

AĞRI İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ

THE JOURNAL OF AGRI ISLAMIC SCIENCE

Uluslararası Hakemli Dergi / An International Peer-Reviewed Journal

E-ISSN: 2619-9327

Sayı / Volume: 14

Yıl / Year: 2024

Ağrı İslami İlimler Fakültesi Adına İmtiyaz Sahibi
Prof. Dr. Mehmet Salih GECİT

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü
Dr. Öğr. Üyesi Ekrem KOÇ

Editör / Editor-in-Chief
Dr. Öğr. Üyesi Yakup EROĞLU

Editör Yardımcısı / Assistant Editor
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet BİNGÖL

Alan Editörleri / Field Editors
İngilizce: Dr. Öğr. Üyesi Saadet ALTAY

Arapça: Doç. Dr. Mücahit ELHUT

Temel İslam Bilimleri Bölümü: Dr. Öğr. Üyesi Mikail DURLU

Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü: Dr. Öğr. Üyesi Hacı SAĞLIK

İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü: Doç. Dr. Korkut DİNDİ

Yazım ve Dil Editörü
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ÇAĞIL
Arş. Gör. Mübarek ÖLMEZ

Teknik ve Tasarım/Technical and Design
Arş. Gör. Emrullah BOLAT

Yayın Kurulu / Editorial Board
Prof. Dr. M. Salih GECİT
Prof. Dr. Adem YERİNDE
Prof. Dr. Sabri ERTURHAN
Prof. Dr. Abdulcebbar KAVAK
Doç. Dr. Hasan HALİLOĞLU
Dr. Öğr. Üyesi Sezai BEKDEMİR

Danışma Kurulu / Advisory Board
Prof. Dr. Adem YERİNDE (Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi)
Prof. Dr. Hacı YUNUS Apaydın (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa AĞIRMAN (Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi)
Prof. Dr. Celal TÜRER (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Ramazan ERTÜRK (Erciyes Üniversitesi)

Prof. Dr. Abdulhamit BİRİŞİK (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. H. Mehmet GÜNAY (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Casim AVCI (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa ERTÜRK (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Recep ALPYAĞIL (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali İhsan PALA (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Hamit ER (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Sabri ERTURHAN (Cumhuriyet Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK (Hitit Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali BULUT (Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi)
Prof. Dr. Reşat ÖNGÖREN (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Fikret KARAMAN (İnönü Üniversitesi Başkanlığı)
Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Recai DOĞAN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. İ. Hakkı ÜNAL (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. İbrahim EMİROĞLU (Dokuz Eylül Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdullatif TÜZER (Muş Alpaslan Üniversitesi)
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet KOÇ (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Şakir GÖZÜTOK (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Prof. Dr. Hasan ÇİÇEK (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)

13. Sayının Hakemleri / Referees of This Issue

Prof. Dr. Mehmet DAĞ / Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Halil İbrahim ACAR / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Doç. Dr. Mustafa SAFA / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Doç. Dr. Abdurrahim GÜLER / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Doç. Dr. Yaşar Fatih AKBAŞ / Kafkas Üniversitesi
Doç. Dr. Esra HACİMÜFTÜOĞLU / Atatürk Üniversitesi
Doç. Dr. Korku DİNDİ / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Doç. Dr. Ali YILMAZ / Atatürk Üniversitesi
Doç. Dr. Yakup KIZILKAYA / Atatürk Üniversitesi
Doç. Dr. Ahmad NAJIB / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Doç. Dr. Mücahit ELHUT / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Doç. Dr. Arif ATALAY / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Doç. Dr. Faruk GÖRGÜLÜ / Düzce Üniversitesi
Doç. Dr. Ferit DİNÇER / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mesut IŞIK / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mikail DUMLU / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Kamil ÇAYIR / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mansur YAYLA / Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hacı SAĞLIK / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet BİNGÖL / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ÇAĞIL / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Servet DEMİRBAŞ / Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ekrem KOÇ / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi M. Latif BAKIŞ / Yalova Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Metin ÇETİN / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hasan ÖZKET / Kırklareli Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Seyyit Ali ALBAYRAK / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Amer ALDERSHEWI / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Rumeysa BAKIR DAYI / Bayburt Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi M. Fatih DUMAN / Akdeniz Üniversitesi
Dr. Ahmet ÖZBAY / Diyanet İşleri Başkanlığı

Ağrı İslami İlimler Dergisi yılda iki sayı olarak yayımlanan hakemli, bilimsel ve süreli yayındır. Bu dergide yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayımlanan yazıların tüm yayım hakları Aİİ Dergisi'ne aittir. Yazılar, önceden izin alınmaksızın tamamen veya kısmen herhangi bir şekilde basılamaz ve çoğaltılamaz. Ancak ilmi amaçlar doğrultusunda, kaynak göstermek kaydıyla özetleme ve alıntı yapılabilir.

YAYIN İLKELERİ – PUBLICATION PRINCIPLES

1. Ağrı İslami İlimler Dergisi (AİİD) yılda iki kez yayınlanır. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir.
2. AİİD'de telif, çeviri, edisyon kritik, kitap değerlendirmesi, bilimsel toplantı değerlendirmesi tarzındaki çalışmalar yayınlanır.
3. Derginin yayın dili Türkçe olmakla beraber yayın kurulunun kararına göre yabancı dilde yazılar da yayınlanabilir.
4. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
5. Dergide yayınlanacak makalelerin bilimsel ve özgün, kullanılan dil ve üslubun akademik teamüllere uygun olmasına dikkat edilir.
6. Tüm makaleler ve tercümeleler hakem görüşüne arz edilir. Çeviriler orijinal metinleriyle birlikte hakemlere gönderilir. Eser değerlendirme, tanıtım vs. hakkındaki yazıların yayınlanmasına yayın kurulu karar verir.
7. AİİD'de yayınlanmak üzere gönderilen telif makaleler, yayın kurulu tarafından incelendikten sonra uygun görüldüğü takdirde iki hakeme gönderilir ve her iki hakemden de olumlu rapor gelmesi halinde yayınlanır. Hakemlerden biri olumsuz görüş belirttiğı takdirde son kararı yayın kurulu karar verir. Bu aşamada yayın kurulu gerekli görmesi durumunda üçüncü bir hakemin görüşüne başvurabilir.
8. Hakemlerden biri veya her ikisi "düzeltmelerden sonra yayınlanabilir" raporu verirse, yazı gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri gönderilir ve düzeltmelerden sonra gelen haliyle nihai değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulur.
9. Onaylanan makaleler AİİD formatına uygun hale getirilmesi için yazara gönderilir.
10. Yayın Kurulu derginin görünüm ve üslup bütünlüğünü temin etmek amacıyla yazılarda imla ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir. Ayrıca kurul üyeleri yazarlara dil ve üslup konusunda değişiklik önerisinde bulunabilir.
11. Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların yayın hakkı AİİD'ne aittir.
12. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi AİİD Yayın Kuruluna aittir.
13. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve yazarlara bildirilir.
14. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayınlanabilir.
15. Yayınlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez

E-ISSN: 2619-9327

<http://dergipark.gov.tr/agiid>

İÇİNDEKİLER

KALİTE ODAKLI KUR'ÂN ÖĞRETİMİ: BAZI SORUNLAR VE ÇÖZÜM ÖNERİLERİ / 1-30

Hayati TETİK

İMAM MUHAMMED'İN İKTİSADİ GÖRÜŞLERİ VE DEĞER TEORİSİ İLE MÜNASEBETİ / 31-38

Seyyit Ali ALBAYRAK

İLK DÖNEM NESH ESERLERİNDE SÛRELERİN NÜZÛL ZAMANI / 39-59

Nisa Derya DEMİR

TÜRK MEDENİ HUKUKUYLA MUKAYESELİ OLARAK İSLÂM HUKUKUNDA ÇALIŞAN EVLİ KADININ NAFAKASI / 60-84

Yahya BİLGİNER

YÜKSEL MACİT, İSLAM HUKUKUNA GİRİŞ (İSTANBUL: FİDAN BASIM YAYIN, 2019) / 85-100

Seyyit Ali ALBAYRAK

ÖMER TÜRKER, AHLAK: YENİ BİR YAKLAŞIM (İSTANBUL: KETEBE YAYINLARI, 2021) / 101-108

Suat ÇELİK

KALİTE ODAKLI KUR'ÂN ÖĞRETİMİ: BAZI SORUNLAR VE ÇÖZÜM ÖNERİLERİ

QUALITY-FOCUSED QURAN TEACHING: SOME PROBLEMS AND SOLUTION SUGGESTIONS

Dr. Öğr. Üyesi Hayati TETİK

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Felsefe ve Din Bilimleri

htetik@agri.edu.tr

ORCID. ID: 0000-0002-6131-0272

Atf Gösterme: TETİK, Hayati, "Kalite Odaklı Kur'ân Öğretimi: Bazı Sorunlar ve Çözüm Önerileri" Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD), Haziran 2024 (14), s. 1-30

Geliş Tarihi:

24 Mayıs 2024

Kabul Tarihi:

06 Haziran 2024

©2024 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

Özet: Kur'ân-ı Kerim iki cihan saadetini temin edecek öğretilerini fertlerin gönül dünyasına nakşetmeyi temel gaye edinmesi yanında lafzıyla da ibadet edilen İlahî bir kelimedir. Kur'ân'ın bu niteliği, inzal edildiği ilk andan günümüze varıncaya dek Müslümanların bu kutsal hitabın eğitim-öğretimiyle uğraşmasının temel noktalarında birini oluşturmuştur. Bu bağlamda Kur'ân'ın daha iyi nasıl öğretileceği her dönemde işin ehlini fazlaca meşgul etmiştir. Çalışmamızda kalite odaklı bir eğitim tasavvurundan hareketle Kur'ân eğitiminde metodik gereksinimler, yöntem çeşitliliğinin artırılması, sunulan kaynak ve materyallerin zenginleştirilmesi, izlenen değerlendirme biçiminin pedagojik ilkeler dâhilinde bilimsel kriterlere uygun hale getirilmesi, karşılaşılan engeller ve eğitim kurumlarında kalite artırımının parametrelerine dair bazı hususlara dikkat çekilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Öğretim, Problemler, Çözüm Önerileri.

Abstract: The Holy Quran is a divine word that is worshiped with its words as well as its main aim to transfer the teachings that will ensure the happiness of both worlds to the hearts of individuals. This quality of the Quran has been one of the main points of Muslims' efforts to educate and teach this sacred address from the first moment it was revealed until today. In this context, how to teach the Quran better has occupied the experts in every period. In our study, based on a quality-oriented education concept, attention will be drawn to some issues regarding methodical requirements in Qur'an education, increasing the diversity of methods, enriching the resources and materials offered, harmonizing the evaluation method with scientific criteria within pedagogical principles, obstacles encountered and the parameters of quality improvement in educational institutions.

Keywords: Quran, Teaching, Problems, Solution Suggestions.

GİRİŞ

Kur'ân, asırlar boyunca fertlerin akıl ve gönül dünyalarını mihmandar edecek çağlar üstü öğretilerini, insanların anlama ve kavrama beceresine sunmuş böylelikle temeli sınımsız atılmış bir karakter inşasını amaçlamıştır. Bu kutsal kitabın tatbik edilmesi her şeyden önce anlaşılmasına, anlam dünyasında derinleşme ise keyfiyeti haiz bir tilavete bağlıdır.¹ Bir tasfiye eylemi ve ilim tahsilinde haliyle ilk önce okumaya müracaat edilmelidir ki Kur'ân'la muhatap olma aşamalarından ilkinin kıraat oluşturmuştur. Kur'ân kıraatinin bu denli önemli olması eğitim-öğretim sürecinde mutedil, pedagojik ilkeler bağlamında şekillenmiş, uygulanabilir ve

¹ Kur'ân'ın tilavet adabı ile ilgili olarak bk. Ali Yılmaz, "Tilâvet Âdâbı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27 (2007), 137-160.

sürdürülebilir bir usulün takip edilmesini gerektirir. Kurum fark etmeksizin programlama, teori ve uygulama aşamalarında idealist ve ilkesel bir tasavvurla hareket edilse de Kur'ân derslerinde kimi zaman hesapta olmayan metodik, kişisel, pedagojik bazı problemler baş gösterebilmekte ve bu da eğitim sürecini akamete uğratmaktadır. Araştırmamızda kalite odaklı bir eğitimin temin edilmesinde uygulama, programlama aşamalarına ve yöntemsel bazı problem ve bunlara yönelik çözüm önerilerine değinilecektir.

1. Kur'ân Eğitiminde Metodik Gereksinimler

Metot, ulaşılmak istenilen hedefe en emin ve kestirme yollardan varmak için önceden bilerek ve şuurlu bir şekilde planlanmış ve programlanmış yoldur.² Öğretim metodu ise hedefe ulaşmak ve bir konuyu öğretmek için izlenen en kısa ve seçilen en düzenli yol, hareket ve iş tutma tarzıdır.³ İnsanoğlu yaptığı her işte geliştirdiği her bilim dalında bir metot takip etmiştir. Metotsuz ilim, faydasız bir sermaye gibidir.⁴ Hangi eğitim kurumunda olursa olsun, Kur'ân-ı Kerîm dersinin konu ve amaçları doğrultusundaki bir yöntemle öğretim verileceği müşavere edilerek örnek ders işleme modelinin de sunulduğu, karşılıklı müzakere ve danışma/dayanışma esasına dayalı olarak belirlenecek yöntemlerle, eğitim kurumundaki başı buyruklu ortadan kaldırılmaya çalışılmakta ve kaliteli bir hizmet sunumunu amaçlanmaktadır. Koordinasyon içerisinde belirlenen yöntem birlikteliği, kalite odaklı standartların yakalanmasına, öğretmenler arasında kimi zaman da sıkıntı oluşturabilecek farklılıkların sönümlenmesine kapı aralayacaktır.

Eğitim teknikleri açısından kesintisiz bir eğitim yöntemi bulunduğu kadar bunun kademeli bir tarzda öğrenciye dikte edilmesi de ehemmiyet arz eder. Nitekim eğitimin ruha bakan bir yönü bulunduğundan, bu meşakkatli süreçte bir önceki duruma uyum sağlamadan bir sonraki durum oluşturulmaz. Eğitimde basitten karmaşığa, kolaydan zora doğru giden bir yol izlenmelidir. İbn Cema'a'nın (ö. 733/1333) eğitimin kademeli olması açısından, “*Âlim, insanları büyük bilgilerden önce küçük bilgilerle eğitir.*”⁵ kelamı kayda değerdir. Bu bağlamda tecvîd⁶ konuları öncelik ve çok kullanılış sırasına göre öğretilmelidir. Örneğin tahkîk usulüne alışkanlık meydana gelmeden daha üst düzeyde beceriyi gerektiren hadr usulüne göre Kur'ân'ı

² Mustafa Öcal, (*Temel Eğitim ve Orta Öğretimde Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar*) (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1990), 228.

³ Savaş Büyükkaragöz, Cuma Çivi, *Genel Öğretim Metodları* (İstanbul: Öz Eğitim Yay, 1996), 33.

⁴ Osman Pazarlı, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Genel Metodlar* (İstanbul: İrfan Yay. 1967), 4; Faruk Bayraktar, *İslâm Eğitiminde Öğretmen-Öğrenci Münâsebetleri* (İstanbul Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1989), 326.

⁵ İbn Cema'a, İbrahim b. Sa'dullah el-Kinânî, *Tezkiratu's-Sâmi' ve'l-mütekellim fi edebi'l-âlim ve'l-müteallim*, thk. Muhammed Hâşim en-Nedvî (Haydarabad: y.y. 1353), 52.

⁶ İbrahim Tetik, “Tecvîd Kelimesinin Semantik Analizi”, *Universal Journal of Theology* 2/3 (2017), 179-197.

mahirane şekilde tilavet etmek mümkün olmayacaktır. Sâkin nûn ve tenvînden sonra gelen iklâb, idğâmı-ı mealğunne ve bilâğunne gibi daha az sayıdaki harf birleşiminin doğurduğu kurallar orta yerde dururken ihfâdan başlanmamalıdır. Ayrıca eğitimde bilgilerin hazmedilmesi, yerleşmesi ve unutulmaması kesintisiz bir süreci gerektirir. “Taşı delen suyun gücü değil, damlaların sürekliliğidir”⁷ sözü, durumu veciz bir şekilde özetlemektedir. Bu sadece Kur’ân’a hasr edilemeyecek Nebevî bir metottur. Hz. Peygamber (sav), “Allah’ın en sevdiği amel az da olsa devamlı yapılandır”⁸ buyurmuşlardır.

Kur’ân dersi bir yönüyle de Allah kelamının sahih ölçülere göre telaffuzunu, teorik ve pratik düzeyde hedef kitleye özümsetmeyi gaye edinir. Lafız boyutunda hatadan korunmak amacıyla mehâricu’l-hurûf ve sıfâtu’l-hurûf merkezli kuralların öğretilmesi yanında estetik değer ifade eden tecvîdin tahsin boyutunun özümsemesi de amaçlanır. Bir bütünün iki parçası olan teorik ve pratik unsurlardan birinin eksik olması eğitim-öğretim faaliyetinin gayesiyle bağdaşmayacak ve aksamalara neden olacaktır. Bir başka deyişle pratiğe yansımayan teori, teoriyle desteklenmeyen pratik noksandır. Mesela öğrenci med işaretini görerek muttasıl mı, munfasıl mı, lâzım mı olduğunu bilmeden de dört elif uzatarak okuyabilir. Fakat tahkîk, tedvîr ve hadr usullerinde kaç elife kadar ineceğini bilemeyeceğinden sağlıklı bir tilavet elde etmek mümkün olmayacaktır. Ayrıca ihfâ, idğâm ve iklâb gibi kuralları, teorisini bilmeden nitelikli şekilde uygulayamaz.⁹

Eğitim yönteminin öğrencilerin gerçek kapasitelerini ortaya koymada işlevsel olması gerekir. Eğitimde problem oluşturan etkenlerden belki de en önemlisi kişisel kapasite farklılıklarının devreye girmesidir. Örneğin Farabî (ö. 339/950), bilhassa üstün kabiliyete sahip öğrencilerin istidatlarına göre eğitim görmeleri gerektiğini yoksa sahip oldukları yeteneklerini yitireceklerini savunur.¹⁰ Bireyler fiziksel gelişim yönünde benzerlik gösterse de zihinsel, çevresel, kültürel ve duygusal gelişim açısından farklılık gösterebilir.¹¹ Bu farklılıklar, bazı öğrencilerin Kur’ân’ı daha hızlı ve kolay bazılarının ise zor öğrenmesine neden olmaktadır. Örneğin derse yoğunlaşan ve başarıdan taviz vermeyecek şekilde disipline edilmiş bir öğrenci, tecvîd kaidelerini kısa zamanda öğrenebilmekte iken aynı şartlardaki bir diğeri seneye yayılan koca hazırlık sınıfını med gibi basit kurallara dahi aşına olamadan geçiştirebilmektedir. Bu

⁷ Sadık Gültekin, *Başarılı Sözler* (İstanbul: Başlık Yayın Grubu, 2007), 60.

⁸ Müslim, *Salâtu’l-Müsafirîn*, 30.

⁹ Mehmet Adıgüzel, “Kur’an Öğretim Metotları ve Öğreticilik Vasıfları”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2003), 214.

¹⁰ Farabî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ, *es-Siyâseti’l-Medeniyye*, trc. Mehmet Aydın, Abdulkadir Şener, Rahmi Ayas, (İstanbul: y.y. 1980), 42.

¹¹ Aynur Pala, “Öğrenme ve Öğretim İlkeleri”, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, ed. Şeref Tan (Ankara: Pegem Yayıncılık, 2007), 34.

nakıs durum birçok eğitim kurumunda med olgusunun adeta bir sendroma dönüşmesine zemin hazırlamaktadır. Zengin bir Kur’ân öğrenme–öğretme ortamı tesis ederek, bireylerin öğrenme kapasitesini arttırarak, tüm öğrencilerin içindeki cevheri ortaya çıkarmak ve gerçek kapasitelerini yansıtılmalarını sağlamak mümkün olacaktır.

Öğreticiler, programın gerekleriyle alakalı konularda öğrencilere bireysel yardım sunmalıdır. Nitekim öğreticilerin bireysel yardım sunmaları, pedagojik açıdan bazı gerekliliklerin bir sonucudur. Zira sınıf ortamında öğreticinin her öğrenci ile etkileşim düzeyi eşit olmadığı gibi, işaretler, katılma ve pekiştirme ne kadar etkili bir şekilde sağlanırsa sağlansın bunlar her öğrencinin kendi şartlarına göre anlam kazanacak ve öğrenme seviyesinde farklılıklar gözükülecektir. Bazı öğrencilerin okul öncesinde Kur’ân’ı biliş düzeyi yüksek iken kimisinde bu yeterli değildir. Kimi öğrenci maddi kimisi ise manevi problemler yaşar iken kimisinde böyle bir sıkıntı görülmemektedir. Kimi öğrencinin kapasitesi yüksek olup Kur’ân eğitiminde kısa zamanda başarı sağlanabilecek iken kiminin öğrenimi geniş bir zamanı gerektirebilir. Bu açıdan öğretim hedefinin gerçekleşmesi amacıyla gerekli durumlarda öğreticinin bireysel yardımları devreye girmektedir. Elbette bir öğreticinin sunacağı bireysel yardımların düzeyi, sınıf mevcudunun sayısı ile doğru orantılı olmalıdır.

Eğitimde seviye ve yöntem uyumu da ehemmiyet arz eden konulardan biridir. Çeşitli seviyedekilere uygulanacak eğitimin tabi olarak kapasiteyle uyumlu olması gerekir. Bu sayede eğitimdeki verim en üst düzeyde olabilecektir. Nitekim Hz. Peygamber (sav) de “*Herkese akıl seviyesine göre davranın.*”¹² buyurmuşlardır. Hz. Aişe, “*Rasûlullah bize, insanları, kendi derecelerine indirmemizi emir buyurdu.*”¹³ demiştir. Hâris el-Muhasibî (ö. 243/857) de “*Kişiyeye aklının kavramayacağı ilmi bir meseleden bahsetme*”¹⁴ derken bu gerçeği dile getirir. Bu bağlamda Kur’ân eğitimine yeni başlayacaklara harflerin öğretilmesi ve öğrencilerin Kur’ân’la tanıştırılması amaçlanırken, sonraki dönemlerde ileri düzey mahreç ve sıfat bilgisi verilerek tashih-i hurûf kursları düzenlenmektedir. Başlangıç seviyesindekilere genelde namazlarını kılmalarını mümkün kılacak sûreler ezberletilirken, sonraki dönem ezberlerini uzun sûreler oluşturmaktadır. İptidai düzeydeki öğrencilere sırf mahreç bilgisi verme adına ileri aşamalara ait dudak talimi, fer’î harfler gibi konularla ilgili bilgi ve tecrübe aktarımında bulunulması başlıca hatalardan birini oluşturmaktadır.

¹² Ebû Dâvûd, *Edep*, 22.

¹³ Buhârî, *İlim*, 49.

¹⁴ Muhâsibî, Ebû Abdillâh Hâris b. Esed el-Muhâsibî el-Anezî, *Risâletü'l-Müsterşidin*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde (Halep: y.y. 1391/1971), 140.

Bir dersten başarı elde etmek ve verimli sonuç alabilmek için öğreticiler tarafından ders döneminde takip edilecek yol haritasının önceden belirginleştirilmesi gerekir. Müfredat, dersi hedefine ulaştıracak en emin ve kestirme yol olduğundan, hangi konuların hangi sınıfta ne kadar süre ile okutulacağı pedagojik gerekçelere göre kesinleştirilmelidir. Böylece eğitimde rastgelelik ve düzensizliğe mahal bırakılmayacaktır. Gereksiz ve teferruat bilgilerini içeren oyalayıcı bir müfredat ile Kur'ân eğitimi başarıya ulaşamayacaktır. Hocalar farklı olsa da eğitim mahallerindeki tüm öğrencilerin tek bir birim tarafından belirgin bir programa yönlendirilmesi, fırsat eşitliği de sunacak niteliktedir.

Uygulanacak yöntem öğrencilere, eğitim faaliyetlerini ders esnasında kendi kendilerine sınama fırsatı sunmalıdır. Kur'ân dersleri, formatı gereği büyük oranda uygulama esasına göre işlenmektedir. Öğrenciye derste uygulama fırsatının verilmesi, öğrencinin Kur'ân eğitiminde kendine güvenini artırmakta, konunun özümsemişi özümsemişmediğini test edebilme imkânı sunmakta, dersin parçaları arasında daha fazla ilişki kurabilme becerisini geliştirmekte, öğrencinin derse katılımını sağlamakta ve öğrenme ile ilgili daha fazla dönüt alma imkânı tanımaktadır. Zaten Kur'ân dersinin yöntem olarak en belirgin özelliklerinden biri de hocadan semaen ahz edilen Kur'ân'ın kendisine arz edilmesini içermesidir. Bunun için de öğrencinin kendi kendine uygulama yapması, dersin formatı gereği zaruridir. Uygulama ile desteklenmeyen öğretim, gaz lambasının yağ ile doldurulmasına fakat lambanın ışık vermemesine benzemektedir.

Öğreticiler Kur'ân eğitiminde talebenin öğrenmesi konusunda harici olarak özen ve hırs göstermelidir. Kur'ân öğretmenliği bir meslek değil, bir varoluş biçimi ve hayat tarzıdır. Öğretmenin yaşamı bir tohum gibi her bir öğrencinin kafasında ve gönlünde tekrar tekrar yeşerir, gelişir ve çoğalır.¹⁵ Hz. Peygamber'in (sav) "*Sadece şu iki kimseye gıpta edilir: Biri Allah'ın kendisine Kur'ân verdiği ve gece gündüz onunla meşgul olan, diğeri de Allah'ın kendisine mal verdiği ve bu malı gece gündüz O'nun yolunda harcayan kimse.*"¹⁶ buyurması bu mesleğin Allah katında da ne denli önemli olduğunun göstergesidir. Ümmetin en hayırlısı olma yolunda mesafe kat etmek Kur'ân eğitimini verirken aşkla, şevkle, fedakârlıkla hareket etmeyi gerektirir. "*Nitekim aranızdan size bir peygamber gönderdik ki; O size âyetlerimizi okuyor,¹⁷ sizi arıttıp temizliyor, size Kitab'ı ve hikmeti öğretiyor; size daha önce bilmediklerinizi*

¹⁵ <https://tr-tr.facebook.com/DoganCuceloglu/posts/10152547414668041/>

¹⁶ Buhârî, *İlm*, 15; *Zekât*, 5; Müslim, *Müsâfirîn*, 266- 268.

¹⁷ Hz. Peygamber'in Kur'ân tilaveti hakkında bk. İbrahim Tetik, "Lafız, Anlam ve Amel Boyutlarıyla Hz. Peygamber'in Kur'ân Tilaveti", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2021), 136-164.

öğretiyor.”¹⁸ ayetinde de belirtildiği üzere Kur’ân eğitimliği görevini üstlenen, Hz. Peygamber’in (sav) görevine namzettir. Öğretmenlik, kabiliyeti gerektirmenin yanında sanat ve bilgiyle harmanlanan bir gönül işidir. Öğretici, öğrencinin hatalarını tashih eden, doğrularını da geliştiren bir sanatkâr mesabesindedir. Onun eseri de yetiştirdiği öğrencisidir.¹⁹ Dolayısıyla öğretici eserini şekillendirirken özen göstermek durumundadır. Meselâ, “ihfâ” yapılırken dil ucu, neden boşa bırakılmalı, bir kelimeyi takip eden ikinci kelimenin baş harfinde neden ses vurgusu yapılmalı, “Revm” niçin kasr veçhiyle yapılmalı, meddi ârızın harekelere göre vecihlerinin ne ifade ettiği gibi hususlar derste sadece anlatılıp geçilmemeli öğretici tarafından büyük bir özveri ve gerekçe esasına göre açıklanmalıdır. Dersin işlenmesinde gaye sadece anlatım değil öğrencinin anlaması olmalıdır. Gerekirse tekrar tekrar uygulamalar yapılmalı ve öğrencinin konuyu anlayıp anlamadığı test edilmelidir.

Mevcut eğitim yönteminin buluş ve yenilikler ortaya koyma hususunda yardımcı olması gerekir. Modern dünya birçok alanda buluş ve yenilikleri beraberinde getirmiş, eğitim de bunlardan payını almıştır. Kur’ân eğitiminin temelini her ne kadar yüz yüze tahakkuk eden arz ve sema oluştursa da modern dönemde daha etkin bir talim faaliyeti yürütebilmek amacıyla bu yöntemlere ne gibi katkıda bulunabileceği sorgulanmalı ve çağın gereksinimlerine uygun metotlar geliştirilmelidir. Ayrıca yöntem, modern ve yenilenebilir programlar içermelidir. Bir kurumun amaçları doğrultusunda etkinlik, içerik düzenlemeyi; yöntem-teknik, araç-gereçler geliştirmeyi amaçlayan çabaların tamamı program yenilemeyi ve modernize etmeyi ifade etmektedir.²⁰ Böyle bir ihtiyacın hâsıl olmasını sosyo-kültürel, bilimsel ve teknolojik gelişmeler tetiklemektedir. Gelişen zamanla birlikte dünya genelinde eğitim anlayışının değişmesi, Kur’ân eğitim ve öğretiminin de buna uyum sağlamasını kaçınılmaz kılmıştır. Yenilenebilir programlar ortaya koymadan Kur’ân eğitim ve öğretiminde yeniliklere kapı aralamak mümkün değildir. Bu açıdan Kur’ân eğitimine modern ve yenilenebilir programlar doğrultusunda yeni bir dinamizm kazandırılmalıdır.

2. Kur’ân Eğitiminde Yöntem Çeşitliliği

Pedagojik açıdan yeterli öğretmenler, öğrencileri dersin hedeflerinden haberdar eder, alternatif öğretim yöntem ve stratejilerini bilir ve dersin hedeflerine ulaşmak için en etkili öğretim yöntemini seçer ve uygularlar. Öğrencilerin ait olma, tanınma, fark edilme, saygı,

¹⁸ Bakara 2/151.

¹⁹ Mustafa Öcal, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar*, s. 47.

²⁰ Fatma Varış, *Eğitimde Program Geliştirme Teori ve Teknikler* (Ankara: Alkım Yayıncılık, 1994); Bülent Güven, “Öğretim İlke ve Yöntemleriyle İlgili Temel Kavramlar”, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, ed. Şeref Tan (Ankara: Pegem Yay. 2007), 20’den naklen.

güven, yardımlaşma gibi sosyal ihtiyaçlarını karşılamaya çalışarak, en üst düzeyde duygusal iklim meydana getirmeye çaba gösterirler.²¹ Bu bağlamda Kur'ân öğreticisinin sadece teorik tecvîd bilgilerini iyi bilen ya da tecvîd uygulamalarına muttali olan şahıslardan seçilmesi yeterli gözükmemektedir. Bu mesleki bilgilerle, eğitim-öğretim tekniğinin birleştirilmesi gerekir.²² Ayrıca Kur'ân hıfzının kuvvetli olması da bir şahsın Kur'ân eğitimini keyfiyetle icra edeceği anlamına gelmemelidir. Bu vasıflarla muttasıf şahıslar iyi birer kâri olabilirler ancak öğreticilik farklı meziyetleri gerektirir. Eğitimde usul, esastan önce gelir. Son dönem Batılı eğitimcilerin vardıkları nihai kanaat de yalnızca mesleki bilgilerin ve genel kültürün yeterli olmayacağı doğrultusundadır.²³

Kur'ân eğitim ve öğretimini vermek formasyona ek olarak alan bilgisine ve tecrübesine sahip olmayı da gerektirir. Zira Kur'ân'ı sahih bir biçimde tilavet etmenin temelini oluşturan tecvîd ve tashih-i hurûf unsurlarının öğreticide eksikliği doğrudan öğrenciye aksedecektir. Bir öğretici harfleri mahreç ve sıfat itibari ile nasıl telaffuz ediyor, kuralları nasıl tatbik ediyorsa öğrenci de hocasından edindiği birikimi aynen uygulayacaktır. Şayet öğretici Kur'ân kıraati açısından mesleki yetkinliğe sahip değilse öğrenciler, hocalarının hatalarını uygulamaktan ileriye gidemeyecektir. Hoca yanlış yaptığında öğrencinin doğrusunu kitaba müracaat ederek tespit etme durumu söz konusu değildir. Bu bağlamda Kur'ân eğitimi, uygulama yönü ağır bastığından diğer disiplinlerden farklılık arz etmektedir. Bu eğitimin merkezinde bulunan öğreticinin her yönüyle donanımlı olması zaruridir. Ayrıca aralarında Hz. Ömer ile Zeyd b. Sâbit'in de bulunduğu birçok kişi tarafından söylenen, “*Kıraat sünnettir (takip edilmesi gereken bir yoldur), sonra gelen önce gelenden alır, size öğretildiği gibi okuyunuz.*”²⁴ sözü, hocanın Kur'ân eğitiminde ne denli fonksiyonel olduğunun işaretidir.

Kur'ân kıraatinde kullanılan en temel metotlar sema, arz ve edâ²⁵ olmakla birlikte ders sınıfın seviyesine, zamana, şartlara göre konular metottan metoda geçilerek anlatılmalıdır. Harf talimi yaptırmak, ezber yahut yüzüne takip edilecek ayet ve sûreleri öğrencilere evvela okumak, ezber sûrelerini her öğrenciden teker teker dinlemek, öğrencilere hazırlık süresi vermek, ses kayıt ve görüntü cihazlarından yararlanmak, kalfa sistemine geçmek, eski ezberleri tekrar ettirmek, çok zayıf öğrencilerin durumunu dikkate almak, dersleri kıraat ağırlıklı anlam katkılı

²¹ Aynur Pala, *Öğrenme ve Öğretim İlkeleri*, 32.

²² Mustafa Öcal, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metotlar*, 47.

²³ Ahmed Çelebi, *İslâmda Eğitim-Öğretim Tarihi*, çev. Ali Yardım (İstanbul: Damla Yay., 1976), 208.

²⁴ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, nşr. Şevki Dayf (Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1988), 49-52.

²⁵ Detaylı bilgi için bkz. Necati Tetik, “Kur'an Tilâvetinin veya Kıraat İlminin Öğretilmesi Usulleri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1990), 239-244.

işlemek günümüzde kullanılan Kur'ân öğretim tekniklerinden bazıları olarak zikredilebilir.²⁶ Öğrenciler farklı yeteneklere, karakterlere, güçlü ve zayıf yönlere, birikime, motivasyona, kişisel özelliklere sahip olduklarından muktezayı hale göre bu metotlardan biri seçilerek eğitim yöntemleri çeşitlendirilebilir. Farklı metotların kullanılması elbette bir karmaşa ortamı doğurmamalıdır. Karışık bir yöntemle öğrenci bilgiyi kavramaktan aciz kalır, kendisinde usanç meydana gelir, öğrenmekten ümidini keser belki de en sonunda öğrenmeyi bırakır.²⁷

Kur'ân eğitiminde çeşitlilik sunabilecek yöntemlerden ilki, *telkinin* kısmi bir şekilde kullanılmasıdır. Telkîn, “*İnsanın bir duyguyu, düşüncüyü ya da inancı kendisine veya başkalarına kabul ettirmesi*”²⁸ olarak tanımlanmaktadır. Telkin metodunda sürekli hoca aktif olduğundan öğrenciye soru sorma, düşünme, anlama, uygulama, diyalog kurma ve eleştirme imkânı tanınmamaktadır. Dolayısıyla bu yöntem, genel eğitim faaliyetlerinde olumsuz sonuç verebileceğinden tasvip edilmemektedir. Ne var ki bu durum telkinin Kur'ân eğitimi için mutlak surette ve her zaman başarısız sonuç vereceği anlamına gelmemektedir. Geleneksel olarak öteden beri alışılmış biçimde uygulanması sebebiyle ders veren de alan da psikolojik olarak buna göre kendini ayarladığından yöntemin olumlu neticelerinden de söz edilebilir. Özellikle Kur'ân eğitiminde hocanın ön planda olmaya müsait yapısı telkin metodunun bu alanda kullanılmasını belirgin kılmıştır. Nitekim İbn Cema'a (ö. 733/1333) da, “*İlmi yalnız başına kitaptan almaktan sakınıp hocadan almalıdır.*”²⁹ ifadeleriyle durumun ehemmiyetine vurgu yapmıştır. Ayrıca tecvîd eserlerinde kaideler uzun uzadıya anlatıldıktan sonra bunların icrasını mahir ellere teslim etme keyfiyetine, *خذ من افواه المشايخ* ifadeleriyle işaret edilmiştir.³⁰ Tilavet özelliklerinin uzman bir öğreticinin ağzından duyularak öğrenilmesinin öğütlenmesi, hocaya ciddi anlamda bir rol biçmekte ve öğrencinin telkin metodundan istifade etmesini gerekli kılmaktadır. Tüm artılarına rağmen salt bu metotla yetinmek eğitim-öğretimde kısıtlı bir başarı getirecektir.

Yöntemlerden bir diğeri de modern teknolojinin etkin bir biçimde kullanılması zaruretidir. Bir öğretici, eğitim-öğretim sürecinde ve görsel metotla öğrencilerin ne kadar fazla

²⁶ Fatih Çollak, “*Kur'ân-ı Kerim Öğretim Teknikleri*”, *Etkili Din Öğretimi*, ed. Şaban Karaköse (İstanbul: TİDEF Yayınları, 2009), 326-328.

²⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, trc. Z. Kadiri Ugan (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1968), 3/126; Osman Pazarlı, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Genel Metodlar*, s. 1.

²⁸ Paul Guillaume, *Psikoloji*, çev. Refia Şemin (İstanbul: İstanbul Üniv. Edebiyat Fakültesi Yay., 1970), 221.

²⁹ İbn Cema'a, *Tezkiratu's-Sâmi' ve'l-Mütekellim fi Edebi'l-Âlim ve'l-Müteallim*, s. 114.

³⁰ Mekkî b. Ebî Tâlib, el-Kaysî, *er-Ri'âye li Tecvidi'l-Kirâe ve Tahkiki Lafzi't-Tilâve*, thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed (Amman: Dâru Ammâr, 1996), 22; Kurtubî, Abdulvehhâb b. Muhammed, *el-Muvaddah fi't-Tecvid*, thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed (Amman: Dâru Ammar, 2000), 61; Abdulfettah Pâluvî, *Zübdetu'l-İrfân fi Vucûhi'l-Kur'ân* (İstanbul: Âsitâne, 1894), 21.

sayıda görme ve işitme duyusuna yönelirse, o oranda etkili bir öğretim sağlamış olur.³¹ Diğer alanlarda olduğu gibi din hizmetlerinde de teknoloji kullanılmaktadır. Özellikle hafızlık alanında teknoloji ürünü olan bilgisayarlardan istifade edilmektedir. Bilgisayar destekli hafızlık eğitimi doğru okuma, tekrar yapmada okuyucuya kolaylık sağlamakta ve rehberlikte bulunmaktadır.³² Ayrıca hafızlık dışı Kur’ân öğrenimi görenlerin, meşhur hafızların kıraatlerini sosyal medya, web siteleri, video kaydı gibi vasıtalarla dinlemeleri Kur’ân eğitimine katkı sağlayacaktır. Günümüzde bilgisayarlı öğretimden ziyade bilgisayar destekli öğrenim ön plandadır. Bilgisayar destekli öğretimde öğretim işi yine bir öğretmen tarafından sağlanmakta, programlanan derslerin ya öğrenilmesi ya da öğrenilenlerin pekiştirilmesi amacıyla bilgisayardan yardım alınmaktadır. Ayrıca dersin hedeflerine uygun destekleyici yazılımlar da mevcuttur.³³ Bu tür programların daha da gelişmesi, yaygınlaşması ve öğrencilerin erişimine açılması bireysel Kur’ân öğreniminin gelişmesi açısından önemlidir. Bu sayede öğrencinin kendi hız ve seviyesine uygun şekilde çalışabilmesi de sağlanır. Öğrenci bu yazılımlar sayesinde Kur’ân’ı istediği kadar dinleme, tekrar yapma ve çalışma imkânına da sahip olur.

Öğretim yöntemi, pasif talebelere derse katılma ve ders içi etkileşim konusunda cesaretlendirmelidir. Derslerin yapısı öğrencinin ya ferdi ya da ezber yapılacak sûreleri arkadaşlarıyla toplu olarak okumasına fırsat sunduğundan pasiflik ortadan kaldırılır. Aktif bir sınıf ortamı oluşturmanın temel parametrelerinden biri de puanlama sistemini devreye alarak her derste okuyuşa puan vermek ve dönem sonu notu olarak bu okumaların ortalamasını almaktır. Tecvîd konularının anlatımında da öğretici devreye girmeli, öğrencinin yeteneği ve temayüllerini tespit ederek kendisini derse katılmaya teşvik etmelidir. Bu bağlamda öğretici, talebeler Kur’ân’ı Mushaftan tilavet ederken tatbik edemedikleri tecvîd kurallarını, önce kurala hâkim olup olmadıklarını tespit sadedinde kendilerine sormalı cevaplayamadıklarında ise onların seviyesini gözeterek konuyu etkin bir ifade tarzı ve muhtelif materyallerle çekici kılacak şekilde yeniden anlatmalıdır. Ayrıca gerek yazınsal gerekse sözel tecvîd sınavları yapılarak öğrencinin bilgileri taze tutulmalıdır. Bu saikler göz ardı edildiğinde pasif öğrencilere eğitim-öğretim yaptırmak bazen zor ve can sıkıcı olabilir. Kendi halinde ve uyuşuk mizaçlı öğrenciler soru sorulduğunda ya hiç cevap vermek istemezler ya da isteksizce cevaplarlar. Bazen bir

³¹ Leyla Küçükahmet, *Öğretim İlke ve Yöntemleri* (Ankara: Özkan Matbaacılık Sanayi, 1995), 21.

³² Davut Kaya, “Kur’ân-ı Kerim Öğretim Yöntemlerinin Geliştirilmesi”, *Etkili Din Öğretimi*, ed. Şaban Karaköse (İstanbul: TİDEF Yayınları, 2009), 338.

³³ Şeref Tan, *Öğretimin Materyallerle Desteklenmesi*, 264.

kişideki can sıkıan bir vurdumduymazlık veya “bana-ne”cilik sınıfa da olumsuz etkide bulunabilir.³⁴

Öğretimde kullanılan farklı gösterim tahtaları bulunmaktadır. Bunlar karatahta, beyaz (çok amaçlı) tahta, pazen tahta, kum tahtası, dosya tahta (döner levha), manyetik tahta ve elektronik tahtadan oluşmaktadır.³⁵ Öğreticiler önemli konuların açıklanmasında tahta ve sunulan araçlardan destek almalıdır. Örneğin medd-i lâzım çeşitleri, medd-i ârız vecihleri, idgâm-ı mütecâniseyn ve idgâm-ı mütekâribeyn, feth, imâle³⁶, Âsım kıraatinin Hafs rivayetine³⁷ has bazı kelimelerin kıraati gibi hususlarda tahtadan yardım almadan konuların anlatılması meşakkat barındırmaktadır. Kur’ân dersi pratiği ağır basan bir ders görünümünde olmakla birlikte öğretim sürecine uygun bir şekilde bu tahta çeşitlerinden herhangi birinin kullanımıyla öğrencilerde kalıcı öğrenme oluşur. Derse dikkat artar, içerikler (bilhassa tecvîd bilgileri) daha somut ve anlaşılır hale gelir.

Edinilen tilavet tavrının sürekli hale gelmesinin bir koşulu da pekiştirme ve teşviiktir. Bir davranışın yerleşmesi, güçlenmesi için önce o davranış dikkatle tanımlanmalı, davranış oluştuğunda da uygun bir pekiştirme verilerek öğrenci başarıya yönelik olarak teşvik edilmelidir. Pekiştirme, davranış türüne göre, fizyolojik veya sosyal-zihinsel türde olmalıdır. Örneğin sahih bir kıraatin kutlama, teşekkür etme, hediye takdim etme, işaret-yıldız vb. şeklinde öğrenciler tarafından onaylanması, diğer öğrenciler tarafından da sıklıkla yapılmasını teşvik etmiş olacaktır.

Öğrenciler ders konularına ek uygulama ve isteklerle kanalize edilebilir. Bu istek ve uygulamalar öğrencinin alıştırmaya, düşünme, araştırma, inceleme ve gözlem kabiliyetini geliştirme, estetik zevklerini tatmin etme gibi fonksiyonlar yüklenebilir. Bu faaliyetlerin israfa sebebiyet veren, faydasız ve verimsiz bir meşguliyete dönüşmemesi en büyük temennidir. Eğiticilik ve öğreticilik değeri taşımayan baştan savma uygulamaları doğuracak istekler, vazifeyi geçiştirme namına yapılacak uygulamalar, tabi olarak Kur’ân dersinin pekişmesine bir fayda sağlamayacaktır. Örneğin eğitimciler tarafından öğrencileri toplum huzurunda okumaya alıştırmak ve onlara kürsü tecrübesi kazandırmak için mescitte, salonda veya sınıfta mikrofonla okumaları organize edilebilir. Ayrıca sınıf içerisinde yarışmalar tertip edilebilir. Bir öğrencinin

³⁴ Mustafa Öcal, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar*, 171.

³⁵ Şeref Tan, *Öğretimin Materyallerle Desteklenmesi*, 260.

³⁶ İbrahim Tetik, “Kur’ân Kıraatinde İmâle ve Feth’in Kitâbî Referansları”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED)*, 53 (2020), 41-65.

³⁷ Bu rivayetle ilgili olarak bk. İbrahim Tetik, *Tarihsel, Bilimsel ve Siyasal Boyutlarıyla Âsım Kıraati Hafs Rivayetinin Şöhret Bulma Nedenleri* (Ankara: İlahiyat, 2021).

hatası, hocanın müdahalesi olmaksızın sıra arkadaşına düzelttirilebilir. Sınıfta sadece sûrelerin ezberlenmesinde değil yüzüne sayfaların da topluca okunmasıyla dil ve dimağ sahih okuyuşa aşına hale getirilebilir. Bu etkinliklerle öğrenci derse ilgi duyacak, daha çok çalışacak ve daha dikkatli okuyacaktır.³⁸

Talebelere gerek şifahi gerekse sınıfta paylaşım esasına göre muayyen bir sayfadaki tecvîdleri belirlemeleri üzere ev ödevleri verilebilir. Hz. Peygamber (sav), “*Boş ve faydasız işleri terk etmek, kişinin dininin güzelliğindedir.*”³⁹ buyurmuşlardır. Ödev, vakti boş ve gereksiz geçirmemenin en ekmel yollarından biridir. Ödevler eğitim-öğretim faaliyetleri içerisinde vazgeçilmez bir konuma sahip olup öğrencilerin kabiliyetleri nispetinde Kur’ân bilgi ve pratiklerini geliştirmeye yardımcı olur. Kur’ânî bilgiyi özümseme, yerinde ve zamanında onu en etkili şekilde kullanabilmeyi sağlar. Öğrencilerin kendilerine güvenlerini artırır. Tilavetlerini geliştirerek başarıya azim ve isteklerini geliştirir. Bir disiplin dâhilinde çalışma ve başarıya alışkanlığı kazandırır. Ödevde bireysel farklılıkların gözetilmesi özel kabiliyetlerin ortaya çıkmasına yardımcı olur. Böylece Kur’ân’ı yüzünden güzel okuma ve hafızlık yarışmalarında dünya çapında başarıya imza atabilecek cevherler tespit edilebilir. Ödev, ders saati dışında da vakti Kur’ân’a hasretmenin en güzel vesilelerinden biridir. Aynı zamanda bireysel sorumluluk duygusunun geliştirilmesine de yardımcı olur.

