği ve Biçimi Üzerine", *Ekev Akademi Dergisi*, (Yaz 2013): 56/317-318.

⁴⁶ Abdulhamit Birışık, "Kitabiyat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002): 26:91.

⁴⁷ Bilal Gökçür, Modern Dönemde Kur'ân Tarihinin Ortaya Çıkışı: Kur'ân'ın Korunmuşluğu Hususunda Oryantalist İddialar ve Müslümanlardan Cevaplar, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27, (2012): 10.

⁴⁸ Dağ, "Kırâat İlminin Akademik Serencamı", 318-319.

⁴⁹ Dağ, "Kıraat İlminin Akademik Serencamı", 321.





TÜRKİYE'DE KIRÂAT İLMİNİN GELİŞİMİ VE TAYYAR ALTIKULAÇ'IN BU ALANDAKİ ÇALIŞMALARI

olma ihtimali daha kuvvetlidir. Böylelikle imam mushaf olmadığı ve Hz. Osman'ın şehit olduğu esnada okuduğu mushaf olmadığı sonucu da ortaya çıkmıştır.⁵⁰

2007 yılında neşredilen kadim mushaflardan ikincisi ise Hz. Osman'a Nisbet Edilen TİEM (Türk ve İslam Eserleri Müzesi) Mushafı'dır. Bu mushaf hakkında Topkapı Mushafı kadar detaylı bilgi bulunmamakla beraber yaklaşık %96,4'lük kısmının günümüze ulaştığı bilinmektedir.. Mushafta ciddi bir imla disiplininin olması dikkatli bir katip tarafından kaleme alındığını ortaya koymasının yanı sıra içerisinde barındırdığı tahmis ve ta'şir işaretleri Hz. Osman döneminde yazılmadığını ortaya koymaktadır. Zira Hz. Osman döneminde yazılan mushaflardan hiçbirisinde bu işaretler mevcut değildir. İmam Mushaf yahut Hz. Osman'ın çeşitli merkezlere gönderdiği mushaflardan birisi değildir. Ancak kıraatiyle alakalı yapılan tahlilde Hz. Osman'ın Basra'ya gönderdiği mushaftan istinsah edilmiş olma ihtimalini ortaya çıkarmaktadır.⁵¹

Daha sonra Hz. Osman'a Nisbet Edilen Mushâf-ı Şerif Kâhire (El-Meşhedü'l-Hüseyni) Mushâfi 2009 yılında neşredilmiştir. Diğer Mushaflarda olduğu gibi bu mushafın da içinde yer alan tahmis ve ta'şir işaretleri Hz. Osman'ın mushaflarından birisi olmadığını ortaya koymaktadır. Gerek ilk yazımda yahut müteahhir katipten kaynaklı sehivler bulunan bu mushafta eksik varaklar bulunmaktadır. Bu varaklardan bazıları sonradan ilave edilmiştir. Mushafta bazı yerler okunamayacak haldedir. Mushafın farklı Mushaflarla karşılaştırması yapıldığında ise Kufe kurrasının okuyuşuyla benzerlik gösterdiği ortaya çıkmıştır.⁵²

2011 yılında Hz. Ali'ye Nisbet Edilen San'â Mushâfi neşredilmiştir. Yaklaşık %14'ü eksik olan bu mushaf, Hz. Osman döneminde kaleme alınıp Medine'de alıkonan Mushaflarla uyum göstermektedir. Bu da Medine Mushafı'ndan yahut ondan istinsah edilmiş bir başka mushaftan istinsah edildiğini ortaya koymaktadır. Bu mushafın da Hicri II. asırda kaleme alınmış olduğu ihtimali kuvvetlidir.⁵³

2014 yılında Kâhire İslam Sanatları Müzesi Nüshası neşredilmiş ve bu mushafın da yaklaşık %15'nin zayi olduğu sonucu ortaya çıkmıştır. İmla kurallarına vakıf ciddi bir katip tarafından kaleme alınan bu mushafın Hicri I. asırda kaleme alındığı, bununla beraber mushafta tashih edilmiş yerler olduğu da tespit edilmiştir. Ancak genel metin tahlili ve kelime yapısı noktasında yapılan incelemede ise mushafın hangi coğrafyada yazıldığı noktasında bir görüş belirtilememektedir.⁵⁴

2016 yılında Paris (Bibliothèque Nationale) Nüshası neşredilmiştir. Yaklaşık 70 varak olarak günümüze ulaşan bu mushaf, Kur'an-ı Kerim'in yaklaşık %30'unu ihtiva etmektedir. Bu mushafın ilk neşrini yapan François Déroche olup, La transmission écrite du Coran dans les

⁵⁰ Tayyar Altıkulaç, Hz. Osman'a İzafe Edilen Mushâf-ı Şerif (Topkapı Sarayı Müzesi Nüshası), IRCICA (İslam Konferansı Teşkilatı, İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi), İstanbul, 2007, 73-81.

