

ISSN 1300-8498

# DIYANET İLMİ DERGİ

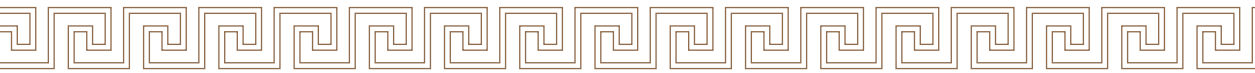
CİLT:55 • SAYI: 1 • OCAK-ŞUBAT-MART 2019



DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI







ISSN 1300-8498

# DIYANET İLMÎ DERGİ

CİLT: 55- SAYI: 1 • OCAK-ŞUBAT-MART 2019



DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI

# DIYANET İLMİ DERGİ



DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI ADINA  
SAHİBİ VE GENEL YAYIN YÖNETMENİ  
Publisher & Chief Editor

SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ  
Managing Editor

MALİ İŞLER VE DAĞITIM SORUMLUSU  
Finance & Distribution

EDİTÖR  
Editor

YAZI TAKİP  
Secretary

YAYIN TÜRÜ  
Type of Publication

YÖNETİM MERKEZİ  
Head Office

ABONE İŞLERİ  
Subscription Affairs

GRAFİK TASARIM  
Technical Production

ABONE ŞARTLARI  
Subscriber Terms

BASIM TARİHİ  
Publication Date

Dr. Fatih Kurt

Dr. Elif Arslan

Bünyamin Kahraman

Dr. Fatma Bayraktar Karahan

Ahmet Dede

Üç Aylık, Uluslararası, Süreli Yayın

Diyanet İşleri Başkanlığı Süreli Yayınlar ve  
Kütüphaneler Daire Başkanlığı  
Üniversiteler Mahallesi Dumlupınar Bulvarı  
No: 147/A 06800 Çankaya - ANKARA  
Tel: (0312) 295 86 09  
Faks: (0312) 295 61 92  
E-mail: ilmidergi@diyanet.gov.tr

Tel: (0312) 295 71 96-97 / 295 72 05-06  
Faks: (0312) 285 18 54  
E-mail: dosim@diyanet.gov.tr

Salmat Basım Yay.  
Sebzehaççeleri Cad. Alibey İş Hanı No: 9/22  
İskitler / ANKARA  
Tel: 0 312 341 10 24  
salmatbasim@gmail.com

Yurt içi: Yıllık abone ücreti 50,00 TL  
Yurt dışı yıllık: ABD; \$25, AB Ülkeleri; €20,  
Avusturalya; 30 Avusturalya Dolan, İsveç ve  
Danimarka; 150 Kron, İsviçre; 30 Frank

15.03.2019

Bu dergi uluslararası , ulusal ,  ve  veri indeksleri tarafından taranmaktadır.

Abone Kaydı için, ücretin Döner Sermaye İşletme Müdürlüğü'nün T.C. Ziraat Bankası, Ankara Kurumsal Şubesi'ndeki İBAN: TR94 0001 0017 4505 9943 0850 41 Nolu hesabına yatırılması ve makbuzun fotokopisi ile aboneliğin hangi sayıdan başlayacağını bildirir bir dilekçenin (0312) 285 18 54 nolu telefona faks çekilmesi ya da dosim@diyanet.gov.tr e-posta adresine gönderilmesi gerekir. Yayınlanan yazılara telif ücreti ödenir.



SAYI HAKEMLERİ / Referees

Prof. Dr. Abdurrahman KURT  
Prof. Dr. Ahmet Hakkı TURABI  
Prof. Dr. İhsan ÇAPÇIOĞLU  
Prof. Dr. Kaşif Hamdi OKUR  
Prof. Dr. Mehmet Akif ÖZDOĞAN  
Prof. Dr. Mustafa Sabri KÜÇÜKAŞCI  
Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ  
Prof. Dr. Osman ŞAHİN  
Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR  
Prof. Dr. Yusuf SANÇAK  
Doç. Dr. Macid YILMAZ  
Doç. Dr. Mehmet TIRAŞCI  
Doç. Dr. Şükrü KEYİFLİ  
Dr. Öğr. Üyesi Doğan YAVAŞ

YAYIN KURULU / Editorial Board

Prof. Dr. Huriye MARTI  
Dr. Fatih KURT  
Prof. Dr. Cenksu ÜÇER  
Prof. Dr. Ahmet YAMAN  
Dr. Elif ARSLAN  
Dr. Faruk GÖRGÜLÜ  
Dr. Fatma BAYRAKTAR KARAHAN