3. Kur’ân Eğitiminde Sunulan Kaynak ve Materyaller

Eğitimde öğreticilerin keyfiyetli olması kadar önemli bir diğer konu öğrenimin materyallerle desteklenmesidir. Öğretimde faydalanılan tüm araç ve gereçler, kaliteli öğretimin temel unsurlarındandır. Öğretim etkinlikleri planlanırken öğretimi daha da somutlaştırmak, öğrencilerin derse karşı ilgisini arttırmak, verilen konuyu basitleştirmek için mutlaka çalışma kâğıtları, resim, bulmaca, afiş gibi bazı öğretim materyallerinin kullanımına yer verilmelidir.

Okul kitapları dersin işleyişinde kendisinden istifade edilen öğretim materyallerinin başında gelmektedir. Kitabın İslâmî ilimlerin tedrisindeki önemindedir ki el-Mütenebbî (ö. 354/965), “*Dünyada en güzel yer rahvan atın sırtı, zaman içinde en hayırlı dost ise kitaptır.*”⁴⁰ demekten kendini alamamıştır. Kitabın bizzat kendisi kadar eğitimde ne gibi bir fonksiyona sahip olduğu da önemlidir. Seçilen ders kitabı öncelikle Kur’ân öğretim hedefine ve öğrencilerin düzeyine uygun olmalıdır. Kitabın içeriği modern Kur’ân öğretim metotlarını da kapsayacak şekilde tasarlanmalı şekil, tablo, grafik, resim vb. unsurlarla desteklenmelidir. Bu

³⁸ Nazif Yılmaz, *Kur’ân-ı Kerim’i Nasıl Öğretelim?* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yay., 2016), 85.

³⁹ İbn Mâce, *Fiten*, 12; Tirmizî, *Zühd*, 11.

⁴⁰ Ahmed Çelebi, *İslâm’da Eğitim-Öğretim Tarihi*, 139.

noktada keyfiyetli bir çalışma olarak Eymen Rüşdî Süveyd ve Âdil İbrahim Ebû Şa'r tarafından kaleme alınan "Atlasu't-Tecvîd" adlı eseri zikretmek gerekecektir. Ayrıca kitabın üslubu Kur'ân eğitimini pekiştirecek yeterli alıştırma ve uygulama yapma olanağını da sunmalıdır.

Eğitimde kaliteyi artıran unsurlardan bir diğeri de sınıfta dersin nitelikli işlenmesini sağlayacak düzeyde müreffeh bir ortamın sunulmasıdır. Kur'ân gibi daha ziyade ses unsurunun ön planda olduğu bir derste yeterli alana sahip sınıfların bulunmaması seslerin etkileşime geçmesine neden olacak ve öğrencileri istemsizce hataya sürükleyecektir. Çok hızlı değişim ve dönüşümlerin yaşandığı çağımıza ayak uydurabilecek nesilleri yetiştirmek için eğitim kalitesinin yüksek tutulması gerekir ki öğrencilerin neredeyse üst üste yığıldığı sınıflarda keyfiyetli bir eğitimin verilemeyeceği aşikârdır. Ayrıca sınıfların estetik görünümünden uzak, sağlığa elverişsiz, rutubetli, loş, havasız, iyi ısınmaz veya aşırı sıcak olması da öğrencileri rahatsız etmektedir. Buna göre sınıf alanının modern standartlara uygun hale getirilerek, eğitimden alınacak verimin seviyesi artırılabilir.

Kur'ân eğitiminde görsel ve işitsel malzemelerin de temin edilmesi gerekmektedir. Zira öğrenme sürecinde görsel ve işitsel materyallerle daha çok duyu organının kullanılması yoluyla zengin öğretim etkinliklerinin yapılması sağlanacaktır. Günümüzde gelişen teknoloji ile birlikte bilgisayar destekli aletler de birer eğitim malzemesine dönüşmüş durumdadır. Örneğin öğreticinin boğaz bölgesine ait bir harfin mahrecinin neresi olduğunu anlatırken, mahreçlerin animasyon haline getirildiği görsel malzemelerden yardım alması, talebenin dersi daha iyi anlamasına ve özümsemesine vesile olacaktır. Ya da harflerin telaffuz edilmesinde kâriiler arasında bir farklılığın olup olmadığı her birinin tilavet esnasındaki görüntülerini tahtaya yansıtmak ve bunların seslerinin alınması suretiyle tespit edilebilir. Bu bağlamda Data Show ve PowerPoint gibi materyaller,⁴¹ tecvîd konularının daha muayyen hale getirilerek öğrenci tarafından anlaşılmasını kolaylaştırmak amacıyla sunulmaktadır. Fakat bahsi geçen vasıtalarla icra edilecek Kur'ân eğitiminin, sema ve arz metotlarının tamamen yerini alma değil de bunlara bir katkı sunma şeklinde algılanması gerektiğini de peşinen ifade etmek gerekir. Kur'ân eğitiminde hoca-öğrenci etkileşimi tasarlanan hedeflere ulaşmada zaruridir. Öğrenci hocasına Kur'ân'ı arz edecek, hocası kendisini dinleyecek, bir yanlış olması durumunda hoca devreye girerek öğrencisine müdahalede bulunacaktır. Böylece öğrenci fem-i muhsin konumundaki hocasından bir tilavet tavrı edinmiş olacaktır. Hâlbuki görsel ve işitsel teknolojinin sunduğu eğitimde Kur'ân tilavetinin şekillenmesinde gerekli olan bu unsurlar yer almamaktadır. Öğrenci her ne kadar harflerin mahreç ve sıfatları ile diğere tecvîd uygulamalarını işitse de tekrar ettiği

⁴¹ Mehmet Dağ, *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Sempozyumu*, 469.

tilavetini sınavacak yani okuyuşunun sahih olup olmadığını kendisine belirtecek bir öğreticiyi karşısında bulamamaktadır.⁴² Nihayetinde eğitim semada takılı kalmakta arz boyutuna geçilememektedir. Bu gerekçelerle hoca-talebenin karşılıklı okumasının Kur'ân öğretiminin temelini oluşturduğunu, görsel ve işitsel materyalin ise takviye edici birer unsur olarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmek mümkündür.

4. Kur'ân Eğitim Merkezlerinde İzlenen Değerlendirme Biçimi

Kur'ân öğretiminde değerlendirmede aşamasında sözlü ve yazılı sınav gibi çeşitli ölçütler kullanılmaya müsaitse de birçok dersin aksine daha ziyade sözlü sınavlarla belirlemeye gidilir. Uygulamanın çok zaman almasından ötürü sözlü sınavlarda sınırlı belirgeçlerle tespit bulunur. Bu da kapsam geçerliliğini önemli ölçüde düşürmekle birlikte öğrencinin heyecanlanarak kapasitesini yansıtamama gibi bir sonuç doğurabilir. Bu açıdan sözlü sınavlar geniş bir zaman dilimine yayılmalı ve objektiflik sağlanmalıdır. Yalnız tüm tecvîd ve harici Kur'ân malumatını öğrencinin bilip bilmediğini sözlü sınavlarda tek tek sorarak tespit etmeye çalışmak da bir hayli güçtür. Bu noktada Kur'ân sınavlarında klasik sözlü döngüsünün dışına çıkılarak yazılı sınavlardan yararlanmak, öğrencinin alana hâkimiyetini belirlemede daha etkili ve pratik bir çözüm olacaktır. Zira Kur'ân dersinin her iki tarafa da bakan yapısı sınavların hem yazılı hem de sözlü yapılmasını gerektirmiştir.

Kur'ân öğretim teknikleri açısından bir dersin vaktinde bir öğretici tarafından öğrencilere aktarılması eğitim açısından yeterli görülmemekte, seviyelerinin sürekli değerlendirilmesine ihtiyaç duyulmaktadır. Bunun dersin daha iyi kavranması ve unutulmaması, derse olan ilginin canlı tutulması açısından önemi büyüktür. Bu gereksinim her okumada öğrenciye bir not vererek öğrencinin seviyesini görmesiyle gereken tedbirleri almasını sağlayacaktır. Bu sayede öğrenci, Kur'ân eğitimi alırken başıboş bırakılmadığı, dirayetli eğitimciler tarafından devamlı takibinin yapıldığı bilinciyle davranma zorunluluğu hisseder. Ayrıca öğrenci seviyesinin bir üst kademeye geçişe elverişli olup olmadığı da bu sayede tespit edilebilir. Her dersin hakkının verilmesi konu odaklı okumalarla sağlanabilir. Mesela bir derste teorik olarak ihfâ kuralı görülmüşse pratikte salt o kuralın geçtiği yerlere odaklanılarak farkındalık oluşturulabilir.

Talebe, bir alt seviyede tam başarı sağlamadan bir sonrakine geçmemelidir. Zaten Kur'ân eğitiminin kâmil olarak verilebilmesi her şeyden önce her bir seviyenin iyice özümsemiş, bununla ilgili uygulamaların tam olarak yerine getirilmesinden sonra bir diğerine intikal edilmesiyle sağlanabilir. Eksik bırakılan bir konu üzerine diğerini inşa etmeye çalışmak,

⁴² Mehmet Dağ, *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Sempozyumu*, 469.

öğretim mantığı açısından da sağlıklı değildir. Sahabenin de Kur'ân öğretimine teksif edildiğinde her ne kadar literal bir eğitimden söz etmek mümkün olmasa da inzâl edilen ayetlerin –ilim ve amel bütünlüğü açısından- hakkı verilmeden diğerlerine geçilmediği, bir sonraki ayetleri kıraat, anlama ve yaşamaya hazır hale getirildiği görülmektedir. Ebû Abdurrahman es-Sülemî kendilerine Kur'ân'ı okuyan, öğreten Osman b. Affan, Abdullah b. Mesûd ve Ubeyy b. Ka'b gibi sahabenin Hz. Peygamber'den (sav) on ayet öğrenip bunlarla nasıl amel edildiğini öğrenmeden diğerlerine geçmediklerini, “*Biz Kur'ân'ı ve ameli beraber öğrendik*”⁴³ dediklerini rivayet etmektedir. Başka bir rivayette ise bu on ayet içerisindekileri ilim ve amel yönünden öğrenmeden sonraki on ayete geçmedikleri, ilim ve ameli beraber öğrendikleri ifadelerine yer verilmektedir.⁴⁴ Günümüz Kur'ân eğitimi açısından harflerin mahreç ve sıfatlarının başı çektiği yüzüne Kur'ân öğretiminin amaçlandığı seviyenin hakkı tam olarak verilmeden ezber aşamasına geçmek, hatalı ezberleri beraberinde getirecektir. Böylece yanlışlar pekişecek, kişiye mal olacak ve bunların tashih edilmesi yeniden ezberlenmesinden daha zor bir hale gelecektir. Yüzüne eğitiminde de örneğin öğrencinin, umumi olarak idğâm hususi olarak idğâm-ı misleyn meal ğunne konularını öğrenmeden medd-i lazıma geçilmesi sıkıntı oluşturacaktır.

Sınavların öğrencinin seviyesine uygun olması da öğretim açısından diğer gerekliliği ifade eder. Salt sınavlar özelinde değil herhangi bir mükellefiyetin kişiye teklif edilebilmesi, muktedir olmaya bağlı olan İslâmî bir prensiptir. Nitekim ayet-i kerimede, “*Allah hiçbir kimseyi, gücünün yetmediği bir şeyle yükümlü kılmaz.*”⁴⁵ buyurulmuştur. Ayrıca Hz. Peygamber'in (sav) “*Kolaylaştırınız, zorlaştırmayınız; müjdeleyiniz, nefret ettirmeyiniz.*”⁴⁶ hadisi ilke edinilmelidir. Öğrencinin seviyesi ve gücünün üzerindeki sınavlar, onları peşinen başarısızlığa mahkûm etmek demektir. Hazırlık aşamasındaki kapsamlı bir eğitime tabi tutulmamış bir öğrenciden tüm tecvîd kurallarını harfiyen yerine getirmesini beklemek muhaldir. Öte yandan, sınavların çok basit olması da öğrencilerin konuya karşı ilgilerinin kaybolmasına sebep olabilmektedir. Öğrencinin bilgi birikimi ve seviyesine aykırı sınavlar, öğrenci tarafında baskı aracı olarak telakki edilmektedir. Bu tür bir tutum öğrencinin derse karşı nefretini uyandıracaktır.

Kuvvetli ve zayıf yönleri öğrenciye bildirilmek suretiyle geriye dönük olarak besleme yapılmalıdır. Nitekim bir öğrencinin durumunun bir dönütle tayin edilmeden, kendini geliştirip

⁴³ Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, thk. Şuayb el-Arnaûd (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1415), 4/84.

⁴⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 38/466; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 6/117.

⁴⁵ Bakara 2/286.

⁴⁶ Buhârî, *Kitâbü'l-İlm*, 11.

geliştirmemesi gerektiğini tayin edebilmesi mümkün değildir. Tilavet özelinde ise öğrenciler, kıraatlerinin sahih ya da sakim olduğuna dair sık sık bilgilendirildiğinde Kur’ân’ı daha uygun biçimde kıraat edeceklerdir. Düzenli dönüt, öğrencinin dikkatini toplar; öğretmen-öğrenci etkileşimini artırır ve muhtemel hataları da engeller. Zayıf yönlerin geliştirilmesine, kuvvetli yönün ise muhafazasına vesile olur. Bu süreç öğrencinin kıraat hatalarının, alışkanlık halini almayacak bir zaman diliminde, anında tashih edilmesini gerektirir. Aksi halde yanlıştan dönmek kolay kolay mümkün olmayacaktır. Bu bağlamda ülkemizdeki en büyük eksikliği med unsurunun hatalı telaffuzu oluşturmaktadır. Med edilmesi gereken harfleri uzatmama, med edilmemesi gereken yerleri de uzatma şeklinde bir okuyuşa alışan ve hocası tarafından da zamanında gerekli uyarıların yapılmadığı öğrencilerin doğru okuyuşu elde etmeleri, ciddi temrinleri gerektirebilme bazı durumlarda da mümkün olamamaktadır. Bu tashih eylemi bir sürece yayılmalı, öğrenciden kronik hale gelen hatasını anında düzeltme beklentisine gidilmemelidir.

5. Kur’ân Eğitiminde Karşılaşılan Engeller

Çağa ayak uyduran öğretim yöntemlerinin Kur’ân eğitiminde nasıl uygulanacağından öğrencilerin habersiz olması düşünülemez. Nitekim 20. Yüzyılın başlarından itibaren, değişen ve gelişen toplum ve dünya hayatının gereklerini karşılayabilmek için sürekli öğrenme ve beceri geliştirme temeline dayalı yeni bir eğitim anlayışı ortaya çıkmıştır. Bu anlayışın bir sonucu olarak da eğitim programında öğrencinin merkez olduğu ve her konunun ona göre düzenlenmesi gerektiği görüşü benimsenmiştir. Şekilcilikten, tamamen ezbere dayanan anlayıştan, tekdüzelikten vazgeçilmiş; araştırmak, sorgulamak, üretmek modern dönem eğitim anlayışının temelini oluşturmuştur.⁴⁷ Geleneksel Kur’ân eğitim anlayışının eksikleri tespit edilerek öğrenmeyi etkinleştirici yaklaşım, yöntem, strateji ve teknik arayışlar hızlandırılmalı; Kur’ân eğitim ve öğretimine dair geçmişteki tecrübelerden de faydalanarak, bu temel ilkelere göre yeni bir perspektif geliştirilmelidir.

Öğretimde karşılaşılan engellerden bir diğeri de mükemmeli yakalama arzusuyla öğrenci psikolojisini anlamada tecrübe yoksunluğuyla hareket etmektir. Bu sonuca göre eğitim kalitesi ne derece yüksek olursa olsun öğrencinin psikolojisi öğrenmeye uygun hale getirilmemişse, Kur’ân öğretiminden hedeflenen başarı elde edilemeyecektir. Bu noktada J.J. Rousseau’nin, *“Her şeyden önce çocuklarınızı tetkikle işe başlayınız. Zira siz onları tanımıyorsunuz.”*⁴⁸ tespiti kayda değerdir. Ebû Hanîfe’nin (ö. 150/767) talebenin ruh halini gözeterek, üzerlerinden

⁴⁷ Ali Murat Sünbül, *Öğretim İlke ve Yöntemleri* (Konya: Eğitim Kitabevi, 2010), 129-130.

⁴⁸ Sadreddin Celal, *Pedagoji* (İstanbul: Kanaat Kütüphanesi, 1930), 29.

himayesini eksik etmediği⁴⁹ ayrıca, “Sizler kalbimin sevinci, hüznümün tesellisiniz.”⁵⁰ dediği nakledilmektedir. Mâverdî (ö. 450/1058) de öğrenciyi tanımanın öğretmen için büyük bir rahatlık, öğrenci içinse büyük bir mutluluk olduğunu belirtir. Öğretmen bu sayede karşılaşacağı engelleri aşabilecek ve bu durum zaman israfına da mâni olacaktır.⁵¹ Öğretmenin erdemli davranışlarından biri de çok bilgili değil, şevk sahibi olmaktır. O, kendi mizacından farklı mizaçların ve farklı zihinlerin de bulunduğunu iyi bilmeli, çocuğun düzeyine inmeli, çocuğun karşısına hasım gibi değil, bir dost gibi çıkmalıdır.⁵² O halde Kur’ân eğitmeninden beklenen; zekâ gerilikleri ve ruhsal bozukluklar, aile geçimsizlikleri, kapasite farklılıkları, ilgisiz büyümüş olmak, kıskançlıklar, başkalarıyla kıyaslanma, aileden uzak kalma, fiziki noksanlar, istenilmeyen kurumda bulunmak⁵³ gibi öğrenci psikolojisini derinden etkileyen hususları iyi okuyarak eğitim faaliyetlerini icra etmesidir. Nitekim hoca kaynaklı belirecek bir hata istem dışı şekilde Kur’ân’a mal edilecektir.

Diğer eğitim engellerinden bir diğeri de sınıf kalabalığıdır. Kur’ân eğitimi açısından müreffeh bir ortamın sunumu bir lüks değil zarureti ifade eder. Kur’ân sınıflarında her öğrencinin gerek ezber yaparken gerek yüzüne okurken tek tek tilaveti, diğer derslere nazaran sınıftaki ses düzeyini daha da artırmakta ve bu durum seslerin karışmasıyla hatalara davetiye çıkarmaktadır. Yıllarca Kur’ân öğretimiyle meşgul olmuş *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr* adlı eserin müellifi Nüveyrî (ö.857/1453) de kalabalığın dersi anlamayı güçleştirdiği ve zihni dağıttığını beyan etmiştir.⁵⁴ Ayrıca sınıftaki mevcut sayısının artmasıyla öğretici öğrencileriyle yeterli düzeyde ilgilenememekte, bir öğrenciye harcaması gereken emek ve zamanı birçoğuna birden harcamakta, bu durum eğitim yerine boş gayretleri beraberinde getirmektedir. Kur’ân, telâffuz ve seslendirmeye müstenit bir ders olduğundan sınıftaki öğrenci sayısının az olması, dersten elde edilecek verimi artıracak niteliktedir. Kur’ân dersi için ideal sınıf mevcudu belirlemek gerekirse sayıyı en fazla 10-15 şeklinde tahdit etmek mümkündür.⁵⁵ Okullarda dönüşümlü olarak bütün sınıfların kullanabileceği özel Kur’ân sınıflarının/kırâat laboratuvarlarının oluşturulması nitelikli bir Kur’ân eğitimi için elzemdir.⁵⁶ Öğrenci sayısı çok fazla olmadan, bu

⁴⁹ Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanife*, trc. Osman Keskiöğlü (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966), 86.

⁵⁰ Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanife*, 87.

⁵¹ Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b.Habîb. el-Basrî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn* (Beyrut: y.y. 1398), 89-90.

⁵² Y. Akyüz, *Çağdaş Eğitim Düşünceleri Ders Notları* (Ankara: A. Ü Eğitim Bilimleri Fakültesi, 1983); Zühal Çubukçu vd., “Yönetici, Öğretmen, Öğrenci ve Veli Gözünde Öğretmenin Sahip Olması Gereken Değerler”, *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi* (2)1 2012, s. 34’ten naklen.

⁵³ Mustafa Öcal, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar*, 178-184.

⁵⁴ Nüveyrî, Ebu'l-Kasım Ali, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr* (İstanbul: Üsküdar Hacıselimağa Kütüphanesi), 16/4.

⁵⁵ Mehmet Adıgüzel, *Kur’ân Öğretim Metodları ve Öğreticilik Vasıfları*, 212.

⁵⁶ Yusuf Alemdar, “İlahiyat Fakültelerinde Kur’ân Dersleri ile İlgili Problemler ve Çözüm Önerileri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/1 (2008), 208.

sınıflarda öğrenci oturma düzeni klasik düzenin aksine “U” şeklinde yapılırsa, aynı anda bütün öğrencilerin öğretmeni, öğretmenin de öğrencileri görmelerini sağlanabilir. Böylece Kur’ân’ı, müşafefe yoluyla yani bizzat öğretmenin ağzından görerek öğrenme imkânı sağlanabilir. İdeal olan, her ortamda “U” düzenidir. Sınıfın durumuna göre seviye grupları oluşturulup, öğrencilerin grup grup oturmaları da sağlanabilir.⁵⁷

Müfredatın ezber yapmaya imkân tanıyacak düzeyde düzenlemesi gerekir. Kimi yerlerde yüzüne ağırlıklı eğitim verilirken ezberler kısıtlı ve zamana yayılacak şekildedir; kimilerinde ise ezber ağırlıktadır. Bu durum eğitim kurumundan mezun olan öğrencilerin yüzüne becerisini ve ezberle yönelik temayüllerin değişmesini beraberinde getirmektedir. Öyle ki koca bir eğitimin nihayetinde Yâsin, Tabâreke ve Amme sûreleri gibi temel ezberlerin yoksunluğu dahi gözlemlenebilir. Eğitim kurumlarının Kur’ân’la ilgili stratejileri, öğrencilerin ezber süresine yanıt verme niteliklerini değiştirmektedir.

Geçerli bir gerekçesi olmaksızın derse gecikme, derse gelmeme türünden eğitimin amaç ve ruhuyla bağdaşmayacak vurdumduymazlıklar Kur’ân eğitiminde problem meydana getirebilmektedir. Klasik eğitim anlayışına göre de öğrenci, ders başladıktan sonra derse girerim, aceleye lüzum yok anlayışıyla hareket etmemeli derse katılmak için acele etmelidir.⁵⁸ Öğretmen de öğrenciden haber alamadığında bir aracı göndermeli, şartlar elveriyorsa öğrencinin evine gidilmeli,⁵⁹ bunlar da mümkün değilse gelmemesinin nedeni araştırmalıdır. Öğrencilerin devamsızlık yapmalarına, derse gecikmelerine, dersten kaçmalarına neden olan en önemli faktörleri; dersin sıkıcı anlatılması, dersin öğretmeninden ya da dersin kendisinden hoşlanmamaları ya da derste öğretilenlerin ileride tercih edecekleri kariyerlerine faydası olmaması şeklinde sıralamak mümkündür. Öğrencinin derse gecikme ve devam etmeme gibi tavırları eksik bir tilaveti beraberinde getirecektir. Kur’ân-ı Kerim, her geçen gün üstüne daha farklı konunun eklendiği ve tilavet melekesinin geliştirilmesini gerektiren bir derstir. Dolayısıyla zikri geçen gerekçelerin hiçbirisi, dersten elde edilecek verimi kısıtlamayı gerektirecek nitelikte değildir. Ayrıca öğrencilerin derse devam etmemelerinin, gecikmelerinin öğrenme performansını olumsuz yönde etkilediği yönünde araştırma sonuçları da bulunmaktadır.⁶⁰

⁵⁷ Nazif Yılmaz, *Kur’ân-ı Kerim’i Nasıl Öğretelim?*, 73; Ayşe Pehlivan, *Kur’an Tilâvetinde Nitelik Problemi ve İdeal Kur’an Eğitimine Dair Tespit Ve Öneriler*, Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019, 140.

⁵⁸ İbn Cema’a, *Tezkiratu’s-Sâmi’ ve’l-Mütekellim fi Edebi’l-Âlim ve’l-Müteallim*, 234-235.

⁵⁹ İbn Cema’a, *Tezkiratu’s-Sâmi’ ve’l-Mütekellim fi Edebi’l-Âlim ve’l-Müteallim*, 61-62.

⁶⁰ Bk. Zeynel Kablan, “Öğretmen Adaylarının Derse Devamının Öğrenme Başarısına Etkisi”, *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 25 (1) 2009, 22-32.

Arkadaş ortamı, televizyon, sanal oyunlar, bilgisayar, sosyal medya türünden uğraşlar mutedil sınırlar içerisinde kaldığında kişinin psikososyal gelişimini olumlu yönde etkileyecek iken bağımlılık düzeyine vardığında dikkat dağıtan menfi yönelimler şeklinde karşılık bulacaktır. Nitekim bazı arkadaş çevreleri, kolektif disiplinsizlik şuuruyla hareket ederek arkadaşlarını etkiler ve nihayetinde onları dersten soğutabilir. Hz. Peygamber (sav), “*Kişi, dostunun dini ve yaşayışı üzerinedir. O halde herhangi biriniz dostluk kuracağı kimseye dikkat etsin.*”⁶¹ buyurarak arkadaş seçimine dikkat edilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Ayrıca kitle iletişim araçlarının da çocukları ve gençleri etkileyen faktörler arasında olduğu muhakkaktır. Radyo, TV ekranları ve internetin kontrolsüz kullanımı öğrencilerin vaktini sömürmekte ve derse adapte olmalarına engel olmaktadır. Hedef kitlesi ne olursa olsun fiziksel birlikteliklerin yerini bıraktığı teknolojik destekli interaktif oyunlar, vakti işgal etmenin yanında zihinsel gelişim bozukluklarına da davetiye çıkarmaktadır ki bu durum, Kur’ân dersinden elde edilecek verimi asgari düzeye indirecektir. Bahsi geçen bu sakıncalar ilgili unsurların daha temkinli kullanılmasını gerektirmektedir.

Ülkemizde bazı öğrenciler ayrıca bir destek programına ihtiyaç hissetmeksizin kendiliğinden Kur’ân eğitiminin önemini kavramış iken bazıları ailelerinin zoruyla bu eğitim programına katılmıştır. Kur’ân’ı genç yaşta öğrenemediğinden keyfiyetle okuyamayan ve bunun sancısını çekenler ile ciddi bir dini altyapısı bulunan dindar ebeveynlerin, evlatlarının Kur’ân’ı öğrenme ve mümkünse ezberlemelerine yönelik iştiyakları bulunmaktadır. Bu aileler, dinî öğretimi her türlü bilgi ve becerinin ötesinde gördüklerinden, evlatlarının Kur’ân eğitimi almasını ciddi anlamda önemsemektedir. Haliyle öğrenciler ailelerinin bu isteklerine cevap vermek amacıyla güdülenerek hareket etmekte ve üstün bir çalışma performansı sergilemektedir. Kimi aileler ise bu duygulardan uzak, sırf gelecekte iş imkânına erişmesi için, öğrenciye hem eğitime dâhil olması için baskı kurup hem de kendisiyle yeteri kadar ilgilenmediğinde, öğrenci disiplinsizliği tercih edebilmektedir. Disiplinsizlik ve önemsemezlik de nihai olarak başarısızlığı doğurmaktadır. Baskı ile de eğitimin meyve vermeyeceği bir hakikat iken bir öğrencinin ailesi tarafından desteklenmesi, kendisine gereken hassasiyeti göstermesi disiplin, güven ve nihai olarak başarıyı beraberinde getirecektir. Aksi bir durum öğrenciyi peşinen başarısızlığa itme anlamına gelecektir ki bu, Kur’ân’la ilgili bir daha düzeltilemeyecek olumsuz algılar oluşturabilir.

⁶¹ Tirmizî, *Zühd*, 45.

Klasik eğitim anlayışında ilim, ağaca; müzakere de onu geliştiren suya benzetilmiştir.⁶² Hz. Ali (ra), “İlmi müzakere ediniz, aksi halde ilminiz kaybolur.”⁶³ derken Zühri, “İlmin afeti müzakereyi terk etmektir.”⁶⁴ Bu yaklaşımlardan ortaya çıktığı kadarıyla dersin vaktinde bir öğretici tarafından öğrenciye aktarılması yeterli olmayıp, çeşitli zaman aralıkları ile bilgilerin müzakere edilmesi de eğitimin gerekliliklerindedir. Öğrencilerin dersi müzakere edip etmedikleri, yeni bir tecvîd konusu anlatılmadan önce bir evvelki konuya dair sualler sorularak sınanabilir. Müzakere nihayetinde bir tefekkür ortamı sunarak tamamen ezberci anlayışın ortadan kaldırılmasına, bilgi ve becerilerin neden ve hedeflerini anlamaya yardımcı olur. Öğrencilere, sadece düzgün okumasını öğretmekle kalmayıp, okuduklarının niçin ve nedenini de bilmeleri, böylece tecvîd konularını uygulamalı olarak seslendirmeleri sağlanır. Bu bakımdan gerek içerik gerekse metot olarak ezberin sıkça kullanıldığı Kur’ân eğitiminin daha sağlıklı netice verebilmesi ancak müzakerenin yaygınlaştırılması ve zenginleştirilmesi ile mümkündür.

6. Kur’ân Eğitim Kurumlarında Kalite Artırımının Parametreleri

Öğretim faaliyetlerinde bulunan öğreticinin ilmi ve teknik seviyesini devamlı geliştirmesi ve zinde tutulması gerektiği esaslı bir hakikati oluşturur. Meslek bilgisi konusunda teorik ve pratik düzeyde hizmet öncesi alınan eğitimi, hizmet içi tecrübelerle pekiştiren her öğreticinin geliştirdiği usulün daha iyiye gidebilmesi ancak önceki uygulamalardan yola çıkarak kendini geliştirmeye bağlıdır. Tecrübe edilen başarı ve başarısızlıklar, öğretmene yeni uygulamalarında bir yol haritası çizecektir. Özellikle yaşadığı başarısızlıklar öğreticinin kendini hangi alanda geliştirmesi gerektiği noktasında yardımcı olur. İnsan gelişim ve psikolojisi, öğrenme psikolojisi, Kur’ân dersi muhtevası ile öğretim programları ve bunların içeriğine dair kaynakların yeniden okunması ve incelenmesi, öğreticinin kendini geliştirmesine katkıda bulunacaktır. Nitekim kendi iç dinamiklerini, bilgi birikimini, görev iştiağını güncel tutmayan birinin vazife alanı fark etmeksizin başkalarını da yetiştirme ve geliştirmeye muktedir olamayacağı aşikârdır.

Öğrenci ile muamelelerde insani ilişkilerin geliştirilmesi gerekir. Kur’ân eğitiminde her öğrenci ile tek tek iletişim kurulması diğer derslere nazaran daha fazla dikkat ve emek gerektirir ki nihayetinde bu titizlik hali, öğreticinin ikili ilişkilerinde dejenerasyona kapı aralayabilir. Öğretici tarafında görülen hatalar istem dışı şekilde Kur’ân’a mal edilebilir. Gerekli disiplinin

⁶² Taşköprüzade, *Mevzûâtü'l-'Ulûm* (İstanbul: İkdâm Matbaası) 1313, 1/63.

⁶³ İbn Abdî'l-Berr, *Câmi'ü Beyâni'l-'İlm* (Medine, y.y. 1978), 1/121.

⁶⁴ İbn Abdî'l-Berr, *Câmi'ü Beyâni'l-'İlm*, 1/130.

sağlanması için gösterilen çabalar bazen katı kuralların konulmasına ve öğrencinde psikolojik travmaların oluşmasına sebebiyet verebilir. Öğrenciyle sağlıklı ilişki tesis etme, ona güven aşılayabilme ve uygun öğrenim atmosferini oluşturma açısından her şeyden önce sevgi motifinden istifade etmek gerekecektir. Elbette hoşgörü ve anlayış, öğrenme ilkelerini aksatacak nitelikte olmamalıdır.

Maddî ve manevî motivasyon düzeyi yüksek olan bir öğrencinin Kur'ân eğitiminde daha başarılı olacağı muhakkaktır. Çünkü öğrenme motivasyonu, öğrenme düzeyi arasında pozitif ve yüksek bir korelasyon bulunmaktadır.⁶⁵ Motive edilen bir öğrenci öğrenmeye ihtiyaç duyar, bilgiye ve emeğe değer verir ve öğrenme etkinliğini sürdürmeye çalışır. Böylece gerek yüzüne gerekse ezberde öğrenme ve ezberleme düzeyi artar. Hak edene yüksek not vermek, kıraati övmek, ikna edici konuşmalar yapmak dışsal; Kur'ân'ı öğrenme, keyfiyetli okuma ve kıraatini geliştirme ihtiyacı gibi faktörler de içsel motivasyona örnek gösterilebilir. Bu bağlamda öğrenciler hafızlık cemiyetlerine, güzel okuma programlarına götürülerek teşvik edilebilir. Kendilerine Kur'ân'ı maharetle tilavet edenlerin kazanımlarından bahsedilebilir. Kur'ân'ı maharetle okumanın hatta hafız olmanın zor olmadığına dair arkadaş ortamından örnekler verilerek başarı müşahhas hale getirilebilir. Bunların tümü öğrenciyi Kur'ân eğitimine motive edecek niteliktedir. Aynı saiklerin öğretici hususunda da geçerli olduğu muhakkaktır. Maddî imkânları artırılan, başarılarıyla takdir edilen, daha iyisini yapmaya teşvik edilen bir öğreticiden elde edilecek verimin daha fazla olacağı muhakkaktır.

Öğrenciye senenin çeşitli zaman dilimlerine dağıtımının esas alındığı bir planlama yapılmalıdır. Derste sıradanlık, düzensizlik ve kararsızlık gibi menfi durumların önüne geçebilmek amacıyla bu tür bir tavır sergilenmelidir. Bu planlama Kur'ân dersinin belli bir sınıfa ait müfredatında, ders veya yardımcı kitaplarında yer alan konuların hangi ay, hafta ve günlerde hangi yardımcı araç ve gereçlerle hangi metotlarla ve nasıl işleneceğinin belli formlara yazılmasıyla ilkin yıllık olarak yapılır. Daha sonra bunların haftalara dağıtımı sağlanır. Yıllık planın öğrencilere bir derste ya da bir günde nasıl öğretileneğinin dair günlük plan da hazırlanır.⁶⁶ Bu tür plan yapılmaksızın Kur'ân eğitiminde anlatımının haftaları gerektirdiği tecvîd konularını bir çırpıda öğrenciye teorik olarak aktarmak ve öğrenciden bunları anında pratiğe geçirme beklentisi kanaatimizce yapılan en büyük hatalardan biridir. Örneğin sakın nûn ve tenvînden sonra gelen harflerin meydana getirdiği çeşitli kuralları (ihfâ, izhâr, idgâmı

⁶⁵ Şeref Tan, "Öğretmen Nitelikleri", *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, ed. Şeref Tan (Ankara: Pegem Yayıncılık, 2007), 353.

⁶⁶ Mustafa Öcal, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar*, 210-211.

mealgunne, idgamı bilâgunne, iklâb) ya da harfi medden sonra sebebi meddin gelmesi ile bir eliften fazla uzatmanın mümkün olduğu kaidelerin tümünü (meddi lâzım, meddi muttasıl, meddi munfasıl, meddi lîn, meddi ârız) tek derste vermeye çalışmak, öğretim açısından tedricilik prensibine ters olduğu gibi öğrenciyi psikolojik açıdan yıpratıcı niteliktedir. Her konu, planlanan ders, vaktinde işlenmeli ve öğrenci bir sonraki seviyeye hazır hale getirilmelidir.

Öğrencinin kişisel farklılıkları gözlemlenerek, onlara yeteneklerine göre, deneyimlenebilir bir eğitim verilmesi gerekir. Bu sonuçlar çağdaş öğretim anlayışıyla da örtüşmektedir. Nitekim bu anlayışın en belirgin özelliği, bireyler arasında ilgi, yetenek ve öğrenme hızı gibi farklılıkların kabul edilmesidir. İnsanların aynı yaşta olmaları aynı bilişsel, duyuşsal ve psikomotor gelişime sahip olduklarını göstermemektedir. Çoklu zekâ kuramı da insanların doğuştan farklı zekâ türleriyle dünyaya geldiklerini, farklı alanlara ilgi duyduklarını ve o alanlarda daha başarılı olduklarını ortaya koymuştur.⁶⁷ Kur'ân-ı Kerîm nihayetinde Arapça nâzil olmuş kutsal bir metindir. Kur'ân'ın sahih bir biçimde tilavet edilmesi de ancak Arap dili harflerinin dosdoğru telaffuz edilmesiyle sağlanır. Bu, Araplar açısından herhangi bir meşakkat doğurmamaktadır zira Kur'ân, kendi dilleri ile inzâl edilmiştir. Ancak anadili Arapça olmayan diğer Müslümanlar için kendi dillerinde bulunmayan kimi harflerin seslendirilmesinde – özellikle isti'la ve itbak sıfatlı harflerde-, harflerin yan yana gelmesiyle oluşan kuralların tatbik edilmesinde sıkıntı yaşanmaktadır. Bunun üstesinden gelmede ve mahrecinde külfet bulunan harfleri doğru çıkarmada kişisel yatkınlıklar devreye girmektedir. Kimi öğrenciler harflerin telaffuzunda güçlük çekmeyerek bu süreci suhuletle tamamlamakta iken kimileri sorun yaşamaktadır. Nihayetinde öğrencilerin kabiliyet ve yetenekleri aynı olmadığından, Kur'ân'ı öğrenme aşamaları farklı şekilde katedilmektedir. Bir öğrencinin edası diğerlerine nazaran Kur'ân tilavetine daha yatkın olabilir. Ya da tecvîd kaidelerini kimi öğrenciler teorik olarak daha iyi bilirken kimileri bunları pratiğe yansıtma mahirdir. Bazı öğrencilerin ezber kapasiteleri ileri düzeyde olduğundan arkadaşlarından daha kısa zamanda hafızlığını ikmal edebilir. Bu açıdan öğretici, seviye gruplarına, okuyuş durumlarına göre eğitim vermelidir. Okuyuşu düzgün olan gruba tilâvetin inceliklerinden bahsedip, dudak hareketleri, ses vurguları gibi ufak tefek yanlışlarını bile göz ardı etmez. Buna karşılık okuyuşu zayıf olan gruba ise biraz daha hoşgörülü davranıp, daha önemli hatalarını öncelikle düzeltmeyi hedefler. Seviyesi iyi gruptakileri uyarırken, durumu zayıf olanların bu uyarıları işitip, daha dikkatli okumalarının alt

⁶⁷ H. Gardner, *Multiple Intelligences: The Theory in Practice* (New York: Basic Books), 1998; Gülnur Erciyes, "Öğretim Yöntem ve Teknikleri", *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, ed. Şeref Tan (Ankara: Pegem Yayıncılık, 2007), 217'den naklen.

yapısını hazırlamış olur.⁶⁸ Bu nedenle öğreticiler, talebelerin bireysel kabiliyetlerini göz önünde bulundurmalı ve algı kapasitesine göre davranmalıdır. Talebeler de bunu kendileri için bir eksiklik olarak görmemeli ve hocalarının telkin ettiği programları aynen uygulamalıdır.

Öğrenciler arasında rekabet ruhunun aşılması, öğretim kalitesini artıran diğer bir muharrik unsurdur. Bu algının yerleşik hale gelmesinde rekabetin insanın doğasında olan ve uygun şartlarda öğrenciler için önemli kazanımları etkin olmalıdır. Zira doğal yaşam ritmi içinde öğrenciler arasında oluşan her türlü mücadele onları güçlendirir, olumsuzluklara karşı koymayı, menfi tesirlerle yalpalamaktansa bunlara direnç göstermeyi öğretir. Elbette rekabetin öğrencilerde çekememezlik ve hasımlık gibi hasmane tavırlara dönüşmesine yönelik kaygılar da göz önünde bulundurulmalıdır. Bu açıdan rekabet ortamının iyi ayarlanması ve bunun kişisel çekişmelerdense tatlı bir yarış ortamında sürdürülmesi hedeflenir.

Teknolojik imkânların kullanılması, öğrenim kolaylığı sağlaması yanında güdüleyici bir özelliğe de sahip olduğundan; buna katkı sağlayacak yardımcı araçların kullanılması gerekir. Ses, ışık, renk, hareket gibi iletişim kodlarıyla öğrencinin dikkati canlı tutulabilir. Bu imkânların kullanılması etkin bir pekiştirme vesilesidir. Öğrenci ve konu arasında duyuşsal ve görsel etkileşim doğuran interaktif teknoloji, bütün yönleriyle öğrencinin kullanımına sunulan sabrı sonsuz bir öğretim aracı olup öğrenimi zevkli ve eğlenceli hale getirir. Bilgi aktarmanın yanında beceri kazandırmaya yönelik etkinlikler sunabilir. Her öğrencinin kendine uygun yer ve zamanda eğitim alabilmesine olanak sağlar.

Ezber destek olacak etkinliklerin aktifleştirilmesi zaruri bir davranış modeli olarak benimsenmelidir. Kişinin hele ki anadilinde olmayan bir metni ezberlemesi ilk planda zorluk doğurabilir. Bu açıdan öğrenciyi sıkıntı ve çile boyutuna götürmeyen bir tavır takınılmalıdır. Ayrıca ezber yapacak kişinin bulunduğu mekânın gürültü, ışık, sıcaklık ya da soğukluk gibi olumsuzluklardan arındırılmış olması gerekir. Öğrencinin maddî ve manevî motivasyonunun sağlanması, zihni meşgalelerden uzak tutulması, psikolojik açıdan ezber yapmaya uygun kıvama getirilmesi de diğer destek unsurlarıdır. Ayrıca hafızayı geliştirecek gıdalardan faydalanılması da ezber kapasitesini artıracak ve ezber destek olacak niteliktedir.⁶⁹ Düzenli ve anlamlı tekrarın, belki de ezber yapmak kadar önemli olduğu da yadsınamaz bir hakikattir. Hafızlık kelime anlamı itibariyle de zaten ezberlenen bir şeyin korunmasını gerektirir. Kur'ân'ın ezberlenmesinden sonra korunmasını ifade eden "hıfz" kökenli kelimeler Hz. Peygamber'in (sav) hadislerinde de birçok kez geçmektedir. Allah Rasûlü (sav) bir

⁶⁸ Abdurrahman Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları* (Bursa: Emin Yay., 2011), 53.

⁶⁹ Davut Kaya, *Kur'ân-ı Kerim Öğretim Yöntemlerinin Geliştirilmesi*, 336.

hadislerinde, “*Şu Kur’ân’ı hâfızanızda korumaya özen gösteriniz. Muhammed’in canını kudretiyle elinde tutan Allah’a yemin ederim ki, Kur’ân’ın hafızadan çıkıp kaçması, bağlı devenin ipinden boşanıp kaçmasından daha hızlıdır.*”⁷⁰ buyurarak Kur’ân’ı ezberledikten sonra hâfızada korumanın ve unutmamanın tek çaresi olarak tekrarlamaya işaret etmiştir.⁷¹ Teşbih için hayvanlar arasında devenin tahsis edilmesi ise ev hayvanları içerisinde kaçmaya en fazla teşebbüs eden ve kaçtıktan sonra da tutulması en güç tutulan hayvan olduğu içindir.⁷² İslâm eğitimcileri de öğrencinin işlenen bir konuyu dersten sonra beş gün içinde, toplam on beş defa tekrar etmesi gerektiğini, bu tertip üzere ve belli aralıklarla yapılacak bir tekrarın dersi hafızaya yerleştirmede en uygun yol olduğunu belirtmişlerdir.⁷³ Zira yapılan araştırmalar bir oturuşta yapılacak tekrarın çabucak unutulduğunu ortaya koymuştur.⁷⁴

Ezberde ihlasın değerinin artırılmasına yönelik telkinler bu algının yerleşik hale gelmesini sağlayacaktır. Kur’ân ezberinde öğrencinin güdülenmesini sağlayan unsurlardan bir diğerinin de samimiyet olduğu bu göreve namzet her eğitimcinin tecrübesiyle sabittir. Hatta ihlasın bu işlevselliğindedir ki ezberle yönelik ihlası artıracak nitelikte Hz. Peygamber’den (sav) onlarca hadis nakledilmiştir. “*Ümmetimin en şereflipleri Kur’ân’ı ezberleyenlerdir.*”⁷⁵ hadisi ümmet içerisinde üstünlük kıstası olarak Kur’ân’la işigale delalet etmektedir. Bu üstünlük dünyada iken ümmetin en şereflipleri olma bahtiyarlığına erişme ile sınırlı kalmayacak semeresini ahirette de gösterecek, Peygamberimizin (sav) ifadesiyle “*Kur’ân’ı ezberleyenler kıyamet günü cennet ehlinin reisleri*”⁷⁶ olacaklardır. Ezber yapmaya yönelik mükâfatlar nedenli büyük ve değerli ise, bunların görmezden gelinmesinde muhatap olunacak uyarıların da aynı oranda şiddetli olacağı muhakkaktır. Allah Rasûlü (sav), “*Hiç şüphe yok ki ezberinde Kur’ân’dan bir şey (âyet, sûre) bulunmayan kimse harabeye dönmüş eve benzer.*”⁷⁷ buyurarak Müslüman fertlerin az ya da çok Kur’ân’dan belirli bir miktarı hafızasına naksetme gereksinimine işaret etmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber (sav) ihlasın olmadığı dünya menfaatinin amaçlandığı bir ilmi, cennetin kokusunu alamama nedeni olarak tavsif etmiştir.⁷⁸ Bir

⁷⁰ Buhârî, *Fedâilu’l-Kur’ân*, 23; Müslim, *Musâfirîn*, 231. Ayrıca bk. Dârimî, *Fedâilu’l-Kur’ân*, 4.

⁷¹ Hz. Peygamber döneminde hafızlık olgusu ile ilgili olarak bk. İbrahim Tetik, “Nüzul Döneminde Kur’ân Hıfzının Dinsel ve Sosyo-Kültürel Dinamikleri”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* (2021), 253-277.

⁷² Davudoğlu, *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, 4/341.

⁷³ Hayati Tetik, *Zernûcî ve Ta’limü’l-Müteallim’de Eğitim-Öğretim* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1991), 45.

⁷⁴ Pressey ve Robinson, *Psikoloji ve Yeni Eğitim*, trc. H. Tan (İstanbul: MEB Yay. 1975), 2/183.