⁵¹ Tayyar Altıkulaç, Hz. Osman'a Nisbet Edilen Mushâf-ı Şerif (Türk ve İslam Eserleri Müzesi Nüshası), Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul, 2007, 99-107.

⁵² Tayyar Altıkulaç, Hz. Osman'a Nisbet Edilen Kâhire (El-Meşhedü'l-Hüseyni) Mushâfi, IRCICA (İslam Konferansı Teşkilatı, İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi), İstanbul, 2009, 116-123.

⁵³ Tayyar Altıkulaç, Hz. Ali'ye Nisbet Edilen Mushâf-ı Şerif (San'a Nüshası), IRCICA (İslam Konferansı Teşkilatı, İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi) İstanbul, 2011, 143-149.

⁵⁴ Tayyar Altıkulaç, Mushaf-ı Şerif (Kâhire İslam Sanatları Müzesi Nüshası), IRCICA (İslam Konferansı Teşkilatı, İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi) İstanbul, 2014, 29-37.





debut de l'islam (Leiden 2009) adlı kitabında, mushafın aslında 98 varak olduğunu ifade etmiştir. Buna göre 98 varaktan 70'i Paris Biblioethèque Nationale'de, 26'sı St.Petersburg'da, diğer iki varaktan birisi Vatikan Kütüphanesi'nde, diğeri ise Londra'da N.D. Khalili İslam Sanatı Koleksiyonu'ndadır. Mushafın Emeviler döneminin sonunda Şam'da istinsah edildiği düşünülmektedir. Diğer Mushaflarda olduğu gibi bu mushafta da tashih edilen yerler bulunmaktadır.⁵⁵

2016 yılında neşredilen kadim mushaflardan bir diğeri de *Mushâf-ı Şerif (Tübingen Nüshası)*'dir. Yaklaşık %25'i günümüze ulaşmıştır. Hicri I. asırda yazılmış olup, Hz. Osman'ın Şam'a göndermiş olduğu mushaftan çoğaltıldığı tahmin edilmektedir. Medine ve Şam Mushaflarının imla özelliklerini yansıtmaktadır. Mushafta katip sehivleri bulunmaktadır. Mushaf Şam kıraatiyle uyum göstermektedir.⁵⁶

Son olarak 2017 yılında ise *Mushâf-ı Şerif (Londra, British Library Nüshası)* neşredilmiştir. Muhammed Hamidullah bu mushaf hakkında Hz. Osman'ın Mushaflarından birisi olup günümüze ulaşan en eski üç mushaftan birisi olduğunu ileri sürse de Altıkulaç onun bu tezini çürütmüştür. Zira Altıkulaç bu mushafın; Hz. Osman'ın mushaflarından birisi olmadığını ve Hicri I. asrın ikinci yarısında yazılmış olabileceğini belirtmiştir. Mushaf Şam bölgesinin kıraatiyle uyum halindedir. Mushafta tashih edilmiş ve edilmemiş hatip sehivleri bulunmaktadır. Ayrıca imla disiplininden uzak olmakla beraber dikkatli bir katip tarafından kaleme alınmış olduğu da bir gerçektir.⁵⁷

Altıkulaç neşretmiş olduğu bu mushafların; imla özellikleri ve hangi bölgenin kıraatiyle uyum gösterdiği noktasında inceleyerek, hangi dönemde yazılmış olduklarını ve nispet edildikleri sahabelerin mushafları olup olmadıkları noktasında incelemesini yapmıştır. İncelediği bu Mushafların maalesef hiçbirisinin de nispet edildikleri sahabelere ait olmadığını ve de imam mushaf olmadığını kanıtlamıştır. Ancak Hz. Osman'ın bölgelere göndermiş olduğu mushaflardan beslenerek istinsah edilmiş oldukları bir gerçek olup, günümüz mushafları ile uyum göstermeleri açısından ise Kur'an'ın mevsukiyeti (güvenilirliği) için birer delil hükmündedirler.