⁷⁵ Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kebir*, 12/125; Beyhakî, *Şuabu’l-îmân*, 4/233, 4/540.

⁷⁶ Dârimî, *Fedâilu’l-Kur’ân*, 33; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kebir*, 3/132.

⁷⁷ Taberânî, *Mu’cemu’l-Kebîr*, 12/109; Tirmizî, *Fedâilu’l-Kur’ân*, 18; Dârimî, *Fedâilu’l-Kur’ân*, 1; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/417, Hâkim, *Müstedrek*, 1/741; Beyhakî, *Şuabu’l-îmân*, 3/339.

⁷⁸ İbn Mâce, *Mukaddime*, 23.

Müslümanın Kur'ân ezberini ihmal etmesi durumunda muhatap olacağı sorgu yanında, ahirette karşılaşılabilecek nimetleri düşünmesi şeklinde her iki ihtimal de ezbere yönelik ihlasını artıracak niteliktedir.

Öğrenciye başarılarını hatırlatarak güven telkin edilmesi de diğer bir kalite artırıcı etmendir. Nitekim aylık ve haftalık olarak başarı bildirimleri, tekâmül eden kıraatin daha da gelişmesini sağlayacak, dikkat ve enerjinin etkili öğrenmeye yönlendirilmesine yardım edecektir. Hepsinden de önemlisi, öğrenciye başarılı olduğunu hissettirecektir. Başarılı bir şekilde kıraatin icra edildiği düşüncesi de teşvik ve güven aşılama yöntemlerinin en etkili olanıdır.

Klasik eğitim sisteminde veliye düşen tek sorumluluk, maddi olarak çocuğunun eğitim ihtiyaçlarını karşılamak gibi görünmekteydi. İçinde bulunduğumuz 21. Yüzyıl eğitim modelleri ise öğretmen-öğrenci-veli iletişiminin başarıyı da beraberinde getirdiği görüşünde fikir birliğine varmıştır. Yani yeni eğitim modelleri, veliyi eğitimin içine dâhil etmekte ve eğitimde karar mekanizmasının bir unsuru olarak kabul etmektedir.⁷⁹ “Veli” ile öğretici arasında ahenkli bir ilişki tesis edildiğinde terbiyevî faaliyetler aynı yönde ve birbirinin tamamlayıcısı olacağından eğitim birimi, öğrenci üzerinde daha etkili olacak neticede okul ile aile birbirini anlayan, tamamlayan, destekleyen iki kurum haline gelecektir.⁸⁰ Kur'ân eğitimi uzun bir süreci ve sabrı gerektirir ki bu zaman diliminde sadece öğretici ve öğrenci arasındaki iletişim değil ailenin de desteklerine ihtiyaç duyulması bu sürecin bir parçasıdır. Öğretici, öğrenci ile ailesi arasında bir köprü vazifesi görmelidir. Ailenin öğrenci ile ilişkisi ne derece tutarlı ve güven verici olursa Kur'ân eğitimindeki başarı da o derece yüksek olacaktır. Ailenin öğrenci ile geliştirdiği ilişkiler ise başı buyruk olmamalıdır. Bunun makul olmasını denetleyen bir mekanizmaya ihtiyaç duyulmaktadır. Zira aile ne derece iyi niyetli de olsa pedagojik açıdan yardıma ihtiyacı olduğundan atacağı adımların doğru olması, varsa yanlışlarının düzeltilmesi gerekebilir. Aksi durumda Kur'ân eğitimi verilmeye çalışırken Kur'ân'dan uzaklaşan nesiller belirebilir.

SONUÇ

Kur'ân dersi şifahi yönü ağır basan bir yapıya sahip olmakla birlikte öğrencinin dersin hedeflerinden haberdar edildiği, gelişen şartların sunduğu alternatif öğretim yöntem ve stratejilerinden istifade edildiği bir eğitim programı, dersin hedefine daha da kestirmeden ve

⁷⁹ Abdullah Barman, Sıdıka Tuba Aydar, *Öğretmen-Öğrenci-Veli İletişimi* (Ankara: Çankaya Kılıçaslan Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi, 2017), 8.

⁸⁰ Faruk Bayraktar, *İslâm Eğitiminde Öğretmen-Öğrenci Münâsebetleri*, 240.

verimli bir şekilde varmayı sağlayacaktır. Takip edilecek yöntem, modern ve yenilenebilir programlar içermelidir. Böylece yüzyıllardır izlenen usulün basmakalıp ve tekdüze bir formunun olduğuna yönelik getirilen eleştiriler de sönümlenebilecektir. Örneğin öğrenci ve konu arasında duyuşsal ve görsel etkileşim doğuran interaktif teknolojinin kullanımı, bütün yönleriyle öğrencinin kullanımına sunulan sabrı sonsuz bir öğretim aracı olup öğrenimi zevkli ve eğlenceli hale getirecektir. Ayrıca yüzünden okumalarda ve verilen ezberlerde öğrencinin kendi ses kaydını alması sağlanarak hata odaklı bir tashih eğitimine gidilmesi, başarıya kolay yoldan ulaşmayı sağlayabilecektir.

Teorik ve pratik unsurları barındıran dersin iki veçhesinden birinin eksik olması eğitim-öğretim faaliyetinin gayesiyle bağdaşmayacak ve aksamalara neden olacaktır. Bir başka deyişle pratiğe yansımayan teori, teoriyle desteklenmeyen pratik noksandır. Bu müsellemler hakikatten hareketle öğrencinin, ben kuralın adını bilmesem de uygulayabiliyorum şeklindeki itirazının her koşulu kapsamayan sadece anı geçiştirmek amacıyla yapıldığı bilinci aşılmalıdır.

Sakin nûn ve tenvînden sonra gelen harflerin meydana getirdiği çeşitli kuralları (ihfâ, izhâr, idgâm-ı mealgunne, idgâm-ı bilâgunne, iklâb) ya da harf-i medden sonra sebab-i meddin gelmesi ile bir eliften fazla uzatmanın mümkün olduğu kaidelerin tümünü (medd-i lâzım, medd-i muttasıl, medd-i munfasıl, medd-i lîn, medd-i ârız) tek derste vermeye çalışmak, öğretim açısından tedricilik prensibine ters düştüğü gibi öğrenciyi psikolojik açıdan yıpratıcı niteliktedir. Her konunun ders programında olanca kapsamıyla tek derse indirgenerek aktarılması gerektiği şeklinde bir planlama yapılsa dahi haftalara ayrılarak konu-uygulama esasının benimsenmesi gerekir.

Öğretimde kolaydan zora doğru bir metot takip edilmelidir. Sâkin nûn ve tenvînden sonra gelen iklâb, idgâm-ı mealgunne ve bilâgunne gibi daha az sayıdaki harf birleşiminin doğurduğu kurallar orta yerde dururken en fazla harf etkileşiminin yaşandığı ihfâ kuralından başlanmamalıdır.

Adeta bir sendrom haline gelmiş lahn-ı celî doğuran med gibi kıraat olgularının problem olmaktan çıkmasına; belirli sayfalarda işaretlemelerin olduğu hususi med ödevlerinin alınması, derste sırf bu kuralın tahlili yaptırılarak bir farkındalık oluşturulması, hataların sınıf arkadaşlarının da dahil olduğu çoklu bir etkileşimle söylenmesi türünden uygulamalar katkı sağlayacaktır.

Aktif bir sınıf ortamı oluşturmanın temel parametrelerinden biri de puanlama sistemini devreye alarak her derste okuyuşa puan vermek ve dönem sonu notu olarak bu okumaların

ortalamasını almaktır. Böylece yaşanabilecek anlık heyecan ve buna bağlı karmaşa ve başarısızlıkların önüne geçilebilecektir. Tüm tecvîd birikimini öğrencinin bilip bilmediğini sözlü sınavlarda tek tek sorarak tespit etmeye çalışmak da bir hayli güçtür. Bu noktada Kur’ân sınavlarında klasik sözlü döngüsünün dışına çıkılarak yazılı sınavlardan yararlanmak, öğrencinin alana hâkimiyetini belirlemede daha etkili ve pratik bir çözüm olacaktır.

KAYNAKÇA

Adıgüzel, Mehmet. “Kur’an Öğretim Metotları ve Öğreticilik Vasıfları”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2003), 214.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1421/2001.

Alemdar, Yusuf. “İlahiyat Fakültelerinde Kur’ân Dersleri ile İlgili Problemler ve Çözüm Önerileri”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2008), 208.

Barman, Abdullah; Aydar, Sıdıka Tuba. *Öğretmen-Öğrenci-Veli İletişimi*. Ankara: Çankaya Kılıçaslan Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi Yay., 2017.

Bayraktar, Faruk. *İslâm Eğitiminde Öğretmen-Öğrenci Münâsebetleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 1989.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Şu’abu’l-îmân*. thk. Abdu’l-Alî Abdu’l-Hamîd Hâmid vd. Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1423/2003.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu’fî. *Sahihu’l-Buhârî*. thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsır. Dimaşk: Dâru Tavki’n-Necât, 1422.

Büyükkaragöz, Savaş; Çivi, Cuma. *Genel Öğretim Metotları*. İstanbul: Öz Eğitim Yay., 1996.

Celal, Sadreddin. *Pedagoji*. İstanbul: Kanaat Kütüphanesi, 1930.

Çelebi, Ahmed. *İslâmda Eğitim-Öğretim Tarihi*. çev. Ali Yardım. İstanbul: Damla Yay., 1976.

Çetin, Abdurrahman. *Kur’ân Okuma Esasları*. Bursa: Emin Yay., 2011.

Çollak, Fatih. “Kur’ân-ı Kerim Öğretim Teknikleri”. *Etkili Din Öğretimi*. ed. Şaban Karaköse. İstanbul: TİDEF Yay., 2009.

Dağ, Mehmet. “Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Sempozyumu”. Muş: Muş Alparslan Üniversitesi Yay, 2012.

Davudoğlu, Ahmet. *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*. İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1974.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş‘as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyî‘d-Dîn Abdulhamîd. Beyrut: el-Mektebetü‘l-‘Asriyye, ts.

Erciyes, Gülnur. “Öğretim Yöntem ve Teknikleri”. *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. ed. Şeref Tan. Ankara: Pegem Yayıncılık, 2007.

Farabî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ. *es-Siyâseti‘l-Medeniyye*. trc. Mehmet Aydın, Abdulkadir Şener, Rahmi Ayas. İstanbul: Türkiye Cumhuriyeti Kültür Bakanlığı, 1980.

Gültekin, Sadık. *Başarılı Sözler*. İstanbul: Başlık Yayın Grubu, 2007.

Güven, Bülent. “Öğretim İlke ve Yöntemleriyle İlgili Temel Kavramlar”. *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. ed. Şeref Tan. Ankara: Pegem Yay. 2007.

H. Gardner. *Multiple Intelligences: The Theory in Practice*. New York: Basic Books, 1998.

Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed en-Nîsâbûrî. *el-Müstedrek ‘alâ Sahîheyn*. thk. Mustafa Abdulkâdir ‘Atâ. Beyrut: Dâru‘l-Kutubi‘l-‘İlmiyye, 1411/1990.

<https://tr-tr.facebook.com/DoganCuceloglu/posts/10152547414668041/>

İbn Abdi‘l-Berr. *Câmi‘u beyâni‘l-‘ilm*. Medine 1978.

İbn Cema‘a, İbrahim b. Sa‘dullah el-Kinânî. *Tezkiratu‘l-sâmi‘ ve‘l-mütekelim fi‘l-‘edebi‘l-‘âlim ve‘l-müteallim*. thk. Muhammed Hâşim en-Nedvî. Haydarabad 1353.

İbn Ebî Şeybe. *el-Kitâbu‘l-musannefi‘l-ehâdîsi ve‘l-âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Riyâd: Mektebetü‘r-Rüşd, 1409.

İbn Haldun. *Mukaddime*. trc. Z. Kadiri Ugan. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1968.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi‘l-Kutubi‘l-‘Arabî, ts.

İbn Mücâhid. *Kitâbü‘l-seb‘a*. nşr. Şevkî Dayf. Kahire: Dâru‘l-Me‘ârif, 1988.

Kablan, Zeynel. “Öğretmen Adaylarının Derse Devamının Öğrenme Başarısına Etkisi”. *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 25/1 (2009), 22-32.

Kaya, Davut. “Kur’ân-ı Kerim Öğretim Yöntemlerinin Geliştirilmesi”. *Etkili Din Öğretimi*. ed. Şaban Karaköse. İstanbul: TİDEF Yay., 2009.

Kurtubî, Abdulvehhâb b. Muhammed. *el-Muvaddah fi t-tecvîd*. thk. Ğânîm Kaddûrî el-Hamed. Amman: Dâru Ammar, 2000.

Küçükahmet, Leyla. *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. Ankara: Özkan Matbaacılık, 1995.

Mâverdî, Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *Edebü’l-dünyâ ve’l-dîn*. Beyrut 1398.

Mekkî b. Ebî Tâlib, el-Kaysî. *er-Ri’âye li tecvîdi’l-kırâe ve tahkîki lafzi t-tilâve*. thk. Ğânîm Kaddûrî el-Hamed. Amman: Dâru Ammâr, 1996.

Muhammed Ebû Zehra. *Ebû Hanîfe*. trc. Osman Keskiöglü. İstanbul: Üçdal Neşriyat 1966.

Muhâsibî, Ebû Abdillâh Hâris b. Esed el-Muhâsibî el-Anezî. *Risâletü’l-müsterşidîn*. thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. Halep 1391/1971.

Müslim, Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd ‘Abdu’l-Bâkî. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, ts.

Nüveyrî, Ebu’l-Kasım Ali. *Şerhu Tayyibeti’n-Neşr*. İstanbul: Üsküdar Hacıselimağa Kütüphanesi, 16/4.

Öcal, Mustafa. *(Temel Eğitim ve Orta Öğretimde) Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1990.

Pala, Aynur. “Öğrenme ve Öğretim İlkeleri”. *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. ed. Şeref Tan. Ankara: Pegem Yay., 2007.

Pâluvî, Abdulfettah. *Zübdetu’l-irfân fi vucûhi’l-Kur’ân*. İstanbul: Âsitâne, 1894.

Paul Guillaume. *Psikoloji*. çev. Refia Şemin, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., 1970.

Pazarlı, Osman. *Din Eğitimi ve Öğretiminde Genel Metodlar*. İstanbul: İrfan Yay., 1967.

Pehlivan, Ayşe. *Kur’an Tilâvetinde Nitelik Problemi ve İdeal Kur’an Eğitimi Dair Tespit ve Öneriler*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

- Pressey ve Robinson. *Psikoloji ve Yeni Eğitim*. trc. H. Tan. İstanbul: MEB Yay. 1975.
- Sünbül, Ali Murat. *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, Konya: Eğitim Kitabevi, 2010.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. Mu'cemü'l-Kebîr. thk. Hamdi b. Abdulmecid es-Selefi. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994.
- Tahâvî. *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*. thk. Şuayb el-Arnaûd. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1415.
- Tan, Şeref. "Öğretimin Materyallerle Desteklenmesi". *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. ed. Şeref Tan. Ankara: Pegem Yayıncılık, 2007.
- Tan, Şeref. "Öğretmen Nitelikleri". *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. ed. Şeref Tan. Ankara: Pegem Yayıncılık, 2007.
- Taşköprizâde Ahmet Efendi. *Mevzûâtü'l-'ulûm*. İstanbul: İkdâm Matbaası, 1313.
- Tetik, Hayati. *Zernûcî ve Ta'limü'l-Müteallim'de Eğitim-Öğretim*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1991.
- Tetik, İbrahim. "Kur'ân Kıraatinde İmâle ve Feth'in Kitâbî Referansları". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED)*, 53 (2020). 41-65. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ilted/issue/55344/692260>.
- Tetik, İbrahim. "Lafız, Anlam ve Amel Boyutlarıyla Hz. Peygamber'in Kur'ân Tilaveti". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 19 (2021). 136-164. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/rteuifd/issue/63021/900594>.
- Tetik, İbrahim. "Nüzul Döneminde Kur'ân Hıfzının Dinsel ve Sosyo-Kültürel Dinamikleri". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*. (2021), 21/1 <http://marife.org/tr/pub/issue/63235/891780>.
- Tetik, İbrahim. "Tevvîd Kelimesinin Semantik Analizi". *Universal Journal of Theology*. 2/3 (2017). 179-197. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/354226>.
- Tetik, İbrahim. *Tarihsel, Bilimsel ve Siyasal Boyutlarıyla Âsım Kıraati Hafız Rivayetinin Şöhret Bulma Nedenleri*. Ankara: İlahiyat, 2021.
- Tetik, Necati. "Kur'an Tilâvetinin veya Kıraat İlminin Öğretilmesi Usulleri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (1990), 239-244.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *Sünenü Tirmizî*. thk. Beşşâr 'Avvâ Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Gârbi'l-İslâmî, 1998.

Variş, Fatma. *Eğitimde Program Geliştirme Teori ve Teknikler*. Ankara: Alkım Yayıncılık, 1994.

Y. Akyüz. *Çağdaş Eğitim Düşünürleri Ders Notları*. Ankara: A. Ü Eğitim Bilimleri Fakültesi Yay., 1983.

Yılmaz, Ali. "Tilâvet Âdâbı", *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*. 27 (2007). 137-160.

Yılmaz, Nazif. *Kur'ân-ı Kerim'i Nasıl Öğretelim?* İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yay., 2016.

Zühal Çubukçu vd., "Yönetici, Öğretmen, Öğrenci ve Veli Gözünde Öğretmenin Sahip Olması Gereken Değerler". *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi* 2/1 (2012), 34.

İMAM MUHAMMED’İN İKTİSADİ GÖRÜŞLERİ VE DEĞER TEORİSİ İLE MÜNASEBETİ*

IMAMS MUHAMMAD’S ECONOMIC VIEWS AND THEIR RELATION TO THE THEORY OF VALUE

Dr. Öğr. Üyesi Seyyit Ali ALBAYRAK

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Temel İslam Bilimleri

saalbayrak@agri.edu.tr

ORCID: 0000-0001-7387-1067

Atf Gösterme: ALBAYRAK, Seyyit Ali, “İmam Muhammed’in İktisadi Görüşleri ve Değer Teorisi ile Münasebeti”, Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD), Haziran 2024 (14), s. 31-38

Geliş Tarihi:

18 Nisan 2024

Kabul Tarihi:

08 Haziran 2024

©2024 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

Özet: Bu çalışma Hanefi ekolünün önemli isimlerinden biri ve aynı zamanda Ebu Hanife’nin de öğrencisi olan İmam Muhammed eş-Şeybânî’nin iktisadi görüşlerini modern iktisattaki değer teorisi bağlamında ele almayı amaçlamaktadır. İmam Muhammed, kendi çağdaşlarının aksine, altın ve gümüş para dışındaki para türlerinin toplumun kabulü sonucu altın ve gümüş para gibi ele alınacağını değerlendirmiş ve konuyla ilgili hükümlerini de bu zeminde şekillendirmiştir. İmam Muhammed dışındaki fakihler, altın ve gümüşün hilkaten para (yaratılışları itibarıyla değerlerini bizzat kendisinden alan) altın ve gümüş dışındaki para türlerinin ise ıstılaha para olduğu kanaatindeyler. Bu bağlamda İmam Muhammed toplum kabulüyle para işlevini yerine getiren ıstılaha para türlerini (örneğin felsler) hilkaten para olan altın ve gümüş paralarla aynı hükme tabi tutmuştur. Bu anlamda paranın değeri hakkında iki teori karşımıza çıkmaktadır: Emek-değer teorisi ve subjektif değer teorisi. Emek-değer teorisine göre bir mal ve veya hizmetin değeri, o mal veya hizmet için harcanan emeğe eşittir. Buna göre, değer belirlenmesindeki temel faktör emektir. Subjektif değer teorisine göre ise, mal veya hizmetlerin objektif ve ölçülebilir bir değeri yoktur. Bir malın veya hizmetin değeri, toplum kabulü gibi çeşitli sebeplerle değişebilir. Bu nedenle İmam Muhammed’in altın ve gümüş para dışındaki para türlerini subjektif değer teorisi bağlamında değerlendirdiğini söylemek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: *İslam Hukuku, İktisat, İslam İktisadı, İmam Muhammed, Değer Teorisi.*

Abstract: This study examines the economic views of Imam Muhammad Muhammad al-Shaybānī, a prominent figure in the Hanafi school and a student of Abu Hanifa, within the context of modern economic value theory. Unlike his contemporaries, Imam Muhammad assessed that types of currency other than gold and silver could be treated as equivalent to gold and silver when accepted and widely used by society, and he shaped his related rulings accordingly. Other jurists believe that gold and silver are inherently valuable (hilkaten) due to their intrinsic properties, whereas other types of currency are considered valuable only by convention (istilahan). In this context, Imam Muhammad subjected conventionally accepted currencies (such as copper coins) to the same rulings as inherently valuable gold and silver coins. Two fundamental theories regarding the value of money emerge in this discussion: the labor theory of value and the subjective theory of value. According to the labor theory of value, the worth of a good or service is equal to the labor expended to produce it; hence, labor is the primary factor in determining value. In contrast, the subjective theory of value posits that goods and services do not have an objective and measurable value; instead, their value can vary based on social acceptance and other factors. Therefore, it can be argued that Imam Muhammad evaluated types of currency other than gold and silver within the framework of the subjective theory of value. This translation maintains the academic tone and fluidity required for an academic summary while accurately conveying the original content.

Keywords: *Islamic Law, Economy, Islamic Economics, İmam Muhammed, Value Theory.*

* Bu çalışma 4. Uluslararası İslami Finans ve Muhasebe Konferansı’nda özet bildiri şeklinde sunulan ve özet bildiri kitabında yayımlanan tebliğin makale haline dönüştürülmüş şeklidir.

GİRİŞ

Altın ve gümüş para, çeşitli madenlerden yapılmış paralar, mal para ve itibari paralar değerini nereden almaktadır sorusu üzerinde düşünmek, günümüzde soyutlaşan paranın yani kripto sanal paranın değeri hakkında kanaat oluşturabilir. Bu anlamda paranın değeri hakkında iki teori karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan biri emek-değer teorisi, diğeri ise sübjektif değer teorisidir. Emek-değer teorisine göre bir mal ve veya hizmetin değeri, o mal veya hizmet için harcanan emeğe eşittir. Buna göre, değer belirlenmesinde temel faktör emektir. Sübjektif değer teorisine göre ise, mal veya hizmetlerin objektif ve ölçülebilir bir değeri yoktur. Bir malın veya hizmetin değeri çeşitli sebeplerle değişebilir.

İmam Muhammed'in konuyla ilgili farklı görüşleri bu anlamda günümüzde ortaya çıkan yeni para türlerini değerlendirme noktasında İslam hukukçularına bir örnek sunması açısından önem arz etmektedir. Literatür tarama yöntemi ile yaptığımız bu çalışma İmam Muhammed'in paranın değerini toplumun kabulünden aldığı yönündeki görüşlerini günümüz iktisat çalışmalarına da konu olan değer teorisi ve sübjektif değer teorisi bağlamında yorumlamayı amaçlamaktadır. Çalışmamız giriş, üç ana başlık ve sonuç bölümlerinden müteşekkildir.

1. Değer Teorisi ve Sübjektif Değer Teorisi

Altın ve gümüş para, çeşitli madenlerden yapılmış paralar, mal para ve itibari paralar değerini nereden almaktadır sorusu üzerinde düşünmek, günümüzde soyutlaşan paranın yani kripto sanal paranın değeri hakkında kanaat oluşturabilir. Bu anlamda paranın değeri hakkında iki teori karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan biri emek-değer teorisi, diğeri ise sübjektif değer teorisidir. Emek-değer teorisine göre bir mal ve veya hizmetin değeri, o mal veya hizmet için harcanan emeğe eşittir. Değer belirlenmesindeki temel faktör emektir.¹ Sübjektif değer teorisine göre ise, mal veya hizmetlerin objektif ve ölçülebilir bir değeri yoktur. Bir malın veya hizmetin değeri çeşitli sebeplerle değişebilir. Sübjektif değer teorisi şu şekilde açıklanmıştır: *“Sübjektif değer teorisi ekonomik mal ve hizmetlerin değerinin onların üretiminde kullanılan faktörlerin doğası ya da emek miktarından değil, fakat tüketicinin/alıcının kendi amaçlarının gerçekleştirilmesi ve ihtiyaçlarının tatmininde bu mal ve hizmetlere isnat ettiği önem ve faydadan doğduğunu öne süren teoridir.”*²

Sübjektif değer teorisi içerisinde yer alan “kendiliğinden değeri olma” kavramı üzerinde durmak gerekir. Altın ve gümüş gibi paraların para olmaları, bu madenlerin kendiliğinden bir

¹ Hasan İslatince, “Değer Teorisinin Tarihsel Analizi”, *Anadolu Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* (2001), 159-170.

² Ünsal Çetin, “Sübjektivist Paradigma”, *Liberal Düşünce Dergisi* (2014), 115-122.

değere sahip olmalarından kaynaklanmaktadır görüşünün aksine, altın ve gümüşe değer atfedenerin insanlar olduğu belirtilmektedir. Altın ve gümüşe olan talebin, söz konusu madenlerin değerini etkilemesi, bu madenlere değerinin insanlar tarafından verildiğine örnek olarak gösterilmektedir. Dolayısıyla sübjektif değer teorisine göre bir mala talep olmazsa o malın değeri de olmaz. O malın piyasada çok az bulunuyor olması, meydana gelmesinde harcanan emeğin miktarı gibi faktörlere bakılmaz. Bu bağlamda altın ve gümüşün değerinin belirlenmesinde insanların güven duygusu gibi çeşitli faktörlerin ön plana çıktığını söylemek mümkündür.³

2. Paranın Toplum Tarafından Kabulü Meselesi ve Fukahanın Görüşleri

İktisadî açıdan genel kabul⁴ özelliği hem iktisatçılar hem de fakihler tarafından önemli bir vasıf olarak kabul edilmektedir. Bu özellik, genelde madenî para sistemlerinin uygulandığı dönemlerde aranan bir özellik olmuştur. Para konusunun temel fıkıh eserlerinde “nukud”, “nakd”⁵ ve “semen” kavramıyla ifade edildiğini ve genelde “semen” kavramı etrafında şekillendiğini söyleyebiliriz. Semen kavramı, İslâm bilginleri tarafından bir şeyin semeniyetinin ve değerinin aynı mı yoksa farklı mı oldukları ve bir şey semeniyetini nasıl kazanır gibi birçok yönüyle tartışılmıştır.⁶

Fakihlerin para kavramına yaklaşımlarını genel olarak ele aldığımızda, iki kavram karşımıza çıkmaktadır: “Hilkaten” (yaratılış itibariyle) para ve “ıstılâhen” (örfen) para kavramlarıdır. Altın ve gümüş, hilkaten para (semen) kabul edilirken, galib-i gışş ve fülüs gibi paralar ıstılâhen para (semen) olarak kabul edilmektedir.⁷

Yaratılışları itibariyle kendinden değerli olan altın ve gümüş gibi malların para olmaları hususunda fakihler arasında görüş birliği bulunmaktadır. Bu madenlerin dayanıklı, nadir,

³ Abdurrahman Çarkacıoğlu, *Kripto Para Bitcoin* (Ankara: Sermaye Piyasası Araştırma Kurulu Araştırma Dairesi, 2016), 10.

⁴ Besim Üstünel, *Makro Ekonomi* (Ankara: Kurtuluş Matbaası, 1975), 22.

⁵ Nukud; her zaman para olarak kullanılan şeyleri ifade etmek için kullanılan kavram. Detaylı bilgi için bk. Nezih Hammâd, *İktisadî Fıkıh Terimleri*, çev. Recep Ulusoy (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 263, 264; Bilal Aybakan, “Nakit”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/324-326.

⁶ Detaylı bilgi için bk. Beşir Gözübenli, *İslâm'da Para ve Fonksiyonları* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1986), 70-149.

⁷ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989), 12/137, 14/14; Abdurrahman b. Muhammed Şeyhîzâde Dâmad, *Mecmau'l-Enhur fî Şerhi Mülteka'l-Ebhur* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1319), 2/116; Gözübenli, *İslâm'da Para ve Fonksiyonları*, 71-96; Muhammed b. Abdullah el-Gazzî Timurtaşî, *Risâletü Bezli'l-Mechûd fî Tahriri Es'ileti Tağayyüri'n-Nukûd*, thk. Hüsamüddîn Affâne (Filistin: Cami'âtü Kudüs, 2001), 54-55; Vehbe Zuhaylî, *el-Muamelatü'l-Maliyyetü'l-Muasiratü* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 2002), 154.

bölünebilir, işlenmeye müsait olması ve değerlerini uzun süre koruması, aslî para olarak kabul edilmelerinde belirleyici olmuştur.⁸

İstilahen, yani örfen para kabul edilen şeylerin gerçek anlamda para olup olmadığı hususunda farklı görüşler vardır. İmam Muhammed'in görüşüne göre, felslerde (altın ve gümüş dışındaki paralar) bulunması gereken ıstilah (örf) yani genel kabul görme⁹ özelliği bütün paralara atfedilebilir. Günümüz paralarında devlet tarafından güvence ve garanti verildiği için bu özelliğe ihtiyaç olmadığı belirtilmektedir. Ancak devlet bir şeyi toplum tarafından kabul gördüğü için mi para olarak dayatır, yoksa devlet dayattığı için mi o şey para olur konusu tartışmalıdır. İktisatçılar arasında bu minvalde tartışmalar olmuş ve bazıları paranın para olma özelliğini maddesinden değil, halk arasındaki açık veya kapalı bir anlaşmadan aldığını belirtmiştir.¹⁰

Paranın toplum tarafından genel kabul görmesi devlet eliyle de olabilir. Önemli olan, paranın para olma vasfını devletten veya kanundan alabileceği gibi, toplumun genel kabulünden de alabilmesidir. Tarih boyunca toplumlar genelde bir şeye paralık vasfını kendileri yüklemiş ve mübadele işlemlerini gerçekleştirmiştir. Devletler, toplumlar bir şeyi para olarak kabul ettikten sonra, o parayla ilgili gerekli yasal düzenlemeleri yapmıştır.¹¹ Dolayısıyla, paranın genel kabul görme özelliğinin büyük oranda toplum kaynaklı olduğunu söylemek mümkündür. Günümüzde ortaya çıkan veya gelecekte çıkacak olan para türlerini anlamlandırmada bu hususun önemi büyüktür.

Kripto sanal paralar dikkate alındığında, bu tür paraların toplumun genelinde kabul görmediği düşünülebilir. Ancak bu paraların henüz yeni bir olgu olması, tam olarak bilinmemesi, kullanımının belli teknolojik olanaklarla gerçekleştirilebilmesi, henüz oturmamış bir piyasasının olması ve haklarında çıkan olumsuz haberlerden kaynaklı endişeler dikkate alındığında, toplumun bu tür paraları ilk günden topluca kabul etmesi beklenemez. Bu çeşit paralar genel kabul görmese bile Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un felslerin semeniyeti konusundaki görüşlerini burada esas alabiliriz. Bu görüşe göre altın ve gümüş dışında, yani aslî paralar dışında bir para olan felslerin semeniyet vasfının ortaya çıkması veya sonlanması akdın

⁸ Ebûbekir es-Sıddık Mütevellî - Şevki İsmâil Şehhâte, *İktisâdiyyatü'n-Nukûd fi İtâri'l-Fikri'l-İslâmî* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1983), 41; Zuhaylî, *el-Muamelatü'l-Maliyyetü'l-Muasiratü*, 150.

⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/183; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethü'l-Kadîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 7/ 20-22; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed Kâsânî, *Bedâ'i'u's-Sanâ'i' fi Tertîbi's-Şerâ'i'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 7/127; Gözübenli, *İslam'da Para ve Fonksiyonları*, 97.

¹⁰ Üstünel, *Makro Ekonomi*, 22.

¹¹ Üstünel, *Makro Ekonomi*, 22.

taraflarının (akideyn) kabulüyle meydana gelmektedir. Ticari bir işlemde herhangi bir şeyi mübadele aracı olarak kullanmayı kabul eden kişiler arasında o şey para olabilir.¹²

Bir şeyin toplum tarafından para olarak kabulünün iki şekilde mümkün olduğunu belirtmiştik. Bunlardan biri, devletin bir şeyin para olarak kullanılmasını emretmesidir ki o şey artık genel kabul görme özelliğine sahip olur. Diğeri ise toplumun zamanla bir şeyi alışverişlerde ve diğeri işlemlerde kullanması, zamanla bu şeye güven yüklemesi ve sonuçta bu şeyi para olarak kabul etmesidir. Bu süreç genellikle uzun zaman alır. İlerleyen zamanlarda toplumların bu tür paraları tüm ticari faaliyetlerinde kullanma ihtimali de göz önünde bulundurulmalıdır. Kripto sanal paraları günümüzde para olarak kabul eden devletlerin varlığı bilinmektedir. O halde kripto sanal paraların devlet eliyle genel kabul görme özelliğine sahip olduğunu söyleyebiliriz.

3. İmam Muhammed'in İktisadi Görüşleri ve Bu Görüşlerin Sübjektif Değer Teorisiyle Münasebeti

İmam Muhammed'e göre, ıstılahe para (semen) kabul edilen şeyler, -ıstılahta para olma durumları devam ettiği sürece- altın ve gümüş gibi hilkaten para (semen) kabul edilen paralar gibidir. İmam Muhammed'e göre bey' akdinde semen olarak felsler kullanıldığı takdirde, felslerin altın ve gümüşte olduğu gibi tayin ile taayyün etmeyeceğini, felslerin birbirleriyle mübadelesinde ise sarf hükümlerinin cari olacağını görmekteyiz.¹³ Bu görüşe göre felslerle - altın ve gümüş para olan dinar ve dirhemde olduğu gibi- selem caiz değildir.¹⁴

İmam Muhammed'in felsleri râyic oldukları müddetçe altın ve gümüş hükmünde ele aldığını söylemek mümkündür. Bu görüşe göre, felsler râyic oldukları müddetçe tayin ile taayyün etmezler. Felslerdeki semeniyetin (para olma durumu/paralık vasfı) sübutu ve sona ermesi akdin taraflarının kabulüne değil, toplumun kabulüne (ıstılahına) bağlıdır.¹⁵

Altın ve gümüş dışındaki paraların para vasfını kazanmasını, toplumun onları para olarak kabul edip ticari faaliyetlerinde güven içerisinde kullanmalarına bağlamak mümkün görünüyor. Günümüzde kullanılan gerek kâğıt paralar gerekse kaydî para ve dijital paraların, yukarıda yer

¹² Serahsî, *el-Mebsût*, 12/183; İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethü'l-Kadîr*, 7/20-22; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-Sanâ'î fi Tertibi's-Şerâ'î*, 7/127; Gözübenli, *İslam'da Para ve Fonksiyonları*, 97.

¹³ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/183; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-Sanâ'î fi Tertibi's-Şerâ'î*, 7/64; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dîmaşkî İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr 'ale'd-Dürri'l-Muhtâr* (Dersaadet: Matbaa-i Osmaniye, 1324), 3/469; Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd Mevsîlî, *el-İhtiyâr* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2012), 2/31.

¹⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/127; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-Sanâ'î fi Tertibi's-Şerâ'î*, 7/127.

¹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/183; İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethü'l-Kadîr*, 7/20-22; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-Sanâ'î fi Tertibi's-Şerâ'î*, 7/127; Gözübenli, *İslam'da Para ve Fonksiyonları*, 97.

verdiğimiz ıstılâhen (örfen) para kapsamına girdiğini söylemek mümkündür. Günümüzde kullanılan para türleri altın ve gümüşten farklı bir para türü olduklarına göre, İmam Muhammed'in altın ve gümüş dışındaki paralar (felsler) hakkındaki yorumunu buraya taşıyabiliriz. Eğer felsler semeniyetlerini toplumun kabulünden alıyorsa, günümüzde ortaya çıkan, ticari işlemlerde kullanılan ve kullanıcıları tarafından kabul gören kripto sanal paralar da bu bağlamda değerlendirilebilir.

İmam Muhammed'in paralara yaklaşımı, sübjektif değer teorisi bağlamında düşünülebilir. Çünkü İmam Muhammed, öz değeri sebebiyle para kabul edilen değerli maden paralar dışındaki öz değere sahip olmayan paraları toplumun verdiği değere göre ele almış ve bu bağlamda hüküm inşa etmiştir. İmam Muhammed'in para türlerinin öz değeri ne olursa olsun, toplum tarafından o paraya verilen değer ve yaygın kullanımın esas olduğu noktasında bir düşünce temelinde hareket ettiğini söylemek mümkün görünüyor.

SONUÇ

Bu çalışmada, İmam Muhammed'in altın ve gümüş dışındaki para türlerine ilişkin görüşleri, günümüz iktisadi teorileriyle karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır. İmam Muhammed'in paranın değerini toplumun kabulünden aldığı yönündeki yaklaşımı, sübjektif değer teorisiyle uyumlu bir perspektif sunmaktadır. Bu bağlamda, çalışmamız, İslam hukukçularına ve iktisatçılara, paranın değerini belirlemede toplumsal kabulün önemini vurgulayan bir bakış açısı kazandırmayı amaçlamaktadır.

Çalışmamız, günümüzde özellikle kripto paralar gibi yeni ortaya çıkan para türlerinin değerlendirilmesinde, İmam Muhammed'in görüşlerinin rehberlik edebileceğini göstermektedir. Kripto paraların değeri, emek-değer teorisinden ziyade, sübjektif değer teorisiyle daha iyi açıklanabilmektedir. İmam Muhammed'in toplumsal kabul ve yaygın kullanım temelinde para değerini belirlemesi, modern iktisadi yaklaşımlarla da örtüşmektedir.

Bu çerçevede, İmam Muhammed'in iktisadi görüşleri, modern ekonomik sistemlerde ortaya çıkan yeni para türlerinin değerlendirilmesinde önemli bir referans noktası sunmaktadır. Kripto paraların ve diğer yeni para biçimlerinin değerinin belirlenmesinde, toplumsal kabul ve yaygın kullanımın kritik önemde olduğunu göstermektedir. Bu çalışma, İmam Muhammed'in yaklaşımını modern iktisadi teorilerle ilişkilendirerek, İslam iktisadı alanında yenilikçi ve uygulanabilir çözümler sunmayı hedeflemektedir.

Gelecekteki araştırmalar, İmam Muhammed'in sübjektif değer teorisine dayalı görüşlerinin, dijital ve kripto paralar bağlamında daha derinlemesine incelenmesini ve bu

bağlamda İslam hukukunun modern finansal araçlarla nasıl entegre edilebileceğini araştırabilir. Bu çalışma, İmam Muhammed'in perspektifinden yola çıkarak, yeni finansal enstrümanların İslam hukukundaki yeri ve geçerliliği konusunda daha geniş bir tartışma başlatmayı amaçlamaktadır.

KAYNAKÇA

Bilal, Aybakan. "Nakit". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/ 324-326. İstanbul: TDV 2006.

Çarkacıoğlu, Abdurrahman. *Kripto Para Bitcoin*. Ankara: Sermaye Piyasası Araştırma Kurulu Araştırma Dairesi, 2016.

Çetin, Ünsal. "Sübjektivist Paradigma". *Liberal Düşünce Dergisi* (2014), 115-122.

Dâmad, Abdurrahman b. Muhammed Şeyhîzâde. *Mecmau'l-Enhur fî Şerhi Mülteka'l-Ebhur*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1319.

Gözübenli, Beşir. *İslam'da Para ve Fonksiyonları*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1986.

Hammâd, Nezh. *İktisadi Fıkıh Terimleri*. çev. Recep Ulusoy. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.

İslatince, Hasan. "Değer Teorisinin Tarihsel Analizi". *Anadolu Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* (2001), 159-170.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşki. *Reddü'l-Muhtâr 'ale'd-Dürri'l-Muhtâr*. Dersaadet: Matbaa-i Osmaniye, 1324.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Şerhu Fethü'l-Kadîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'i'u's-Sanâ'i fî Tertîbi's-Şerâ'i'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Mevsîlî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2012.

Mütevellî, Ebûbekir es-Sıddık - Şehhâte, Şevki İsmâil. *İktisâdiyyatü'n-Nukûd fî İtâri'l-Fikri'l-İslâmî*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1983.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989.

Timurtaşî, Muhammed b. Abdullah el-Gazzî. *Risâletü Bezli'l-Mechûd fî Tahrirî Es'ileti Tağayyüri'n-Nukûd*. thk. Hüsamüddîn Affâne. Filistin: Cami'âtü Kudüs, 2001.

Üstünel, Besim. *Makro Ekonomi*. Ankara: Kurtuluş Matbaası, 1975.

Zuhaylî, Vehbe. *el-Muamelatü'l-Maliyyetü'l-Muasıratü*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 2002.

İLK DÖNEM NESH ESERLERİNDE SÛRELERİN NÜZÛL ZAMANI

REVELATION ORDER OF SURAHS IN THE FIRST PERIOD NASKH BOOKS

Dr. Nisa Derya DEMİR

Milli Eğitim Bakanlığı

Baş Öğretmen

nisa_derinsu@hotmail.com

ORCID: 0000-0001-5885-8323

Atf Gösterme: DEMİR, Nisa Derya, “İlk Dönem Nesh Eserlerinde Sûrelerin Nüzûl Zamanı”, *Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD)*, Haziran 2024 (14), s. 39-59

Geliş Tarihi:

17 Nisan 2024

Kabul Tarihi:

28 Haziran 2024

©2024 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

Özet: Kur’ân’da neshe konu olan âyetleri incelemeye yönelik yazılan ilk eserleri hicrî 2. asrın başına kadar götürmek mümkündür. Bu yönüyle Kur’ân ilimleri içerisinde ilk neşet eden ilimlerden birinin nesh ilmi olduğu söylenebilir. Neshin ne olduğuna ya da Kur’ân’da olup olmadığına dair yapılan tartışmalar bir yana; İslâmî gelenekte Mekkî ve Medenî sûreleri bilmenin önemi ve faydaları arasında nâsîh ve mensûh âyetlerin ayırt edilmesinde yardımcı olması vurgulanmıştır. Zira neshten söz edilebilmesi için nâsîh ve mensûh âyet arasında bir zaman farkının olması gerekmektedir. Bu sebeple nâsîh-mensûh hakkında yazılan eserler sûrelerin nüzûl zamanına dair bilgiler içeren kaynaklardan biri olmuştur. Ayrıca bu kaynaklardan bazılarında sûrelerin nüzûl sırasına dair listelere yer verilmiştir. Bu çalışmada hicrî 2. ve 6. yüzyıllar arasında yazılmış, müstakîl nâsîh-mensûh eserlerinde sûrelerin nüzûl zamanına dair verilen bilgilere yani Mekkî-Medenî oluşlarına ve nüzûl tertibine dair listelere yer verilecektir. Bu eserlerin ulûmu’l-Kur’ân çalışmalarına nispetle daha erken bir dönemde kaleme alınması sûrelerin nüzûl zamanına dair ilk dönem kaynaklarından bilgi edinme fırsatı sağladığı için de önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: *Tefsir, Kur’ân, Nesh, Nüzûl Sırası, Mekkî Sûreler, Medenî Sûreler.*

Abstract: In the Qur’ân, it is possible to lead the works to examine the issue of Naskh until the beginning of the 2nd century. In this respect, it can be said that one of the first sciences in the Qur’ân sciences is Naskh. Aside from the discussions on what naskh is or whether he is in the Qur’ân; in the Islamic tradition, it is emphasized that the importance and benefit of knowing Meccan and Medinan surahs in the Islamic tradition is emphasized that it helps to know the verses. Because in order to talk about abrogation, there must be a time difference between the nasikh and the mansûkh verse. For this reason, the works written about nasikh and the mansûkh have become one of the sources containing information about the revelation order of the Qur’ân. Additionally, lists of the revelation order of the Qur’ân are included in some of these sources. In this study, the information given about the time of the surahs (Meccan or Medinan) and the chronological order of surahs in the Nasikh and mansûkh works from the Hijri 2nd to the 6th centuries. It is important that these works were written at an earlier period compared to the ‘ulum al-Qur’ân studies, as it provides the opportunity to obtain information from early sources about the time of revelation of the suras.

Keywords: *Tafsir, Qur’ân, Naskh, Revelation Order of the Qur’ân, Meccan Surahs, Medinan Surahs.*

GİRİŞ

Sûrelerin nüzûl zamanına dair bilgi veren eserler arasında Kur’ân ilimlerine dair yapılan çalışmalar ve tefsir müellefâtı önemli bir yer tutmaktadır. Kur’ân ilimleri ulûmu’l-Kur’ân şeklinde genel bir başlık altında telif edilmeden önce, Kur’ân ilimleri içerisine dahil edilen konu başlıklarına dair müstakîl eserler yazılmıştır. Ulûmu’l-Kur’ân içerisinde ilk ortaya çıkan ilimlerden biri de nesh ilmi olmuştur. Yani nâsîh-mensûh ismiyle yazılan eserler Kur’ân ilimleri

içerisinde ilk ele alınan konulardan ve bu alanda kaleme alınan ilk eserlerdendir. İbn Abbas (ö. 68/687-88), “*Kime hikmet verildiyse, ona çokça hayır verilmiştir.*”¹ âyetinde *hikmeti* Kur’ân’ın nâsihini ve mensûhunu, muhkem ve müteşâbihini, mukaddemini ve muahharını, helalini ve haramını vb. ilimleri bilmek şeklinde tefsir etmiştir.² Hz. Ali’nin bir kişiye nâsih-mensûhu bilip bilmediğini sorması ve o kimsenin bilmediğini söylemesi üzerine, “Sen kendini de başkasını da helak ettin.” şeklinde verdiği cevap nesh ilminin önemine dair dayanaklardan olmuştur.³ Neshe dair yazılan kitaplarda ekseriyetle nâsih ve mensûhu bilme konusundaki hassasiyete mesnet teşkil eden bu rivayetler zikredilmiştir.