SONUÇ

Kur'an-ı Kerim ve kıraatinin eğitim süreci vahiyle birlikte başlamış ve kesintiye uğramaksızın günümüze kadar devam etmiştir. Türklerin de Müslümanlıkla tanışıp kabullenmeleriyle birlikte tarih sahnesinde yerlerini alan Türk-İslam devletleri de, Kur'an eğitim sürecine katkıda bulunmuşlardır.

Osmanlı döneminde ise Kur'an ve kıraat öğretimi devlet kanalıyla ihtisas Medreselerinin Daru'l-Kurrâ bölümlerinde yürütülmüştür. 3 Mart 1924 tarihinde Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun yürürlüğe girmesiyle beraber Darulkurrâ'lar da medrese statüsünde görülmüş

⁵⁵ Tayyar Altıkulaç, *Mushâf-ı Şerif (Biblioethèque Nationale, Paris)*, IRCICA (İslam Konferansı Teşkilatı, İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi) İstanbul, 2015, 16-22.

⁵⁶ Tayyar Altıkulaç, Altıkulaç Tayyar, *Mushâf-ı Şerif (Tübingen Nüshası)*, IRCICA (İslam Konferansı Teşkilatı, İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi) İstanbul, 2016, 41-44.

⁵⁷ Tayyar Altıkulaç, *Mushâf-ı Şerif (Londra, British Library Nüshası)*, IRCICA (İslam Konferansı Teşkilatı, İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi) İstanbul, 2017, 22-30.





TÜRKİYE'DE KIRÂAT İLMİNİN GELİŞİMİ VE TAYYAR ALTIKULAÇ'IN BU ALANDAKİ ÇALIŞMALARI

ve kapatılmaya çalışılmıştır. Dönemin Diyanet İşleri Başkanı Rifat Börekçi'nin gayretleriyle Daru'l-Kurrâ'lar, Diyanet bünyesinde Kur'an Kurslarına dönüştürülmüştür.

Ancak (1924-1946) yılları arası Kur'an öğretimi açısından oldukça sancılı geçmiştir. Bundan dolayı da kıraat ilmi çoğunlukla fahri olarak yürütülmeye çalışılmıştır.

Tayyar Altıkulaç'ın Diyanet İşleri Başkan Yardımcılığı ve Başkanlığı döneminde Kur'an ve kıraatine dair resmi olarak birçok çalışmaları olmuştur. Öyle ki Altıkulaç'ın ilk çalışması mihrap hizmeti veren din görevlilerinin mesleki yeterliliklerin artırılması amacıyla gerçekleştirilen Hizmet İçi Eğitim Kursları'nın açılmasıdır. Bu çalışma ile din görevlilerinin mesleki yeterlik seviyelerinin yükseltilmesi amaçlanmıştır. Aynı zamanda merhum Ali Üsküdarlı'nın Kur'ân tilavetinin kaydettirmesi de bu alanda yapılan önemli bir çalışmadır.

Açmış olduğu Aşere ve Takrip Programı çalışmasıyla da ülkemizde unutulma noktasına gelmiş bu ilme sahip çıkarak Mehmet Rüştü Aşikkutlu'dan Mısır Tariki'nin, Abdurrahman Gürses'ten de İstanbul Tariki'nin öğrenilmesine vesile olmuştur. Hafızları belgelendirerek o döneme kadar gündeme gelmemiş bir çalışmayı gerçekleştirmiş ve hafızlık çalışmaları da resmi hüviyetine kavuşmuştur.

Diyanet İşleri Başkanlığı döneminde ise kendi sesini banda aldırarak Kur'an-ı Kerim'i baştan sona tilavet etmiş ve Türkiye'de ilk hatim kaydını hayata geçirmiştir.

Akademik alanda ise demirbaş sayılabilecek nitelikte birçok esere imza atan Altıkulaç'ın yapmış olduğu tüm bu çalışmalarına dikkat çekilmesi gerekmektedir.