Bu makalede, neshe dair yazılan eserler Mekkî-Medenî sûrelere dair içerdikleri malumat, sûre ve âyetlerin nüzûl zamanı hakkında taşıdıkları bilgiler, hepsinden önce de nüzûl tertibine dair zikrettikleri listeler yönüyle incelenecektir. Nesh kitaplarında yer alan kronolojik sûre sıralamalarının bu konuya ve sûrelerin nüzûl bilgisine dair yapılan çalışmalarda, mevcut nüzûl tertibi listelerine ek olarak kaynaklık etmesi ve nesh eserlerinin de bu kaynaklar arasında zikredilmesi gerektiğini vurgulamak da hedeflenmektedir.⁴

Kur’ân’ın nüzûl tertibine göre dizilmesine dair tartışmalar İslâm’ın ilk dönemlerden beri mevcuttur. Ancak İslâm geleneğinde nüzûl tertibinin önemsenmesi daha ziyade nesh ilmi çerçevesinde genel hatlarıyla sûrelerin Mekkî veya Medenî oluşlarını bilme sınırlarında kalmıştır. Hatta nesh ile ilgili yapılan çalışmalarda genel manada bir nüzûl kronoloji bilgisi yeterli kabul edilmiştir.⁵ Sûrelerin nüzûl tertibine göre yapılması hakkındaki tartışmalara Ebubekir el-Bâkılânî (ö. 403/1013), *el-İntisâr* adlı eserinde değinir. O, sûrelerin nüzûl tertibine göre ya da Mekkî sûreler önce, Medenî sûreler sonra gelecek şekilde niçin sıralanmadığını halbuki böyle yapılsa hem nüzûl tertibine göre doğruya daha çok yaklaşılabileceği hem de nâsih ve mensûhun da bilinmiş olacağı sorusunu sorar. Bu soruya ise böyle yapılmasının doğru olmayacağı çünkü bu durumun Kur’ân sûrelerinin nazmını bozacağı şeklinde cevap verir. Bu noktada sahabe aklının faziletini, görüşünün inceliğini, anlayışlarının gücünü, onların nüzûl ve sebab-i nüzûl bilgisini bilen her akıllı kimsenin, sahabenin en doğru görüşü seçmede ve düzenlemeyi yapmada evlâ olduğunu da bileceğini söyler. Bu nedenle ona göre hiç kimsenin

¹ el-Bakara 2/269.

² Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Nevâsihu'l-Kur'ân ve mensûhuh*, thk. Ebû Abdillâh Âli Zehvî (Beyrut: Şirketü Ebnâi Şerif el-Ensârî, 1422/2001), 27.

³ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Nevâsihu'l-Kur'ân ve mensûhuh*, 24.

⁴ Örnek olarak “nüzûl tertibi”ne dair bir bölüm ihtiva eden ve alana önemli katkı sunan çalışmalardan “Kur’an Tarihi” adlı eserde geniş çaplı bir inceleme yapılarak pek çok kaynaktan bir araya getirilen kronolojik sûre tertiplerine yer verilmiştir. Ancak bu çalışmada nesh eserleri kaynaklar arasında zikredilmemiştir. Bk. Mustafa Öztürk – Hadiye Ünsal, *Kur'an Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 249-318.

⁵ Selim Türcan, “Tefsirde Bir Yöntem Esası Olarak Kur’ân Kronolojisi Meselesi”, *Kur'an Nüzulünün Mekke Dönemi Sempozyumu*, ed. Mesut Okumuş (Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2013), 219.

onlara yönelik, sûreleri nüzûl tarihine göre niye dizmedikleri eleştirisinde bulunma hakkı yoktur. Yine Bâkîllânî'nin belirttiğine göre Resûlullah'ın sûrelerin âyetlerini ve nüzûl tarihlerini kayda geçirmek gibi bir hedefi de zaten olmamıştır.⁶ Hz. Peygamber'den Mekkî-Medenî'ye dair tafsilatlı, katî bir nas gelmediğini, sahabeye bu konuda kesin bir bilgi de bırakmadığını söylemiştir. Nitekim bıraksaydı bu bilginin ümmetin üzerine farz olacağını ancak sahabenin de bu konuda ihtilafa düştüğünü eklemiştir.⁷ Ayrıca Kur'ân sûreleri nüzûl tarihine göre dizilseydi, sûrelerdeki âyetlerin bazısının diğer sûrelerdekiyle değiştirilmesi gerektiğini, böyle olursa da sûrelerdeki âyet tertibi, nizamı, siyak-sibakının değişeceğini, zira Medine'de nâzil olduğu halde Mekkî sûrelerin içine yerleştirilen âyetlerin de olduğunu kaydetmiştir.⁸ İslâmî gelenekte sûrelerin nüzûl sırasına göre tertibi konusunda genel kanı bu yönde olsa da sûrelerin Mekkî ve Medenî oluşlarına dair rivayetlere önem verilmiş, tefsir eserlerinde ve burada belirttiğimiz üzere Kur'ân ilimleri hakkında yazılan müstakil eserlerde de sûrelerin nüzul zamanına dair bilgiler verilmiştir.

Nüzûl sırasına dair bilgilere nâsîh-mensûh hakkında yazılan eserlerde rastlanması, nesh ile nüzûl zamanı arasındaki irtibatı göstermesi açısından önemlidir. Nitekim neshin şartları içerisinde nâsîh ve mensûh âyetler arasında zaman açısından öncelik-sonralık ilişkisi anlamında bir fark olması gerektiği belirtilmektedir. Neshin mümkün olabilmesi için nâsîh âyetlerin, mensûh âyetlerden sonra indirilmiş olması şartı vardır. Bu nedenle nesh ilmi çerçevesinde başta sûreler olmak üzere, âyetlerin de nüzûl zamanını bilmeye önem atfedilmiştir.

Neshin bir diğer şartı neshin, iyi-kötü vasfı taşımayan âyetlerde, bilhassa şer'î hükümlerde gerçekleşmiş olmasıdır.⁹ Mekke'de nâzil olan âyetlerde çoğunlukla din hakkında küllî hükümler ve aslî kurallar bulunduğu için, bu kısımda nesh daha az bulunmaktadır. Çünkü aklen mümkün olsa dahi küllî hükümlerde nesh vaki olmaz.¹⁰ Bu sebeple Mekke'nin son döneminde ya da Medine'de nâzil olan âyetler neshin odak noktasıdır. Nitekim ahkâm âyetleri ve şer'î hükümler daha ziyade vahyin Medine döneminde indirilmiştir.

Bu çalışmada nesh kitaplarında sûrelerin nüzûl zamanıyla ilgili verilen bilgilere ve nüzûl tertibi listelerine yer verilecektir. Böylece nesh ilminin Mekkî-Medenî ilmiyle olan ilişkisi ortaya konulacaktır. Nesh hakkında yapılan tartışmalar dikkate alınmayacaktır.

⁶ Ebu Bekr el-Bâkîllânî, *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Asâm el-Kudât (Amman: Dâru'l-Feth, 2001/1422), 1/288-289.

⁷ Bâkîllânî, *el-İntisâr*, 1/237-238.

⁸ Bâkîllânî, *el-İntisâr*, 1/289.

⁹ Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü ve Tarihi* (İstanbul: İFAV, 2001), 162.

¹⁰ İbrâhim b. Musa eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât* (el-Memleketü'l-Arabiyyeti's-Suudiyye: Dâru İbn Affân: 1997/1417), 3/338.

1. Nesh Hakkında Yazılan Müstakil Eserler (Hicrî 2-Hicrî 6)

Sûrelerin nüzûl zamanına dair, sûreleri Mekkî-Medenî şeklinde tasnif ederek, bilgi veren İslâm'ın ilk dönemlerinde yazılan eserlerden biri Katâde b. Diâme'nin (ö. 117/735) *en-Nâsîh ve'l-Mensûh fî Kitabillah*¹¹ adlı kitabıdır. Bu eserde bir nüzûl tertibi bulunmamakta yalnızca Mekkî ve Medenî sûreler zikredilmektedir. Tâbiî âlimlerden İbn Şihâb ez-Zührî'ye (ö. 124/742) nispet edilmiş olan *en-Nâsîh ve'l-Mensûh* adlı çalışma da nesh ilmi çerçevesinde yazılan hem sûrelerin nüzûl zamanına dair malumat içeren hem de nüzûl tertibine dair bir liste veren kaynaklardandır. Bu eserin İbn Şihâb ez-Zührî'ye nispetini eseri neşredenler şüpheli olarak görse de erken dönemlerde nesh ilmine dair yazılan kitaplarda Zührî'nin adının zikredilmesi onun böyle bir eser yazdığı ihtimalini güçlendirmektedir.¹² Bu sebeple hicrî 2. yüzyılda yaşamış Katâde ve İbn Şihâb ez-Zührî'ye ait olduğu söylenen bu iki eser sûrelerin nüzûl zamanı ve nesh ilmi bağlantısı açısından oldukça mühimdir. Zira bu eserlerde verilen bilgiler nüzûl tertibine ve sûrelerin nüzûl zamanına ulaşabildiğimiz ilk kaynaklardan olma özelliğini taşımaktadırlar.

Hicrî 3. asırda Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/838) yazdığı *en-Nâsîh ve'l-Mensûh fî Kitabillahi Azze ve Celle* adlı¹³ kitap sûreler hakkında genel bir bakış açısı çizdiği ve sûrelerin nüzûl zamanına değinmeden fikhî açıdan konuların üzerinde durduğu için burada incelemeye tabi tutmadık. Ebû Ubeyd, kendinden önceki âlimlerin görüşlerine dayanmakla beraber âyetleri kendine özgü bir tertibe göre incelemiştir. Neshi âmmin tahsisi, mutlakın takyidi, mücmelin tebyini, istisna vb. olarak kabul etmiştir. Nâsîh-mensuh dışındaki konulara da temas etmiş, ayrıca sünnette nesih meselesine yer ayırmıştır. İhtilâflı konularda umumi görüşlere başvurmuş, bazen herhangi bir tercihte bulunmadığı da olmuştur. Kitabında âyetleri fikhî konuları üzerinden tertip ederek, fikhî tasnifi esas alarak incelemiştir. Önceki müellifler neshi yalnızca Kur'ân'la sınırlı tutup, nesih âyetlerini inceleyerek Mushaf sırasını temel alırken, Ebû Ubeyd neshi ayriyeten hadislerde de uygulamış ve âyetleri fikhî başlıklarını esas alarak sıralamış, böylece nesih çalışmalarının ulaştığı konumu gözler önüne sermiştir.¹⁴ Nesih iddiası bulunan âyetleri otuz başlıkta toplamıştır.

¹¹ Katâde b. Diâme b. Katâde b. Aziz, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh* (b.y., Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998).

¹² Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm el-Herevî, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh fî'l-Kur'âni'l-Aziz* (Riyad: Şirketü'r-Riyad, t.y.), 14; Halit Özkan, "Zührî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 44/549.

¹³ Tam ismi *en-Nâsîh ve'l-Mensûh fî'l-Kur'âni'l-'azîz ve mâ fihî mine'l-ferâ'iz ve's-Sünen* olan eserin, tıpkıbasımı Fuat Sezgin tarafından yapılmıştır. Bk. Murat Sülün, "en-Nâsîh ve'l-Mensûh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 32/407-408.

¹⁴ Sülün, "en-Nâsîh ve'l-Mensûh", 32/407.

Müstakil olarak nesh ilmi üzerine kaleme alınmış, aynı zamanda sûrelerin nüzûl zamanıyla ilgili bilgiler içeren başka bir eser de hicrî 4. yüzyılda yaşamış olan Ebû Ca'fer Nehhâs el-Mısrî'nin (ö. 338/950) kaleme aldığı *en-Nâsîh ve'l-Mensûh* isimli kitabıdır.

H. 5. yüzyılda ise Hibetullâh b. Selâme'ye (ö. 410/1019) ait *en-Nâsîh ve'l-Mensûh mine'l[fi'l]-Kur'ân* veya *en-Nâsîh ve'l-mensûh min kitâbillâh*¹⁵ adlı eser ile İbn Hazm el-Endelüsî'nin (ö. 456/1064) *en-Nâsîh ve'l-Mensûh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*'i de nesh ilmi üzerine yapılmış, sûrelerin nüzûl zamanına dair bilgiler ihtiva eden iki çalışmadır.

Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh el-Meâfirî'nin (ö. 543/1148) *en-Nâsîh ve'l-Mensûh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*¹⁶ adlı eseri de nesh konusunda yazılmıştır. O, kitabında Mekkî Medenî sûrelere dair bilgiler zikreder. Mekkî sûrelerin nüzûl sırasına göre bir listesini Mücâhid'den rivayetle vermiştir.

Hicrî 6. asrın sonunda yaşamış olan Cemâlüddîn Ebü'l-Ferec el-Cevzî'nin (ö. 597/1201) yazmış olduğu *Nevâsihu'l-Kur'ân/Nâsihu'l-Kur'ân ve Mensûhuhu* nesh ilmi çerçevesinde yazılan eserlerden bir diğeridir. Eserin başında nesh ilmi hakkında çeşitli konulara açıklama getirilir. Neshin cevazının açıklanması, nesh ve bedânın farkı, Kur'ân'da mensûh âyet olduğunun ispatı, neshin hakikati, neshin şartları, nâsîh ve mensûhu bilmenin fazileti ve bilinmesinin emredilmesi, mensûhun kısımları bu konu başlıklarından bazılarıdır. Bu kitapta sûrelerin nüzûl zamanına yer verilmeyip, içinde nâsîh âyet barındıran sûreler, mensûh âyet barındıran sûreler ve neshten hâli olan sûreler olmak üzere üç başlık altında sûre isimleri mushaf tertibine göre sıralanmıştır.¹⁷ Bu çalışma, surelerin nüzul zamanına dair özel bir bilgi içermediği için çalışmanın sınırlarına dâhil edilmemiş, müstakil bir başlık altında incelenmemiştir.

2. Nesh Hakkında Yazılan Müstakil Eserlerde Mekkî-Medenî Bilgisi

Mekkî-Medenî bilmenin önemine işaret eden tüm eserlerde, bu ilmi bilmenin nesh meselesine yardımcı olma özelliğine de vurgu yapılmıştır. Bu sebeple müstakil Mekkî-Medenî eserlerinde de bu ilmi bilmenin en mühim ve ilk sırada zikredilen faydası “nâsîh ve mensûhu bilmeye yardım etmesi” olmuştur. Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) âyetlerdeki nâsîh ve mensûhu zikretmek için öncelikle Mekkî ve Medenî sûreleri bilmek gerektiğini söyler.¹⁸ Zerkeşî (ö.

¹⁵ Ebü'l-Kâsım Hibetullah b. Selâme b. Nasr b. Ali el-Bağdâdî, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*, thk. Züheyr eş-Şâviş, Muhammed Ken'ân (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1404/1984).

¹⁶ Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (b.y.: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1413/1992).

¹⁷ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Nevâsihu'l-Kur'ân ve mensûhuh*, 35.

¹⁸ Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân ve Meânihi* (Beyrut: Dâru'l-Kindî-Dâru'l-Fikr, 1398/1971), 394.

794/1392) *el-Burhân*'ında Mekkî-Medenî'yi bilmenin yararları içinde nâsîh ve mensûhun bilinmesini zikretmiştir.¹⁹ Yine Zürcânî (ö. 1948), vahiyden ilk inen ve son ineni bilmenin faydaları arasında nâsîh ile mensûhu birbirinden ayırmayı saymıştır.²⁰

Nesh eserleri incelendiğinde Hicrî 2. ve 6. yüzyıllarda neshe hakkında yazan Katâde, Nehhâs ve Hibetullah b. Selâme'nin eserlerinde Mekkî ve Medenî sûreler zikredilmektedir. Bu üç eserde de nüzûl tertibine göre bir sûre listesi bulunmayıp yalnızca sûrelerin nüzûl zamanına dair bilgi verilmiştir. İbn Şihâb ez-Zührî, İbn Hazm el-Endelüsî ve Ebû Bekr'in eserlerinde ise Mekkî ve Medenî sûrelere dair bir liste aynı zamanda nüzûl sırası dikkate alınarak kaydedilmiştir.

2.1. Ebü'l-Hattâb Katâde b. Diâme / *en-Nâsîh ve'l-Mensûh fî Kitâbillah*

Neshe dair yazılan ilk eser Katâde b. Diâme'ye ait *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*²¹ adlı eserdir. Eserinin sonunda verdiği Hemmâm'ın (öl. 132/750) Katâde'den naklettiği bilgiye göre Medenî sûreleri şu şekilde sıralayabiliriz: 2/Bakara, 3/Âl-i İmrân, 4/Nisâ, 5/Mâide, 8/Enfâl, 9/Berâe, 13/Ra'd, 16/Nahl, 15/Hicr, 24/Nûr, 33/Ahzâb, 47/Muhammed, 48/Fetih, 49/Hucurât, 55/Rahmân, 57/Hadîd (Sadece 1-10. âyetler), 99/Zilzâl, 110/Nasr. Bu durumda zikredilen bu on sekiz sûrenin dışında kalan sûreler Mekkîdir.²²

Bu eserde zikredilen bir rivayette ise Hemmâm, Kelbî'den (ö. 146/763), o da Ebû Sâlih'ten (ö. 101/719-20) Hz. Peygamber'e gelen ilk vahiy Alak sûresi 96/1-5. âyetler, ikinci sırada nâzil olan ise Kalem sûresinin 68/1-3. âyetleri veya Müddessir sûresinin ilk üç âyeti (74/1-3) olduğunu kaydeder. Kur'an-ı Kerîm'in dünya semasına tek seferde indirildiği sonra yeryüzüne üç veya beş âyet olacak şekilde ya da bundan daha az/çok olacak şekilde parça parça indirildiğini de İbn Abbas'tan naklen aktarır.²³ Eserde sûrelerin nüzûl zamanına dair doğrudan verilen bilgiler bununla sınırlıdır.

2.2. İbn Şihâb ez-Zührî / *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*

İbn Şihâb ez-Zührî'nin *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*'unu Mekkî sûreleri ayrı Medenî sûreleri ayrı olarak zikrettiği bir nüzûl tertibini kaydederek tamamlaması nesh ilminde sûre kronolojisine verilen önemi gösteren örneklerden biridir. Bu kronoloji bilgisinin nâsîh ve

¹⁹ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdir b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1376/1957), 1/187.

²⁰ Muhammed Abdülazîm Zürcânî, *Menâhîlu'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'an* (b.y.: Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî, ts.), 1/92.

²¹ Katâde b. Diâme b. Katâde b. Aziz, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh* (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998), 5.

²² Katâde b. Diâme, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*, 52.

²³ Katâde b. Diâme, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*, 52-53.

mensûh âyetleri belirlemede ne ölçüde dikkate alındığından ziyade bu bilgilerin ilgili eserlerde kayıt altına alınmasının önemsendiği net bir şekilde söylenebilir. Tertip verilmeden önce, İbrahim b. el-Hüseyn, Ebû Yezîd el-Hezelî'den, o Velid b. Muhammed el-Mevkarî'den Muhammed b. Müslim ez-Zührî'nin şöyle dediğini aktarır: “Bu kitap Kur’ân’ın tenzîli ve Allah’ın dilemesi ile insanlara Mekke’de ve Medine’de indirilenlerin bildirilmesi hakkındadır.” Ardından nüzûl tertibine göre sûreler zikredilmiştir. Kitapta kaydedilen nüzûl tertibi şu şekildedir²⁴:

Tablo 1: Zührî'nin *en-Nâsîh ve 'l-Mensûh*'unda Geçen Nüzûl Tertibi

MEKKÎ SÜRELER			MEDENÎ SÜRELER		
96/Alak	80/Abese	56/Vâkıa	88/Gâşiye	1/Fâtiha	66/Tahrîm
68/Kalem	97/Kadr	26/Şuarâ	18/Kehf	2/Bakara	62/Cum'a
73/Müzzemmil	91/Şems	27/Neml	16/Nahl	8/Enfâl	64/Tegâbün
74/Müddessir	85/Burûc	28/Kasas	71/Nüh	3/Âl-i İmran	61/Saff
111/Tebbet	95/Tîn	17/İsrâ	14/İbrâhîm	33/Ahzâb	48/Fetih
81/Tekvîr	106/Kureyş	10/Yûnus	21/Enbiyâ	60/Mümtehine	5/Mâide
87/A'lâ	101/Kâria	11/Hüd	23/Mü'minûn	4/Nisâ	9/Tevbe
92/Leyl	75/Kiyâmet	12/Yûsuf	32/Secde	99/Zilzâl	
89/Fecr	77/Mürselât	15/Hicr	52/Tür	57/Hadîd	
93/Duhâ	50/Kâf	6/En'âm	67/Mülk	47/Muhammed	
94/İnşirâh	104/Hümeze	37/Sâffât	69/Hâkka	13/Ra'd	
100/Adiyat	54/Kamer	31/Lokmân	70/Meâric	55/Rahmân	
103/Asr	90/Beled	34/Sebe'	78/Nebe'	76/İnsân	
108/Kevsir	86/Târk	39/Zümer	79/Nâziât	65/Talâk	
102/Tekâsür	38/Sâd	40/Mü'min	82/İnfîtâr	98/Beyyine	
107/Mâûn	7/A'râf	41/Fussilet	84/İnşikâk	59/Haşr	
109/Kâfirûn	72/Cin	42/Şurâ	30/Rûm	110/Nasr	
105/Fil	36/Yâsîn	43/Zuhruf	29/Ankebût	24/Nür	
113/Felak	25/Furkân	44/Duhân	83/Mutaffîfin	22/Hac	
114/Nâs	35/Fâtır	45/Câsiye		63/Münâfikûn	
112/İhlâs	19/Meryem	46/Ahkâf		58/Mücâdele	
53/Necm	20/Tâhâ	51/Zâriyât		49/Hucurât	

7/Â'râf sûresini (المص), 41/Fussilet sûresini Hâmîm es-Secde, 32/Secde sûresini Tenzîlu's-Secde olarak zikreder. Kitapta yazıldığı şekliyle listede 33/Ahzâb sûresi yer almamaktadır. Bunun yerine 7/A'râf sûresi iki kez zikredilmiştir. Biz, Medenî sûreler içerisinde muhtemelen sehven ikinci kez zikredilen 7/A'râf sûresini²⁵ Medenî olduğu hususunda ihtilaf edilmeyen bir sûre olan 33/Ahzâb sûresi ile değiştirdik. Böylece yirmi dokuz Medenî, seksen beş Mekkî sûreden oluşmak üzere bu liste yüz on dört sûrenin tamamını ihtiva etmesi açısından önem arz etmektedir.

²⁴ Muhammed b. Müslim b. Ubeydullah b. Şihâb ez-Zührî, *en-Nâsîh ve 'l-Mensûh fi 'l-Kur'âni 'l-Kerîm*, thk. Mustafa Mahmud el-ezheri (Kahire: Daru İbn Affan, 1429/2008), 89-96.

²⁵ Kitapta A'râf şeklinde kaydedilse de hem Mekkî sûreleri zikrederken “elif-lâm-mîm-sâd” olarak A'râf sûresini zikretmiş olması hem de Medenî sûreler arasında Ahzâb sûresini zikretmemiş olması bunun sehven yazıldığı aslında Medenî sûrelerde yazılan “elif-lâm-mîm-sâd” sûresinin yerinde Ahzâb sûresinin olması gerektiği ihtimalini güçlendirmektedir. Hâtîm Salîh ed-Dâmin'in tahkik ettiği baskıda da bu şekilde düzeltilmiş ve dipnot düşülmüştür. Bk. İbn Şihâb ez-Zührî, *en-Nâsîh ve 'l-Mensûh ve tenzîlu 'l-Kur'ân bi Mekkete ve 'l-Medînete*, thk. Hâtîm Salîh ed-Dâmin (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998).

2.3. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed en-Nehhâs el-Mısrî / *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*

Sûrelerin nüzûl zamanıyla ilgili malumat veren bir diğer kitap hicrî 4. asırda yazılan Nehhâs'ın *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*'udur. Onun eserinde nüzûl tertibine dair bir liste yer almaz. Fakat her sûrenin başında, sûrenin nüzûl zamanına dair bilgiler verir. Eserinin başında nesh ilmine dair çeşitli mevzular üzerinde durması yönüyle de eseri önemlidir. Nehhâs'ın her sûre başında verdiği bilgilerden hareketle Mekkî ve Medenî sûrelerin listesi şu şekildedir:

Tablo 2: Nehhâs'ın *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*'unda Zikredilen Mekkî ve Medenî Sûreler

MEKKÎ SÛRELER			MEDENÎ SÛRELER		
6/En'âm	31/Lokmân	67/Mülk	89/Fecr	2/Bakara	98/Beyyine
7/A'râf	32/Secde	68/Kalem	90/Beled	3/Âl-i İmran	110/Nasr
10/Yûnus	34/Sebe'	69/Hâkka	91/Şems	4/Nisâ	111/Tebbet
11/Hûd	35/Fâtr	70/Meâric	92/Leyl	5/Mâide	112/İhlâs
12/Yûsuf	36/Yâsin	71/Nûh	93/Duhâ	8/Enfâl	113/Felak
13/Ra'd	37/Sâffât	72/Cin	94/İnşirâh	9/Tevbe	114/Nâs
14/İbrâhîm	38/Sâd	73/Müzzemmil	95/Tîn	24/Nûr	
15/Hicr	39/Zümer	74/Müddessir	96/Alak	33/Ahzâb	
16/Nahl	40/Mü'min	75/Kıyâmet	99/Zilzâl	47/Muhammed	
17/İsrâ	41/Fussilet	76/İnsân	100/Âdiyât	48/Fetih	
18/Kehf	42/Şûrâ	77/Mürselât	101/Kâria	49/Hucurât	
19/Meryem	43/Zuhruf	78/Nebe'	102/Tekâsür	57/Hadîd	
20/Tâhâ	44/Duhân	79/Nâziât	103/Asr	58/Mücâdele	
21/Enbiyâ	45/Câsiye	80/Abese	104/Hümeze	59/Haşr	
22/Hac	46/Ahkâf	81/Tekvîr	105/Fil	60/Mümtehine	
23/Mü'minûn	50/Kâf	82/İnfîtâr	106/Kureyş	61/Saff	
25/Furkân	51/Zâriyât	83/Mutaffîfîn	107/Mâûn	62/Cum'a	
26/Şuarâ	52/Tûr	84/İnşikâk	108/Kevser	63/Münâfikûn	
27/Neml	53/Necm	85/Burûc	109/Kâfirûn	64/Tegâbûn	
28/Kasas	54/Kamer	86/Târık		65/Talâk	
29/Ankebût	55/Rahmân	87/A'lâ		66/Tahrîm	
30/Rûm	56/Vâkia	88/Gâşiye		97/Kadr	

Nehhâs, 18/Kehf sûresi, 19/Meryem sûresi, 20/Tâhâ ve 21/Enbiyâ sûrelerini bir arada zikrederek, bu sûrelerin Mekkî olduklarını söyler. 37/Sâffât sûresinin 102. âyeti hariç Mekkî olduğunu belirtir. 40/Mü'min sûresinden 46/Ahkâf sûresine kadar olan sûreleri de yedi havâmîm şeklinde zikreder. 50/Kâf sûresinden 56/Vâkia sûresine kadar, 67/Mülk sûresinden 72/Cin sûresine kadar, 74/Müddessir sûresinden 96/Alak sûresine kadar sûrelerin nüzûl zamanını birlikte verir. 99/Zilzâl sûresinden 109/Kâfirûn sûresine kadar geçen sûrelerin de Mekkî olduklarını zikreder.²⁶

Nehhâs, 6/En'âm sûresinin tamamının Mekkî ve 6/151-153. âyetleri hariç Mekkî olduğunu belirttiği iki rivayet kaydetmiştir. 14/İbrâhîm sûresinin Bedir savaşına işaret eden 14/28-29. âyetleri ve 16/Nahl sûresinin 16/126-128. âyetleri dışında Mekkî olduğunu kaydeder.²⁷ Yine o, 22/Hac sûresinin 22/19-21. âyetleri, 26/Şuarâ sûresinin 26/224-227. âyetleri, 31/Lokmân sûresinin 31/27-29. âyetleri, 32/Secde sûresinin 32/18-20. âyetleri ve

²⁶ Nehhâs, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*, 2/501; 2/594; 3/20; 3/132; 3/153.

²⁷ Nehhâs, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*, 2/480; 2/484.

39/Zümer sûresinin 39/53-55. âyetleri dışında Mekkî olduğunu belirtir.²⁸ 73/Müzzemmil sûresinin de iki âyeti hariç (73/20. ve 2. âyetini zikreder) Mekkî olduğu bilgisi eserinde yer almaktadır.²⁹

Nehhâs'ın aktardığına göre 5/Mâide sûresi son nâzil olan sûre olduğu için kendisinde mensûh âyet yoktur diyenler hatta aynı sebepten içinde mensûh âyet bulunması câiz değildir diyenler olmuştur. Yine onun kaydettiğine göre en son inen sûrenin 9/Tevbe sûresi, en son inen âyetin de Kelâle âyeti³⁰ olduğunu söyleyenler olmuştur.³¹ 9/Tevbe sûresi için de “Son inen sûrelerden olduğuna dair ihtilaf bilmiyorum, bu sebeple onda mensûh âyet çok azdır.” bilgisini verir.³² Nehhâs, Katâde'ye dayanan bir rivayette Saf, Cum'a, Münâfikûn, Tegâbün, Talâk ve Tahrîm sûrelerinin Medenî olduğunu nakletmiştir. Fakat İbn Abbas'tan 61/Saf sûresinin Mekke'de, 62/Cum'a ve 63/Münâfikûn sûrelerinin Medine'de, 64/Tegâbün sûresinin de son âyetleri -14. ile 18. âyetler- hariç Mekke'de, 65/Talâk ve 66/Tahrîm sûrelerinin de Medine'de nâzil olduğuna dair bir rivayeti aktarır.³³ Nehhâs, Ebû Câfer'den, o İbn Abbas'tan 97/Kadr ve 98/Beyyine sûrelerinin Medenî olduğunu, 99/Zilzâl sûresinden 109/Kâfirûn sûresine kadar geçen tüm sûrelerin Mekkî, 110/Nasr sûresinden de 114/Nâs sûresine kadar olan sûrelerin de Medenî olduğunu aktarmıştır. Bizim Tablo 2'de verdiğimiz tertip buna göredir. Ancak yine Nehhâs, Kerîb isimli bir kişinin “İbn Abbas'ın kitabında 99/Zilzâl, 110/Nasr, 112/İhlâs, 113/Felak, 114/Nâs sûreleri hariç 97/Kadr sûresinden Kur'an'ı Kerîm'in sonuna kadar bulunan her sûrenin Mekkî olduğunu gördük.” dediğini nakleder.³⁴

Böylece Nehhâs'ın eserinde yirmi sekiz sûrenin Medenî, seksen beş sûrenin de Mekkî olduğu bilgisi yer almaktadır. Nehhâs, 1/Fâtiha sûresinin nüzûl bilgisine dair bir rivayet zikretmemiştir. O sûreleri nüzûl tertibine göre sıralamamış ancak sûrelerin nüzûl zamanına dair bilgileri Fâtiha sûresi hariç eksiksiz aktarmış, ayrıca Mekkî sûreler içindeki Medenî âyetleri de belirtmiştir. Nüzûl zamanında ihtilaf olan sûreleri de vurgulaması onun çalışmasını önemli kılmakta, nesh ilminde Mekkî-Medenî sûre bilgisinin önemsendiğini gösteren örneklerden biri olmaktadır.

²⁸ Nehhâs, *en-Nâsîh ve 'l-Mensûh*, 2/509; 2/571; 2/579; 2/578; 2/605.

²⁹ Nehhâs, *en-Nâsîh ve 'l-Mensûh*, 3/126.

³⁰ “Senden fetva istiyorlar. De ki: ‘Allah, babası ve çocuğu olmayan kimsenin mirası hakkındaki hükmünü şu şekilde açıklar...’” en-Nisâ 4/176.

³¹ Nehhâs, *en-Nâsîh ve 'l-Mensûh*, 2/232-233.

³² Nehhâs, *en-Nâsîh ve 'l-Mensûh*, 2/396.

³³ Nehhâs, *en-Nâsîh ve 'l-Mensûh*, 3/122.

³⁴ Nehhâs, *en-Nâsîh ve 'l-Mensûh*, 3/153; Ebû Câfer en-Nehhâs, *en-Nâsîh ve 'l-Mensûh fî Kitabillahi Azze ve Celle ve 'htilafi 'l-Ulemâ fî Zâlik* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1991).

2.4. Hibetullah b. Selâme / *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*

Tam ismi Ebü'l-Kâsım Hibetullah b. Selâme b. Nasr b. Ali el-Bağdâdî, bu alanda yazdığı *en-Nâsîh ve'l-Mensûh mine'l[fi'l]-Kur'ân* veya *en-Nâsîh ve'l-mensûh min kitâbillâh*³⁵ adlı eseri ile meşhur olmuştur. Onun bu eserinde çok sayıda âyetin mensûh olduğu, birtakım âyetlerin ise bir kısmının neshedildiği iddia edilmektedir. Müellif, Kelbî ve Mukâtil b. Süleymân gibi rivayetlerine şüpheyle bakılan kimselere yer vermesi, kaynakları senedleriyle birlikte eserinin bitiminde toplu halde vermesi, ayrıca metin içinde rivayetleri senedsiz kaydetmesi böyle olunca da sahih rivayetlerin ayırt edilmesini imkânsız hale getirmesi sebebiyle eleştirilmiştir.³⁶ Müellif neshe olan düşkünlüğünden ve her âyeti nâsîh kabul etme çabasından dolayı da eleştirilmiştir.³⁷

Bu eserde her sûrenin başında ilgili sûrenin Mekkî veya Medenî olduğuna dair bilgi verilmiştir. Öncelikle Medenî olduğunu söylediği sûreleri zikredilecektir. Ardından Mekkî olarak belirttiği ancak içerisinde Medenî âyetler barındıran ya da nüzûl zamanı ihtilafli olsa dahi Mekkî olduğunu tercih ettiği sûrelere yer verilecektir. Öncelikle onun zikrettiği Medenî sûreleri şu şekilde verebiliriz: 2/Bakara, 3/Âl-i İmrân, 4/Nisâ, 5/Mâide, 8/Enfâl -30. ve 64. âyet hariç-, 9/Tevbe, 24/Nûr, 33/Ahzâb -45-47. âyetler hariç-, 47/Muhammed³⁸, 48/Fetih, 49/Hucurât, 58/Mücâdele, 59/Haşr, 60/İmtihân, 61/Saff, 62/Cum'a, 63/Münâfikûn, 64/Tegâbün, 65/Talâk, 66/Tahrîm, 76/İnsân³⁹, 97/Kadr, 98/Beyyine (Lem yekün el-infikâk), 99/Zilzâl -hakkında ihtilaf edilen sûrelerden olduğunu söyler-, 100/Âdiyât, "110/Nasr, 112/İhlâs, 113/Felak, 114/Nâs" -Bu dört sûre için 'Mekkî olduğu da söylenmiştir.' demiştir.- Böylece o, yirmi dokuz sûrenin Medenî olduğunu kabul etmiştir.

Mekkî sûrelere gelince, 6/En'âm sûresinin dokuz âyeti hariç Mekkî olduğu ve gece nâzil olduğu bilgisini verir.⁴⁰ 7/A'râf sûresinin Medine'de Yahudiler hakkında inen 7/163-167. âyetleri hariç Mekkî olduğunu söylemiştir.⁴¹ 10/Yûnus sûresi için ilk nâzil olan sûrelerden olduğunu aktarır. 11/Hûd sûresi 11/114-115. âyet hariç Mekkî'dir. 13/Ra'd sûresinin nüzûl

³⁵ Ebü'l-Kâsım Hibetullah b. Selâme b. Nasr b. Ali el-Bağdâdî, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*, thk. Züheyr eş-Şâviş, Muhammed Ken'ân (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1404/1984).

³⁶ Murat Sülün, "Hibetullah b. Selâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 17/426.

³⁷ Subhi es-Salih, *Kur'an İlimleri*, çev. M. Said Şimşek (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2008), 277-278.

³⁸ Sûrenin nüzûl zamanının ihtilafli olduğunu Süddî (ö. 127/745) ve Dahhâk'tan (ö. 105/723) rivayetle bir grubun sûre için Mekkî dediğini, Mücâhid'den rivayetle diğerlerinin ise Medenî dediğini ancak Medenî sûrelere daha çok benzediğini aktarmıştır. Bk. Hibetullah b. Selâme, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*, 165.

³⁹ "Mekke'de indirildiği de söylenmiştir. Ancak Medenî sûrelere benzemektedir." der. Bk. Hibetullah b. Selâme, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*, 191.

⁴⁰ Hibetullah b. Selâme, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*, 85.

⁴¹ Hibetullah b. Selâme, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*, 90.

zamanının ihtilafli olduğunu, bu sûre hakkında çoğunluğun Mekkî, Katâde'nin ve bir grubun Medenî olduğunu, te'vil ehlinde bir grubun ise sûrenin bazı âyetlerinin Medine'de geri kalanının ise Mekke'de nâzil olduğunu söylediğini aktarmıştır.⁴² 14/İbrâhim sûresi Bedir ehli hakkında indirilen -ki onları öldürdüler ya da esir ettiler- 14/28.-30. âyetler hariç Mekkî'dir. 16/Nahl sûresi hakkında da ihtilaf edildiğini ancak kendisine göre sûrenin ilk âyetten 40. âyetine kadar Mekkî, 40. âyetten sonuna kadar Medenî olduğunu aktarmıştır. 17/İsrâ sûresinin Medine'de inen bazı âyetleri, 19/Meryem sûresinin 19/59-60. âyetleri hariç Mekkî olduğunu söyler. 22/Hac sûresinin farklı yerlerde nâzil olduğunu, Kur'ân'ın en farklı sûrelerinden olduğunu, leylî-nehârî, seferî-hadarî, Mekkî-Medenî âyetler barındırdığını kaydeder.⁴³ 26/Şuarâ sûresi de son dört âyeti, 28/Kasas sûresi 28/55. âyeti hariç Mekkî'dir. 29/Ankebût sûresinin ilk âyetleri Mekkî, sonu ise Medenî'dir. 39/Zümer sûresi 39/53-55. âyetler hariç Mekkî'dir. 55/Rahmân sûresinin nüzül zamanı ihtilafli olan on yedi sûreden biri olduğunu bir grubun Mekkî, bir grubun Medenî dediğini ancak Mekkî sûrelere daha çok benzediğini kaydetmiştir.⁴⁴ 57/Hadîd sûresinin de Mekkî-Medenî oluşu ihtilaflıdır. 78/Nebe' sûresi Mekkî sûrelerin sonuncularındandır. 80/Abese sûresinin de ihtilafli on yedi sûreden biri olduğunu söyler. 83/Mutaffifîn sûresinin Mekke ile Medine arasında, yarısının Mekke'ye yarısının Medine'ye yakın bir yerde nâzil olduğunu belirtir.⁴⁵ 103/Asr ve 104/Hümeze sûreleri Mekkî olmakla birlikte, Medenî olduğu da söylenmiştir. 107/Mâûn sûresinin ilk yarısının Mekkî (Âs b. Vâil hakkında), diğer yarısının Medenî (Abdullah b. Übey b. Selül) olduğunu zikretmiştir.⁴⁶ Geri kalan sûrelerin hepsi içinde istisna âyetler olmaksızın Mekkîdir.

Hibetullah b. Selâme, 32/Secde sûresini Medâci' sûresi "مضاجع", 38/Sâd sûresini "Dâvud a.s." sûresi, 41/Fussilet sûresini "el-Mesâbih" sûresi, 45/Câsiye sûresini de "eş-Şerîa" sûresi olarak zikretmesi ile diğer müelliflerimizden ayrılır.⁴⁷

⁴² Hibetullah b. Selâme, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*, 107.

⁴³ Hibetullah b. Selâme, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*, 126.

⁴⁴ Hibetullah b. Selâme, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*, 171.

⁴⁵ Bu bilgiyi vermesi, sûreler hakkında hicret öncesi ve sonrasına dayanan sûrelerin nüzül zamanına göre Mekkî ve Medenî olarak tasnifinden ziyade, en azından bu sûre için, mekân merkezli (Mekke-Medine) bir tasnife dikkat çektiği şeklinde yorumlanabilir.

⁴⁶ Hibetullah b. Selâme, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*, 205.

⁴⁷ Hibetullah b. Selâme, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*, 143, 148, 153, 159.

2.5. İbn Hazm el-Endelüsî / *en-Nâsîh ve'l-Mensûh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*

Neshe dair yazılan ve sûrelerin Mekkî veya Medenî oluşlarına dair bilgi veren eserlerden biri de İbn Hazm el-Endelüsî'nin *en-Nâsîh ve'l-Mensûh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* isimli kitabıdır. Onun eserinde aktardığı bilgilere göre Medenî olan yirmi beş sûre şu şekildedir⁴⁸:

2/Bakara, 3/Âl-i İmrân, 4/Nisâ, 5/Mâide, 8/Enfâl, 9/Tevbe –son indirilen sûrelerdendir-, 16/Nahl -İbn Hazm bu sûrenin birinci âyetinden kırkinci âyetine kadar Mekkî, kalan âyetlerin Medenî olduğuna dair bir rivayet olduğunu da nakleder⁴⁹, 24/Nûr, 29/Ankebût - Birinci âyetten onuncu âyetin başlarına kadar Mekke'de, kalan âyetlerin Medine'de indirildiğini söyler.⁵⁰-, 33/Ahzâb, 48/Fetih, 49/Hucurât, 57/Hadîd - İbn Hazm, Kelbî'nin bu sûre hakkında Mekkî dediğini aktarır.⁵¹-, 59/Haşr, 60/Mümtehine, 62/Cum'a, 63/Münâfikûn, 64/Tegâbün, 65/Talâk, 66/Tahrîm, 76/İnsân, 97/Kadr, 98/Beyyine, 99/Zilzâl, 110/Nasr.

İbn Hazm, 6/En'âm sûresinin dokuz âyeti hariç Mekkî olduğu ve gece nâzil olduğu bilgisini verir.⁵² O da Hibetullâh b. Selâme gibi 22/Hac sûresinin en farklı sûrelerden biri olduğunu aktarır. İçinde Mekkî-Medenî, hadarî-seferî âyetler, savaş ve barış esnasında nâzil olan âyetler, gece ve gündüz inen âyetler vardır. Onun aktardığı sırayla zikredecek olursak, bu sûrenin 22/30. âyetinden sonuna kadar Mekkî, 22/15. âyetten 22/30. âyete kadar Medenî, başından beşinci âyete kadar leylî, 22/5. âyetin başından 22/12. âyete kadar nehârî, 22/20. âyetin başına kadar da hadarîdir. 26/Şuarâ sûresinin ise sonundaki dört âyet hariç (26/224-227. âyetler) Mekkî olduğunu belirtmiştir.⁵³ 29/Ankebût sûresinin başından 10. âyetine kadar Mekkî olduğunu, geri kalanın Medenî olduğunu belirtir. 47/Muhammed sûresinin nüzûl zamanının ihtilafı olduğunu⁵⁴, 83/Mutaffîfîn sûresinin Mekke ile Medine arasında indiğini söyleyen⁵⁵ İbn Hazm, 58/Mücâdele sûresinin nüzûl zamanına dair bilgi vermez. O, Mâûn sûresinin 107/1-3. âyetlerinin Mekkî, 4-7. âyetlerinin Medenî olduğunu kaydederken; 112/İhlâs, 113/Felak ve 114/Nâs sûrelerinin nüzûl zamanı hakkında ihtilaf edildiğini, Dahhâk ve Süddî'nin Mekkî, bazı kimselerin ise Medenî olduğunu söylediğini aktarmakla yetinir.⁵⁶

⁴⁸ İbn Hazm el-Endelüsî, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986), 19-68.

⁴⁹ İbn Hazm el-Endelüsî, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*, 43.

⁵⁰ İbn Hazm el-Endelüsî, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*, 50.

⁵¹ İbn Hazm el-Endelüsî, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*, 59.

⁵² İbn Hazm el-Endelüsî, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*, 37.

⁵³ İbn Hazm el-Endelüsî, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*, 49.

⁵⁴ İbn Hazm el-Endelüsî, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*, 56.

⁵⁵ İbn Hazm el-Endelüsî, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*, 64.

⁵⁶ İbn Hazm el-Endelüsî, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*, 67-68.

İbn Hazm yukarıda bahsi geçen bilgilerin yanı sıra, Zührî'nin eserinde olduğu gibi kitabının en sonunda nüzûl tertibinin yer aldığı bir listeyi kayıt altına almıştır. Ancak bu tertip yukarıda zikredilen Mekkî ve Medenî sûrelere dair verdiği bilgilerden farklıdır. “Nüzûlünün ilk oluşuna/önceliğine göre sûrelerin tertibi” şeklinde başlıkladığı ve eserinin son kısmında zikrettiği sûre sıralaması şu şekildedir⁵⁷:

Tablo 3: İbn Hazm'ın *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*'unda Geçen Nüzûl Tertibi

MEKKÎ SÛRELER			MEDENÎ SÛRELER		
96/Alak	53/Necm	20/Tâhâ	51/Zâriyât	2/Bakara	61/Saff
68/Kalem	80/Abese	56/Vâkıa	88/Gâşiye	8/Enfâl	62/Cum'a
73/Müzzemmil	97/Kadr	26/Şuarâ	18/Kehf	3/Âl-i İmrân	48/Fetih
74/Müddessir	91/Şems	27/Neml	16/Nahl	33/Ahzâb	5/Mâide
1/Fâtiha	85/Burûc	28/Kasas	71/Nüh	60/Mümtehine	9/Tevbe
111/Mesed	95/Tin	17/İsrâ	14/İbrâhîm	4/Nisâ	110/Nasr
81/Tekvîr	106/Kureyş	10/Yûnus	21/Enbiyâ	99/Zilzâl	
87/A'lâ	101/Kâria	11/Hûd	23/Mü'minûn	57/Hadîd	
92/Leyl	75/Kiyâmet	12/Yûsuf	32/Secde	47/Muhammed	
89/Fecr	104/Hümeze	15/Hicr	52/Tür	13/Ra'd	
93/Duhâ	77/Mürselât	6/En'âm	67/Mülk	55/Rahmân	
94/İnşirâh	50/Kâf	37/Sâffât	69/Hâkka	76/İnsân	
103/Asr	90/Beled	31/Lokmân	70/Meâric	65/Talâk	
100/Adiyat	86/Tânk	34/Sebe'	78/Nebe'	98/Beyyine	
108/Kevser	54/Kamer	39/Zümer	79/Nâziât	59/Haşr	
102/Tekâsür	38/Sâd	40/Gâfir	82/İnfîtâr	24/Nür	
107/Mâûn	7/A'râf	41/Fussilet	84/İnşikâk	22/Hac	
109/Kâfirûn	72/Cin	42/Şurâ	85/Burûc	63/Münâfikûn	
105/Fil	36/Yâsîn	43/Zuhruf	29/Ankebût	58/Mücâdele	
113/Felak	25/Furkân	44/Duhân	83/Mutaffîfîn	49/Hucurât	
114/Nâs	35/Fâtır	45/Câsiye		66/Tahrîm	
112/İhlâs	19/Meryem	46/Ahkâf		64/Tegâbûn	

Bu nüzûl tertibine göre Mekkî seksen beş sûre, Medenî yirmi sekiz sûrenin adı vardır. Çünkü 85/Burûc sûresi Mekkî sûreler arasında iki sefer verilmiş, 30/Rûm sûresi ise bu listede yer almamıştır. İbn Hazm bu tertibin kime dayandığı ile ilgili bir bilgi vermemiştir. Ancak kendine ait bir tertip olmadığı, eserinin ilk kısmında verdiği bilgilerle birebir örtüşmemesinden dolayı muhtemeldir. Zira onun sûre başlarında verdiği bilgilerde Ra'd ve Rahmân sûreleri Mekkî sûreler olarak zikretmişti. 47/Muhammed sûresinin ise ihtilafli olduğu belirtilerek bir tercihte bulunmamıştı.