KAYNAKÇA

- Akaslan, Yaşar. “Türkiye’de Kıraat İlmî Eğitim-Öğretimi”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22/2, (Aralık 2018): 1091.
- Akyüz, Yahya. “Osmanlı Döneminden Cumhuriyete Geçilirken Eğitim-Öğretim Alanında Yaşanan Dönüşümler”. *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi*, (Şubat 2011): 12.
- Altıkulaç, Tayyar. *Mushâf-ı Şerif (Biblioethèque Nationale, Paris)*. İstanbul, IRCICA (İslam Konferansı Teşkilatı, İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi) , 2015.
- Altıkulaç, Tayyar. *Mushâf-ı Şerif (Londra, British Library Nüshası)*. İstanbul, IRCICA (İslam Konferansı Teşkilatı, İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi) , 2017.
- Altıkulaç, Tayyar. *Hz. Ali’ye Nisbet Edilen Mushâf-ı Şerif (San’a Nüshası)*. İstanbul, IRCICA (İslam Konferansı Teşkilatı, İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi) , 2011.
- Altıkulaç, Tayyar. *Hz. Osman’a İzafe Edilen Mushâf-ı Şerif (Topkapı Sarayı Müzesi Nüshası)*. İstanbul, IRCICA (İslam Konferansı Teşkilatı, İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi), 2007.
- Altıkulaç, Tayyar. *Hz. Osman’a Nisbet Edilen Kâhire (El-Meşhedü’l-Hüseyni) Mushâfi*. İstanbul, IRCICA (İslam Konferansı Teşkilatı, İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi), 2009.
- Altıkulaç, Tayyar. *Hz. Osman’a Nisbet Edilen Mushâf-ı Şerif (Türk ve İslam Eserleri Müzesi Nüshası)*. İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2007.
- Altıkulaç, Tayyar. *Mushaf-ı Şerif (Kâhire İslam Sanatları Müzesi Nüshası)*. İstanbul, IRCICA (İslam Konferansı Teşkilatı, İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi) , 2014.
- Altıkulaç, Tayyar. *Mushâf-ı Şerif (Tübingen Nüshası)*. İstanbul, IRCICA (İslam Konferansı Teşkilatı, İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi) , 2016.
- Altıkulaç, Tayyar. *Zorlukları Aşarken*. 3. Baskı, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.
- Arı, Asım. “Tevhidi Tedrisat ve Laik Eğitim”. *Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2/1, (2002):182.
- Birişik, Abdulhamit. “Kitabiyat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26: 91. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Bozkurt, Nebi. “Darulkurra”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8: 543-544. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Bulut, Mehmet. “Din Görevlisi Yetiştirme Sorunu ve Diyanet İşleri Başkanlığına Eleman Yetiştiren Kurum Olarak İmam-Hatip Okulları”. (II. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri), (23-27 Kasım 1998): 547.
- Gökkır, Bilal. “Modern Dönemde Kur’ân Tarihinin Ortaya Çıkışı: Kur’ân’ın Korunmuşluğu Hususunda Oryantalist İddialar ve Müslümanlardan Cevaplar”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27, (2012): 10.
- Göktürk, Türker. “Nizamiye Medreselerinin Eğitim-Öğretimdeki Rolü”. *The Journal of Academic Social Science Studies*, (Eylül 2014): 463-464.
- Hızlı, Mefail. *Osmanlı Klasik Döneminde Osmanlı Medreseleri*. İstanbul, iz Yayınları, 1998.





TÜRKİYE'DE KIRÂAT İLMİNİN GELİŞİMİ VE TAYYAR ALTIKULAÇ'IN BU ALANDAKİ ÇALIŞMALARI

İmam-Hatip Okulları Kuruluş Yıldönümü, Erişim: 14.10.2018,
<http://dogm.meb.gov.tr/www/imam-hatip-okullari-kurulus-yil-donumu/icerik/570>.

Kanunlar Mevzuat Bilgi Sistemi, “Milli Eğitim Temel Kanunu Madde 32”, Erişim: 14.10.2018,
<http://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.1739.pdf>.

Kanunlar Mevzuat Bilgi Sistemi, “Tevhidi Tedrisat Kanunu”, Erişim: 26.03.2018,
<http://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.3.430.pdf>.

Kara, Hüseyin. “Tek Parti Dönemi Din Politikası (1923-1946)”. *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 19, (2017): 127.