2.6. Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh el-Meâfirî / *en-Nâsîh ve'l-Mensûh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*

Meşhur adıyla Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*'unda farklı kişilerden rivayetle sûrelerin nüzûl zamanına dair malumat verir. Muhammed b. Ali'nin babasından rivayetle seksen dört sûrenin Mekkî olduğu, geri kalan sûrelerin Medenî olduğu bilgisini aktarır.

⁵⁷ İbn Hazm el-Endelüsî, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*, 69-71.

Kâsım b. Muhammed (ö. 107/725) ise Hz. Ayşe'den (ö. 58/678) on altı sûrenin hicretten önce Mekke'de indiğini aktarır fakat şu on beş sûreyi zikreder⁵⁸:

96/Alak, 68/Nûn, 111/Tebbet, 108/Kevser, 87/A'lâ, 94/İnşirâh, 89/Fecr, 98/Beyyine, 80/Abese, 97/Kadr, 55/Rahmân, 72/Cin, 36/Yâsîn, 19/Meryem, 56/Vâkıa.

İbnü'l-Arabî'nin aktardığına göre Mücâhid Mekke'de seksen beş sûre nâzil olduğunu söylemiştir. Fakat listede seksen iki sûre vardır. Fâtır sûresinden sonra “sümme sâiru'l-Melâike” ifadesini kullanmıştır. Bundan kast ettiğinin başka sûreler mi olduğu yoksa Fâtır sûresinin “Melâike” ismine mi atıfta bulunduğu mübhemdir. Yine onun “Tâsîn” şeklinde verdiği sûrenin 27/Neml sûresi olduğu tercihinde bulduk. Bu sûreler sırasıyla şu şekildedir⁵⁹:

Tablo 4: İbnü'l-Arabî'nin *en-Nâsîh ve 'l-Mensûh*'unda Geçen Nüzûl Tertibi

MEKKÎ SÛRELER				
96/Alak	80/Abese	35/Fâtır	43/Zuhruf	84/İnşikâk
68/Kalem	97/Kadr	19/Meryem	44/Duhân	85/Burûc
73/Müzzemmil	91/Şems	20/Tâhâ	45/Câsiye	29/Ankebût
111/Tebbet	85/Burûc	26/Şuarâ	46/Ahkâf	83/Mutaffifin
87/A'lâ	95/Tin	27/Neml	51/Zâriyât	54/Kamer
94/İnşirâh	106/Kureyş	28/Kasas	88/Gâşiye	86/Tânk
103/Asr	101/Kâria	17/İsrâ	18/Kehf	
89/Fecr	75/Kıyâmet	11/Hûd	6/En'âm	
93/Duhâ	104/Hümeze	10/Yûnus	16/Nahl	
92/Leyl	77/Mürselât	12/Yûsuf	71/Nüh	
100/Adiyat	50/Kâf	34/Sebe'	14/İbrâhîm	
108/Kevser	90/Beled	39/Zümer	23/Mü'minûn	
102/Tekâsür	55/Rahmân	15/Hicr	32/Secde	
107/Mâûn	72/Cin	37/Sâffât	52/Tür	
109/Kâfirûn	36/Yâsîn	31/Lokmân	67/Mülk	
105/Fil	25/Furkân	21/Enbiyâ	69/Hâkka	
112/İhlâs	38/Sâd	40/Mü'min	70/Meâric	
113/Felak	74/Müddessir	41/Fussilet	78/Nebe'	
114/Nâs	67/Mülk	42/Şurâ	79/Nâziât	

İbnü'l-Arabî, Kerîb'in İbn Abbas'tan naklettiği hem Mekkî hem Medenî sûreleri ihtiva eden nüzûl tertibini de eserinde aktarmıştır. Bu listede 1/Fâtîha, 10/Yûnus, 29/Ankebût, 30/Rûm, 84/İnşikâk ve 89/Fecr sûreleri eksiktir. Bu altı sûre dışındaki Mekkî ve Medenî sûreleri şöyle zikretmiştir⁶⁰:

Tablo 5: İbnü'l-Arabî'nin İbn Abbas'a Dayandığını Naklettiği Nüzûl Tertibi

MEKKÎ SÛRELER				MEDENÎ SÛRELER	
96/Alak	53/Necm	35/Fâtır	44/Duhân	2/Bakara	58/Mücâdele
92/Leyl	80/Abese	19/Meryem	45/Câsiye	8/Enfâl	49/Hucurât
68/Kalem	97/Kadr	20/Tâhâ	46/Ahkâf	3/Âl-i İmrân	66/Tahrîm
73/Müzzemmil	91/Şems	56/Vâkıa	51/Zâriyât	33/Ahzâb	62/Cum'a
74/Müddessir	85/Burûc	26/Şuarâ	88/Gâşiye	5/Mâide	64/Tegâbûn
111/Tebbet	95/Tin	27/Neml	18/Kehf	60/Mümtehine	61/Saff
81/Tekvîr	106/Kureyş	28/Kasas	16/Nahl	4/Nisâ	48/Fetih
87/A'lâ	101/Kâria	17/İsrâ	71/Nüh	99/Zilzâl	9/Tevbe
93/Duhâ	75/Kıyâmet	11/Hûd	14/İbrâhîm	57/Hadîd	

⁵⁸ Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, *en-Nâsîh ve 'l-Mensûh*, 2/9.

⁵⁹ Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, *en-Nâsîh ve 'l-Mensûh*, 2/10-11.

⁶⁰ Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, *en-Nâsîh ve 'l-Mensûh*, 2/12-13.

94/İnşirâh	104/Hümeze	12/Yûsuf	21/Enbiyâ	47/Muhammed	
103/Asr	77/Mürselât	15/Hicr	23/Mü'minûn	13/Ra'd	
100/Adiyat	50/Kâf	6/En'âm	32/Secde	55/Rahmân	
108/Kevser	90/Beled	37/Sâffât	52/Tûr	76/İnsân	
102/Tekâsür	86/Târık	31/Lokmân	67/Mülk	65/Talâk	
107/Mâûn	54/Kamer	34/Sebe'	69/Hâkka	98/Beyyine	
109/Kâfirûn	38/Sâd	39/Zümer	70/Meâric	59/Haşr	
105/Fil	7/A'râf	40/Mü'min	78/Nebe'	110/Nasr	
113/Felak	72/Cin	41/Fussilet	79/Nâziât	24/Nûr	
114/Nâs	36/Yâsîn	42/Şûrâ	82/İnfîtâr	22/Hac	
112/İhlâs	25/Furkân	43/Zuhruf	83/Mutaffifin	63/Münâfikûn	

Bu listede seksen Mekkî sûre, yirmi sekiz Medenî sûre vardır. Bazı sûreleri 73/Müzzemmil, 74/Müddessir sûrelerini “Yâ eyyühe'l-müzzemmil/müddessir”, 81/Tekvîr sûresini “İze's-Şemsu Kuvvirat” örneğinde olduğu gibi sûrenin başındaki âyet adı ile ya da bazı sûreleri başka bir ismiyle zikretmiştir. Mesela; 107/Mâûn sûresini “Dîn”, 54/Kamer sûresini “İkterabeti's-Sâa”, 7/A'râf sûresini “المص”, 72/Cin sûresini “Kul ûhiye”, 42/Şûrâ sûresini “حم عسق”, 32/Secde sûresini “Tenzîlü's-secde”, 70/Meâric sûresini “Seele sâil” olarak zikretmiştir. Medenî sûrelerde ise 47/Muhammed sûresini “Ellezîne keferû”, 61/Saff sûresini “Havâriyyûn” sûresi şeklinde kaydetmiştir. İbnü'z-Zübeyr'den de “Yirmi sekiz sûre Medine'de nâzil olmuştur, geri kalanı Mekke'de.” şeklinde bir rivayet nakledilmiştir.⁶¹ İbn Abbas'a dayandırılan başka nüzûl tertipleri de kaynaklarda mevcuttur. Bu rivayette eksiklikler olsa da Şehristânî'de ona atfedilen liste yüz on dört sûreyi de ihtiva etmektedir. Yine Ya'kûbî'de kaydedilen ve İbn Abbas'tan aktarılan sûrelerin nüzûl tertibine dair listede dört sûre eksiktir. Bu listeler birbiriyle karşılaştırılabilir.⁶²

İbnü'l-Arabî, bazı alimlerin içinde nâsîh ve mensûh âyet barındıran sûreler şeklinde liste oluşturduklarını beyan ederek, sûrelerin bu şekilde bir listesini de kitabına eklemiştir.⁶³

SONUÇ

Nesh, İslâmî gelenek içerisinde sûrelerin nüzûl zamanına önem atfedilmesinin ve bu bilgilerin kaydedilmesinin en mühim sebeplerinden biri olmuştur. Bu sebeple müstakîl nesh eserleri incelendiğinde bu kitaplarda öncelikle sûrelerin Mekkî-Medenî olduğu bilgisine yer verildiği görülmüştür. Bunun haricinde değinilen bir başka husus Mekkî sûrelerdeki Medenî âyetlere dair aktarılan rivayetlerdir. Bu eserlerde, zaman zaman da sûrelerin nüzûl zamanı hakkındaki ihtilaflara yer verilmiştir. Nâsîh-mensûh âyetler ve hangi sûrede kaç tane mensûh âyet yer aldığı bu kitaplarda zikredilmiştir. Bu bilgiler verilirken yorum değil rivayetler esas

⁶¹ Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*, 2/13.

⁶² Bu listelerdeki benzerlik ve farklılıkların karşılaştırılabilmesi için bk. Tablo 6.

⁶³ Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*, 2/13-14.

alınmıştır. Genel olarak nesh eserlerinde kaba hatlarıyla bir Mekkî-Medenî tasnifi üzerinden sûrelerin nüzûl zamanını bilmenin yeterli görüldüğü söylenilebilir.

Çalışmada nesh ile ilgili kaleme alınan eserlerden hicrî 2. ile 6. yüzyıllar arasında yazılmış olan altı eserde de sûrelerin Mekkî veya Medenî olduğu şeklinde bilgilere yer verildiğine, yine Mekkî sûrelerdeki Medenî âyetlere dair malumat verildiğine ve bu bilgilerin içeriğine temas edilmiştir. Ancak bu eserlerden yalnızca İbn Şihâb ez-Zührî'nin, İbn Hazm el-Endelüsî'nin ve Ebû Bekr İbnü'l-Arabî'nin *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*'unda sûrelerin nüzûl sırasına göre bir listeye yer verilmiştir. İbn Şihâb ez-Zührî'nin aktardığı listede yüz on dört sûre sûre gözükmese de 7/A'râf sûresi biri Mekkî biri Medenî sûreler arasında olmak üzere muhtemelen sehven iki kez zikredilmiştir. Bu sebeple tarafımızca Medenî sûreler arasında zikrettiği 7/A'râf sûresinin, burada hiç zikretmediği 33/Ahzâb sûresi olduğu kabul edilmiştir. Zührî'nin aktardığı listeyi önemli kılan, kendisinin tabii alimlerden olması ve sûrelerin nüzûl tertibini gösteren bir listesinin kaydedildiği en eski eserlerden olmasıdır. Bu anlamda Ya'kubî ve Şehristânî'nin eserlerinde zikredilen nüzûl tertibi listelerine göre daha eski bir kaynaktan nüzûl tertibine yer verilmesi önemlidir. Bir diğer isim İbn Hazm'ın eserinde de sûrelerin nüzûl zamanına, Mekkî-Medenî sûre bilgisine, yer vermesinin yanı sıra yüz on dört sûreyi de ihtiva eden bir nüzûl tertibi zikredilmiştir. Ebû Bekr İbnü'l-Arabî'nin eserinde de Kerîb'in İbn Abbas'tan naklettiği ve yüz sekiz sûrenin bulunduğu bir nüzûl tertibi listesi aktarılmıştır.

Bu üç eser dışındaki kitaplarda nüzûl tertibine göre sûreler verilmese dahi sûrelerin nüzûl zamanına dair bilgiler muhakkak verilmiştir. Bu durum nesh ilmi ile Mekkî-Medenî'yi bilme arasında kurulan yakın ilişkiyi bize göstermiştir. Ancak burada genel hatlarıyla bir nüzûl zamanının yeterli olduğu da açıktır. Daha detaylı bilgiler yalnızca Mekkî sûreler içinde yer alan Medenî âyetlere dair zikredilen rivayetlerde görülmektedir. Bu âyetlerle ilgili rivayetleri aktarması açısından da neshe dair yazılan bu eserler büyük bir öneme sahiptir.

Nâsîh âyetler, mensûh âyetlerden sonra nâzil olma zorunluluğu taşımaktadır. Bu yönüyle nâsîh ve mensûh âyetler çerçevesinde, ilgili iki âyetin hangisinin önce hangisinin sonra indirildiğine dair bilgi edinilebilir. Bu sebeple Kur'ân âyetlerinin kronolojisine dair yapılan çalışmalarda, nesh kitapları da kaynak kitaplar arasında yerini alabilir. Sûrelerin nüzûl zamanına dair bilgilerin aktarılmasında ilk kaynaklara gidilmesinin önemine binaen de hicrî 2. ile hicrî 6. asırlar arasında yazılmış bu eserlere müracaat edilebilir. Günümüzde Mekkî-Medenî sûreleri tespit etme çabası artmış bu anlamda nesh üzerinden Mekkî-Medenî ilmine değer biçme anlayışı geri plana itilmiştir. Ancak gelenekte Mekkî-Medenî'yi bilmenin önemine ve gerekliliğine nesh ilmi üzerinden nâsîh-mensûh âyetleri birbirinden ayırt etmek amacıyla

değnilmiştir. Bu yönüyle nesh ilmine atfedilen önemle, sûrelerin nüzûl zamanına verilen önemin bir nevi yer değıştirdiğı de söylenebilir.

Tablo 6: Nüzül Tertibine Dair Zikredilen Bazı Listelerin Karşılaştırması

Abdullah b. Abbas		İbn Şihâb ez-Zührî		İbn Hazm el-Endülisî
96/Alak	96/Alak	96/Alak	96/Alak	96/Alak
68/Kalem	68/Kalem	92/Leyl	68/Kalem	68/Kalem
93/Duhâ	93/Duhâ	68/Kalem	73/Müzzemmil	73/Müzzemmil
74/Müddessir	73/Müzzemmil	73/Müzzemmil	74/Müddessir	74/Müddessir
1/Fâtiha	74/Müddessir	74/Müddessir	111/Tebbet	1/Fâtiha
111/Tebbet	1/Fâtiha	111/Tebbet	81/Tekvîr	111/Tebbet
81/Tekvîr	111/Tebbet	81/Tekvîr	87/A'lâ	81/Tekvîr
87/A'lâ	81/Tekvîr	87/A'lâ	92/Leyl	87/A'lâ
92/Leyl	87/A'lâ	93/Duhâ	89/Fecr	92/Leyl
89/Fecr	92/Leyl	94/İnşirâh	93/Duhâ	89/Fecr
94/İnşirâh	89/Fecr	103/Asr	94/İnşirâh	93/Duhâ
55/Rahmân	94/İnşirâh	100/Adiyat	100/Adiyat	94/İnşirâh
103/Asr	55/Rahmân	108/Kevser	103/Asr	103/Asr
108/Kevser	103/Asr	102/Tekâsür	108/Kevser	100/Adiyat
102/Tekâsür	108/Kevser	107/Mâûn	102/Tekâsür	108/Kevser
107/Mâûn	102/Tekâsür	109/Kâfirûn	107/Mâûn	102/Tekâsür
105/Fil	107/Mâûn	105/Fil	109/Kâfirûn	107/Mâûn
53/Necm	105/Fil	113/Felak	105/Fil	109/Kâfirûn
80/Abese	109/Kâfirûn	114/Nâs	113/Felak	105/Fil
97/Kadr	112/İhlâs	112/İhlâs	114/Nâs	113/Felak
91/Şems	53/Necm	53/Necm	112/İhlâs	114/Nâs
85/Burûc	80/Abese	80/Abese	53/Necm	112/İhlâs
95/Tin	97/Kadr	97/Kadr	80/Abese	53/Necm
106/Kureyş	91/Şems	91/Şems	97/Kadr	80/Abese
101/Kâria	85/Buruc	85/Burûc	91/Şems	97/Kadr
75/Kiyâmet	95/Tin	95/Tin	85/Buruc	91/Şems
104/Hümeze	106/Kureyş	106/Kureyş	95/Tin	85/Burûc
77/Mürselât	101/Kâria	101/Kâria	106/Kureyş	95/Tin
50/Kâf	75/Kiyâmet	75/Kiyâmet	101/Kâria	106/Kureyş
90/Beled	104/Hümeze	104/Hümeze	75/Kiyâmet	101/Kâria
86/Târk	77/Mürselât	77/Mürselât	77/Mürselât	75/Kiyâmet
54/Kamer	50/Kâf	50/Kâf	50/Kâf	104/Hümeze
38/Sâd	90/Beled	90/Beled	104/Hümeze	77/Mürselât
7/A'râf	86/Târk	86/Târk	54/Kamer	50/Kâf
72/Cin	54/Kamer	54/Kamer	90/Beled	90/Beled
36/Yâsîn	38/Sâd	38/Sâd	86/Târk	86/Târk
25/Furkân	7/A'râf	7/A'râf	38/Sâd	54/Kamer
35/Fâtr	72/Cin	72/Cin	7/A'râf	38/Sâd
19/Meryem	36/Yâsîn	36/Yâsîn	72/Cin	7/A'râf
20/Tâhâ	25/Furkân	25/Furkân	36/Yâsîn	72/Cin
26/Şuarâ	35/Fâtr	35/Fâtr	25/Furkân	36/Yâsîn
27/Neml	19/Meryem	19/Meryem	35/Fâtr	25/Furkân
28/Kasas	20/Tâhâ	20/Tâhâ	19/Meryem	35/Fâtr
17/İsrâ	26/Şuarâ	56/Vâkıa	20/Tâhâ	19/Meryem
10/Yûnus	27/Neml	26/Şuarâ	56/Vâkıa	20/Tâhâ
11/Hûd	28/Kasas	27/Neml	26/Şuarâ	56/Vâkıa
12/Yûsuf	17/İsrâ	28/Kasas	27/Neml	26/Şuarâ
15/Hicr	10/Yûnus	17/İsrâ	28/Kasas	27/Neml
6/En'am	11/Hûd	17/Hûd	17/İsrâ	28/Kasas
37/Sâffât	12/Yûsuf	12/Yûsuf	10/Yûnus	17/İsrâ
31/Lokmân	15/Hicr	15/Hicr	11/Hûd	10/Yûnus
40/Mü'min	6/En'am	6/En'am	12/Yûsuf	11/Hûd
41/Fussilet	37/Sâffât	37/Sâffât	15/Hicr	12/Yûsuf
42/Şûrâ	31/Lokmân	31/Lokmân	6/En'am	15/Hicr
43/Zuhruf	34/Sebe'	34/Sebe'	37/Sâffât	6/En'am
34/Sebe'	39/Zümer	39/Zümer	31/Lokmân	37/Sâffât
39/zümer	40/Mü'min	40/Mü'min	34/Sebe'	31/Lokmân
44/Duhân	41/Fussilet	41/Fussilet	39/Zümer	34/Sebe'
45/Câsiye	42/Şûrâ	42/Şûrâ	40/Mü'min	39/Zümer
46/Ahkâf	43/Zuhruf	43/Zuhruf	41/Fussilet	40/Mü'min
51/Zâriyât	44/Duhân	44/Duhân	42/Şûrâ	41/Fussilet
88/Gâşiye	45/Câsiye	45/Câsiye	43/Zuhruf	42/Şûrâ
18/Kehf	46/Ahkâf	46/Ahkâf	44/Duhân	43/Zuhruf
16/Nahl	51/Zâriyât	51/Zâriyât	45/Câsiye	44/Duhân
71/Nüh	88/Gâşiye	88/Gâşiye	46/Ahkâf	45/Câsiye
14/İbrâhîm	18/Kehf	18/Kehf	51/Zâriyât	46/Ahkâf
21/Enbiyâ	16/Nahl	16/Nahl	88/Gâşiye	51/Zâriyât
23/Mü'minûn	71/Nüh	71/Nüh	18/Kehf	88/Gâşiye

13/Ra'd	14/İbrâhîm	14/İbrâhîm	16/Nahl	18/Kehf
52/Tûr	21/Enbiyâ	21/Enbiyâ	71/Nûh	16/Nahl
67/Mûlk	23/Mü'minûn	23/Mü'minûn	14/İbrâhîm	71/Nûh
69/Hâkka	13/Ra'd	32/Secde	21/Enbiyâ	14/İbrâhîm
70/Meâric	52/Tûr	52/Tûr	23/Mü'minûn	21/Enbiyâ
78/Nebe'	67/Mûlk	67/Mûlk	32/Secde	23/Mü'minûn
79/Nâziât	69/Hâkka	69/Hâkka	52/Tûr	32/Secde
82/İnfîtar	70/Meâric	70/Meâric	67/Mûlk	52/Tûr
30/Rûm	78/Nebe'	78/Nebe'	69/Hâkka	67/Mûlk
29/Ankebût	79/Nâziât	79/Nâziât	70/Meâric	69/Hâkka
83/Mutaffîfin	82/İnfîtar	82/İnfîtar	78/Nebe'	70/Meâric
2/Bakara	84/İnşikak	83/Mutaffîfin	79/Nâziât	78/Nebe'
8/Enfâl	30/Rûm	2/Bakara	82/İnfîtar	79/Nâziât
3/Âl-i İmran	29/Ankebût	8/Enfâl	84/İnşikak	82/İnfîtar
59/Haşr	83/Mutaffîfin	3/Âl-i İmran	30/Rûm	84/İnşikak
33/Ahzâb	2/Bakara	33/Ahzâb	29/Ankebût	85/Burûc
24/Nûr	8/Enfâl	5/Mâide	83/Mutaffîfin	29/Ankebût
60/Mümtehine	3/Âl-i İmran	60/Mümtehine	1/Fâtiha	83/Mutaffîfin
48/Fetiâ	59/Haşr	4/Nisâ	2/Bakara	2/Bakara
4/Nisâ	33/Ahzâb	99/Zilzâl	8/Enfâl	8/Enfâl
22/Hac	24/Nûr	57/Hadîd	3/Âl-i İmran	3/Âl-i İmran
57/Hadîd	60/Mümtehine	47/Muhammed	33/Ahzâb	33/Ahzâb
47/Muhammed	48/Fetiâ	13/Ra'd	60/Mümtehine	60/Mümtehine
76/İnsân	4/Nisâ	55/Rahmân	4/Nisâ	4/Nisâ
65/Talâk	99/Zilzâl	76/İnsân	99/Zilzâl	99/Zilzâl
98/Beyyine	22/Hac	65/Talâk	57/Hadîd	57/Hadîd
62/Cum'a	57/Hadîd	98/Beyyine	47/Muhammed	47/Muhammed
32/Secde	47/Muhammed	59/Haşr	13/Ra'd	13/Ra'd
40/Mü'min	76/İnsân	110/Nasr	55/Rahmân	55/Rahmân
63/Münâfikûn	65/Talâk	24/Nûr	76/İnsân	76/İnsân
58/Mücâdele	98/Beyyine	22/Hac	65/Talâk	65/Talâk
49/Hucurât	62/Cum'a	63/Münâfikûn	98/Beyyine	98/Beyyine
66/Tahrîm	32/Secde	58/Mücâdele	59/Haşr	59/Haşr
64/Tegâbûn	63/Münâfikûn	49/Hucurât	110/Nasr	24/Nûr
61/Saf	58/Mücâdele	66/Tahrîm	24/Nûr	22/Hac
5/Mâide	49/Hucurât	62/Cum'a	22/Hac	63/Münâfikûn
9/Tevbe	66/Tahrîm	64/Tegâbûn	63/Münâfikûn	58/Mücâdele
110/Nasr	64/Tegâbûn	61/Saff	58/Mücâdele	49/Hucurât
56/Vâkıa	61/Saf	48/Fetiâ	49/Hucurât	66/Tahrîm
100/Âdiyât	5/Mâide	9/Tevbe ¹	66/Tahrîm	64/Tegâbûn
113/Felak	9/Tevbe		62/Cum'a	61/Saff
114/Nâs ²	110/Nasr		64/Tegâbûn	62/Cum'a
	56/Vâkıa		61/Saff	48/Fetiâ
	100/Âdiyât		48/Fetiâ	5/Mâide
	113/Felak		5/Mâide	9/Tevbe
	114/Nâs ³		9/Tevbe	110/Nasr

¹ Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*, 2/12-13.

² Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih, *Târîhu'l-Ya'kûbî* (Beyrut: Şirketü'l-A'lemiyi li'l-Matbuat, 2010), 1/352-353; 362.

³ Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr Mesâbîhu'l-Ebrâr* (Tahran: Merkezü'l-bühûs ve'd-Dirâsât li't-Türâsi'l-Mahtût-Mîrâs-ı Mektûb, 1429/2008, 19-23.

KAYNAKÇA

Bâkıllânî, Kadı Ebubekir. *el-İntisâr li'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Asâm el-Kudât, Amman: Dâru'l-Feth, 1422/2001.

Demirci, Muhsin. *Tefsir Usulü ve Tarihi*. İstanbul: İFAV, 2001.

Ebû Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî. *en-Nâsîh ve'l-Mensûh fi'l-Kur'âni'l-Azîz*. Riyad: Şirketü'r-Riyad, t.y.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Nevâsihu'l-Kur'ân ve mensûhuh*. thk. Ebû Abdillâh Âli Zehvî, Beyrut: Şirketü Ebnâi Şerif el-Ensârî, 1422/2001.

İbn Hazm el-Endelüsî. *en-Nâsîh ve'l-Mensûh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986.

İbn Şihâb ez-Zührî, Muhammed b. Müslim b. Ubeydullah. *en-Nâsîh ve'l-Mensûh fi'l-Kur'ân'il-Kerim*. Kahire: Dâru İbn Affan, 1429/2008.

İbn Şihâb ez-Zührî, Muhammed b. Müslim b. Ubeydullah. *en-Nâsîh ve'l-Mensûh ve tenzîlu'l-Kur'ân bi Mekketi ve'l-Medîneti*. thk. Hâtim Salih ed-Dâmin. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998.

Katâde b. Diâme, Katâde b. Aziz. *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998.

Muhâsibî, Hâris b. Esed. *Fehmü'l-Kur'ân ve Meânîhi*. Beyrut: Dâru'l-Kindî-Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1398/1977.

Nehhâs, Ebû Câfer. *en-Nâsîh ve'l-Mensûh fi Kitabillahi Azze ve Celle ve'htilâfi'l-Ulemâ fi Zâlik*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1416/1991.

Sâlih, Subhi. *Kur'an İlimleri*. Çev. M. Said Şimşek. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2. Basım, 2008.

Sülün, Murat. "en-Nâsîh ve'l-Mensûh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006, 32/407-408.

Ya'kûbî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. Beyrut: Şirketü'l-A'lemiyi li'l-Matbûat, 2010.

Şâtübî, İbrâhim b. Musa. *el-Muvâfakât*. el-Memleketü'l-Arabiyyeti's-Suudiyye: Dâru İbn Affân: 1417/1997.

Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim. *Mefâtihu'l-Esrâr Mesâbihu'l-Ebrâr*. Tahran: Merkezü'l-Bühûs ve'd-Dirâsât li't-Türâsi'l-Mahtût-Mîrâs-ı Mektûb, 1429/2008.

Türcan, Selim. “Tefsirde Bir Yöntem Esası Olarak Kur’ân Kronolojisi Meselesi”. Kur’an Nüzulünün Mekke Dönemi Sempozyumu. Ed. Mesut Okumuş. 213-228. Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2013.

Özkan, Halit. “Zührî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013. 44/544-549.

Öztürk, Mustafa– Hadiye Ünsal, *Kur’an Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur’ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm, Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1376/1957.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhîlu'l-irfân fî ulûmi'l-Kur’ân*. b.y.: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 3.Basım, ts.

TÜRK MEDENİ HUKUKUYLA MUKAYESELİ OLARAK İSLÂM HUKUKUNDA ÇALIŞAN EVLİ KADININ NAFAKASI*

ALIMONY OF A MARRIED WOMAN WORKING IN ISLAMIC LAW IN COMPARISON WITH TURKISH CIVIL LAW

Dr. Yahya BİLGİNER

Milli Eğitim Bakanlığı

Şube Müdürü

yahyabilginer@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-3463-1156

Atıf Gösterme: BİLGİNER, Yahya, “Türk Medeni Hukukuyla Mukayeseli Olarak İslâm Hukukunda Çalışan Evli Kadının Nafakası” *Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD)*, Haziran 2024 (14), s. 60-84

Geliş Tarihi:

25 Nisan 2024

Kabul Tarihi:

08 Haziran 2024

©2024 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

Özet: Her bireyin kendisine ve çevresindekilere karşı hakları ve sorumlulukları vardır ve bunlar aile içinde başlar ve daha geniş akrabalık ilişkilerine kadar uzanır. Aile, toplumda kan bağı ve evlilikle oluşan temel bir kurumdur. Eşler, ebeveynler ve çocuklar arasındaki sorumlulukların sevgi, saygı, koruma ve yardım yoluyla yerine getirilmesini sağlama işlevi görür. Ancak, aile birliğinin ve bireylerin haklarının risk altında olduğu ve hukukun müdahalesini gerektiren durumlar vardır. Aile birliğinin ve bireysel hakların korunması için kanun, aile üyeleri arasında iâşe ve bakım sağlama gibi yükümlülüklerle ilişkin hükümler de dâhil olmak üzere gerekli önlemleri almıştır. Toplumun en küçük ancak en önemli yapı taşı olan ailenin oluşması ve korunmasına yönelik hukuk sistemleri belirli düzenlemeler getirmiştir. Bu düzenlemeler içerisinde nafaka konusu önemli bir yere sahiptir. Nafakanın her safhasını özenle düzenleyen ve onun sağlam temeller üzerine oturmasını hedefleyen İslâm hukuku, eş nafakasının hem bireysel hem de toplumsal açıdan önemine işaret etmiştir. Günümüzde aile hukukuna dair nafaka konusunun süresiyle ve kapsamıyla ilgili yoğun tartışmalar bulunduğu gibi evli kadının çalışıp kazanç elde ediyorsa nafaka alıp almayacağı hususunda da tartışmalar yaşanmaktadır. Çalışmada bu tartışmalara öneri bağlamında, eş nafakası genelinde çalışan kadın eşin nafakası konusu, Türk medeni hukukuyla mukayeseli olarak ele alınarak, bu iki hukuk sistemindeki uygulamalara, benzer ve farklı yönlerine değinilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *İslâm Hukuku, Türk Medeni hukuku, Aile, Evlilik, Eş Nafakası.*

Abstract: Every individual has rights and responsibilities towards himself/herself and those around him/her, which begin in the family and extend to wider kinship relations. The family is a fundamental institution in society, formed by blood ties and marriage. It functions to ensure that responsibilities between spouses, parents and children are fulfilled through love, respect, protection and assistance. However, there are situations where the family unit and the rights of individuals are at risk and require the intervention of the law. In order to protect family unity and individual rights, the law has taken the necessary measures, including provisions on obligations between family members, such as the provision of food and care. Legal systems have introduced certain regulations for the formation and protection of the family, which is the smallest but most important building block of society. Among these regulations, alimony has an important place. Islamic law, which carefully regulates every stage of alimony and aims to establish it on solid foundations, has pointed out the importance of spousal alimony both individually and socially. Today, there are intense debates about the duration and scope of alimony in family law, as well as whether a married woman should receive alimony if she works and earns income. In this study, in the context of a suggestion to these discussions, the issue of spousal maintenance of the working wife is discussed comparatively with the Turkish civil law, and the practices, similarities and differences in these two legal systems are tried to be mentioned.

Keywords: *Islamic law, Turkish civil law, family, marriage, spousal support.*

* Bu çalışma, Prof. Dr. Nuri Kahveci danışmanlığında Mayıs 2023 tarihinde tamamlanan “Mer’î Hukukla Mukayeseli Olarak İslâm Hukukunda Nafaka” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

GİRİŞ

Aile, temel bir kurum ve toplumun temel taşı olarak kabul edilmektedir. Doğumdan ölüme kadar bireyin hayatının her yönünü kapsar. Ailede bireyler birbirlerine destek sağlar, sosyal bir ortam yaratır ve kimliklerinin gelişimine yardımcı olur. Sevginin paylaşıldığı, zorlukların birlikte aşıldığı bir yerdir ve insan varoluşunda önemli bir rol oynar. Aile, geçmiş ile gelecek arasında bir köprü görevi görerek ulusal kültürümüzü, kimliğimizi ve değerlerimizi besler. Ancak aile kurumu, aile bağlarının zayıflaması, insan doğasına aykırı ideolojilerin yükselişi ve bireyciliğin teşvik edilmesi gibi toplumsal değişimler ve sorunlar nedeniyle tehdit ve risklerle karşı karşıyadır. Bu faktörler ailenin yapısını ve işleyişini etkilemektedir. Bu zorlukların üstesinden gelmek ve hedeflerimize ulaşmak için toplumun tüm kesimlerinin ve kurumların aileleri korumak ve güçlendirmek için çaba göstermesi önemlidir.

Ailenin temelini evlilik oluşturmaktadır. Evlilik kurumu, tarihi süreç içerisinde meydana gelen, sosyo-kültürel ve hukukî gelişmelere bağlı olarak değişime uğramıştır. Hiçbir dönemde bireylerin sorumluluk alanları keyfiliğe bırakılmamıştır. Evlenme akdiyle başlayan sürecin sağlıklı bir şekilde devamını temin için önemli düzenlemeler yapılmıştır. Zira bu süreçte sadece eşlerin bireysel menfaatleri söz konusu olmayıp, toplumsal menfaatleri de söz konusu olmaktadır. Bu sebeple evlilik birliğinin kurulmasıyla başlayan sürecin bazı kurallara bağlanması ve bu kuralların dayanaklarının tespiti önemlidir. Evliliğin devamı müddetince eşler arasında lazım olan sevgi ve bağlılık ancak her eşin kendi üzerine düşeni yapmasıyla mümkündür. Nafaka açısından kadın eşin çalışıp kazanması bu görev ve sorumlulukların yerine getirilmesini de etkilemektedir. Günümüz toplumunda kadınlar toplumsal hayatta daha fazla yer almakta ve çalışan evli kadınların da sayısı bir hayli artmaktadır. Sosyal ve ekonomik hayatta kadın çalışanların yer alması özellikle de evli olan kişilerin, evlilik birliğinden kaynaklanan sorumluluklarını da tartışılır hale getirmiştir. Aslı itibarıyla manevî bir hayat ortaklığı olan evlilik birliğinin, karı ve kocaya yüklediği birtakım mükellefiyetler bulunmaktadır. Ancak günümüzde Müslüman toplumların sosyal statülerindeki değişimler, manevi bağları maddi bağına dönüştürebilmektedir. Kadınların eskiye kıyasla ekonomik durumlarındaki değişiklikler, çalışan evli kadınların nafaka ve malî yükümlülükleri konusunda önemli tartışmaları da gündeme getirmektedir. Evlilik birliğinden kaynaklanan bu yükümlülüğe bakarak evliliği sadece buna indirgemenin doğru olmadığı düşünülmektedir. İslâm hukukunda her ne kadar aile hukukuna dair çalışmalar olsa da evlilik nafakası kapsamında çalışan evli kadının nafakası kaynaklarda yeterince ele alınmamıştır. Yapılan çalışmalardan bazıları sadece evlilik nafakasını ele almakla yetinmiş, çalışan evli kadının

nafakası Türk hukukuyla mukayesesi müstakil bir çalışmada ele alınmamıştır. İslâm hukukunda nafaka konusuyla ilgili araştırma makalelerden “İslâm Hukukunda Evlenmeden Doğan Haklar Bağlamında Nafaka” başlıklı çalışmada Recep Çetintaş, evlilik süresince ve boşanma durumunda kadınların haklarını korumak için kocaların mali yükümlülüklerini incelemiştir. Lütfiye Akgül, “İslâm Hukukunda Evli Kadının Nafakası ve Kapsamı” başlıklı çalışmada, İslâm hukukunda evli kadınların nafakasını incelemiştir. Mehmet Dirik, “İslâm Aile Hukukunda Kocanın Nafaka Mükellefiyetini Düşüren Haller” başlıklı makalesinde, İslâm aile hukukunda kocanın nafaka yükümlülüğüne odaklanarak bu yükümlülüğü azaltabilecek çeşitli durumları ortaya koymuştur. “İslâm Hukukunda ve Türk Medeni Hukukunda Ergin Akrabalığa Karşı Nafaka Yükümlülüğü” başlıklı makalesinde, İslâm hukuku ve Türk medeni hukukunda yetişkin akrabalara karşı nafaka yükümlülüğünü karşılaştırmıştır. Emine Gümüş Böke “İslâm Hukuku Açısından Kadının İddet Nafakası” başlıklı makalesinde, İslam hukukunda iddet nafakası ve iddet döneminde kadınların sahip olduğu haklar hakkında bilgi vermektedir. Yusuf Balta'nın “İslam Hukukunda Nafaka Yükümlülüğünün Sosyal Refaha Katkısı” başlıklı makalesinde, evlilik ve akrabalık nafakasının sosyal refah üzerindeki etkisini başlıca İslâm mezheplerinin bakış açıları temelinde tartışmaktadır. Genel olarak, bu çalışmalar İslâm hukukunda nafaka ile ilgili farklı yönleri ve durumları ele almaktadır. Oysa bu çalışmada, çalışan evli kadının nafakası, mezheplerin görüş farklılıkları da verilerek tümevarım (istikrâ) yöntemi ve karşılaştırmalı nitel veri analizi kullanılmıştır. Araştırma, çalışan evli kadının nafakası ile sınırlı tutulmuştur. Böylece İslâm hukukundaki evlilik ilişkisinin bir sonucu olan evlilik birliği içinde çalışan evli kadının nafakası Türk medeni hukukuyla mukayese edilerek İslâm hukuk literatürüne katkı sağlanmaya çalışılmıştır.

1. Kavramsal Çerçeve

Çalışan evli kadının nafakasının tam olarak ortaya konulabilmesi için evlilik, tezvîc, nikâh ve nafaka kavramlarının ele alınması daha isabetli sonuçlara ulaşmamızı sağlayacağını düşünmekteyiz.

1.1. Evliliğin Tarifi

Evlilik, hukukun belirlediği şartların yerine getirilmesiyle evlilik birliğinin teşekkülüne yönelik oluşturulan ve erkekle kadının cinsel yönden birbirinden istifadesine meşru hale getiren,¹ hastalıkta ve sağlıkta birlikte yaşama iradesini ortaya koyan hukukî bir işlemdir. Evliliğin en vazgeçilmez unsurlarından biri, sürekli bir birliktelik meydana getirme kastıyla

¹ Hayreddin Karaman, *Aile İlmihali* (İstanbul: Timaş Yayınları, Beşinci Bası, 2011), 98.

yapılmış olmasıdır. Diğer bir ifade ile eşler iyi ve kötü günlerinde birbirlerine karşı destek olmak ve evlilik birliğinden kaynaklanan sorumlulukları yerine getirmek sağlıklı ve sağlam bir toplumsal yapının oluşmasına katkı sağlamak için bir hayat ortaklığı meydana getirirler.

1.2. Tezvâc/Zevâc Kavramı

Zevâc sözlükte “çift olma, bağlanma ve birleşme,” gibi anlamlara gelmekte olup evlenme akdiyle kadın ve erkeğin çift olmalarını ifade etmektedir.² Klasik fıkıh kaynaklarında Zevâc kavramı yerine tezvâc ve nikâh kavramlarının kullanıldığını görmekteyiz.³ Zevâc kavramı daha çok çağdaş fıkıh kitaplarında geçmektedir.⁴ Zevâc kavramının terim anlamı sözlük anlamı ile yakın anlamda kullanılmıştır. Bu nedenle ıstılahta zevâc, evlenme akdiyle eş anlama geldiği konusunda İslâm hukukçuları ortak görüşe sahiptir.⁵ Zevâc kelimesi Kur’an-ı Kerim’de evlilik akdiyle ilgili tek yerde “... Eşinle evlilik bağını kuru, Allah’tan kork...” şeklinde Ahzâb suresi 37. ayetinde geçmektedir.⁶ Bu ayette tezvâc kelimesi evlilik akdi anlamında kullanılmıştır.

İslâm hukukunda nikâh, esas itibariyle eşlerin ve şahitlerin katılımıyla akdedilen medeni bir sözleşmedir. Bu akdin geçerli olabilmesi için bir din görevlisinin huzurunda yapılması şart değildir. Akdin geçerliliği için önemli olan husus, İslâm hukukunun esasa ilişkin şartlarının yerine getirilmiş olmasıdır. Bu nedenle hukuki/şer’î tescille meydana getirilen her akit, sahih ve muteberdir.⁷

1.3. Nikâh Kavramı

Kur’an’da evlilik akdi ifade edilirken “nikâh” ve “zevâc” lafızları kullanılmıştır.⁸ Nikâh sözlükte “cinsel birleşme,⁹ bir şeyi başka bir şey ile birleştirmek,¹⁰ bir araya gelme ve evlenme”¹¹ gibi anlamlara gelmektedir. Fıkıhta evlenmeyi ifade etmek için genel olarak “nikâh” kavramı kullanılmış olsa da bazı İslâm hukukçularının bu kelimenin kullanımıyla ilgili pratik

² Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dârü Sâdır, 1414), "nfk", 2/291.

³ Şemsüleimme Ebî Sehl Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Marife, 1993), 4/212.

⁴ Abdülvehhâb Hallâf, *Ahkâmü'l-Ahvâli'sh-Şahsiyye* (Kuveyt: Dârü'l-Kalem, 1990), 15.

⁵ Muhammed Ebû Zehra, *el-Ahvâli'sh-Şahsiyye* (Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, ts.), 17.

⁶ *Kur'an Kerim Meâli*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), el-Ahzâb 33/37.

⁷ Hayreddin Karaman, “Akid”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 2/251-252.

⁸ el-Bakara 2/221, 230; en-Nisâ 4/3, 6, 22; en-Nûr 24/3, 32.

⁹ İbn Manzûr, "nfk", 2/625; İbrahim Paçacı, *Dinî Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), "Nikâh", 527.

¹⁰ Recep Aykan, *Kelime ve Konularına Göre Alfabetik Kur'an Fihristi* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), 384, 713.

¹¹ Fahrettin Atar, “Nikâh”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 33/112.

sonuçları farklı olacak şekilde kullanıldıklarını görmekteyiz.¹² İslâm hukukçuları fikhî açıdan nikâhın “evlenmelerine dinî bir engel bulunmayan ve belirli şartları taşıyan erkek ve kadının beraberce bir hayat sürdürmeleri için gerçekleştirdikleri evlilik ilişkisini sağlayan akit”¹³ anlamına geldiği konusunda ortak görüşe varmışlardır.¹⁴ Nikâh kavramı türevleri ile birlikte Kur’an-ı Kerim’de 19 ayette toplamda 23 defa¹⁵ geçmektedir.¹⁶ İslâm hukukunun çağdaş kaynaklarında “zevâc” “lafzının kullanıldığı görülmektedir.¹⁷ Hanefî hukukçular nikâh akdini, “kadından doğrudan istifade etmeyi¹⁸ temine imkân tanıyan akit” olarak tarif etmişlerdir.¹⁹ Hanefîlerden bazıları “*Erkeklerin onların (kadınların) üzerinde bir derecesi vardır*”²⁰ ayetinden hareketle burada geçen mülkiyetle oluşan derecenin nikâhla meydana geldiği fikrine varmışlardır.²¹ Mâlikî hukukçulara göre nikâh akdi “belirlenen şer’î bir bedel karşılığında kadından yararlanmayı mubah kılan akit” şeklinde tanımlamışlardır.²² Şâfiîler “*Kadınları Allah’ın emaneti olarak aldınız*”²³ hadisinden hareketle nikâh akdini, “cinsel birleşmeyi meşru kılan akit” olarak ifade etmişlerdir. Onlara göre nikâh akdi, eşlerin karşılıklı yararlanmayı mubah kılan bir sözleşmedir.²⁴ Hanbelî hukukçular ise nikâhı “yararlanmayı helal kılan²⁵ evlenme akdi”²⁶ şeklinde tarif etmişlerdir.

Hanefîlerin nikâh akdi tanımındaki mülkiyet, kadının zatına sahip olma şeklinde olmayıp kadınlık özelliklerinden yararlanmayı mubah kılan müt’â mülkiyetidir.²⁷ Mâlikîler yararlanmayla kadının kadınlık özelliklerinden yararlanmayı kastetmişlerdir. Hanefî ile Mâlikî

¹² Muhammet Mehdi Aksoy, *Aile Hukuku ile İlgili Ayetler Bağlamında Fikhî Görüş Farklılıklarının Usûlî Dayanakları* (Kahramanmaraş: KSU Doktora Tezi, 2023).

¹³ Ahmed Nedim Serinsu, *Dinî Terimler Sözlüğü* (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 2009), “Nikâh”, 282.

¹⁴ Bedruddîn Ebû Muhammed Ahmed b. Hüseyin Aynî, *el-Binâye şerhü'l-Hidâye* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 5/3.

¹⁵ el-Bakara 2/221, 230, 232, 235, 237; en-Nisâ 4/3, 6, 22, 25, 127; en-Nûr 24/3, 32, 33, 60; el-Kasas 28/27; el-Ahzâb 33/49, 50, 53; el-Mümtehine 60/10.

¹⁶ Atar, “Nikâh”, 33/112.

¹⁷ Ebû Zehra, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, 17.

¹⁸ Zeynüddîn b. İbrahim b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhü Kenzi'd-dekâik* (Beyrut: Dârü'l-Kitabî'l-İslami, ts.), 3/85.

¹⁹ Ebû Muhammed Fahrüddîn Zeylâî, *Tebyînu'l-hakâik şerhü Kenzi'd-dekâik* (Kahire: Matbaatü'l-Emiriyye, 1313), 2/94.

²⁰ el-Bakara 2/228.

²¹ Alâuddîn Ebû Bekir Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 2/331.

²² Ebû Muhammed İbn Bezîze, *Ravdatu'l-müstebîn fi şerhi Kitabi't-Telkin* (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2010), 1/723.

²³ Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh* (Kahire: Matbaatü İsa el-Bâbî, 1955), “Hâc”, 19; Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (Beyrut: Dârü'r-Risâletü'l-Âlemiyye, 2009), “Menâsik”, 56.

²⁴ Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/200.

²⁵ Ebû'n-Necâ Mûsâ el-Makdisî Haccâvî, *el-İkna' fi fikhî'l-İmami Ahmed* (Beyrut: Dârü'l-Marife, ts.), 3/156.

²⁶ Muvaqqüddin İbn Kudâme, *el-Muğni* (Riyad: Dârü'l-Âlemi'l-Kütüb, 1997), 9/339.

²⁷ Muhammed Emin ed-Dimeşkî İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ala Dürri'l-muhtâr şerhü Tenviri'l-ebâr* (Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî, 1966), 3/3.

hukukçuların tarifleri lafzî olarak değişiklik gösterse de aynı anlama geldiğini söyleyebiliriz.²⁸ Şâfiî hukukçular nikâhı cinsel birleşmeyi helal kılan bir akit olarak ifade etmişler²⁹ ve yapılan tanımla erkek ve kadını kapsayacak biçimde kullanmış olduklarını görmekteyiz.

1.4. Nafaka Kavramı

Nafaka “enfaka” fiilinin mastarı olan “infâk” kelimesinden türemiş bir isimdir.³⁰ Sözlükte nafaka, “bir malın tükenmesi, ihtiyaçların karşılanması amacıyla³¹ malın uygun bir yere harcanması, bir şeyin sarf edilmesi, azalması ve bitmesi”³² gibi anlamlarda kullanılmıştır. İslâm hukuk terminolojisinde nafaka, “iaşe ve diğer zaruri ihtiyaçların giderilmesine yönelik olarak kişinin, evlilik birliğinden kaynaklanan beslenme, giyinme, mesken giderlerini karşılaması³³ şeklinde tanımlanmıştır. Hanefî hukukçularından Alaeddin Haskefi’ye (ö. 1088/1677) göre nafaka, “yiyecek, içecek ve mesken ihtiyacının karşılanması”³⁴ olarak ifade etmiştir. Malikî hukukçulardan Yusuf el-Mevvâk (ö. 897/1492) ise “maddi imkânlar ölçüsünde örfü uygun olarak yiyecek, içecek ve mesken ihtiyaçlarının karşılanması” olarak ifade etmiştir.³⁵ İslâm hukukunda nafakanın “evlilik, akrabalık ve mülkiyet nafakası” çeşitlerini içine alacak şekilde kullanıldığı³⁶ görülmektedir. Nafaka, “kişinin, nafakasını ödemekle yükümlü olduğu kişilerin ve kendisinin beslenme, giyim-kuşam ve mesken ihtiyaçlarıyla bunlara tâbî olan şeyleri temin etmesi”³⁷ şeklinde ifade edilmiştir. Bu tanımlamalardan hareketle nafakanın sözlük anlamı ile ıstılah anlamı arasında yakın bir bağ olduğu söylenebilir.

2. Çalışan Evli Kadının Nafakası

İslâm hukukunda çalışan kadınla ilgili bir tanım bulunmamaktadır. Türk hukukunda çalışan kadın, “bir ücret karşılığında on sekiz yaşını dolduran kadın çalışan” olarak ifade edilmiştir.³⁸ Buna göre araştırma konumuz açısından, evlilik birliği içerisinde herhangi kazanç sağlamak kastıyla çalışan kadının nafakasını, kocanın sorumluluğunda olup olmadığı hususu

²⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/78.

²⁹ Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 4/200.

³⁰ Celal Erbay, “Nafaka”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/282.

³¹ İbn Manzûr, “nfk”, 10/358.

³² Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 443.

³³ Ebü’l-Hasan Burhanuddîn el-Mergînânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti’l-mübtedî*, (Beyrut: Dâru İhyai’t-Türâsi’l-Arabi, ts.) 2/155.

³⁴ Muhammed el-Haskefi ed-Dımeşkî, *Dürrü’l-muhtâr Şerhu Tenvîri’l-Ebsâr*, thk. Abdulmun’ım Halîl İbrâhîm (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2002), 2/257.

³⁵ Ebi’l-Kâsım b. Yûsuf el-Abderî el-Gıranâtî el-Mevvâk, *et-Tâc ve’l-iklîl li-muhtasari Halîl* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1994), 5/541.

³⁶ İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, 4/188; Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî Karâfi, *ez-Zahîre* (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslami, 1994), 4/465.

³⁷ İbn Manzûr, “nfk”, 12/237.

³⁸ 28717 sayılı “Kadın Çalışanların Gece Postalarında Çalıştırılma Koşulları Hakkında Yönetmelik” md. 4/b.

önem arz etmektedir. İslâm hukukunda sahih bir evlilik akdiyle birlikte taraflar bakımından bazı haklar meydana gelmektedir. Kadın açısından elde ettiği hakların en önemlilerinden ikisi mehir ve nafakadır. Bu haklar evlilik akdiyle elde edilen kadına özgü haklardandır. Koca, eşinin nafakasını temin etmekle şer'an ve hukuken mükelleftir.³⁹

İslâm hukukunda evli çalışan kadının nafakası içerisinde genellikle “yaşamsal varlığının devamlılığını sağlamak için kocasının gerçekleştirmek zorunda olduğu⁴⁰ iâşe, giyim ve mesken ihtiyaçlarının karşılanması”⁴¹ ifade etmektedir. İslâm hukukunda eş nafakası, sahih bir evlenme akdi neticesinde kadın lehine meydana gelen haklardan biridir. İslâm hukukunda evli olan her erkek, eşinin nafakasını karşılamakla yükümlüdür. Bu konuda mezhepler içerisinde farklı görüşler bulunmamaktadır. Ancak nafakayla ilgili bazı konularda görüş farklılığına varmışlardır.

2.1. Çalışan Evli Kadının Nafakasının Kapsamı

Nikâh akdiyle birlikte eşler arasında evlilik hukuku hükümleri işlemeye başlar. Evlilik hükümleri içerisinde nafakayla ilgili düzenlemeler de yer almaktadır. Eş nafakasının kapsamının belirlenmesi tarafların hak ve sorumluluklarının sınırının belirlenmesi bakımından önemlidir. Bu başlık altında özellikle çalışan evli kadının, başka bir ifadeyle geçimini kendi imkânlarıyla sağlayabilecek kadar kazanç elde eden evli kadının nafakasından yine kocası sorumlu olacak mı? Günümüzde Türk medeni hukuku İslâm hukukuyla uygulama birliği içerisinde mi, ayrışan ve örtüşen hususlar neler olduğu yönünde akla ilk gelen soruların, eş nafakası zemininde analizi yapılmaya çalışılacaktır.

2.1.1. İâşe Masrafları

İslâm hukukunda eş nafakasının harcama kalemlerinden en önemlilerinden biri de iâşe giderlerinden oluşmaktadır.⁴² Hanefî hukukçular yiyecek nafakasının belirlenmiş bir miktarının bulunmadığını ifade etmişlerdir. Yiyecek nafakasında koca bu sorumluluğunu aynen yerine getirebileceği gibi nakden yerine getirebilir.⁴³ Ancak kocanın bu sorumluluğunun içeriği, yaşanılan zamana, gençlik, ihtiyarlık, sıhhatli ya da kalıcı veya arızı hasta olunmasına göre

³⁹ Ruhi Özcan, *İslâm Hukukunda Hısımlık Nafakası* (İzmir: Çağlayan Yayınları, 1996), 33.

⁴⁰ Erbay, “Nafaka”, 32/282.

⁴¹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuki İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 2/444.

⁴² Celal Erbay, *İslâm Hukukunda Evlilik ve Hısımlık Nafakası: Kitabı'n-nafakat* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998), 15.

⁴³ M. Zeki Uyanık, “İslâm Aile Hukukunda Evlilik ve Boşanma Nafakası Bağlamında Süresiz Nafaka Yasası”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2019), 63.

değişiklik gösterir.⁴⁴ Kur'an'da “Anaların yiyecek ve giyeceği örfe uygun olarak çocuk kendisinin olan babaya aittir”⁴⁵ buyurulmuştur. Bakara suresinin 7. Ayetindeki “baba” kelimesi tercih edilmeyip “mevlidi lehu” ibâresinin tercih edilmesinin sebebi anaların çocuklarını babaları için doğurduğuna vurgu yapılarak çocukların neseplerinin babalara izafe edilmesindedir.⁴⁶ Babanın vefat etmesiyle bu masraflar Hanefilere göre babanın mahrem vârisleri⁴⁷ tarafından karşılanması gerekir. İmam-ı Şafî ise babanın vefatıyla mirasçı olan çocuğun nafakası çocuğa kalan mirastan karşılanır.⁴⁸

Bir rivayette Resulullah (s.a.s.) Hind'e “Sana ve çocuğuna yeterli olanı ma'ruf bir şekilde al”⁴⁹ şeklinde buyurmuştur. Koca, eşinin iâşesini temin ederken “ma'rufa” uygun olacak miktarda harcama yapması gerekir.⁵⁰ Şafî hukukçular, eş nafakasının karşılanmasında kocanın zengin veya fakir olmasına göre miktarı değişen oranlarda nafaka ödenmesi gerektiğini belirtmişlerdir.⁵¹ Buna göre maddi durumu yerinde olan koca karısına her gün için iki müdd,⁵² fakir koca bir müdd ve orta halli olan koca ise bir buçuk müdd gıda maddesi vermesi gerekir.⁵³ Onların bu görüşlerinin şer'î dayanağını “İmkânı geniş olan nafakayı elinin genişliğine göre versin. Rızkı kendisine daraltılmış olan fakir de nafakayı Allah'ın verdiğiinden versin”⁵⁴ ayetine dayandırmışlardır. Şafî mezhebinin bu görüşü esas olarak alındığında eşlerin zarar görme ihtimali söz konusu olabilir.⁵⁵ Zira zamana ya da şartlara göre eş nafakasının sabit olması halinde ekonomik anlamda sıkıntılar yaşanabileceği gibi kadın zaruri ihtiyaçlarını karşılamakta zorlanabilir. Mâlikî ve Hanbelî hukukçular mezkûr ayetlerinden ve Hind hadisinde geçen “Sana yetenini al” ifadesinden hareketle, eşlerin sosyo-ekonomik konumu ve yaşadığı bölgenin iktisadî şartları dikkate alınarak belirlenmesi gerektiğini ifade etmişlerdir.⁵⁶ Nafaka masraflarının karşılanmasında en isabetli yol hem nafaka alacaklısının hem de borçlusunun koşullarını göz önünde bulunduraktır. Ayet ve hadisler hem borçlu olan koca hem de nafaka

⁴⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/181.

⁴⁵ el-Bakara 2/233.

⁴⁶ Neseî, *Medârikü't-Tenzîl*, 1/184.

⁴⁷ Bunlar “Annesi, kızları, kız kardeşleri, halası, teyzesi, erkek ve kız kardeşin kızları, sütanne ve süt kız kardeş, kayınvalide, zifafa girdiği eşinin kızı. Bkz. en-Nisâ 4/23.

⁴⁸ Neseî, *Medârikü't-Tenzîl*, 1/185.

⁴⁹ Buhârî, “Büyü”, 95; “Nafakat”, 9, 14; Müslim, “Akdiye”, 7.

⁵⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/182.

⁵¹ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'âni elfâzi'l-Minhâc* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 3/427.

⁵² İki avuç miktarınca genellikle hububat ve bakliyat gibi kuru besinlerin ölçmede kullanılan ölçüye denilir. (Bkz. Cengiz Kallek. “Müd”. *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 31/455.

⁵³ Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/426.

⁵⁴ et-Talâk 65/7.

⁵⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/182.

⁵⁶ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 11/357; Karâfî, *ez-Zahîre*, 4/471.

alacaklısı olan kadın için yol göstermektedir. Ayet, evli bir kadının çalışması ve gelir elde etmesi durumunda kocasının ona nafaka sağlama yükümlülüğünün azalacağını belirtmemektedir. Ayrıca, çalışan bir kadın varlıklı olsa bile nafaka alma hakkına sahiptir. Bu nedenle, nafaka giderlerini etkili bir şekilde yönetmek için hem nafaka alacaklısının hem de borçlusunun durumunu dikkate almanın aile huzuru bakımından da önemli olduğunu söyleyebiliriz.

Türk Medeni Kanunu'nun 186/3. maddesi, her iki eşin de mali güçlerine göre ev giderlerine katkıda bulunma yükümlülüğü olduğunu belirtir. Bu yükümlülük evliliğin kurulmasıyla başlar ve sona ermesine kadar devam eder. Ancak hükümde hangi eşin ne oranda katkıda bulunacağı belirtilmemiştir. Katkının belirlenmesi eşlerin ekonomik durumlarına bağlıdır. Özetle, mevcut yasal düzenlemeler her iki eşin de evlilik birliğinin giderlerine katılmasını gerektirmektedir. Ancak bunun nasıl ve ne oranda olacağına ilişkin ayrıntılar net olarak tanımlanmamıştır. Katkı için temel kriter, eşlerin ödeme gücü ve mali kapasitesidir. Bu katkı emekleriyle olabileceği gibi malvarlıklarıyla da olabilmektedir. TMK'ya göre herhangi bir geliri olan evli kadın, İslâm hukukundan farklı olarak evlilik birliği giderlerine katılmakla yükümlüdür. Oysa İslâm hukukunda kadın çalışarak ya da miras yoluyla zengin olsa bile evlilik birliği giderlerinden sorumlu olmamakta, kadının zengin ya da fakir olmasına bakılmaksızın nafakadan koca sorumlu olmaktadır.⁵⁷ Aksi durumda kadın mal varlığından dolayı cezalandırılmış gibi bir durum ortaya çıkabilir.⁵⁸

2.1.2. Giyim Masrafları

İslâm hukukunda evlilik birliğinden kaynaklanan nafaka sorumluluğu koca merkezlidir.⁵⁹ Türk medeni hukukunda ise eşler karşılıklı olarak sorumludur.⁶⁰ İslam hukukunda belli başlı nafaka kalemlerinden olan iâşe, mesken ve giyim masraflarının karşılanması, kadının çalışıp bir kazançta sahip olmasının herhangi bir önemi bulunmamaktadır. Kadının çalışarak kazanması yani maddi imkânlarla sahip olması erkeğin nafaka yükümlülüğünü düşürmez.⁶¹ Türk medeni hukukunda nafaka sorumluluğu karşılıklı olduğundan kadının çalışıp para kazanmasının erkeğin nafakasını tamamen düşürmesine de kocanın nafaka sorumluluğunda azalma söz konusu olmaktadır. İslâm hukukunda eşe karşı

⁵⁷ Kâsânî, *Bedaiu's-sanâî*, 4/23.

⁵⁸ Abdülkerim Zeydan, *el-Mufassal fî ahkâmi'l-mer'e ve'l-beyti'l-müslim fi'ş-şer'iati'l-İslâmiyye* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 9/216.

⁵⁹ Kâsânî, *Bedaiu's-sanâî*, 4/16, 5/109; el-Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/156; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/572.

⁶⁰ TMK, md.186/3; Yargıtay Hukuk Genel Kurulu Esas 2014/3-686, K. 2016/18, T. 20/1/2016.

⁶¹ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 11/347; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 5/151.

nafaka yükümlülüğü için kadının zengin ya da fakir olması fark etmeksizin nafakadan koca sorumlu olmaktadır. Türk medeni hukukunda, İslâm hukukundaki kocanın tek taraflı sorumluluğu yerine eşlerin karşılıklı sorumluluğu esası bulunmaktadır. Zira eşlerin hem iâşe hem de giyim ve mesken temininde çalışan evli kadının maddi varlığı onu evlilik birliğinin ortak giderlerine katılma zorunluluğu getirmektedir.

Evlilik akdiyle oluşan eş nafakası kapsamında giyim masraflarının karşılanması şer'an/hukuken önemlidir. Bu anlamda nafaka ile yükümlü kocanın, eşinin giyim masraflarını karşılaması gerekir.⁶² Eş nafakası kapsamında kadının çalışıyor olmasının ya da zengin olmasının da bir önemi bulunmamaktadır. Ancak evli bir kadın kocasının izni olmadan çalışırsa, bu kocasına boyun eğmemek (nüşûz) olarak görülür ve kocasının nafaka yükümlülüğünün iptal edilmesine yol açabilir. Ancak kadın kocasının izniyle ev dışında çalışırsa, kendini yormadığından ve evde yaptığı işin herhangi bir zarara yol açmadığından emin olmalıdır.⁶³

Eş nafakasından sorumlu olan koca, iklim şartlarına uygun ve kadının sağlıklı bir yaşam sürdürebilmesini sağlayacak giyim ihtiyaçlarını temin etmelidir. Giyim nafakası, kadını kışın soğuktan, yazın sıcaktan koruyacak ve şerî ölçülere uygun olarak örtünmeyi sağlayacak niteliklere sahip olmalıdır.⁶⁴ Türk medeni hukukunda Yargıtay kararlarının da bu yönde olduğu görülmektedir. Bu anlamda kadın çalışıyorsa evlilik birliği devam ettiği sürece evlilik birliği giderlerine katkı sağlaması gerekir.⁶⁵ Diğer yandan evlilik birliğinin sona ermesiyle yoksulluk nafakası söz konusu olacaktır. Yargıtay ictihadlarına göre kadın çalışıyor olsa da kendi geçimini sağlayamayacak durumdaysa nafaka almasına devam edilir. Ancak alacağı nafaka miktarında bir indirim yapılabilir. Yargıtay ilamına göre; “... davalının boşanma nedeniyle yoksulluğu ortadan kalkmadığından, yoksulluk nafakasının tamamen kaldırılmasına hükmedilemez... Hakkaniyet ilkesi gereğince nafakanın uygun bir miktarda indirilmesine karar verilmesi gerekir.”⁶⁶

Hanefî hukukçulara göre erkeğin, eşinin giyim masraflarını yılda en az iki defa temin etmekle sorumlu olduğunu belirtmişlerdir.⁶⁷ Giyim nafakasının üst sınırıyla ilgili herhangi bir sınırlama bulunmamaktadır.⁶⁸ Ancak eşin giyim nafakası kapsamında tarafların sosyo-ekonomik durumları ve karının emsali kadınların giydiği elbiselere göre yeterli miktar takdir

⁶² Serahsî, *el-Mebsût*, 5/171; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3/251.

⁶³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/295; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/212; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/604.

⁶⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/183; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 5/153-154.

⁶⁵ TMK, md.186/3.

⁶⁶ Yargıtay Hukuk Genel Kurulu, 2017/455 E. 2019/1084 Kararı.

⁶⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/183.

⁶⁸ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 11/354; Karâfî, *ez-Zahîre*, 4/468; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/573.

edilmelidir.⁶⁹ Eş nafakası kapsamında kocanın ekonomik durumu göz önünde bulundurulur. Ancak kadın ihtiyaçlarını giderirken lükse ve israfı kaçmamalıdır.⁷⁰ Kur'an'daki nafakaya delil⁷¹ kapsamında ve Peygamber (s.a.s.)'in uygulamalara dair hadisleri⁷² hukukçularca giyim nafaka hak ve yükümlülüğünde fikhî dayanak olarak kullanılmakla beraber,⁷³ ayet ve hadislerin belirttiği miktar örfe göre asgari seviye olduğu, daha üst miktarların eşler arasında yapılacak sözleşmelerle geliştirmenin mümkün olduğunu söyleyebiliriz.

2.1.3. Mesken Temini

Kadının hayatını devam ettirebilmesi için en temel ihtiyaçlardan biri de meskenidir. İslâm hukukunda koca, kadın çalışıp kazanç sağlasa da kadının meskenini temin etmekle sorumludur. Kocanın temin edeceği mesken, iklim koşullarına uygun olmalıdır. Kışın soğuktan yazın ise sıcaktan koruyacak şekilde eşlerin sosyo-ekonomik durumlarına uygun,⁷⁴ kadının mal ve can emniyetini sağlayacak şekilde olmalıdır.⁷⁵ "... oturduğunuz yerde oturtun"⁷⁶ ayetinde her ne kadar iddet bekleyen kadınlardan bahsedilse de⁷⁷ fıkıhçılar, bu ayetin mesken temininde kocanın sorumluluğuna işaret ettiğini belirtmişlerdir.⁷⁸

İslâmi ilkelere göre, bir kadının konutu örfe uygun ve dini yükümlülüklerini yerine getirmesine elverişli olmalıdır. Abdest almak, yıkanmak ve namaz kılmak için gerekli olanakları sağlamalıdır. Buna ek olarak, konut kadının korkabileceği veya kendini güvende hissetmeyeceği تنها bir yerde olmamalıdır. Konutun, zor zamanlarda yardım edebilecek iyi komşular arasında yer alması tercih edilir. Genel olarak, bir kadının konutunun konumu ve tasarımı onun şer'î görevlerini yerine getirebilmesine öncelik vermeli ve güvenli ve destekleyici bir ortam sağlamalıdır.⁷⁹ Koca, boş bir mesken temin etmekle bu sorumluluğunu yerine getirmiş sayılmaz.⁸⁰ Türk medeni hukukunda evli kadının çalışıp çalışmadığı ayrımı yapılmaksızın "eşler birliğin giderlerine güçleri oranında emek ve mal varlıkları ile katılırlar" hükmüne yer

⁶⁹ Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtûbî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktsid* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2004), 3/77; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 11/354; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, 5/157.

⁷⁰ Acar, *İslâm Aile Hukuku*, 176.

⁷¹ el-Bakara 2/233.

⁷² Müslim, "Hac", 147; Tirmizî, "Radâ", 11.

⁷³ Yahya Bilginer, *Mer'î Hukukla Mukayeseli Olarak İslâm Hukukunda Nafaka* (Ankara: Akademisyen Kitapevi, 2023), 74-75.

⁷⁴ Özcan, *Hısımlık Nafakası*, 14.

⁷⁵ Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 3/150.

⁷⁶ et-Talâk 65/6.

⁷⁷ Üzeyir Köse, *Fikhî Açından Hamilelik* (Ankara: Nobel Bilimsel Eserler, 2020), 74.

⁷⁸ Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şirâzî, *el-Mühezzeb fî fikhî'l-İmam eş-Şafi'i*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 3/152; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 11/355.

⁷⁹ Abdullah b. Muhmûd b. Mevdûd Mevsilî, *el-İhtiyâr li- ta'lîli'l-Muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 2003), 4/8.

⁸⁰ Bilginer, *İslâm Hukukunda Nafaka*, 77.

vermiştir.⁸¹ Evlilik birliği devam ettiği sürece davalı her iki eşin mesken ve meskene bağlı giderleri güçleri oranında karşılaması gerektiği gibi, ayrılık veya boşanma davası süresince ya da boşanmaya karar verilmesi durumunda davalı eşin bu giderlere katılması gerekir. İslâm hukukunda kadının gelir elde edip etmemesine bakılmaksızın, evlilik birliği devam ettiği sürece veya iddet müddetince erkeğin nafaka yükümlülüğü devam etmektedir. Oysa Türk medeni hukukunda nafaka sorumluluğu eşlerin güçleri oranınca paylaştırılmıştır. Örneğin ortak meskenin kirası, ısınma giderleri, elektrik, telefon ve su parasına her iki eşin katılması beklenmektedir. Nafaka giderlerine katılmada karı-kocanın “ekonomik güçleri” ölçü olarak esas alınmalıdır. Keza, davacı kadının belirli ve sürekli bir gelirinin olması, kadına tedbir veya yoksulluk nafakası bağlanmasına mâni bir durum değildir.⁸² Eş nafakası kapsamında kocanın temin edeceği meskenin, kiralanmış olup olmamasının bir önemi bulunmamaktadır. Bu evin kadının mesken ihtiyacını gidermeye elverişli olması yeterlidir. Önemli olan bu evin kadına özgülenmiş olmasıdır.⁸³ Buna göre eşini, akrabaları ile oturmaya zorlayan koca, mesken sorumluluğunu yerine getirmiş sayılmaz.

2.1.4. Hizmetçi Masrafları

Herhangi bir sağlık özrü veya bedensel bir engeli bulunmayan evli kadının ihtiyaçlarını kendi imkânları ile gidermesi beklenir. Fakat herhangi bir bedensel veya psikolojik engeli bulunan yahut çalışan evli kadının ev işlerini ve günlük zaruri ihtiyaçlarını gidermesi ve sağlıklı bir yaşam sürdürebilmesi için kocası tarafından hizmetçi tutulması gündeme gelmektedir. İslâm hukukunda asıl olan evli kadının evin işlerini bizzat kendisinin yerine getirmesidir. Zira Hz. Peygamber (s.a.s.), günlük ev işleri Hz. Fatıma'nın, evin geçimine yönelik dış işlerini de Hz. Ali'nin yapmasının uygun olacağını ifade ederek,⁸⁴ kızı Hz. Fatıma'ya bile hizmetçi tutulmasını lüzumlu görmemiştir. Hz. Peygamber'in, hizmetçi konusundaki bu uygulaması hukukî bir dayanak olarak görülmelidir. Zira kadının elinden geldiğince ev işlerini yapmasının⁸⁵ aile mutluluğuna katkı sağlayacağı kanaatindeyiz. İslâm hukukçuları evlenmeden önce hizmetini görmeye alışmamış olan kadına, kocanın sosyo-ekonomik durumu elverdiği ölçüde hizmetçi

⁸¹ TMK, md.186/3.

⁸² Yargıtay 3. Hukuk Dairesi 21/12/2009 tarih, 2009/19000 E. 2009/20481 K.

⁸³ Kemâlüddîn İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr* (Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî, ts.), 4/397; Komisyon, *el-Fetâvâyi'l-Hindiyye* (Beyrut: Darü'l-Kitabi'l İlmiyye, 2000), 1/544.

⁸⁴ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, 5/150; İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 3/588; Çetintaş, “İslâm Hukukunda Evlenmeden Doğan Haklar Bağlamında Nafaka”, 195-196.

⁸⁵ Uyanık, “Süresiz Nafaka Yasası”, 65.

tutmasını gerekli görürken, kendi işlerini görmeye alışmış kadına, kocası zengin bile olsa hizmetçi tutulmasını gerekli görmemişlerdir.⁸⁶

Evli bir kadının, kocasının rıza gösterdiği işi nedeniyle evin tüm sorumluluklarını yerine getiremediği durumlarda, koca bir hizmetçi tutması gerekebilir. İslâm hukukçuları bunun için kocanın varlıklı olması, kadının babasının evinde bir hizmetçisinin olması ve akranlarının da bir hizmetçi çalıştırması gibi özel koşullar belirlemiştir.⁸⁷ Türk medeni hukukunda açıkça hizmetçi tutulmasına yönelik bir düzenleme bulunmamaktadır. Eğer eşler hizmetçi giderlerini evlilik birliği giderleri kapsamında olduğunu düşünerek hizmetçi tutmuşlarsa, Türk Medeni Kanunu çerçevesinde eşler kendi maddi imkânlarına göre hizmetçi giderlerine katkı sağlaması beklenmektedir.⁸⁸

2.1.5. Sağlık Giderleri

İslâm hukuku ana kaynağında, insan hayatını korumanın ve kurtarmanın önemini vurgulanarak⁸⁹ bir hayatı kurtarmanın tüm insanlığı kurtarmak olarak kabul edilir.⁹⁰ Kur'an ve Sünnet, tıbbi tedaviye başvurmanın ve hastalıkları önlemenin gerekliliğini vurgulamaktadır.⁹¹ Bununla birlikte, dini metinlerde tıbbi masrafların kimin tarafından karşılanması gerektiğine dair açık bir işaret bulunmamaktadır.⁹² Bazı İslâm hukukçuları, kocanın eşinin sağlık masraflarını karşılamaktan sorumlu olmadığını savunmakta⁹³ ve kira sözleşmesindeki müstecirin kiralananda meydana gelenden hasardan sorumlu olmadığı durumuna benzeterek kocanın da hasta kadının nafakasından sorumlu olmadığı sonucuna varmışlardır.⁹⁴ Sağlık masraflarının kimin tarafından karşılanacağı konusu İslâm hukukunda tartışma konusu olmaya devam etmektedir. Çalışan evli kadının diğer bir ifadeyle herhangi bir geliri veya miras nedeniyle zengin olan kadının tedavi ve ilaç giderlerini kendisinin karşılaması yönünde görüşler bulunmaktadır.⁹⁵ Bu yaklaşıma klasik eserlerin yazıldığı dönemin sosyo-kültürel gerçekliğinden hareket edilerek varılmış olursa da çalışmayan ve bir kazanca sahip olmayan evli kadının sağlık giderlerini karşılayabilmesi günümüz şartlarında pek de doğru bir yaklaşım tarzı olmayacağı ortadadır. Geçmişte sağlık kurumları yeterince bulunmamaktaydı ve

⁸⁶ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3/152; Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi'*, 5/150; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 11/355; Karâfî, *ez-Zahîre*, 4/468; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 5/162; Acar, *İslâm Aile Hukuku*, 178.

⁸⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/181; Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi'*, 4/24; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/77.

⁸⁸ TMK, md.186/3.

⁸⁹ el-Bakara 2/195.

⁹⁰ el-Mâide 5/32.

⁹¹ Buhârî, "Tıb", 3-4.

⁹² Köse, *Fikhî Açından Hamilelik*, 78-79.

⁹³ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3/151; Karâfî, *ez-Zahîre*, 4/470; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 5/159-160.

⁹⁴ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3/151; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 9/233.

⁹⁵ Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi'*, 4/20; Desûkî, *Hâşiye 'ale's-Şerhi'l-kebîr*, 2/510.

hastalıklar da çok yaygın değildi. Ancak günümüzde sağlık için risk oluşturabilecek hastalıklar yaygındır. Peygamber (s.a.s.), çevresindeki insanları hastalandıklarında tedavi olmaya teşvik etmiştir⁹⁶ ve hayati hastalıklar için bu dini bir zorunluluk olarak kabul edilmektedir.⁹⁷ Günümüzde sağlık kurumları yaygın olması sağlık hizmetlerine erişimi kolaylaştırmaktadır. Ayrıca günümüzde, evli bir kadın çalışıp maddi gelir elde ediyor olsa bile, tedavisi tek başına karşılayamayacağı masraflar gerektirebileceğinden, kocanın bu durumdaki eşini maddi ve manevi olarak desteklemesi uygun bir davranış olacaktır.

2.1.6. Kişisel Bakım ve Temizlik Giderleri

İslâm dini insanın her yönden temiz ve imkânlar çerçevesinde hoş bir görünüme sahip olmasına önem vermiştir. Kur'an ve Sünnet'te bunun örneklerine rastlamak mümkündür. Bu anlayışla İslâm medeniyetinde oluşturulan temizlik kültürü toplumsal hayatta ve evlilik ilişkisinde, dolayısıyla eşler arasında önemli bir yere sahip olmuştur. Kişisel bakım, şahsın bedenen sağlıklı olmasını, ağız-diş, kulak, el ve ayak, tırnak, saç, sakal ve bıyık bakım ve temizliği için yapılması gerekenleri ifade etmektedir. Vücut bakımına yönelik Kur'an'da Müddesir suresinde "*Elbiseni temiz tut...*"⁹⁸ emri bütün Müslümanların maddî ve manevî temizliğine yönelik emirlerden biridir. Hz. Peygamber vücut temizliğine, abdest, boy abdesti gibi asgari temizlik şartlarına, ağız/diş sağlığına, saç/sakal/bıyık bakımıyla vücudun ve kıyafetin temizlenmesine önem vermiştir.⁹⁹

İslâm hukukçuları eş nafakası kapsamında kadının kişisel bakım ve temizliğine yönelik malzeme giderlerini iki kısma ayırarak incelemişlerdir. İslâm hukukçuları kadın için zorunlu temizlik ve bakım giderlerinin kocanın temin etmesi gerektiği konusunda görüş birliğine varmışlardır.¹⁰⁰ Fakat kadın için zorunlu olmayan bakım giderleriyle ilgili İslâm hukukçuları farklı görüşlere varmışlardır. Hanefî hukukçulara göre koca, eşinin sabun, şampuan ve tarak gibi şahsi temizlik ürünlerini temin etmekle sorumludur. Fakat bunların dışındaki kadının süslenmesine yarayan sürme, kına veya kozmetik bakım ürünleri kocanın eş nafakası kapsamında temin etmesi gerekmeyen giderlerdendir.¹⁰¹ Şâfiî ve Hanbelî hukukçulara göre zorunlu olmayan, tercihe bırakılmış bakım ürünlerinin kullanılmasını koca bizzat isterse

⁹⁶ Buhârî, "Tıb", 3, 4.

⁹⁷ Zeydan, *el-Mufassal*, 7/21-22.

⁹⁸ el-Müddesir 74/4-5.

⁹⁹ Buhârî, "Libâs", 64; Tirmizî, "Edeb", 14.

¹⁰⁰ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3/151; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 11/353-354; Karâfî, *ez-Zahîre*, 4/470.

¹⁰¹ Abdurrahman Cezîrî, *Dört Mezhebe Göre İslâm Fıkhu*, çev. Mehmet Keskin (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 6/2766.

bunların masraflarını da karşılaması gerekir.¹⁰² Bu nedenle koca, kadın çalışıp kazanç sağlasa da eşinden beklentileri doğrultusunda süs ve bakım masraflarına katlanması uygun bir davranış olacağı düşünülmektedir.¹⁰³ Mâlikî hukukçular kadının evlenmeden önce alışkanlığının bulunması veya kadın süslenmediği zaman kocanın karısına olan rağbeti azalacaksa, koca, eşinin tarak, sürme, kına, güzel koku gibi bakım ve kozmetik ürünleri temin etmesi gerekir.¹⁰⁴ Hanbelî hukukçular zaruri olmayan süs eşyalarını nafaka kapsamına almamışlardır. Ancak koca hanımının süslenmesini ve güzel koku kullanmasını istiyorsa bunları temin etmekle mükellef olmaktadır.¹⁰⁵

Türk Medeni Kanunu nafakayı açıkça tanımlamamakla birlikte, nafaka kapsamına giren evlilik birliğinden kaynaklanan bütün ihtiyaç türlerini ihtiva eder. Türk Medeni Kanunu'nda nafaka için "evlilik birliğinin giderleri" terimi kullanılmaktadır.¹⁰⁶ Bu terim gıda, barınma, giyim, kişisel bakım, sağlık harcamaları, kültürel ihtiyaçlar ve aileye hizmet eden varlıklara yapılan harcamalar gibi temel ihtiyaçları kapsamaktadır.¹⁰⁷ Kanun ayrıca eşlerin evlilik birliğini birlikte yürütmeleri gerektiğini ve her iki eşin de birliğin giderlerine katkıda bulunma yükümlülüğü olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁸ Bu yükümlülük cinsiyete özgü değildir. 5271 sayılı Yeni Türk Medeni Kanunu hem erkek hem de kadın eşlerin yeteneklerine uygun olarak emek ve mal varlıklarına göre birliğin giderlerine katılmaları gerektiğini kabul etmektedir.¹⁰⁹

2.2. Çalışan Evli Kadının Nafakasının Miktarı

Evlilik nafakası ile kastedilen, sadece eşler arasındaki nafaka ilişkisidir. Evlilik hayatının huzurlu bir şekilde devam ettirilmesinde, nafaka yükümlülüğünün bu çerçevede yerine getirilmesi bakımından, eş nafakasının kapsamının ve miktarının belirlenmesi, önemli bir faktördür. Fıkıhçıların eş nafakasının kapsamı çerçevesinde nafakayı genel olarak "*kocanın, eşi, çocukları ve yakınları için yiyecek, giyecek ve mesken temin etmek maksadıyla yapacağı harcamalardır*"¹¹⁰ şeklinde ifade etmiş olsalar da araştırmamız dâhilinde muteber fıkıh eserlerinde evlilik nafakası ile ilgili tariflere rastlanmadığı gibi çalışan evli kadının nafakasıyla ilgili değerlendirmelere de rastlanmamıştır. Ancak çağdaş araştırmacı Ârif el-Basrî'nin evlilik

¹⁰² İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 11/354; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 5/159; Muhammet b. Ahmet el-Buhûti Halvetî, *Hâşiyetu Halvetî 'alâ munteha'l-iradât* (Katar: Daru'n-nevâdir, 2011), 5/458.

¹⁰³ Bilginer, *İslâm Hukukunda Nafaka*, 82.

¹⁰⁴ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 11/154; Karâfî, *ez-Zahîre*, 4/470.

¹⁰⁵ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 11/154.

¹⁰⁶ TMK, md.186.

¹⁰⁷ Mustafa Dural vd., *Türk Özel Hukuku Cilt 3 Aile Hukuku* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 2013), 160

¹⁰⁸ TMK, md.186/2.

¹⁰⁹ TMK, m. 86/3.

¹¹⁰ Ebü'l-Ayneyn Bedrân, *el-Fıkhü'l-mukâren li'l-ahvâli's-şahsiyye* (Beyrut: y.y., 1967), 1/332.

nafakasıyla ilgili “örfe göre belirli şartlara uygun olarak yetecek miktarda -bizatihi zevce olması sebebiyle- karısı için koca üzerine vacip olan malî yükümlülüktür”¹¹¹ şeklindeki tanımın her çağa uygun bir tanım olduğu düşünülmektedir. Çalışan evli kadının nafakası bu tanımın dışında tutulamayacağına göre, erkek yaşanan zamana ve bölgeye göre çalışıp kazanç sağlasa da onun nafakasından sorumludur. Eş nafakası miktarının tayininde bazı Hanefî,¹¹² Mâlikî¹¹³ ve Hanbelî¹¹⁴ hukukçular kadın ve erkeğin sosyo-ekonomik durumuna itibar etmişlerdir. Şâfiî¹¹⁵ ve bazı Hanefî¹¹⁶ hukukçular nafaka konusunda sadece erkeğin sosyo-ekonomik durumunu göz önünde bulundurmuştur. Mâlikî,¹¹⁷ Hanbelî¹¹⁸ ve bazı Hanefîler,¹¹⁹ “*Eli geniş olan, elinin genişliğine göre nafaka versin. Rızkı dar olan da Allah’ın ona verdiği ölçüde harcasın*”¹²⁰ ayetinde sadece erkeğin darlık ve bolluk durumuna itibar edilmesi gerektiğini belirtmiş olsalar da “*Onların (annelerin) yiyeceği ve giyeceği, ma’rufa uygun çerçevede babaya aittir*”¹²¹ ayetinden hareketle kadınların yiyecek ve giyeceklerinin ma’rufa uygun bir şekilde erkeğe ait olduğunun ifade edildiğini vurgulamışlardır. Maruf ise hem erkeğin hem de kadının durumunun dikkate alınmasını ve Câhiliyye dönemindeki erkeklerin eşlerine nafaka ve diğer konularda kötü muâmele ettiklerine dikkat çeken ayette “... onlarla iyi geçininiz”¹²² şeklindeki emir içerisinde yer alan maruf kelimesiyle eş nafakasının kapsamına dahil olan iâşe ve mesken temininin sağlanmasını ve güzel sözler söylenmesini de içine aldığını söyleyebiliriz.¹²³ Çünkü zengin ve varlıklı bir kadına verilecek olan nafaka, fakir kadına verilecek nafakayla aynı olmaz. Zira maddî durumu iyi olmayan bir erkeğin zengin bir kimse kadar nafakayla yükümlü tutulması da maruf kabilinden olmaz.¹²⁴ Şu hâlde erkek ve kadın maddî durumları iyi kimseler ise nafaka yüksek olmalıdır. Her ikisi maddî imkânları kısıtlı olan kimseler ise nafaka düşük

¹¹¹ Ârif el-Basrî, *Nafakâtü 'z-zevce fi'teşri 'i'l-İslâmî* (Beyrut: y.y., 1981), 16.

¹¹² Serahsî, *el-Mebsût*, 5/182.

¹¹³ Karâfî, *ez-Zahîre*, 4/465.

¹¹⁴ Bahauddin Ebû Muhammed Abdurrahman b. İbrahim b. Ahmed Makdisî, *el-Udde şerhü'l-Umde* (Kahire: Dârü'l-Hadis, 2003), 430.

¹¹⁵ Ebû'l-Hasan el-Bağdâdî Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr fi fikhi mezhebi'l-İmami's-Şafîi* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 11/423.

¹¹⁶ Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 3/51; Aynî, *el-Binâye*, 5/661.

¹¹⁷ Karâfî, *ez-Zahîre*, 4/465.

¹¹⁸ Buhûtî, *Keşşâfü'l-kina'*, 5/460.

¹¹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/182.

¹²⁰ et-Talâk 65/7.

¹²¹ el-Bakara 2/233.

¹²² en-Nisâ 4/19.

¹²³ Neseî, *Medârikü't-Tenzîl*, 1/318-319.

¹²⁴ Ekmelüddin Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî, *el-İnâye Şerhü'l-Hidâye*, (Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî, 1970) 4/381.

miktarda olabilir. Kadın varlıklı olup koca maddî imkândan yoksun ise nafaka çok düşük olmamalıdır. Tam tersine koca varlıklı, kadın fakir ise nafaka yüksek olmalıdır.¹²⁵

Eş nafakasının takdirinde kadınla erkeğin sosyo-ekonomik durumuna birlikte itibar edilmesi gerektiğini benimseyen fakihler, zikri geçen ayetlerin dışında bazı hadislerle de istinat etmişlerdir. Söz konusu hadislerin birinde Resûlullah (s.a.s.), kocasının cimriliğinden şikâyet edip kendisi ile çocuğunun nafakasını karşılamadığını söyleyen Hind'e "*Sana ve çocuğuna yetecek kadarını marufa uygun çerçevede al!*"¹²⁶ buyurarak onun durumunu göz önünde bulundurmuştur. Dolayısıyla ikinci ayette geçen "*ma'rufa uygun*" ifadesiyle kadının da durumuna itibar edilmesi gerektiği yönündeki manayı beyan edip pekiştirmiştir. Zira sadece kocanın durumunu dikkate almak gerekiyor olsaydı Resûlullah (s.a.s.), Hind'e kendisine yetecek kadarını değil, kocasının güç yetirdiği kadarını almasını söylerdi.¹²⁷ Şâfiîler¹²⁸ ve diğer Hanefîler¹²⁹ ise "*Eli geniş olan, elinin genişliğine göre nafaka versin. Rızık dar olan da Allah'ın ona verdiği ölçüde harcasın*"¹³⁰ ayetini delil almışlardır.

İslâm'da nafaka miktarı belirlenirken erkeğin durumunun göz önünde bulundurulması gerekir. Zira "*Eli geniş olan gücüne göre, eli dar olan da imkânına göre ...*"¹³¹ ayeti, erkeğin durumu göz önünde bulundurulmuştur. Aksi halde gücünden fazlasıyla yükümlü tutulabilmesi söz konusu olabilir. Oysa yüce Allah, nafaka hükümlerini düzenleyen âyette "*Allah, bir kimseyi ancak kendine verdiği ile yükümlü kılar*"¹³² buyurmuştur.¹³³

Şâfiîlere göre Hind hadisinde geçen emir kadının durumu ile ilgili değil, erkeğin durumu ile ilgilidir. Emir, kadının kocasının durumunu göz önünde bulundurması ve kanuna uygun olarak kıtlık veya bolluk zamanlarında fazla almamasıdır.¹³⁴ Hanefîler, bir kadının maddi açıdan zor durumda olan bir erkekle evlenmesi halinde, gücünün yettiği kadar nafakaya razı olduğunu ve böyle bir evliliğe zorlanamayacağını düşünürler. Dolayısıyla böyle bir durumda kadının durumunu göz önünde bulundurmaya gerek yoktur.¹³⁵

¹²⁵ Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi'*, 4/24; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 11/348-349.

¹²⁶ Buhârî, "Nefekât", 9.

¹²⁷ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/3; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 11/348.

¹²⁸ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 11/423.

¹²⁹ Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 3/51; Aynî, *el-Binâye*, 5/661.

¹³⁰ et-Talâk 65/7.

¹³¹ el-Bakara 2/236.

¹³² et-Talâk 65/7.

¹³³ Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 3/51.

¹³⁴ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 11/424.

¹³⁵ Aynî, *el-Binâye*, 4/380.

SONUÇ

Toplumsal hayatta çok önemli bir yere sahip olan eş nafakasına delil teşkil eden ayetlerin tamamı sübut yönünden kat'î olmasına rağmen, delâlet itibari ile bazılarının hükümlere delâleti zannîdir. İslâm hukukçuları, zamana ve şartlara uygun olarak ortaya çıkan sorunlara çözüm üretmeye çalışmışlardır. Bu uyumun etkilerini hayatın dinamik veçhesi meydana getiren eş nafakasında da görülmektedir.

İslâm hukukunda yararlanmanın ve hayatiyetin devam ettirebilmesi için temin edilmesi gereken ve aile birliği bakımından önemli bir yere sahip olan eş nafakası, fizyolojik ihtiyaçların giderilmesi fonksiyonu yanında toplumun temel taşı olan ailenin mutluluk ve huzurunun sağlanması noktasında da önemli bir fonksiyona sahiptir. Eş nafakasının öncelikli olarak sahih bir nikâh akdine dayandırılmış olması gerekmektedir. İslam hukukunda, hukuki dayanakları noktasında hukukçuların ortak görüşüne göre eş nafakasının esas sorumlusu kocadır. Bu nedenle eş nafakası evlilik birliği süresince devam eder ve koca eşinin ihtiyaçlarını karşılamak durumundadır. Hanefî haricindeki çoğunluk İslâm hukukçularına göre kadının kocasının meşru isteklerini yerine getirebilecek durumda olmasını yeterli görmüşlerdir. Bununla beraber İslâm hukukçuları karşılıklı istifade edilebilmeyi ortadan kaldıracak örneğin kadının kendi kusuruyla hapsedilmesi, kocasının rızası olmaksızın çalışması yani nâşize davranışlar sergilemesi nedeniyle nafaka hakkının düşeceği konusunda ortak görüşe varmışlardır. İslâm hukukunda mezheplerin ortak görüşüne göre kadın çalışıp kazanç sağlasa da koca, genel olarak iâşe, kisve ve mesken ihtiyaçlarını temin etmesi gerekir. Şartları oluşması halinde hizmetçi giderleri de nafaka kapsamına alındığını görmekteyiz. Her ne kadar İslâm hukukçuları kendi dönemlerindeki şartlardan hareketle tedavi giderlerinin eş nafakası kapsamına girmediğini belirtmiş olsalar da günümüzde tedavisi zor ve hayati önem arz eden bulaşıcı hastalıkların yaygınlaşmış olmasından dolayı eş nafakası kapsamına dâhil eden İslâm hukukçularının çoğunlukta olduğunu görmekteyiz.

İslâm hukukuna göre, eş nafakası kadının sosyo-ekonomik durumunu ve bölgesel koşulları dikkate alınır. Bu, kadının sağlığını korumak için israfa kaçmadan iklime ve dine uygun kıyafetlerin sağlanmasını da içerir. Konut da çiftin sosyo-ekonomik durumuna uygun olmalı, güvenilir komşularla sağlıklı bir yaşam tarzını sağlamalı ve kadının mahremiyetini koruyarak dini ve dünyevi faaliyetlerini gerçekleştirmesine izin vermelidir. Kuşkusuz erkek, hanımının sağlıklı ve huzurlu yaşamasına katkı sağlayacak bir mesken temin etmesi, evlilik birliğinin sürekliliğini kuvvetlendiren bir davranış olacağı düşünülmektedir.