Kudat, Aydın. “Daru'l-Kur'ân Medreseleri ve Osmanlı Döneminde Bunlar İçin Kurulan Vakıflar”. *İslam Dünyasında Tevhid-i Düşünce*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, (2018): 296.

Maşalı, Mehmet Emin. “Kur'ân Kırâatinde ve Kitabetinde Türkiye'nin Durumu”. *Diyanet İşleri Başkanlığı Mushâfları İnceleme ve Kırâat Kurulu Başkanlığı Tecvîd Çalıştayı*. (2015): 1.

Nesimi, Yazıcı. *İlk Türk-İslam Devletleri Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1992.

Pakdil, Ramazan. *Bir Kur'ân Çınarı Göçtü*. *Altınoluk Dergisi*, (Eylül 1999): 44.

Şimşek, Eyüp. “Çok Partili Dönemde Yeniden Din Eğitimi ve Öğretimine Dönüş Süreci (1946-1960)”. *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, (2013): 405.

TDV İslam Ansiklopedisi, “Memlükler”, erişim: 31.01.2019,
<https://islamansiklopedisi.org.tr/memlukler#1>.

Turan, Mustafa. “Osmanlı'dan Cumhuriyete Tevhidi Tedrisat”. *Türk Yurdu Dergisi*, (Ağustos 2011): 196.

Türkiye Büyük Millet Meclisi Başkanlığı, “Maarif Vekaleti kuruluş kadroları hakkındaki 4926 sayılı Kanuna bağlı cetvellere (Yüksek İslâm Enstitüleri) için kadro eklenmesine dair Kanun”, Erişim: 15.10.2018,
https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/KANUNLAR_KARARLAR/kanuntbmmc041/kanuntbmmc041/kanuntbmmc04107344.pdf.

Yanardağ, Ayşe. “Osmanlı'dan Cumhuriyete Medreselerin İslahı Tartışmasından Eğitim Birliğine”. *(TUHED) Turkish History Education Journal*, (2016): 527-528.

Zengin, Salih Zeki. “Tevhid-i Tedrisat Kanunu' nun Hazırlanmasından Sonraki İlk Dönemde Uygulanışı ve Din Eğitimi”. *Dini Araştırmalar*, (Mayıs 2002): 104.





KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ

DEATH

Shelly Kagan, Yale University Press, New Haven and London, 2012, (376 sayfa)

ABDUL BASİT ZAFAR

Yüksek Lisans Öğrencisi

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

mohammedbasitzafar@gmail.com





DEATH

Yazar, Yale üniversitesinde sosyal ve politik felsefe alanında profesör olarak görev yapmaktadır. Yazarın bütün ilmi gayretleri ile kaleme almış olduğu bu eser onun ölüm hakkındaki fikirlerini ortaya koymaktadır. Ayrıca yazarın ahlak özerine dört çalışması daha bulunmaktadır. İnsanların bu konuda tecrübi olarak fazla bilgi sahibi olmadığı bu konu felsefe ve dini geleneğin önemli bir meselesidir. Yazar eserinde yeni fikirler ortaya koymaktan ziyade ölüm ile ilgili var olan yaygın fikirler ve verilerden hareket eder ve onları geleneksel yöntemler ışığında ele alır. Şu ana kadar fazla bilgi sahibi olmadığımız konular hakkında örneğin; bilinç, nelik, zihin felsefesi, kognitif fenomenler gibi bazı karmaşık konuları da ele alır ve bizim bu konular hakkındaki bilgi yetersizliğimize vurgu yapar. Yazarın eserini iki kısma ayırırsak, kitabın ilk bölümünde metafizik sorularla ilgili, yani ölümün mahiyeti, ruhun gerçekliği ile ilgili konulara yer vermiştir. Diğer kısım da ise ahlakî yönlerden hayatın değerlendirmesi yapılmıştır.

Yazarın uzmanlık alanı normatif ahlak olsa da ölüm algısı bununla iç içe olarak anlaşılmaktadır. Felsefenin amacı ne kadar ahlakî ve erdemli bir hayatı sorgulama olsa da ölüm Grek döneminden beri tartışılmıştır. Ölüm yahut yokluk nedir, acaba kötülenmeli mi? İnsanlar neden ölüme ilgili korku taşımaktadırlar vs. soruları felsefî ve ahlaki açıdan analiz edilmelidir. Yazar okuyucusuna bu konuları tanıtır ve bilimsel ifadelerle konu ile ilgili acemilik ortadan kaldırılır. Yazarın bu eserinde odaklandığı temel iddia bu hayatın sonunda bir yokluğun olmasıdır. Ona göre insan kendi ölümü ile birlikte kendi şahsiyeti ve bir Kişi olarak kendi kimliğini kaybeder. Böyle bir durum söz konusu olsa da yazara hiç pesimist yahut karamsar gelmemektedir.