Çalışan evli kadının nafakası, İslam hukukunun klasik kaynaklarında doğrudan ele alınan bir husus değildir. Ancak son dönem İslâm hukuku çalışmaları ele alındığı görülmüştür. Türk medeni hukukunda da çalışan evli kadının nafakasıyla ilgili doğrudan bir düzenleme yer almamaktadır. Ancak uygulama İslâm hukukundaki uygulamadan farklı olarak çalışan kadın da evlilik birliği giderlerine emeği veya malvarlığı ile katılması beklenmektedir. Oysa İslâm hukukunda evli çalışan kadının böyle bir sorumluluğu bulunmayıp nafaka ve mesken giderleri kocası tarafından karşılanmaktadır. İslam hukukundaki kocaya yüklenen tek taraflı sorumluluk, günümüz Türk hukuk sistemindeki uygulamaları birbirine rakip kılmayan, ancak söylemde birer farklılık olarak gözükmektedir. Zira hem İslâm hukukundaki hem de Türk medeni hukukundaki asıl gayenin evlilik birliğinin devamına yönelik mutlu ve sağlıklı bir aile ve toplum oluşturmak olduğunu söyleyebiliriz. Kaldı ki İslam hukukunda da çalışıp kazanç sağlayan ve hali vakti yerinde olan hiçbir evli kadının ailesi maddi sıkıntılar içerisinde kalmışken buna duyarsızlık göstermesi düşünülemez. Zaten çalışan evli kadının ev giderlerine katkıda bulunmasını engelleyen bir durum da bulunmamaktadır.

KAYNAKÇA

Acar, Halil İbrahim. İslâm Âile Hukuku. İstanbul: Ensar Yayınları, 2018.

Aksoy, Muhammet Mehdi. Aile Hukuku ile İlgili Ayetler Bağlamında Fıkhî Görüş Farklılıklarının Usûlî Dayanakları. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023.

Âmir, Abdülaziz. el-Ahvâlü's-şahsiyye fi's-Şeriatî'l-İslamiyye. Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 1984.

Atar, Fahrettin. "Nikâh". TDV İslam Ansiklopedisi. 33/112-117. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nikah>

Aykan, Recep. Kelime ve Konularına Göre Alfabetik Kur'an Fihristi. İstanbul: Pınar Yayınları, 6.Baskı., 2012.

Aynî, Bedruddin Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed b. Musa b. Ahmed b. Hüseyin. el-Binâye şerhü'l-Hidâye. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî er-Rûmî el-Mısırî. el-İnâye Şerhü'l-Hidâye. 10 Cilt. Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî, 1970.

Ba'lî, Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed. er-Ravdü'n-nedî şerhü Kâfi'l-mübtedi. 4 Cilt. Riyad: el-Müessesetü's-S'adiyye, ts.

Bâmernî, İsmail Ebabekir Ali. Ahkâmü'l-üsre ez-zevâcü ve't-talak beyne'l-Hanefiyyeti ve's-Şafiyye. Amman: Dârü'l-Hâmid, 2009.

Basrî, Ârif. Nafakâtü'z-zevce fi'teşrî'i'l-İslâmî. Beyrut: y.y., 1981.

Bedrân, Ebü'l-Ayneyn. el-Fıkhü'l-mukâren li'l-ahvâli's-şahsiyye. 1 Cilt. Beyrut: y.y., 1967.

Bilginer, Yahya. Mer'î Hukukla Mukayeseli Olarak İslâm Hukukunda Nafaka. Ankara: Akademisyen Kitapevi, 2023.

Bilmen, Ömer Nasuhi. Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. el-Câmi'u's-şahîh. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.

Buhûtî, Mansûr b. Yunus b. İdrîs. Keşşâfü'l-kina' "an metni'l-İkna". 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'n-Nasri'l-Hadise, 1968.

Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. es-Sihâh tâcü'l-lügati ve sihâhü'l-Arabîyyeti. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlmi li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1987.

Cezîrî, Abdurrahman. Dört Mezhebe Göre İslâm Fıkhı. çev. Mehmet Keskin. 7 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Cin, Halil - Akgündüz, Ahmet. Türk Hukuk Tarihi. Konya: Sayram Yayınları, 5.Basım, 2013.

Cin, Halil - Akyılmaz, Gül. Türk Hukuk Tarihi. Konya: Sayram Yayınları, 5.Basım., 2013.

Çetintaş, Recep. "İslâm Hukukunda Evlenmeden Doğan Haklar Bağlamında Nafaka". İslâm Hukuku Araştırma Dergisi 24 (2014).

Çolak, Abdullah. "İslâm Hukukunda Evlilik Nafakası". Mehir Aile Dergisi 1 (2001).

Dirik, Mehmet. "İslâm Aile Hukukunda Kocanın Nafaka Mükellefiyetini Düşüren Haller". İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi 25 (2015).

Dural, Mustafa vd. Türk Özel Hukuku Cilt 3 Aile Hukuku. İstanbul: Filiz Kitabevi, 2013.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. es-Sünen. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'r-Risâletü'l-Âlemiyye, 2009.

Ebû Zehra, Muhammed. el-Ahvâlü's-Şahsiyye. Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, ts.

Erbay, Celal. İslâm Hukukunda Evlilik ve Hısımlık Nafakası: Kitabu'n-nafakat. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Basım, 1998.

Erbay, Celal. "Nafaka". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 32/282-285. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Erdoğan, Mehmet. Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü. İstanbul: Ensar Neşriyat, 5. Basım, 2015.

Fîrûzâbâdî, Mecdüddin Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kûb. el-Kâmûsü'l-muhît. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 8. Basım, 2005.

Haccâvî, Ebû'n-Necâ Şerefüddîn Mûsâ b. Ahmed b. Mûsâ el-Makdisî. el-İkna' fi fikhi'l-İmami Ahmed. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Marife, ts.

Hallâf, Abdülvehhâb. Ahkâmü'l-Ahvâlî's-Şahsiyye. Kuveyt: Dârü'l-Kalem, 2. Basım, 1990.

Halvetî, Muhammed b. Ahmet el-Buhûti. Hâşiyetu Halvetî 'alâ munteha'l-iradât. 7 Cilt. Katar: Daru'n-nevâdir, 2011.

Hareşî, Ebû Abdullah Muhammed. Şerhü'l-Hareşî 'ala Muhtasari Halil. 8 Cilt. Bulak: Matbaatü'l-Emîriyye, 2. Basım, 1317.

Haskefî, Alauddin Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Hısnî. ed-Dürrü'l-muhtâr Şerhü Tenvîri'l-Ebsâr ve câmiu'l-bihâr. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilaziz ed-Dimeşkî. Reddü'l-muhtâr 'ala Dürri'l-muhtâr şerhü Tenvîri'l-epsâr. 6 Cilt. Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî, 2. Basım, 1966.

İbn Bezîze, Ebû Muhammed. Ravdatu'l-müstebîn fi şerhi Kitabi't-Telkin. 2 Cilt. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2010.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said el-Endülûsî. el-Muhallâ bi'l-âsâr. 12 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.

İbn Kudâme, Muvaffaküddin. el-Muğnî. 15 Cilt. Riyad: Dârü'l-Âlemi'l-Kütüb, 3. Basım, 1997.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. Lisânü'l-Arab. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.

İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed. el-Bahrü'r-râik şerhü Kenzi'd-dekâik. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-İslami, 2. Basım, ts.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtûbî. Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktsid. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2004.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. Fethü'l-Kadîr. 10 Cilt. Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî, ts.

İbnü'l-Mülakkîn, Sirâcüddin Ebû Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed. Ucâletü'l-muhtâc ilâ tevcîhi'l-Minhâc. 4 Cilt. İrbid/Ürdün: Dâru'l-Kitâb, 2001.

İbnü'n-Neccâr, Takiyüddin Ebü'l-Bekâ Muhammed b. Ahmed b. Abdilaziz b. Ali el-Fütûhî. Münteha'l-İradât. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.

Kâdi İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsûbî. et-Tenbîhâtü'l-müstanbeta 'ala'l-kütübi'l-müdevveneti ve'l-mühtaleta. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2011.

Kahveci, Nuri. İslam Aile Hukuku. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2. Basım, 2017.

Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî. ez-Zahîre. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslami, 1994.

Karaman, Hayreddin. "Akid", TDV İslam Ansiklopedisi. 2/251-256. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.

Karaman, Hayreddin. Aile İlmihali. İstanbul: Timaş Yayınları, Beşinci., 2011.

Karaman, Hayreddin. Mukayeseli İslam Hukuku. 3 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 9. Basım, 2016.

Kallek. Cengiz. "Müd". TDV İslam Ansiklopedisi. 31/455-457. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.

Kur'an Kerim Meâli. çev. Hayrettin Karman. Ankara: TDV Yayınları, 8.Baskı., 2003.

Kâsânî, Alâuddin Ebû Bekir. Bedâ'iu's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1986.

Koçak, Muhsin. İslâm Hukuku: İslâm Hukukuna Giriş Aile Hukuku Miras ve Ceza Hukuku. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.

Komasyon. el-Fetâvâyi'l-Hindiyye. 5 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kitabi'l İlmiyye, 1.Baskı., 2000.

Köse, Üzeyir. Fıkhî Açıdan Hamilelik. Ankara: Nobel Bilimsel Eserler, 2020.

Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Cafer b. Hamdân. et-Tecrîd. 12 Cilt. Kahire: Dârü's-Selâm, 2. Basım, 2006.

Kurtûbî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekir b. Ferh el-Ensârî el-Hazrecî Şemsüddin. el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an. 10 Cilt. Kahire: Darü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1964.

Makdisî, Bahauddin Ebû Muhammed Abdurrahman b. İbrahim b. Ahmed. el-Udde şerhü'l-Umde. Kahire: Dârü'l-Hadis, 2003.

Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Bağdâdî. el-Hâvi'l-kebîr fi fıkhi mezhebi'l-İmami's-Şafiî. 19 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

Merdâvî, Alâuddin Ebü'l-Hasan Ali b. Süleyman b. Ahmed. el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcihi mine'l-hilâf. Kahire: Hecer li't-Tibaeti ve'n-Neşri, 1995.

Mergînânî, Ebü'l-Hasan Burhanudidin. el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-mübtedî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü İhyai't-Türâsi'l-Arabi, ts.

Mevsilî, Mecdüddin Ebü'l-Fadl Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. el-İhtiyâr li-Ta'lili'l-Muhtâr. 5 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1937.

Mevvâk, Muhammed b. Yusuf b. Ebi'l-Kâsım b. Yusuf el-Abderî el-Gıranâtî. et-Tâc ve'l-iklîl li-muhtasari Halîl. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. el-Câmi'ü's-sahîh. 5 Cilt. Kahire: Matbaatü İsa el-Bâbî, 1955.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Hafizuddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmud. Medâriküt-Tenzîl ve hekâikü't-te'vîl. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyîb, ts.

Özcan, Ruhi. İslâm Hukukunda Hısımlık Nafakası. İzmir: Çağlayan Yayınları, 1996.

Özcan, Ruhi. İslâm Hukukunda Karı Koca Nafaka Mükellefiyeti. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 1976.

Paçacı, İbrahim. Dinî Kavramlar Sözlüğü. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.

Râgıb el-İsfehânî, Ebü'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed. el-Müfredât fî garibi'l-Kur'ân. Beyrut: Dârü'l-Marife, ts.

Rûyânî, Ebü'l-Mehâsin Fahrülslâm Abdülvâhid b. İsmâil b. Ahmed et-Taberî. Bahrü'l-mezheb fî füru'i'l-mezhebi's-Şâfiî. 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

Serahsî, Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. el-Mebsût. 30 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Marife, 1993.

Serinsu, Ahmed Nedim. Dinî Terimler Sözlüğü. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 2009.

Sertâvî, Mahmud Ali. Şerhü Kânûni'l-Ahvâli's-Şahsiyye. Amman: Dârü'l-Fikr, 3. Basım, ts.

Şeyhîzâde Dâmâd Efendi, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman. Mecma'ü'l-enhür fî şerhi Mülteka'l-ebhûr. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabi, 1431.

Şinkitî, Muhammed b. Muhammed Sâlim el-Meclisî. Levâmi'ü'd-dürer fî hetki estâri'l-Mühtasar. 15 Cilt. Nuakşot: Dârü'r-Rıdvân, 2015.

Şîrâzî, Ebü İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. el-Mühezzeb fî fikhi'l-İmami's-Şâfiî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Şîrbînî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'âni elfâzi'l-Minhâc. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

Uyanık, M.Zeki. "İslâm Aile Hukukunda Evlilik ve Boşanma Nafakası Bağlamında Süresiz Nafaka Yasası". Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 47 (2019), 57-87.

Üveys, Ateş. "İslâm Hukukunda ve Türk Medeni Hukukunda Ergin Akrabalıkya Karşı Nafaka Yükümlülüğü". Fatih Sultan Mehmet İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi 13 (2019).

Zebîdî, Muhammed Mürteda el-Hüseyinî. Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs. 40 Cilt. Kuveyt: Vezâretü'l-İrşâdi ve'l-Enba, 2001.

Zeydan, Abdülkerim. el-Mufassal fî Ahkamü'l-Mer'e ve'l-Beyti'l-Müslim fî's-Şerîati'l-İslâmiyye. 9 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1993.

Zeylaî, Ebü Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârî. Tebyînü'l-hakâik şerhü Kenzi'd-dekâik. 6 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Emirîyye, 1313.

Zuhaylî, Vehbe. el-Fikhü'l-İslami ve Edilletühü. 10 Cilt. Şam: Dârü'l-Fıkr, 4. Basım,
ts.

YÜKSEL MACİT, İSLAM HUKUKUNA GİRİŞ (İSTANBUL: FİDAN BASIM YAYIN, 2019)

YÜKSEL MACİT, INTRODUCTION TO ISLAMIC LAW (İSTANBUL: FİDAN BASIM YAYIN, 2019)

Dr. Öğr. Üyesi Seyyit Ali ALBAYRAK

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Temel İslam Bilimleri

saalbayrak@agri.edu.tr

ORCID: 0000-0001-7387-1067

Atıf Gösterme: ALBAYRAK, Seyyit Ali, “İslam Hukukuna Giriş, Fidan Basım Yayın”, Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD), Haziran 2024 (14), s. 85-100

Geliş Tarihi:

18 Mayıs 2024

Kabul Tarihi:

08 Haziran 2024

©2024 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

Özet: Bilimlerin giriş kitapları genelde ilgili oldukları alanın temel konularını özet biçimde ele alan kitaplar olarak bilinmektedir. İslam hukuku alanında yazılan İslam Hukukuna Giriş adı altındaki kitapların çoğunlukla bu şekilde olduğu görülmektedir. Bu tür giriş kitaplarının yazılması genel bir yöntem olarak kabul edilmiş görülse de işin felsefi yönünü ele almayı amaçlayan giriş kitapları vardır. Bu çalışma ise yukarıda sözü edilen her iki yöntemi ihtiva eden, alanla ilgili temel konuları ve alanın felsefi temellerini birlikte vermeyi hedefleyen Yüksel Macit’in kaleme aldığı İslam Hukukuna Giriş kitabını tanıtmayı ve tahlil etmeyi amaçlamaktadır. Zira Yüksel Macit’in İslam Hukukuna Giriş kitabı, ülkemizde ders kitabı olarak da okutulan İslam Hukukuna Giriş adı altındaki kitaplardan farklı bir içeriğe sahip olması sebebiyle dikkat çekmektedir. Bu tanıtım makalesi, kendi alanında yazılmış diğer giriş kitaplarından farklı olan İslam Hukukuna Giriş adlı çalışmanın daha fazla ön plana çıkarılmasının önemine binaen kaleme alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Fıkıh, İslam Hukuku, İslam Hukukuna Giriş, Yüksel Macit.*

Abstract: Introductory books of sciences are generally known as books that summarize the basic topics of the field they are related to. It is seen that the books written in the field of Islamic law under the title of Introduction to Islamic Law are mostly in this way. Although the writing of such introductory books seems to be accepted as a general method, there are introductory books that aim to deal with the philosophical aspect of the subject. This study aims to introduce and analyze the book Introduction to Islamic Law written by Yüksel Macit, which contains both of the above-mentioned methods and aims to present the basic topics and philosophical foundations of the field together. Yüksel Macit’s Introduction to Islamic Law draws attention because it has a different content from the books under the title Introduction to Islamic Law, which are also taught as textbooks in our country. This book review article has been written in order to emphasize the importance of highlighting Introduction to Islamic Law, which is different from other introductory books written in its field.

Keywords: *Fiqh, Islamic Law, Introduction to Islamic Law, Yüksel Macit.*

GİRİŞ

Yazar Hakkında

Tanıtımını yapacağımız eserin yazarı Yüksel Macit, 1963 yılında Erzurum’un Oltu ilçesinde doğdu. 1985 yılında Erciyes Üniversitesi ilahiyat fakültesini bitirdi. Halen İnönü Üniversitesi ilahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim dalında öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Yazarın yayımlanmış birçok telif ve çeviri kitapları ve makaleleri bulunmaktadır.

Kitabın Ana Hatları

Yüksel Macit'in, İslam Hukukuna Giriş adlı kitabı, giriş ve üç ana bölümden meydana gelmektedir. Giriş kısmında İslam hukukunun hukuk tarihindeki yerini diğer hukuklarla mukayeseli bir şekilde detaylarıyla ele alan yazar, burada İslam hukukunun tabiatını derinliğine ortaya koymaya çalışmıştır (s. 19-21). Yazar birinci bölümde İslam hukukunun tanım ve kısımlarını verdikten sonra ikinci bölümde İslam hukukunun teşekkül dönemini detaylı bir şekilde ele almıştır. Kitabın üçüncü ve son bölümünde ise yazar, İslam hukukunun bilgi kaynaklarını yani delilleri ele almış içtihadın öneminden bahsetmiştir.

Tanıtım Yöntemimize Dair

Kitabı tanıtırken bölümler ve alt başlıklarda diğerlerinden farklı olan, ilgi ve dikkat çeken yönleri öne çıkararak aktarma şeklinde bir yöntemi esas aldık. Her konuyla ilgili sayfa aralığını da o konuyla ilgili başlık, cümle yahut paragrafin sonunda parantez içerisinde verdik. Buna göre eseri bölümler halinde tahlil edip tanıtmaya çalışacağız.

1. Giriş Bölümü (s. 19-32)

Yazar, giriş kısmında "İslam Hukukunun Hukuk Tarihindeki Yeri" alt başlığında İslam hukukunu ve diğer hukuk sistemlerini kısmen mukayese etmektedir. Bu mukayeseyi yaparken Hammurabi kanunlarından, Tevrat'tan ve Roma hukukundan çeşitli örnekler vermiştir. Yazar bu örneklerden hareketle İslam hukukunun durduğu yeri tespit etmeye çalışmıştır. Bu kısımda özellikle Hz. Peygamber'in bir peygamber olarak mevcut şartlar gereği Arap örfi hukukundan birçok hüküm ve kavramı aldığını iddia etmiştir. Yazar bu iddialarını özellikle tarihçi ve ensâb alimi İbn Habib'in *el-Muhabber* adlı kitabına dayandığını söylemektedir. Yazarın, Arap örfünün İslam hukukuna yansımaya örnek olarak darü'l-harp ve darü'l-İslam kavramlarını verdiği görülmektedir (s. 20-22).

Hukuklar arasındaki benzerlik ve farklılıklara da dikkat çeken yazar, bu benzerlik ve farklılıklarda toplumsal şartların yanı sıra coğrafi yapının ve iklimin de etkisi olduğundan söz eder (s. 23). İklim ve coğrafyanın düşünce ve ahlak üzerinde etkisine yönelik yorumlara yer verdikten sonra düşünce ve ahlakın hukukla ilişkisi olduğuna da değinmektedir. Ayrıca hukuklar, kültür ve medeniyetler gibi birbirini etkiler diyen yazar "*İslam Hukuku da örfi olarak diğer yakın çevre hukuklarından etkilenmiş ve daha sonra imparatorluk hukuku olunca diğer hukukları etkilemiştir*" demektedir (s. 24-25). Macit, diğer hukuklardan bir kısım hükümlerin örfi ve kültürel olarak yahut da bizde de olsun, biz de onların aynısını yapalım gibi düşüncelerle İslam hukukuna bu hükümlerin geçmiş olabileceği değerlendirmesini yapmaktadır. Bu

durumun olağan olduğunu belirten yazar, örnek olarak aşure orucunu göstermektedir. Hz. Peygamber'in Medine'deki Yahudilerden aşure orucunu görüp tuttuğuna dair rivayetlere dikkat çekmektedir. Tüm bunların yanı sıra yazar, İslam hukukunun Yahudi hukukundan ayrı müstakil bir hukuk sistemi olduğunu belirtmeyi de ihmal etmemektedir (s. 25).

“İslam Hukukunun Tabiatı” adlı ikinci alt başlıkta ise yazar, İslam hukukunun tabiatının bazı hukuklara nazaran farklılık gösterdiğini, İslam hukukunun temelde dine dayandığını belirtmektedir. Temel kaynağı olan Kur'an'ın bir din kitabı olduğunu, Kur'an'daki hükümlerin Allah'ın iradesi olduğunu ve Allah'ın bu iradesini Kur'an'la bildirdiğini, fakihlerin ise söz konusu bu iradeyi anlamaya çalıştığını ve buna da fıkıh dendiğini belirtir. Fıkıhın kısmen tanımını yaptıktan sonra yazar, şeriatı ise Kur'an ve sünnetteki hükümler olarak tanımlar (s. 27).

İslam Hukuku için ilahi hukuk diyen müsteşrikler olduğuna dikkat çeken yazar, söz konusu müsteşriklerin İslam hukukunu Allah ile kulları arasındaki ilişkileri düzenleyen kurallar ve ahlâkî ödevler olarak nitelediklerini ve toplumsal ihtiyaçlardan ortaya çıkan modern hukuklar anlamında bir hukuk gibi görmediklerini belirtir. Bununla beraber bu müsteşriklerin İslam hukukunun aklî içtihatlarla geliştiğini söylediklerini ancak bunda da belirleyici ana unsur olarak Allah'ın iradesini gördüklerini ifade eder. Çünkü “fakih de bir anlamda spekülâtif değerlendirmeler yaparken Allah'ın iradesini gözetir” şeklinde bir değerlendirme yaptıklarını aktarır (s. 27).

Bu yaklaşımın kısmen doğru olduğunu belirten yazar, fıkıh usulcülerinin murad-ı ilahiyi aradıklarını ve bu terkibi çok kez kullandıklarını; hâlihazırda birçok İslam hukukçusunun bir konuyu tartışırken öyle hükmedersek günah mı olur diye düşündüklerini söylemektedir. Bununla birlikte Kur'an ve sünnette yer alan hukukî hükümlerin toplumsal olaylardan ve insanî düşüncelerden tamamen kopuk olmadığını, bilakis bu iradelerin yer yer hükmü belirleyici konumda olduğunu belirtmektedir. Yazar, kıblenin Kudüs'ten Kâbe'ye çevrilmesi hadisesinde yatan düşüncüyü, buna örnek olarak göstermektedir. Yine Kur'an'daki bazı hükümlerin sahabenin teklifleri ve uygulamaları olduğunu Hz. Ömer'in görüşlerine uygun inen ve Hz. Ömer'in görüşlerini onaylayan ayetler olduğunu ve bu duruma da muvafakat-ı Ömer dendiğini özellikle belirtmektedir. Buna ilave olarak “*Hz. Peygamber'in kendi içtihatları ve diğer sahabenin bazı görüşleri de İslam hukukuna geçmiştir*” demektedir. İslamî kabul edilen birçok hükmün Arap örfünden geçtiğini belirten yazar, bu durumun İslam hukukunun tabiatına da etki ettiğini söylemektedir. İslam hukukunun ilahî/dinî ve beşerî/aklî olmak üzere ikili tabiatına

dikkat çekmektedir. İlk zamanlar dinî yönün ağır bastığı söylenebilse de Hz. Peygamber'den sonra zamanla aklı içtihadî hükümlerin çoğaldığına dikkat çekilmektedir (s. 27-30).

Yazar, sırf Allah hakkı olan ibadetlerin hukuktan ayrılıp din içinde görülmesi sonucunda, İslam hukukunun modern hukuklar gibi toplumsal maslahatlara göre değişen ve gelişen tek bir aklı hukuk üzerine oturmasının da mümkün olacağını söylemektedir. Bu değerlendirmeyi yapan yazar fıkıh usulü kitaplarındaki “*teşrîden maksat insanların maslahatını gerçekleştirmektir*” şeklindeki kaideye işaret etmektedir. Bu anlamda Kur'an ve Hz. Peygamber'in yasamada bir örneklik teşkil ettiğini söylemektedir (s. 31).

Giriş kısmının son alt başlığı olan “Makasidu’ş-Şeria” başlığı altında ise yazar, İslam hukukunun korumayı amaçladığı maksatlara değinmektedir. Bunu da Zaruriyât, Hacıyât ve Tahsiniyât başlıkları altında ele almaktadır (s. 31-32).

2. Birinci Bölümü (s. 35-56)

“İslam Hukukunun Tanımı ve Kısımları” ana başlığı ile başlayan birinci bölümde yazar, ilk olarak fûru fikhın tanımını yapmakta fûru fikhın kısımlarını klasik ve modern taksim şeklinde ele almaktadır (s. 35-37).

Yazar, fikhın Ebu Hanife, Ebu'l Huseyin el-Basrî ve Cürcanî'ye göre tanımlarını aktardıktan sonra fikhı, “*fakih'in şer'i kaynaklardan anladığı ve onlarda yoksa içtihadı ile verdiği hükümlerdir*” şeklinde tanımlamaktadır (s. 35-36). Fûru fikhın kısımlarını aktaran yazar klasik bir fûru fikh kitabında yer alan konuları meşhur Hanefî âlimi el-Mevsilî'nin *el-İhtiyâr li Ta'alili'l-Muhtar* adlı kitabını esas alarak ortaya koymaktadır (s. 37-39).

Yazar, bazı temel fûru fikh eserlerini dört mezhebe göre aktarmıştır (s. 40-41). Fûru fikhla ilgili kısımdan sonra fikh usulünün tanımı ve gelişimine yer veren yazar, fikh usulünü “*fikhî hükümlerin kaynaklarından ve hüküm çıkarma yöntemlerinden bahseden ilim*” şeklinde tanımlamıştır. Bu başlık altında özellikle kaynak ve kuralların hepsini belirleyen bir kişi olmadığına, kitap ve sünnetin kaynak oluşu hariç diğerleri üzerindeki görüş birliğine dikkat çekilmiştir. Ayrıca fikh usulünde mezheplerin ortak görüşleri olabileceği gibi farklı görüşleri olduğunu da vurgulamıştır. Burada yazar, birçok mezhebin ilk fikh usulü kitabını kendilerinin yazdığı iddiasını da gündeme getirmiştir. Bu anlamda genel bir kanaat olarak ilk fikh usulü eserinin İmam Şafî'nin *er-Risale*'si kabul edildiğini belirten yazar, İzmirli İsmail Hakkı'nın “*usulü fikhî vazededen ashab-ı Ebu Hanife'den İmam Ebu Yusuf Yakup el-Ensari'dir. Fakat ilk müdevven kitap ashab-ı Ebu Hanife'den İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî'nin kitaplarından istifade eden Muhammed b. İdris eş-Şafî'nin er-Risale'sidir*” dediğini aktarır (s.

41-42). Yazar bu tespiti katılarak, fıkıh usulü kural ve kaidelerini ilk vazeden İmam Şafîî değildir, o onları bir kitap halinde ilk tedvin edendir, demektedir. Ayrıca yazar, *Risale*'de kendisinden önce tespit edilen icmâ, istihsan gibi fıkıh usulü konularının tartışıldığını örneklerle açıklar. Yine *Risale*'de bütün fıkıh usulü konularının yer olmadığını da belirtir. *Risale*'den sonra yazılan fıkıh usulü eserlerinin muhteva açısından çok daha zengin olduğunu belirten yazar Cessas'ın *el-fusûl fi'l-usûl* adlı eserine değinmektedir. Yazar, *Risale* ve *Fusûl* arasında yeterince mevcut büyük usul kitabı olmadığını özellikle belirtir (s. 42).

Yazar bu kısımda özellikle birçok yönüyle modern hukuk felsefelerine katkıda bulunmuş olan “adalet konusu, yeni fıkıh usulü kitaplarında açıkça tartışılmalıdır” görüşünü öne çıkarmaktadır. O takdirde fıkıh usulü İslam hukuk felsefesi hüviyetine kavuşur demektedir. Yazar İslam hukuk felsefesinde Mu'tezilî alim Kadı Abdülcebâr'ın görüşlerinden yararlanılabileceğini söylemektedir. (s. 42-43).

Yazar daha sonra fıkıh usulü yazım metotlarına yer vererek ilk başta fukaha metodu ile fıkıh usulü yazımı ve bu metotla yazılan bazı eserlere değinmiştir. Burada yazar özellikle, diğer giriş kitaplarındaki tasniflerden farklı olarak İmam Şafîî'nin *Risale*'sinin fukaha metodu ile yazılan usul eserlerinin başına konabileceğini belirtmektedir. Zira yazar, *Risale* ile mütekellimîn metodu ile yazılan Kadı Abdülcebâr'ın *Şer'iyat*'ı veya Cüveynî'nin *Burhan*'ı karşılaştırıldığında aralarındaki farkın rahatlıkla ortaya çıkabileceğini belirtmektedir. Ayrıca Taşköprüzade'den aktardığına göre İmam Şafîî'nin kelimeleri ve kelimeleri sevmediğini, dolayısıyla onların metodu ile usul yazmayacağını ileri sürmektedir (s. 43-44). Yazar bu görüşünün arkasında durarak fukaha metodu ile yazılmış usul eserlerine verdiği örneklerin başında Şafîî'nin *Risale*'sini aktarmaktadır. Yazar *Risale*'nin ilk müdevven fıkıh usulü kitabı olması hasebiyle önemine dikkat çekmektedir (s. 44).

Macit, kronolojik olarak ele alıp incelediği fukaha metodu ile yazılmış usul eserlerinden ikinci sıraya ise Ebubekr er-Râzî el-Cessas'ın *el-fusûl fi'l-usûl* adlı eserini yerleştirmiştir. Daha sonra Debusî'nin *Takvimü'l-Edille*, Pezdevî'nin *Usulü'l-Pezdevî*, Serahsî'nin *Usulü's-Serahsî*, el-Bâcî Kadı Ebu'l Velid Süleyman b. Halef'in *el-İhkâmu'l-Fusûl fi Ahkâmi'l-Usûl* adlı eserine yer vermiştir. Son olarak Tûfi'nin *el-Bülbül fi Usûli'l-Fıkh* eserini zikretmiştir. Yazar bu kısımda yalnızca eser ismi vermekle yetinmeyip mezkûr eserlerin içeriğine dair detaylı bilgiler de vermektedir (s. 44-47).

Yüksel Macit'in kitabında ikinci bir tasnif olan mütekellimîn metodu ile fıkıh usulü yazımına ve bu metotla yazılan bazı eserlere de yer verildiği görülmektedir. Bu kısımda ise ilk olarak Kadı Abdülcebâr'ın *eş-Şer'iyat* adlı eseri yer almaktadır. Daha sonra Ebu'l-Huseyn

el-Basrî'nin *el-Mutemed fî Usûli'l-Fıkh* adlı eseri gelmektedir. Şerif el-Murtaza'nın *ez-Zerîa ila Usûli's-Şerîa* adlı eserine de yer veren yazar, Cüveynî'nin *el-Burhan fî Usûli'l-Fıkh* isimli eserini zikretmiştir. Son olarak ise Gazali'nin *el-Mustasfa* isimli usul eserine değinmiştir. Yazar bu kısımda yalnızca eserlerin isimlerini vermekle yetinmeyip eserler hakkında yeterli malumatlar da vermiştir (s. 48-53).

Üçüncü bir tasnif olan, iki metodu birleştiren eserlerin başında ise Fahrettin er-Râzî'nin *el-Mahsûl* isimli eserini zikretmektedir. Yazar, daha sonra Sadruşşeria'nın *et-Tavdih* ve Şâtıbî'nin *el-Muvafakat* isimli eserlerini ele alarak söz konusu eserler hakkında detaylı malumatlara yer vermiştir (s. 54-55). Bu bölümün son kısmında ise fıkıh usulüne dair yazılan Abdülvehhâb Hallaf'ın *İlmu Usûli'l-Fıkh*, Muhammed Ebu Zehra'nın *İslam Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usulü)*, Abdülkerim Zeydân'ın *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh*, Zekiyyüddin Şa'bân'ın *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, Fahrettin Atar'ın *Fıkıh Usulü* gibi çağdaş bazı eserlerin isimlerini zikretmiştir. Diğerlerinin aksine bu kısımda yazarın, eserler hakkında malumat vermek yerine yalnızca eserlerin isimlerini ve yazarlarını zikrettiği görülmektedir. (s. 55-56).

3. İkinci Bölümü (s. 59-163)

Macit, kitabının ikinci bölümünde İslam hukukunun tarihçesini ele almaktadır. Yazar bu kısımda İslam hukukunun dönemlerini diğer giriş kitaplarından farklı şekilde işlemiştir. İslam Hukukunun Tarihçesi, "İslam Hukukunun Teşekkülü" ve "Hükümlerin Ortaya Çıkış Şekli" başlıkları altında detaylandırılmıştır.

Esasında İslam hukukuna giriş kitaplarında Hz. Peygamber döneminde fıkıh diye adlandırılan içerikler, bu kitapta İslam hukukunun teşekkülü, hükümlerin ortaya çıkış süreci ve hükümlerin ortaya çıkış şekli başlıkları altında ele alınmıştır. İslam hukukunun gelişmesini ise yazar sahabe devri ile başlatmış daha sonra tabiin devri ve mezhepler devri olarak üç dönemde ele almıştır. Macit, "İslam Hukukunun Gerilemesi" başlığı altında ise İslam hukukunun gerilemesinin sebeplerine değinmiş, ardından İslam hukukunda içtihat lehinde meydana gelen birtakım yeniliklere dikkat çekmiştir. Yazar, İslam hukukunun teşekkülü kısmında hükümlerin ortaya çıkışını Mekke devri ve Medine devri olmak üzere iki kısımda ele almıştır. Bu kısımda yazar Kur'an-ı Kerim'in 23 sene zarfında hükümlerinin aralıklarla ve çoğunlukla olay ve sebeplere göre indiğine dikkat çekmiştir. Özellikle Mekke devrinde fazla hukukî hükme rastlanmadığını, Mekke devrinin Medine devrinin altyapısını oluşturduğunu belirtmiştir. Tüm dinlerde böyle olduğunu, önce insanların inandırıldığını daha sonra inananların hükümlerle muhatap kılındığını vurgulamıştır (s. 59-60).

Macit, önce hüküm olarak ibadetlerden başladığını söyler. Aynı şekilde devlet olmadan kamuya yönelik pozitif hukuk olmayacağını, Hz. Peygamber'in İslam devletini Medine'de hicretin ikinci yılında kurduğunu, dolayısıyla vergi (zekât, haraç, cizye) ve cezaların Medine'de tespit edildiğini belirtir (s. 59). Yazar, Mekke ve Medine devrindeki fikhî hükümlerden örnekler verdikten sonra bunların bazısının Kur'an'da bazısının ise sünnette yer aldığını belirterek bu hükümlerin *Kur'an ve Hadis fikhî* olduğuna işaret eder. Bu durum ise, fikhin Hz. Muhammed devrinde başladığının bir göstergesi olduğuna işaret eder. Yazar bununla birlikte "fıkıh ilmi, disiplin olarak Emevîlerin son döneminde ortaya çıkmıştır" şeklindeki kanaatin daha doğru olacağını vurgular (s. 62-63).

Yazar, hükümlerin ortaya çıkış şeklini "Vahyin Getirdiği Orijinal Hükümler" başlığı altında şu şekilde değerlendirmiştir: "*İslam vahyi hukukî alanda orijinal olarak çoğunlukla düzeltme getirmiştir*". Buna yazarın, hacle ilgili düzeltmeleri/değişiklikleri örnek verdiğini görüyoruz. Yine İslam'ın, Arap örfi hukukunda olan bazı yanlışları düzelttiğini, İslam'ın Hz. Musa'nın şeriatında olduğu gibi eski şeriatlarda olan bazı hükümleri muhafaza ettiğini, bazısını kaldırdığını ve bazısını ise ta'dil ve tekmil ettiğini belirtir. Buna örnek olarak ise yazar, kısas cezasını verir. Tevrat'ta kısas ferdi oç alma şeklindedir, öldürmede diyet yoktur ama İslam'da kısas devlet eliyle uygulanır ve diyet kabul edilmiştir. Buna ilaveten, kısas ve diyetin Arap örfünde de var olduğunu fakat uygulama olarak adil olmadığını ve yetersiz kaldığını belirtir. Yazar, İslam vahyinin hâkim konumda olduğu için önceki şeriatlardan ve Arap örfünden aldığı şeyleri dönüştürebildiğinden söz eder. Buna örnek olarak ise baş vergisi denen vergi türünün sadaka-i fitra dönüştürülmesini gösterir. Yazar, İslam vahyinin büyük ölçüde mevcut malzemeyi kullandığına dikkat çeker, çünkü İslam eski düzene müdahale etmiştir ve ona çeki düzen vermiştir, der. Bu anlamda İslam fikhî eski hukukları reforma etmiştir. Macit, vahye dayalı İslam fikhinin bu açıdan da özgün olduğunu belirtmektedir (s. 63-64).

Hz. Peygamber'in içtihatlarını teorik olarak ele alan yazar, Hz. Peygamber'in içtihadının caiz olup olmadığı yönündeki tartışmalara da değinmiştir. Alimlerin çoğunluğunun Hz. Peygamber'in içtihadının caiz ve vâki olduğu yönündeki görüşünü aktaran Macit, bu noktada "Hz. Peygamber maslahatı celb ve mefsedeti def, ta'lil ve tahsis kabilinden şeriatın maksatlarını ve umûmî hükümlerini gözeterek rey ile de içtihat etmiştir" demektedir. (s. 64-65).

Macit, Hz. Peygamber'in içtihatlarına verdiği örneklerden yola çıkarak şu değerlendirmeyi yapmaktadır: *Tüm bunlardan anlaşılıyor ki Hz. Peygamber'in sünneti de vahiy kaynaklıdır diyerek peygamberden ve sahabeden daha dindar olmaya çalışmaya gerek yoktur. Peygamber'in hataları vahiy ile düzeltildiğinden Peygamber'in içtihatları vahyin*

kontrolündedir demek daha doğrudur (s. 66). Yazar tüm bunlardan hareketle Kur'an'da yer almayan ve Hz. Peygamber'in, *bu bana bir şekilde vahiy ile bildirildi* demediği bütün hükümler onun içtihadı ile tespit edilmiştir demektedir (s. 66).

Eski bazı ibadetlerin kabulü ta'dili ve ekler başlığı altında yazar, Kur'an'da ilahî din sahibi eski ümmetlere de namaz oruç ve zekâtın farz olduğuna dair ayetleri zikrederek konuya başlamaktadır. Yazar, bu başlık altında ibadetlerin Hz. Peygamber'e gelen vahiyle mi yoksa Hz. Peygamber'in kendi içtihadıyla mı tespit edildiği noktasındaki tartışmalara değinir (s. 73) ve önceki şeriatlarda olan ve İslam'ın da emrettiği ibadetler üzerinden örnekler vererek konuyu tartışır. Özellikle Yahudiler ve Müslümanlar'ın bazı yönlerden benzer şekilde namaz kıldıklarından söz eder (s. 75). Yine Hz. Peygamber'in aşûre günü orucunu Yahudiler'den görüp bunu Müslümanlar'a tavsiye ettiğine dair rivayetlere atıf yapar. Birtakım farklılıkları olmakla birlikte Yahudi şeriatında da İslam şeriatında da zekât ve oşür vardır diyerek ibadetlerin ve yükümlülüklerin benzerliğine dikkat çekmektedir. Hac ibadeti konusuna da değinen yazar, haccın çok eski bir ibadet olduğunu, hacda yapılması gereken menasik denilen Arafat'ta vakfe, Müzdelife'ye inme, Safa ve Merve tepeleri arasında hızlı yürüme, Akabe'de şeytan taşlama, Kâbe'yi tavaf etme ve Kurban kesme gibi ritüellerin Arap kabileleri tarafından bilindiğini ifade etmektedir. Ancak Hz. Peygamber'in bunlara birtakım düzenlemeler getirdiğine dikkat çekmekte, buna örnek olarak da tavafı vermektedir. Arapların Kureyşliler hariç Kâbe'yi çıplak olarak tavaf ettiklerini, Hz. Peygamber'in ise çıplak tavafı yasakladığını belirtmektedir. Yine Kureyş'in kendini kutsal bölge ehli sayarak yani kendilerini üstün görerek Arafat'ta vakfe yapmadıklarını ve Safa ile Merve'ye gitmediklerini, diğer Arapların bunları yaptıklarını aktarır. Hz. Peygamber ise Arapları birleştirerek Kureyş'in de Arafat'ta vakfe yapmasını, Safa ile Merve'ye gitmesini sağlamıştır. Macit, Hz. Peygamber'in telbiye konusunda da Kureyş'in telbiyesine *lâ şerîke leke lebbeyk* gibi ifadeler ekleyerek Arapları birleştirdiğine işaret etmektedir (s. 76-77).

Macit, haccın mevsimi ile ilgili olarak da şu kanaatlerini ve değerlendirmelerini paylaşmaktadır. *Hac haram aylarda yapılır, genel kanaat de böyledir ancak sıkışıklığın önlenmesi için hac üç aya hatta tüm seneye yayılabilir diyenler de vardır. Çünkü yapılan iş aynıdır ve haram aylar Arapların bir geleneğidir. O zaman çok savaşıldığından dolayı haccın emniyeti gibi durumlar için icat edilmiştir. Hz. Peygamber de bunu değiştirmemiştir. Günümüzde ise böyle bir emniyet sorunu yoktur. Bugün sorun hacda ölümlere sebep olan sıkışıklık sorunudur* (s. 77-78).

Örfi hükümlerin ve uygulamaların değerlendirilmesi başlığı altında yazar, özellikle fıkıh kitaplarındaki alışveriş, şirket, mudârebe, muzaraa, müsakat, nikâh ve boşama gibi uygulamaların İslam öncesi Araplar tarafından bilindiğine işaret eder. Hz. Peygamber'in bunları meşru kabul ettiği şeklindeki ifadelerle de çokça rastlandığını belirten yazar, burada özellikle İbn Habib'in *el-Muhabber* kitabından nakiller yaparak konuyu detaylandırır (s. 78-80).

Örfi hüküm ve uygulamaların bazısının bâki bırakılması, bazısının kaldırılması başlığında ise yazarın, İbn Habib'in *el-Muhabber*'inden alıntılar yaparak konuyu işlediğini görmekteyiz. Bu anlamda örnek olarak Arapların kurban kestiklerini, şeytan taşıdıklarını ve haram aylara saygı gösterip haram saydıklarını aktarmaktadır. Aynı şekilde Arapların cünüplükten dolayı yıkandıklarına ve ölülerini de yıkadıklarına işaret eder. Bu başlık altında İslam öncesi Arapların evlenmeden mirasa birçok konudaki uygulamalarına örnekler bulmak mümkündür (s. 81-88).

Bazı mevcut statülerin kabulü ve kısmen iyileştirmesi başlığı altında ise dinlerin sosyal statüleri fazlaca değiştirmediklerine dikkat çekilmiştir. Bu anlamda dinler, köleliği değiştirmemiştir kaldırmamıştır diyen yazar, kölelerin cahiliye döneminde eşya gibi alınıp satıldığını belirtir. Bununla birlikte Kur'an'ın kölelere iyi muamele edilmesi ve onlara ev halkı gibi davranılması tavsiyesini ve köle azadını teşvik ettiğini de vurgular. Tarihi şartlar içerisinde sosyal statüleri değiştirmenin kolay olmadığına dikkat çeken yazar, bu anlamda peygamberlerin değiştirebildikleri kadarını değiştirdiklerini söyler (s. 89-90).

Yazarın bu kısımda önem atfederek miras konusuna değindiğini de görmekteyiz. Yazar miras konusunu şu şekilde değerlendirmektedir: *“Bize göre nass o günkü sosyal şartlarda mirasta o hükmü uygun bulmuştur. Kadına mirasta erkeğe nispetle verilen yarım hak bugün geliştirilebilir, mirasta kadın ve erkek eşitlenebilir. Zira sosyal şartlar değişmiştir. İçinde kadın haklarının da geliştiği medeniyete karşı direnmenin bir anlamı yoktur. Buna rağmen zamanımızda mirasta kadına bir, erkeğe iki hisse verilmesinde hala birçok hikmet gören ilahiyatçılar çoğunluktadır ve bu konuda çokça çalışma da yapılmıştır. Bunlar biraz daha ikili birli bölüşümü bugün de adil görmektedirler ve bu görüş şifahî olarak da çokça dillendirilir”*. Görüldüğü gibi yazar, günümüzde artık kadın ve erkeğe eşit bir şekilde mirastan pay verilmesi gerektiği kanaatini ön plana çıkarmaktadır (s. 90-91).

Mevcut bazı uygulamaların ve müesseselerin dönüştürülmesi başlığında ise Hz. Muhammed'in hemen hemen her kanun koyucu gibi mevcut bulduğu bazı kurumları çeşitli amaçlara matuf şekilde dönüştürdüğünü söylemiştir. Buna örnek olarak Serahsî'nin *Usûl*'ünden aktarım yaparak, fitır sadakasında fitrı şart, re'si yani başı sebep kabul ettiklerini belirttiğini ve

fitir sadakasını *sadaku'r-re's* şeklinde nitelediğini söyler. Yazar bu değerlendirmeden fitir sadakasının baş vergisinden çevrildiği sonucuna ulaşır. Zekât ve öşrü de meksin, darîbenin, kısaca eski verginin dinîleştirilmiş şekli olarak görür. Ancak İslam'daki zekât ve öşrün amacının değiştirildiğini daha insafli ve adil bir şekilde olduğunu vurgular (s. 91-92).

Siyaseten ve stratejik açıdan ortaya çıkan hükümleri de örnekleyen yazar hicret etmeyenlerin hicret edenlere mirasçı olmaması hükmünü siyaseten ve stratejik konmuş bir hüküm olarak değerlendirmektedir (s. 93). Aynı şekilde müellefe-i kulûba zekât verilmemesi gibi hükümleri de stratejik ve siyasî saiklerle ortaya çıkan hükümler olarak ele almaktadır (s. 94). Bu konuya verilen bir diğer örnek ise kiblenin değişmesi ve savaş bölgesinde birtakım had cezalarının uygulanmamasıdır (s. 96-99).

Sahabenin teklifleri başlığı altında ise yazarın özellikle Hz. Ömer'in teklifleri yani muvafakat-ı Ömer konusunu detaylı bir şekilde örnekleriyle işlediğine şahit olmaktayız. Ayrıca diğer sahabe tekliflerini de ele alan yazar konuyu bu şekilde sonlandırmaktadır (s. 99-104).

Macit, İslam hukukunun gelişmesi ana başlığı altında sahabe devri fihhına genel bir bakış yapmaktadır. Bu anlamda fikhîta sahabe devri, fikhın sorunlarının ortaya çıktığı ve bunlara cevaplar arandığı dönemdir demektir. Bu bölümde sahabenin içtihatlarına çeşitli örnekler veren yazar, sahabenin içtihatlarındaki ihtilafları ve sahabenin birbirini tenkitlerini örneklerle aktarır. Hz. Ömer'in içtihatlarını ise müstakil bir başlık altında ele alarak örnekleriyle detaylandırmaktadır (s. 105-123).