Yazar kitabında mevcut olan felsefi ve dini görüşleri akademik bir üslup tek tek ele alır ve onlara çürütür. (9.uncu bölüm, s. 186) Kagan, bir defa ölümün gerçekleştikten sonra insanın yok olduğu için hiç üzülmemesi gerektiğini söyler. Nitekim eğer birey bir kimse olarak var olmaya devam etmezse o halde böyle bir durumun (yokluğunun) ahlaklılığından yani iyi yahut kötü olmasından bahsedilemez. Günlük hayatta yaşanan durumlardan yola çıkarak ilginç yorumlarda bulunur.

Ölüm ölen için iyi değildir yahut ölüm bir kimsenin yakınları için iyi değildir. Kagan'ın ciddi olarak sorguladığı nokta salt yokluğun neden kötü olmasıdır. Ölüm ve yokluk belki de bizzat kötü değildir, ayrıca kötülüğe götüren bir araçta değildir. Lakin hayatla mukayese yaparken ölüm, hayat ile kazanılabilen imkânların yok olmasından dolayı kötü olarak nitelenmiştir.

Romalı filozof Lucretius'a atıfta bulunarak yazar ölüm sonrasındaki duruma doğumdan önceki durumla eş olarak değerlendirir. Fakat burada İslam geleneğinde yaygın olan bir ruh (ebedi ruh) algısı mevcut değildir. Aynı şekilde Kagan herhangi bir dini geleneğin karşısında ampirik bir zeminde kendi tezini ortaya koymaktadır.

Birinci bölüm ölümle ilgili düşünceler giriş bölümünde Kagan üç temel düşünce sistemi açıklar. Bu üç temel fikir insanın neliği ile ilgidir. Materyalistik yaklaşım insanı salt bedenden ibaret görür. İkincisi ise düalistlerdir ki bu fikri gelenek ruhla cismin bir yana gelmesinden insanın var olması, ayrılma ile de ölümün gerçekleşmesini kabul eder. Üçüncü akım ise insana zihin yahut ruh adı verir. Yazar tek tek bu fikirleri elle alır ve hepsini tahlil ederek ölüm fenomenini anlamak için çaba sarf eder. Bu eser yazarın verdiği derslerden yola çıkılarak kayıt altına alındığı için dili gayet ağır bir eserdir ve soyut örnekler içermemektedir.

İkinci bölümünde düalist ve maddeci yaklaşımları ele almıştır, yazar kendi sisteminde ruh gibi herhangi bir insanî bedenden öte metafizik ontolojinin var olduğunu reddeder. Bu bölümde ölümden sonra hayatın var olma imkânı, ölü bir kimsenin ne tür ve nasıl devam olabilme ihtimalini tartışmaktadır. Tabi ki ölüm ile ilgi izah yaparken öncelikle insanın şu anki durumunu





ABDUL BASİT ZAFAR

izah etmenin konun anlaşılması için daha iyi olacağını vurgulamaktadır. Ben kimim yahut insan nedir? gibi ilgi çekici sorularla yazar dilsel, mantıksal ve her türlü bilimsel geliştirmelerle kendi argümanlaarını güçlendirir.