İslam fihhının bir diğer dönemi olan tabiin devrini ele alan yazar, konuya “Devre Genel Bir Bakış” başlığı altında giriş yapar. Bu dönemin Emevîler devrine rastladığından ve bu devirde Arapların kendilerini idareci sınıf olarak gördüklerinden söz eden yazar, ilimle uğraşmak Arap olmayan mevaliye kalmıştı ve Said b. Müseyyeb dışında neredeyse tanınmış bir Arap alim yoktu demektir (s. 126-127). Bu başlıkta tabiinden meşhur olan bazı alimleri de sıralayan yazar ehl-i rey ve ehl-i hadisın doğuşu mevzuuna geçmektedir.

Ehl-i rey ve ehl-i hadisın ortaya çıkış sebeplerinden kısmen bahseden yazar, ehl-i hadis ve ehl-i reyın ayırıcı vasıflarını şu şekilde özetler: *Ehl-i hadisın yanında fazla hadis olması, hüküm için onları kullanmaları, mecbur kalmadıkça kıyasa başvurmamaları, olmamış olaylar hakkında hüküm vermemeleridir. Buna karşılık çok seçici oldukları için ehl-i reyın yanında az hadis olması, kıyası ve reyi çok kullanmaları ve olmamış olaylar hakkında önceden hüküm vermeleridir* (s. 127-129).

Yazar bu konuyu, “*ehl-i hadisin geleceği düşünmemesi doğru olmadığı gibi, ehl-i reyin aşırı giderek olmayacak şeyler hakkında kafa yorması da doğru değildir*” şeklinde yorumlamaktadır. Buna karşın olabilecek şeyler hakkında ehl-i reyin tedbir alarak nazarı hükümler ile geleceği önceden planlaması akıllıca bir iştir demektedir (s. 130).

“Tâbiîn İctihatları” başlığı altında ise yazar tâbiînden olan fakihlerin birçok içtihadı olduğunu belirtir. Tâbiîn sonrası mezhep imamları fıkha damgasını vurduğu için tâbiîn, sahabe ve mezhepler arasında biraz gölgede kalmıştır diyen yazar tâbiîn dönemini ara nesil ve geçiş dönemi gibi görmektedir. Burada tâbiîn neslinin yalnızca nakilci olmadığını, kendi reyini ile içtihat ederek hüküm verdiklerini de aktarır. Yazar, bu konuyu verdiği üç örnekle detaylandırır (s. 130-131).

Bir diğer devir olan mezhepler devrine ise yazarın, mezheplerin doğuşu ve gelişimine dair bazı genel bilgiler aktararak başladığını görmekteyiz. Mezheplerin ortaya çıkışını bir olgu olarak kabul eden yazara göre, “*her din önderinden ve peygamberinden sonra ona inanan insanlar görüş ayrılıklarına düşmüş ve gruplara bölünmüştür.*” İslam’da ise olayların ve tartışmaların seyrine göre önce hicri birinci asırdan itibaren itikadî mezhepler, hicri ikinci asırdan itibaren ise fikhî mezhepler ortaya çıkmıştır (s. 132).

Halkın siyasi gruplara ayrılması doğaldır diyen Macit, bugün bu daha çok partiler şeklinde olmaktadır değerlendirmesinde bulunur. Geçmişte halk, fikhî mezheplerine de siyasi partiler gibi bağlanmıştır diyen yazar, “peygamber ve sahabe devrinde fıkıh, iki kapak arasında toplanarak icra ve ta’lim edilmese de devletin yönlendirilmesi ile işlemekte ve gelişmekte idi” şeklinde bir değerlendirmede bulunmuştur. Emevîler devrine gelindiğinde ise devlet idaresi ile fikhin ayrılmaya başladığına, fıkıh tahsilinin mahalli hocalara kaldığına ve dindar halkın da bu hocalar etrafında birleşerek hocalarını imam, görüşlerini ise ekol yaptıklarına işaret eder (s. 132).

Yürürlükte tek bir hukuk olmadığı takdirde ve devlet fıkıh tahsiline karışmayınca ihtilafların ve mezheplerin çoğalması doğaldır diyen Macit, fikhî mezheplerin asıl doğuş sebebi olarak bunu görür. Bu konuda genelde ileri sürülen örfi ve kültürel farklılıkları ve anlayış farkını, devletin bıraktığı boşluktan hareketle mezheplerin çoğalmasına etki olarak düşünmektedir. Yürürlükte tek bir hukukun olduğu ülkelerde halk, yürürlükteki hukuka uyar ve bazı kişiler etrafında hukuk mezhebi oluşturamaz değerlendirmesinde bulunur (s. 133).

Genel bir bakıştan sonra yazarın mezhepler başlığı altında, yaşayan Sünnî mezhepleri ve bu mezheplerin imamlarının içtihatlarını ve yöntemlerini ele aldığını müşahade etmekteyiz.

Yaşamayan mezhepleri de kısaca ele alan yazar, İslam hukukunun gerilemesi mevzusunu da bir başlık altında detaylandırmıştır. Buna göre İslam hukukunun gerileme devrine genel bir bakış yaparak gerilemenin sebeplerini üç temel başlık altında değerlendirmiştir. İslam hukukunun gerileme devrinin genelde 961’de başlatılıp 1867 ile sınırlandırıldığından bahseden yazar bu devre taklit ve duraklama devri dendiğini söyler. Fakat “*İslam hukukunun gerilemesi bitmiş değildir*” diyerek 1867’de Mecelle’nin tanzim edilmeye başlanmasıyla ortaya çıkan kanunlaştırma ile kısmî bir canlanma olsa da bunun devamı gelmemiştir ve İslam hukuku çağın şartlarına uygun hale getirilememiştir şeklinde bir değerlendirme yapmaktadır (s. 154-155).

İslam hukukunun gerilemesinin sebeplerinden biri olarak gördüğü taklit ve mezhep taassubu konusunda ise yazar, taklidin devamında oluşan mezhep taassubunun içtihat kapısının kapanmasına sebep olduğundan söz eder. Buna göre içtihat kapısının kapandığını iddia edenlerin kendi mezheplerinden sonra mezhep kabul etmediklerini ve yeni mezheplerin önünü kesmek istediklerini belirten yazar, içtihat kapısının kapanmasının arka planı olarak bu durumu gösterir. Yazar, içtihat kapısının kapanmasına sebep olarak gösterilen “eski müçtehitlerin çok içtihatla bulunmasından dolayı içtihadı ihtiyaç kalmaması” veya “yeni alimlere güvenilmemesi” şeklindeki sebepleri kabul etmemektedir. Yazar, bunların aslında bir bahane olduğundan, içtihat kapısının kapanmasının asıl sebebinin hissî ve siyasî olduğundan bahseder (s. 155).

İçtihat kapısının kapanması noktasında yazar, “*İçtihat edemeyen nakleder, naklettiğini şerh eder ve yorumlar*” şeklindeki değerlendirmesinin ardından bu durumun hukuka katkısından bahseder. Fakat asıl yenilenmenin içtihat ile olacağını vurgular. Yazar, içtihat kapısı kapandığından İslam hukuku asırlarca kendini yenileyememiştir, dolayısıyla yeterince gelişmemiş ve gerilemiştir değerlendirmesinde bulunmaktadır (s. 156). İslam hukukunun gerileme sebeplerinden biri olarak gördüğü toptancı yaklaşım konusunda ise yazar, toptancı yaklaşımı, bu yaklaşımda olanların sözleri ile şu şekilde özetler: “*Nas ile sabit bütün hükümler evrenseldir; değişmez, kıyamete kadar her maslahatı kapsar, Allah her şeyi önceden düşünerek hüküm göndermiştir. Maslahatın değişmesi ile şer’i hüküm değişmez. Nassın olduğu yerde içtihat edilemez*” (s. 157). Bu şekilde söyleyen toptancıların bir kısmı iyi niyetli olsa da yazar, bu yüzeysel yaklaşımın İslam hukukunun gelişmesine engel olduğuna dikkat çekmektedir. Bu görüş sahiplerinin tarihi realiteye uygun davranmadıklarından söz eder, zira Hz. Ömer’in nas varken toplumsal maslahat/kamu yararı değiştiği için içtihat edip ve müellefe-i kulûba artık size ihtiyaç yoktur diyerek zekât vermediğine işaret eder (s. 158).

Yazar bu durumun Hz. Ömer'in nasların geliş amacının insanların maslahatını/kamu yararını gerçekleştirme olduğunu bildiğinden kaynaklandığını vurgular. Macit, tam bu noktada muvafakat-ı Ömer olgusuna dikkat çekerek “*İslam hukuku muvafakat-ı Ömer olgusundan yön alsaydı bu kadar geri kalmazdı*” şeklinde bir değerlendirme yapar (s. 158).

Yazar, fıkıh literatüründe küllî hüküm ile cüzî hükmün karıştırıldığından da söz eder. Bu noktada şöyle bir değerlendirme yapar. *İslam'ın bütün hükümlerini evrensel olarak görmek istiyorlar; hırsızın elinin kesilmesini, zina edene yüz sopa vurulmasını küllî ve evrensel hüküm zannediyorlar. Bunlar cüzî hükümlerdir. Küllî ve evrensel olan, hırsızlığın suç olması ve cezasız kalmamasıdır. Hırsızlık bütün dünyada suçtur. Keza Adalet evrenseldir çünkü bütün insanlık adaleti iyi kabul eder*” (s. 159).

İslam hukukunun gerileme sebeplerini ele alan yazar, sonrasında içtihat lehine bazı gelişmelerden söz eder. Bu konuyu ise “İçtihat Lehide Ferdî Tavırlar” ve “Kanunlaştırmalar” başlıkları altında detaylandırır (s. 159-163). Bu şekilde ikinci bölümü sonlandırır.

4. Üçüncü Bölümü (s.167-233)

Kitabın üçüncü ve son bölümünde ise İslam hukukunun kaynaklarını yani deliller bahsini ele almaktadır. Bu anlamda yazar, konuya ilk olarak delil kavramı ve delillerin genel taksimi mevzuuyla başlamaktadır. Delilin sözlük ve ıstılah anlamını verdikten sonra üzerinde ittifak ve ihtilaf edilen delilleri sıralamaktadır (s. 167-168).

İlk delil olan “Kitap Hakkında Genel Bilgi” bahsinde ise Macit, kitabın tanımını verdikten sonra klasik tanımda yer alan *mütevâtir olarak günümüze ulaşmış* olması ile ilgili olarak, “*Hanefiler; İbn Mes'ud'dan gelen bazı farklı mütevâtir olmayan şaz kıraatler ile de amel etmektedir*” der. Buna örnek olarak ise yemin kefaretinde orucu üç gün peş peşe tutmalarını gösterir. Çünkü İbn Mes'ud'un mushafında “mütetabiat” yani peş peşe ilavesi vardır demektedir (s. 169).

Yazar ayrıca kitapta yer alan birtakım hükümleri sıraladıktan sonra bazı hükümlerin kaynağı Hz. Muhammed'e gelen vahiydir, bazıları ise Arap örfüdür demektedir. Hükümlerin büyük bir kısmının, örneğin hac, kısas, diyet ve el kesme cezası gibi hükümlerin İslam öncesi Arap örfünde de var olduğunu belirtmekte, İslam'ın bu hükümlerin kimisini aynen kabul ettiğini, kimisini ise ta'dil ettiğini vurgulamaktadır (s. 170).

Kitapta yer alan ahkâm ayetlerinin sayısı ve kitabın hükümleri açıklayış yöntemi hakkında bilgi veren yazar bu başlık altında nesh bahsinden de söz etmiştir. Bu anlamda yazar içtihat ile nesh konusunu Hz. Ömer'in müellefe-i kulûba zekât vermemesi örneğiyle

detaylandırmıştır. Yazar ayrıca “*zamanımızda adalet ve ibadet gibi temel konular hariç ihtiyaç hasıl olursa maslahata göre bütün hükümler değişebilir*” şeklindeki görüşü de burada aktarmaktadır. Bu görüşe göre benzer şartlar tekrar doğarsa kaldırılan hüküm yeniden yürürlüğe konabilir. Yazar bu görüşün makul olduğunu belirttikten sonra “*nasla sabit hükümler değişmez demek, Müslümanlar değişen şartlardan etkilenmez demekle aynıdır*” şeklinde bir değerlendirme yapmaktadır (s. 172). Yazar daha sonra lafızlar bahsinden söz ederek örnekler ile “Kitap” başlığını bitirmektedir.

Macit, ikinci delil olan Sünneti ise, sünnetin manası ve delil oluşu başlığı altında işlemiştir. Hz. Peygamber’in hangi sünnetinin bağlayıcı ve delil olup olmaması noktasındaki tartışmalara yer veren yazar, Peygamber’in hukukî konularda sünneti Kur’an gibi bağlayıcı delildir demektedir. Çünkü Kur’an Peygamber’e uymayı ve itaati emreder. Yazar burada Peygamber’in yaptığının şekil açısından değil amaç ve hüküm açısından örnek almak gerektiğine dikkat çeker (s. 175-177).

Sünnetin bir kısmının Hz. Peygamber’in içtihadı olduğunu söyleyen Macit, bu meyanda şu değerlendirmeleri yapmaktadır. “*Bize göre hükmün kaynağının vahiy olduğu kesin olarak bilinmiyorsa, hüküm Kur’an’da yoksa ve Peygamber de onu bir şekilde Allah’tan aldığını söylemiyorsa, o hükmünün çıktığı en yakın kaynağa nispeti, Peygamber’in içtihadına bağlanması daha doğru olur*” (s. 178). Yazar, İslam hukukunda birçok hükmün kaynağının Hz. Muhammed’in içtihadı olduğu görüşündedir. Bu görüşünü ise şu sözleriyle desteklemektedir “*Hz. Muhammed’in bana vahiy geliyor demesine güveniliyor da içtihadına neden güvenilmesin?*” (s. 178). Yazar, “Sünnetin Kısımları” na da yer vererek örneklerle konuyu detaylandırmaktadır. Yine bu başlık altında haber-i vahid konusuna genişçe bir yer ayıran yazar, haber-i vahid ile amel edilebilmesi için mezhep imamlarının ileri sürdükleri şartları detaylıca ele almıştır (s. 179-193).

İcmâ konusunda ise yazar, icmânın tanımı ve kısımlarına yer verdikten sonra icmâyı kabul edenler ve etmeyenlerin ileri sürdükleri delilleri aktarmaktadır. Yazar icmânın değişmesi adlı başlık altında ise, icmânın değişip değişmeyeceğinin tartışmalı olduğunu söylemekle birlikte yaygın kanaate göre, oluşan icmânın değişmeyeceğini belirtmiştir. Ancak hukuk mantığından hareket edilirse icmânın değişebileceğinin makul görülebileceğine işaret etmektedir. Zira “*maslahat değişince maslahata bağlı hükmün değişmemesi çelişki olur*” demektedir. Yazar, “*Peygamber döneminde nassa bağlı hükümler maslahat değişince net olarak değişiyorsa icmâ ile tespit edilen hükümlerin daha öncelikli olarak değişebilmesi gerekir*” diyerek tartışmalara yeni bir boyut kazandırmaktadır (s. 195-196).

Yazar, “İcmânın İmkânı” konusunda ise çeşitli alimlerin konuyla ilgili görüşlerine yer vermiştir. Macit, icmânın stratejik bir konu olduğunu, geçmişte dinî gerekçelerle kullanıldığı gibi “bazı mezhepler icmâ faaliyetine dahil edilmeyerek siyasî ve mezhebî amaçla da kullanılmıştır” demektedir. (s. 196-198).

“Kıyas” başlığında ise kıyası delil olarak kabul eden ve etmeyen mezheplere yer veren yazar, modern hukuka giriş kitaplarında kıyasın mantikî yorum metodu olarak izah edildiğine dikkat çekmektedir (s. 198-199).

Bir diğer delil olan örf delili konusunda ise yazar, Hz. Peygamber’in peygamber olduktan sonra da içinde yaşadığı toplumun bazı örfleri ile amel ettiğini belirtmektedir (s. 200). Yazar, İslam hukukçularının içinde yaşadıkları toplumun güzel örflerinden yararlanmasının doğal olacağını belirtmiştir. Yazar bu değerlendirmelerini çeşitli alimlerin görüşlerinden ve Mecelle’deki örf ile ilgili maddelerden referansla desteklemektedir (s. 201). Macit, örfle bağlı hükümlerin örfün değişmesi ile değişeceğine vurgu yapmaktadır. Son olarak ise, “*adalet gibi temel ilkeler ve namaz gibi saf ibadetler hariç ihtiyaç duyulduğunda değişimin alanı genişletilebilir, önemli olan Müslümanların yararının gözetilmesidir*” demektedir (s. 202).

“İstihsan” başlığı altında ise yazar, İstihsan’ın tanımına ve İstihsan’ı delil olarak kabul eden ve etmeyen görüşlere yer vermiştir (s. 203-204).

“Maslahat-ı Mürsele” konusuna da yer veren yazar, konuyla ilgili alimlerin görüşlerini aktararak maslahat-ı mürsele delilini detaylıca işlemiştir (s. 204-209).

Yazar, “İstishab” başlığı altında ise İstishab’ın tanımını yaparak mezheplerin bu delile yaklaşımına kısaca değinmiştir (s. 209).

Sedd-i Zerai, Sahabi Kavli ve Şer-ü Men Kablena delillerine de yer veren yazar konuyu burada bitirerek delillerden çıkarılan hükümler bahsine geçmektedir (s. 210-211).

Macit, “Hüküm” ve “Hükümün Kısımları” nı ele aldığı bu noktada (s. 211-219) vacip ile ilgili şu ayrıntıya dikkat çekerek, Hanefiler’in hitabın sübûtu kat’î, delaleti zannî ise anlaşılabilir hükme vacip dediklerini ve aynı zamanda Hanefiler’in usûl kitaplarında çoğunlukla vacibi farz manasında kullandıklarını belirtir (s. 212-213). Hükümün kısımlarına detaylıca yer veren yazar, Hâkim başlığı altında İslam’da hüküm koyucu kimdir sorusuna değinmektedir. Bu anlamda İslam’da hüküm koyanın hâkim olan Allah ve ondan sonra elçisi Hz. Muhammed olduğunu belirtmektedir. Yazar bununla birlikte, *Allah ve Hz. Muhammed dışında insanlar da şer’i hüküm koyabilir mi?* sorusunu gündeme getirmektedir. Bu bağlamda yazar üç temel görüşü

aktarmaktadır. Bunlar Mu'tezile'nin görüşü, Eş'arî'nin görüşü ve Mâtürîdî'nin görüşü başlıkları altında ele alınmaktadır (s. 220-221).

Yazar daha sonra mahkûm fih, mahkûm aleyh ve mükellefte bulunması gereken şartları ve mükellefle ilgili diğer konuları detaylıca işlemiştir (s. 222-229). Macit, bölümün sonuna doğru ise “Hükümlerin Uygulanması” (s. 229-230), “Mahkemeler” (s. 230-231), “Hâkimler”, “Hakimlerin Uyması Gereken Kurallar” (s. 231-232) ve “Hapishaneler” (s. 232-233) konularını da müstakil başlıklar altında ele alarak irdemiştir. Macit kitabında ele aldığı konuları ve içeriklerini ise kitabının 235-238 sayfaları arasında özetleyerek sonuç kısmını oluşturmuştur. Yazar bibliyografya kısmında ise eserinde kullandığı 165 adet kaynağa yer vermiştir (s. 239-248).

Son olarak, klasik ve çağdaş eserlerden yararlanılarak hazırlanan bu kitabın, akıcı bir üslupla İslam hukukunun tabiatını ortaya koymaya çalışan İslam hukuk felsefesi niteliğinde bir eser olduğunu söyleyebiliriz.

ÖMER TÜRKER, AHLAK: YENİ BİR YAKLAŞIM (İSTANBUL: KETEBE YAYINLARI, 2021)

OMER TURKER, MORALITY: A NEW APPROACH (ISTANBUL: KETEBE PUBLICATIONS, 2021)

Suat ÇELİK

Mardin Artuklu Üniversitesi

Felsefe ve Din Bilimleri

Yüksek Lisans Öğrencisi

suatc2004@gmail.com

ORCID: 0000-0003-4091-8089

Atıf Gösterme: ÇELİK, Suat, "Ahlak: Yeni Bir Yaklaşım", Ketebe Yayınları Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD), Haziran 2024 (14), s. 101-108

Geliş Tarihi:

20 Mayıs 2024

Kabul Tarihi:

05 Haziran 2024

©2024 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

Özet: Kadim bir geçmişe sahip olan ahlak konusunun gerek İslam filozofları tarafından gerekse de Batı filozofları tarafından ele alındığı bilinmektedir. Arapça da "hulk" (huy) kelimesinin çoğulu olan ahlak, insanın doğuştan getirdiği ya da sonradan kazandığı birtakım tutum ve davranışların tümüdür. Ömer Türker tarafından kaleme alınan "Ahlak: Yeni Bir Yaklaşım" adlı eseri incelememizin amacı kitabın isminde yer alan yeni bir yaklaşımın nasıl olduğu sorusuna olan ilgiden kaynaklanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Ahlak, Başkalık, İdrak, Farkındalık.*

Abstract: It is known that the issue of morality, which has an ancient history, has been addressed by both Islamic philosophers and Western philosophers. Morality, which is the plural of the word "hulk" (habit) in Arabic, is all of a number of attitudes and behaviors that a person is born with or acquires later. The purpose of examining the work titled "Morals: A New Approach" written by Ömer Türker stems from the interest in the question of what a new approach is in the name of the book.

Keywords: *Morality, Otherness, Perception, Awareness.*

GİRİŞ

Ahlak, Arapça "hulk" (huy) kelimesinin çoğulu olup huylar, seciyeler anlamına gelmektedir. Terim anlam olarak ise ahlak, insanın doğuştan getirdiği ya da sonradan kazandığı birtakım tutum ve davranışların tümüdür. İnsanı diğer canlılardan ayıran temel bazı özellikler vardır. Bunlar akıl, özgür irade, sorumluluk gibi kavramlardır. Özgür irademizle iyi ve kötü arasında tercihte bulunuruz. Bu tercihimiz sonucunda da ahlaklı yahut ahlaksız bir eylem de bulunduğumuzu söyleriz. Peki, özgür irademizle seçtiğimiz, iyi ve kötü diye nitelendirdiğimiz eylem zati itibariyle mi iyi ya da kötüdür? Yoksa Tanrı tarafından o eyleme iyi ya da kötü denildiği için mi o eylem iyi ya da kötüdür? Yahut bir yaratıcı olmadan yaptığımız eylemleri ahlaki olarak değerlendirebilir miyiz? Ya da evrensel bir ahlak yasasından bahsedebilir miyiz? Elbette ahlakla ilgili bu tür sorular çoğaltılabilir. Gerek İslam filozofları tarafından gerekse de Batı filozofları tarafından ahlakla ilgili çalışmalar yapılmış ve hala da yapılmaktadır. Fakat Ahlak: Yeni bir Yaklaşım adlı kitabın müellifi Ömer Türker 20. yy. da ahlaki araştırmaların zayıf yönü olarak ahlakın kaynağının ve çözümlemesinin yeterince yapılmadığı iddiasındadır. Türker'e göre İslam geleneğinden hareketle ahlak düşüncesi yeniden inşa edilmelidir. Bunu

yaparken de ilk adım olarak Mutezilenin, Maturidilerin, Eş'arilerin ve filozofların metinlerinden yola çıkarak "meta-etik" tartışmaların yeniden kazanılması ve bu tartışmalara Kıta Avrupa'sından çağdaş dönemde gelişen meta-etik görüşlerinde dâhil edilmesidir. Kanaatimizce yazarın düşüncesi konuyu hem İslam filozoflarının hem de yabancı filozofların fikirlerini sentezleyerek ele alması kitabının ahlaka yeni bir yaklaşım getireceği hususundadır. Daha sonra Türker kitabın önsözünde, ahlaki bilinç ve tecrübenin kuruluş sürecini tahlil ederek ahlaki vasfının anlamı, kapsamı ve değerinin ne olduğu sorularına cevap vermeyi amaçladığını söyler. Kitap 8 bölümden oluşmaktadır. Her bölümü kendi alt başlığı altında sade bir dille gerek kitaptan alıntılar yaparak gerekse de kendi düşüncelerimizle değerlendirmeye çalıştık. Kitabın bölümleri:

İnsanın Mahiyeti Üzerine Bir İnceleme

Fizik-Metafizik İlişkisi: Fizikten Bağımsız Bir Metafizik

İdrak ve Anlam: Yeni Bir Ontolojiye Doğru

Ahlakın Kaynağı Nedir?

Ahlaki Bilincin Nesnel Doğası

Niyet: İrade ve Gaye

Ahlaki Müeyyide

Ahlaki Tecrübenin İnşasında Başkasının Rolü

Türker birinci bölümde şu iki soruya cevap arar. Birincisi "insanı insan yapan şeyin tam olarak ne olduğu", ikincisi ise "insan fertleri ve toplulukları arasındaki söz konusu farklılıkların nasıl izah edileceği" sorularıdır. Bu sorulara cevaben insanı insan yapan şeyin bireyde düşünme gücü olduğunu söyler. Tabi bu düşünme gücünün her insanda aynı olmayacağını ve bunun sonucunda bütün toplumlarda bilimlerin ve sanatların eşit düzeyde bulunmadığını ve bunun da insanların düşünme gücünün farklılığından kaynaklandığını belirtir. Bu düşüncesini desteklemek için de klasik İslam düşüncesinden Ebu'l Berekat el-Bağdadi ve Fahreddin er-Razi'nin fikirlerine yer verir. Örneğin Ebu'l Berekat el-Bağdadi, metafizikçi düşünürlerin ve peygamberlerin eşyanın hakikatine ilişkin idrakinin onların farklı bir mahiyete sahip olması gerektiğini söyler. Fahreddin er-Razi ise teşbih yoluna giderek kimi insanların altın, kimisinin bakır vs. olduğunu ve her birinin farklı hususiyetleri olduğunu düşünür. Nasıl ki madenler de bir değer hiyerarşisi varsa benzer şekilde insanlarda da bir değer hiyerarşisi vardır. Peygamberler yaşadığı dönem içerisinde ele alındığında diğer insanlardan üstün bir akla ve

farkındalığa sahip oldukları görülecektir. Yazar bunu bazı peygamberlerin hayatlarından getirdiği örneklerle açıklamaya çalışır. Mizaç teorisi; insan, cinsi itibarıyla hayvanlar grubuna dâhil olsa da diğer canlılardan ayrılmasını sağlayan akli bir nefse sahiptir (s.26). Burada da İbn Sina, Farabi ve İbn Rüşd gibi İslam filozoflarından düşüncelerinden bahseder. Bu nefis, bilmek, düşünmek veya akletmektir. Kelama da değinen Türker, kelamcılarının çoğunun şu görüşüne yer verir: “İnsanın yapısının nasıl olduğu görece önemsizdir. Zira onlara göre esas itibarıyla insanı insan yapan şey, ilahi teklife mazhar olmasıdır. Bunun için ise olgusal olarak farkındalık ve irade sahibi olduğumuzu tespit etmek yeterlidir (s.28).” Sonuç olarak Türker, insani varlığın metafizik alanla tamamlanacağını kabul etmekte ve bu düşüncenin de klasik metafiziği, kelamı ve tasavvufu doğurduğunu söyler.

Yazar ikinci bölümde, klasik filozoflar ve bilim adamları fizikten bağımsız bir metafizik fikrini doğada bulunan nesnelere doğal hareketlerinden ve belli bir irade sonucu oluşan hareketlerden yola çıkarak açıklamaya çalışır. Doğal hareketlerin dışında belli bir irade sonucu oluşan hareketleri nefis kavramıyla açıkladılar. Türker buna örnek olarak da Aristoteles’in ilk muharrik fikrine, Yeni Platoncuların sudur teorisine, Farabi’nin dört cisim öğretisine ve İbn Sina’nın faal akıl görüşüne yer verir. Türker, İslam kelamcılarının H. 2. yüzyılda nefis ve akıl kavramlarının hareket türlerinin metafizik düşünceye girdiğini fark ettiklerini bu sebeple nefis kavramı yerine kudret kavramını kullandıklarını belirtir. Burada kelamcılarının eksik yönünden bahseden Türker, onların tarih boyunca bir doğa bilimi geleneği oluşturamadıklarından görüşlerinin bilimsel olmayıp bir metafizik açıklaması olarak kaldığına değinir. Kelam ilminin kudret görüşü teolojik olarak varlığını sürdürmektedir. Fakat metafiziğin bilimsel vasfını yitirmesi kelamın da bilimsel vasfını yitirmesi anlamına gelir. Kelamın bilimsel vasfını yitirmesi sonucunda bir akaid kitabı olacağını söyler. Fakat yazar metafizik, kelam ya da tasavvufun bilim olma vasfını yeniden ele almanın “İnsanın metafizik idraki, fizik bilimlerinin bir uzantısı mıdır (s.37)?” sorusuyla mümkün olabileceğini savunur. Hareket teorisini fiziksel olmayan bir açıdan metafizik ile ilişkilendirmesinin iki yönüne işaret eder. Birinci işaretinde idrak kavramına değinen Türker, insanın fiziğinin ötesine geçen idrakinin fiziki dünyanın bilgisine değil, insanın aklının zorunlu idrakine dayandığını belirtir. Kanaatimizce bölümün en çarpıcı noktası olan ikinci işaret ise fail ilkenin zorunluluğu konusudur. Bilen külli biz özne var ise o şeyin varlığını düşünebiliriz. Fizik teorileri bir şeyin var oluşum süreçlerini tasvir edebilir fakat o şeyin niçin var olduğuna dair bir açıklama yapamaz. Yani bir insanın var olma sürecini fizik teorileri açıklayabiliyorken var olma sebebini metafizik teorileri açıklar. Buradan da

anlaşılacağı üzere yazar fizikten bağımsız bir metafiziğin düşünülmemeyeceğini aksine ikisi arasında bir ilişki olduğunu savunur.

Türker üçüncü bölümde, “Dünyayı nasıl kavrarız?” sorusuna altı aşamadan oluşan bir cevap vermektedir. Birincisi, idrakin bireyselliği gerektirdiğini, bir şeyin değerini idrak edebilmesi için bir belirginleşme, sınırlama ve tanıma gerektiğini söyler. İkinci aşama ise Türker, klasik dönem filozoflarından Aristoteles’in madde-suret teorisini, Mutezile’nin ma‘dumlar teorisini, İbn Sina’nın mahiyet teorisini ve İbnü’l-Arabi’nin ayan-ı sabite teorisini örnek göstererek mevcudiyet kazanan anlamların yine anlam olarak var olabileceklerini söyler. Yani var olan bir şeye biz idrakimizle anlam yüklediğimiz takdirde tam anlamıyla bir anlam ifade edecektir. İkisi ayrı ayrı bir anlam ifade etmez ancak birleştiği zaman bir anlam ifade eder. Üçüncüsü, konuyu daha somutlaştırmak için bilgisayar örneğini ele alır. Bilgisayarın var olması, onun biliniyor olmasına eşittir ve bir kez bütün bilenlerin ortadan kalktığını düşünürsek bilgisayar anlamı da ortadan kalkacaktır. Dördüncüsü, dışta var olan bilinenlerin var olma parçaları değiştirilse bile var olma şartları korunuyorsa anlamın varlığını devam ettirebilir. Beşincisi, bazen de dıştaki bir anlam ile bizim ona yüklediğimiz anlam tam olarak birbirini tam olarak karşılayamayabilir. Altıncısı, bir anlam akıl tarafından tekilliği kavranmış olsa bile, sadece anlam olmaları bakımından bir değer ifade etmez. Anlamlar değerlerini içinde bulunduğu izafetler yatağı sayesinde sahip oldukları yönlerden alır. Kısaca bu altı aşamayı özetlemek gerekirse, bir varlığın idraki onu tanımaktan geçer. Yani bir şeyin değerini idrak etmek için o şeyin belirgin bir şekilde tanınması, bilinmesi gerekir. Duyu idrakinin bir şeyi bilmesi, tanınması kendi alanı ile sınırlı iken, akıl idraki için böyle bir sınırlamadan bahsedemeyiz. Bir şey mevcudiyet olarak var olabilir fakat o mevcut olan şeye bir anlam yüklediğimiz takdirde o şey anlam bulacaktır. Anlam bulan şeyin parçası eksik olsa dahi diğer parçalarından yola çıkarak o şeyin anlamını bulabiliriz. Bazen de mevcut olan şeyin anlamı farklı, bizim ona yüklediğimiz anlam ondan farklı olabilir.

Kanaatimizce kitabın en can alıcı bölümü dördüncü bölümde yer alan “Ahlakın kaynağı nedir?” sorusudur. Haz mı, tabiat mı, sezgi mi, yoksa Tanrı mı? Yazar burada bu cevaplar içinden bir tercih yapmamaktadır. O, şu soruya cevap aramaktadır: “İnsanın ahlaklı davranmasını zorunlu kılan nedir?” İnsanın akıl ve duyulardan meydana geldiğini söylemektedir. İlk önce insanın arzu eden, isteyen bir varlık olduğunu belirtir. Fakat bu duyguların onun ahlaklı olarak nitelendirilmesinde yetersiz kalacağını söyler. Nitekim isteme ve arzu etme hayvanlarda da olan bir duygudur. Bir aslan bir ceylanı arzuladığı zaman ahlaklı bir davranış sergilediği söylenemez. Yine iyi ve kötü kavramları için de aynı şeyi söyleyebiliriz.

Hayvanların yaptıkları fiiller iyi ve kötü olsa bile ahlaki olarak nitelendirilemez. Peki, bir fiilin ahlaki olması neye bağlıdır? İşte burada Türker, insanın o eyleme nasıl bir değer kattığı şeklinde cevap verir. İnsan fiillerinin ahlaki sıfatıyla nitelenmesini sağlayan şeyin bizzat insanın kendisi olduğunu söylemektedir. Bu yüzden insanın ahlaklı olması için insan olmaktan başka hiçbir şeye ihtiyaç duymadığını çünkü insanın tercih edebilme gücünün olduğunu yani kendi bilincinin farkında olduğunu belirtir. Farkındalık bilincine sahip kişilerin ahlaklı eylemlerde bulunabileceğini söyler. Dinen ergenlik çağına girmiş bir birey ya da hukuken reşit sayılan bir birey yaptıkları eylemin farkında olup belli bir bilince sahiptir. Yahut da bu durumun zıddı olan zihinsel engelli bir bireyin yaptığı eylemin bilincinde olmaması gibi. Bizce yazar burada ahlaka yeni bir pencereden bakmaktan ziyade daha önce bilinen bir konuyu ele almaktadır. İkinci bir husus ise farkındalık bilinci olmadan yapılan bir eylemin bilgi olarak nitelenmeye elverişli olmadığı meselesidir. Olaya öznel bir açıdan yaklaştığımızda birey için o şey bilgi olmasa da genel de o şey bilgi olma özelliğini kaybetmeyecektir. İster farkındalık bilinciyle yapılmış olsun isterse de bilinçsiz bir şekilde yapılmış olsun. Aslında yaptığımız eylemlerin Tanrı tarafından iyi denildiği için mi o eylem ahlaklıdır yoksa biz ona bir anlam atfettiğimiz için mi o eylem ahlaklıdır? Bizce bu sorunun cevabı farkındalık kavramından önce ele alınması gereken elzem bir konudur.

Beşinci bölümde üzerinde durulan konu vicdan kavramıdır. Yazar bu kelimenin Batı ahlak felsefe eserlerinin Türkçeye çevrilmesiyle yaygın olarak kullanılmaya başlandığını ve batı da ahlaki bilince karşılık geldiğini söyler. Bu bölümde Sadrüşşerîa ve Teftâzânî'nin vicdan kelimesine ilişkin açıklamalarından yola çıkarak ahlaki bilincin doğasını tartışmaktadır. Daha sonra Mutezile ve Eş'arilik gibi kelimelerin iyinin ve kötünün mahiyetine ilişkin tartışmalarında ahlaki bilinç hakkında nasıl bir tavır sergiledikleri sorusuna cevap bulmaya çalışır.

Yazar altıncı bölümde niyet kelimesine sûfiler, fakihler ve kelamcılar tarafından farklı anlamlar yüklendiğini söyler. O halde niyete farklı anlamları yüklemek iradenin farklı hallerinin olması anlamına geldiği yorumunu yapar. Bu sebeple, bilgi teorisi, meyil teorisi ve sıfat teorisi olmak üzere üç irade teorisini ortaya atar. Bilgi ve meyil teorisinin Mutezile kelamcıları tarafından ileri sürüldüğünü, sıfat teorisinin ise Ehl-i Sünnet kelamcılarının görüşü olduğunu söyler. Bu başlık altında bazı alt başlık daha görmektediriz. Bunlar; İrade: Bilgi mi Sıfat mı, Niyet ve İrade, en son olarak da İrade ve Gaye alt başlıklarıdır.

Yazar "İrade: Bilgi mi Sıfat mı?" alt başlığında Mutezile ve Eş'ari'nin iradenin ne olduğu hakkında görüşlerine yer verir. Mutezileye göre, irade bilgidir. Eş'ari ise iradenin bilgiye

indirgenemeyeceğini sıfat olacağını söyler. Yazar yukarıdaki iki açıklamadan şu sonuca varılacağını söyler. İradeyi bilgi kapsamında değerlendirdiğimizde niyet iradenin bir parçası olacaktır. Aynı zamanda iradeyi bir sıfat olarak ele alırsak niyetin yine iradeyle ilişkisi olacaktır. Her halükârda niyet ile irade arasında bir bağ kurulmaktadır.

Türker, “İrade ve niyet” alt başlığında ise iradenin, niyet ve kasıtle ilişkisi çerçevesinde Seyyid Şerif el-Cürânî ve Bâkılânî’nin görüşlerine yer verdikten sonra birini tercih ettiğini söyler. Tercihini de burada tercihin gerisindeki niyetin o tercihe kattığı değerden de söz edilebilir. Yani niyet ve kasıt yine iradeden bağımsız değerlendirilerek iradenin fiile itaat ve isyan anlamını kendisini önceleyen süreçler açısından kattığı söylenilebilir. Bu takdirde irade niyetten ve kasıttan keskin şekilde ayrıştırılır ve sadece tercih ettirici ve değer bağımsız bir sıfata dönüştürülebilir. Fakat Bâkılânî’nin iddia ettiği ve Cürcanin de itibari vasıf seviyesinde kabul ettiği durum, meseleyi bir adım daha ileri götürüp “İradenin kendisinin değerden bağımsız olmadığı anlamında yorumlanabilir.” şeklinde açıklar.

Son olarak Türker, “İrade ve gaye” alt başlığında felsefe geleneği, bilinçli ya da bilinçsiz bütün nesnelere bir gayesi olduğunu söyler. Bu gayelilik varlıkta değişim ve oluşun açıklandığı temel ilkeye denk gelir. Dini terminolojide ise gaye kelimesi yerine niyet kelimesi kullanılır.

Türker yedinci bölümde ahlaki müeyyidenin temelini öncüllerle sıralamıştır. Müeyyideyi mümkün kılan zemin, bir fiilin iyi ya da kötü olması bireyin özgür iradesine bağlıdır. Dolayısıyla özgür iradeyle işlenen tüm fiiller ahlaki yahut gayri ahlaki olarak nitelendirilir. Doğrudan ve dolaylı fiiller, bireyin bir kısım fiilleri bir sıfat almasına ihtiyaç duymadan doğrudan birey tarafından gerçekleştirilir. Bu fiiller gerçekleştirilirken bireye aracılık eden müessese ve yapılar yoktur. Diğer kısım fiiller ise bireyin ikincil birtakım fiiller aldıktan sonra gerçekleştirebildiği fiillerdir. Bu fiillerde ise birey bir eylemde bulunurken müessese veya yapı dediğimiz kurumlar o eylemle birey arasında bir vasıta görevi görür. Türker, vasıta kavramının daha iyi anlaşılması için oy kullanma örneğini verir. Oy kullanma işlemi birey tarafından gerçekleştirilmesi bakımından doğrudan bir eylemdir. Fakat birey o devletin vatandaşı değilse oy da kullanamaz. Burada ki vatandaşlık kavramı oy kullanma fiilini gerçekleştirmek için bir vasıta.

Ahlakın tümelliği, ahlakın tikel olmadığı aksine pratik felsefe disiplini içinde tümel olanı ifade ettiğini söyler. Ahlakın tümel disiplin olmasının amacı ise, insanın kendi varlığına ilişkin farkındalığı soruşturması ve onun çeşitli aşamalarda nasıl ortaya çıktığını kavramayı amaçlamasıdır. Bu yüzden de ahlaki vasfının tüm fiilleri kuşatmasından ötürü tümele tekabül ettiğini belirtir.

Müeyyidenin imkânı ve zorunluluğu, vasıtalı fiillerde müeyyidenin imkânı vasatı oluşturmasına, zorunluluğu ise vasitanın uygunluk ölçütlerini belirlenmesine bağlanmaktadır. “Peki, vasitasız fiiller için müeyyide nasıl olacaktır?” sorusuna Türker, fail dışında bir müeyyidenin imkânsız olduğunu, bu müeyyidenin vicdani olması gerektiğini, kişinin iyilik ve kötülük kavrayışına bağlı olarak da pişmanlık duyması ve kendine çekidüzen verme çabası olabileceğini söyler. Yazar daha sonra vasıtalı fiillerde vasita devlet ise ahlakın müeyyidesinin tamamen hukuki olduğunu dolayısıyla hukuki olanın aynı zaman da ahlaki olduğunu belirtir. Biz hocanın buradaki görüşüne katılmadığımızı belirtmek istiyoruz. Nitekim beşer eliyle hazırlanan hukuk kurallarının bazı kısımları ahlaki ya da vicdani açıdan insanı tatmin etmeyebilir. Örneğin, haksız yere bir insanın canına kıyan bir katilin hukukta en ağır ceza olan müebbet hapisle cezalandırılması bile maktulün yakınları tarafından kabul edilmeyebilir. İlahi bir hukuk hükmünde olan Kur’an-ı Kerim’de alan “Ey akıl sahipleri! Kısasta sizin için hayat vardır. Umulur ki (bu hükme uyarak) korunursunuz. (Bakara 179.)” ayetinde haksız yere öldürme fiilinde verilen ceza ile beşer eliyle hazırlanmış olan hukukun verdiği ceza örtüşmemektedir. Alev Alatlının da dediği gibi: “Her yasal hak helal değildir, olamaz. (<https://www.youtube.com/watch?v=sSno7oIK7H8>) Biz de hocadan esinlenerek cümleyi şöyle değiştiriyoruz: “Her yasal olan ahlaki değildir, olamaz.”

Türker, müeyyide kapsamının geniş bir yelpazeye sahip olduğunu, hukuki, siyasi, askeri vb. her türlü müeyyidenin ahlaki müeyyide olduğunu belirtir. Eğer bir yapı ahlaki müeyyideden bağımsızlaşırsa zulüm, ahlaki müeyyide ile orantılı ise adalet olur.

Vasatın yitimi ahlaki krize yol açar diyen yazar, toplumsal bir yapının vasat olma özelliğini kaybetmesi durumunda değerler çatışmasının oluşacağını belirtir. Eğer devlet vatandaşının can, mal ve ırz güvenliğini sağlayamıyorsa değerler çatışması kaçınılmaz olacaktır. Bu düşüncesine temel dayanak olarak da Dostoyevski’nin Suç ve Ceza adlı eserinde Raskolnikov’un sayıklamasını ve Yunus Emre’nin bir beytini bizlere sunar. Sonuç olarak da değerler çatışmasının doğurduğu en önemli sonucun da insanların mevcut düzene başkaldırı olduğunu söyler.

Yazar son bölümde ise öncelikle başkalık sıfatının kapsamını belirler. Başkalığın ontolojisi ve epistemolojisi hakkında bilgi verdikten sonra ahlaki duygu ve erdemler ile başkalık arasında ilişkiyi inceler. Türker başkalığı bir bütün olarak tecrübelerde öznenin dışında olup da onun inşasına katılan her şeyi başka kavramı olarak açıklar. Kapsamını ise farkındalık sahibi bir varlık olarak insanın tecrübe ettiği bütün varlık alanını niteleyen bir oluş hali olduğunu söyler. Başkalığın varlık bulması anlamında vücûdî bir durum olmadığını, sadece bir şeyin

diğerinin aynı olmaması halini ifade ettiğini söyler. Ahlaki tecrübe söz konusu olduğunda başka olarak nitelediğimiz şeylerin özdeş olduğu bir yön bulunması gerektiği fikrindedir.

Elbette her eserde olduğu gibi bu eserin de olumlu ve olumsuz yanları vardır. Olumlu yanlarından biri eserde geçen başkalık, farkındalık, idrak, vasıtalı ve vasıtasız fiiller gibi kelimelerin güncelleşmesi gerektiği ve bunlar üzerinde daha da çalışılması gereken konular olduğudur. Aynı zaman da konunun bir bütün olarak değil de bölümlere ayrılması ve her bölümün kendi içinde değerlendirilmesi konu dışına çıkmamamıza ve konuya hâkim olmamızı sağlamaktadır. Olumsuz yanlarına değinecek olursak, akademik camiaya hitap eden bir üslupla yazılan bu eserin dilinin ağır olması makul karşılanabilecek bir durumdur. Fakat ahlak gibi kadim bir geçmişe sahip bir konunun her kesimin anlayabileceği şekilde sade bir üslupla ve daha açıklayıcı örneklerle yazılması gerektiği kanaatindeyiz. Bu durumda eserden daha fazla okur faydalanabilir ve belki de ahlakla ilgili akıllardaki şüphelere bu eser sayesinde bir nebze de olsa cevaplar bulanabilirdi. Göze çarpan bir diğer husus ise, yazarın genel olarak klasik İslam filozoflarından alıntılar yapmış olmasıdır. Böyle bir durumda “Ahlak konusu sadece İslam filozofları tarafından mı ele alınmış?” diye bir soru akıllara gelmektedir. Eser de Batı filozoflarından da alıntılar yapılmış olsaydı konuya farklı pencerelerden bakma imkânı bulabilirdik. Son olarak da Türker, eserinde ahlak konusuna yeni bir yaklaşım getirdiği iddiasında bulunmaktadır. Peki, gerçekten de durum böyle midir? Yani yazar ahlaka yeni bir boyut mu kazandırmış veya farklı bir pencereden mi olaya bakmıştır? Bizce yazar, yeni bir yaklaşımdan ziyade İslam filozoflarının ahlak konusuna dair fikirlerini bazı güncel örneklerle harmanlayarak tekrar gün yüzüne çıkarmıştır. Bu da yeni bir yaklaşımdan ziyade eski düşüncelerin güncel olarak zamana uyarlanması demektir. Elbette ki yeni kavramı sadece daha önce ele alınmamış bir konuyu ele almaktan ibaret değildir. Daha önce ele alınan konuları tekrar yorumlamakta bir yeniliktir. Fakat böyle bir yenilik bizi kısır bir döngünün içine sokacaktır. Oysa ki ahlak gibi kadim bir geçmişi olan bir konuya yeni bir yaklaşım, yeni bir bakış açısı kazandırmak bizlere yeni ufuklar açacağı kanaatindeyiz.