Üçüncü bölümde ise ruhun varlığı ile ilgili ciddi argümanları ortaya koyan yazar ruhun mahiyetini, fonksiyonlarını ve gerçekliğini modern bilimin ışığında ele alır. Burada zihin, şuur, hafıza gibi kognitif bilimlerin kafa yorduğu kavramları ve onların birbiri ile kurulabildiği ilişkilerden bahsetmektedir. Ruh diye bir gerçek varsa onun bu bulunduğu bedenle ne tür ilişki vardır vs. spekülatif değerlendirmeler ışığında mümkün olan ihtimalleri ele almıştır. Ruh ile ilgili hiçbir argümanı inandırıcı bulmayan yazar, buna bağlı olarak batı dünyasında 17. yüzyılda yaşamış olan Dekart'ın düalizmini anlatmak için yeni bir bölüm açmaktadır. Yazar Dekart'ın ruh-beden düalizmini anlatır ve onun mantıksal olarak mümkün görse de ampirik ve bilimsel yani tecrübi zeminde reddetmektedir. Öyle görünüyor ki yazar bir türlü ruh hikayesine (ss. 57) inanmak istiyor, fakat hiçbir argümanın onu yeteri kadar tatmin etmediği anlaşılmaktadır. Ruhun ebediliği Dekart'tan daha önce antik Yunan felsefesine bağlı olduğu için yazar ayrı bir bölüm olarak Platonun Phaedo diyalogundan ruhun sonsuzluğuna yer vermektedir. Kitap boyunca yazarın zihninde birkaç soru var: İnsan nedir, Ben kimim, ölüm nedir, ölümden sonra ben yaşar mıyım? Yazar bu sorulara olumlu cevapları esas alarak ortaya çıkan argümanlar doğrultusunda soruları tahlil eder. Kagan'ın vurguladığı nokta aslında düalizmin yani beden ruh ile yaşaması ruhun ampirik gerçekliğini ortaya koymaktadır. Öte yandan beden ise mevcut ve oldukça gerçektir ki duyular, hafıza ve bireyinin kimliği bundan oluşmaktadır. (ss. 97)

Kişisel kimlik konusu anti felsefi bir sorun olduğu halde modern bilimsel geliştirmeler ile birlikte ciddi problemlere neden olmuştur. İnsan beden ve ruhsal değişimler geçirmektedir, fakat hep aynı kişi olarak değerlendirilmektedir. Bu soruna karşı yazar insanı hiç değişmeyen birey olarak değil, onun karakterinin olgu ve olaylar ile değişen ve gelişen bir varlık olarak kabul eder. Yani bebeklikten ihtiyarlığa kadar insan inanç, itikat ve istekleri değişebilir fakat bu onun kişiliğinin değiştiği anlamına gelmez. Bu değişmezlik onun içinde bulunan somut ve ebedi kalan ruhtan dolayı değildir. (ss. 130-131). Yazar insanın neliği ile ilgili farklı teoriler arasında salt beden olgusunu savunmaktadır. Dolayısıyla insan doğru bir şekilde hareket eden bedendir. Bu beden düşünmeye, hissetmeye ve iletişim kurmaya müsaittir. Ruhu savunanların ruha verdiği nitelikleri yazar insan bedeninin nitelikleri olarak değerlendirir. (s.170) O halde ölüm ruhun bedenden çıkması değil, bedeninin kendi fonksiyonlarının bozulması anlamına gelmektedir. Ölümün olumsuz olmadığını farklı nedenlerle açıklayan yazar ölümsüzlüğün doğru ve iyi olduğunu da kabul etmez. Ona göre ebedi yaşamaktan ziyade insanın istediği süre kadar yaşaması ve sonra ölmesi en iyi çözümdür. (ss. 246)

Hayatın değeri ancak onun bir süre içinde var olmasından ibarettir. Ebedi olan yahut hiç var olmayan şeyinin değerinin tartışılması anlamsız olur. Ölümün doğal olmasına rağmen tek bir olumsuz yönü vardır o da hayatta iken yaptığımız şeylerden ve sahip olduğumuz imkânlardan uzak olmamızdır. Fakat burada ele aldığımız ölüm ile ilgili tartışmalar beraberinde tıp ve hukuk ile ilgili yeni tartışmaları beraberinde getirmektedir. Bunlar ötenazi ve intihar konularıdır.

Yazarın böyle bir konuyu ele alması aslında onun ne kadar gerçekçi olduğunu göstermektedir. Kagan eserinde "ben size benimle beraber ölüm hakkında düşünmeye ve odaklanmaya davet ediyorum" demektedir. Böyle bir nahoş konudan sakınmanın ve korkmanın hem ilmi açıdan hem de ahlakı açıdan doğru bir tavır olmadığını vurgulamaktadır. Kendi dini geleneğine bağlı olarak ön





DEATH

yargı ile yaklaştığımız ölüm ve hayat nazariyesin aksine yazar okuyucunun ufkunu açar ve okuyucunun ön yargılar ile değil tecrübi açıdan ölümle ilgili düşünmeye teşvik eder.