## DİYANET İLMÎ DERGİ YAYIN İLKELERİ VE YAZIM KURALLARI

### A) YAYIN İLKELERİ

1. Diyanet İlmî Dergi; dinî, sosyal alanlarda yapılan araştırma ve makalelere yer veren, Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait bilimsel ve hakemli bir dergidir. Dergimiz; Ocak-Şubat-Mart, Nisan-Mayıs-Haziran, Temmuz-Ağustos-Eylül ve Ekim-Kasım-Aralık dönemlerinde yılda dört sayı olarak yayımlanır.
2. Diyanet İlmî Dergi; Diyanet İşleri Başkanlığı'nın, "Toplumu din konusunda aydınlatma" amacına mutabık, dinî ilimlere katkı sağlayıcı vasıfta, özgün, ilmî standartlara uygun ve daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ilmî çalışmaları ihtiva eder. Belirtilen bu hususlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına ise Yayın Kurulu karar verir.
3. Diyanet İlmî Dergi hakemli bir dergidir. Dergi'de yayımlanacak makaleler, Dini Yayınlar Genel Müdürlüğünün yayın ilkelerine uygunluğu bakımından Yayın Kurulu tarafından ön incelemeye alınır. Ön incelemede Yayın Kurulu'nun salt çoğunluğu tarafından "yayımlanabilir" kararı verilen makalelere çift taraflı kör hakem sistemi uygulanır.
4. Makaleler en az iki hakem tarafından bilimsel yöntemlerle incelenir. Makalenin yayımlanabilmesi için iki hakemden de "yayımlanabilir" görüşü alınması gerekmektedir. İki hakemden de "yayımlanamaz" mütalaası alan makaleler yayımlanmaz. Bilimsel hakem raporuna dayalı değerlendirme sonucunda her iki hakemden de "yayımlanabilir" görüşü alan makalelerin yayımlanmasına ve/veya hakemlerden birisi tarafından olumsuz görüş belirtilen makalenin 3. bir hakeme gönderilip gönderilmesine Yayın Kurulu karar verir.
5. Makalelerin bilimsel incelemesinin olumlu olması durumunda yayın önceliği ve planlamasına Yayın Kurulu karar verir.
6. Yazıların bilimsel ve yasal sorumluluğu yazarlarına aittir.
7. Derginin yayın dili Türkçedir. Yabancı dillerdeki çalışmaların yayımlanması ise Yayın Kurulu kararıyla mümkün olur.
8. Dergide makalesi yayımlanan yazarlara "Kamu Kurum ve Kuruluşlarınca Ödenen Telif ve İşlenme Hakkındaki Yönetmelik"e göre telif ücreti ödenir ve dergi ile birlikte 20 (yirmi) adet ayrı basım gönderilir. Dergiye gönderilen yazılar yayımlansın-yayımlanmasın yazara veya bir başkasına iade edilmez.
9. Makaleler; [ilmidergi@diyanet.gov.tr](mailto:ilmidergi@diyanet.gov.tr) elektronik posta adresine; <http://dergipark.gov.tr/did> Dergi Park makale takip sistemine ve ya "Diyanet İşleri Başkanlığı Süreli Yayınlar ve Kütüphaneler Daire Başkanlığı, Üniversiteler Mahallesi Dumlupınar Bulvarı No: 147/A 06800 Çankaya/Ankara" adresine gönderilebilir.

### B) YAZIM İLKELERİ

1. Dergimize gönderilen yazılar, Microsoft Office Word programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Gönderilen yazılar bütün ekleriyle birlikte dergi formatında olmalı ve toplamda 30 sayfayı aşmamalıdır.
2. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinler pdf olarak eklenmelidir.
3. Yazılara 150-250 kelime arasında Türkçe-İngilizce özet, İngilizce özetin üstüne İngilizce başlık, en az beş en fazla sekiz kelime olmak üzere Türkçe-İngilizce anahtar kelimeler ve makale sonuna yararlanılan eserleri gösteren "Kaynakça" eklenmelidir.
4. Sayfa düzeni A4 boyutunda olmalı, kenar boşlukları ise her dört kenardan 2,5 cm olacak şekilde ayarlanmalıdır.
5. Yayımlanması talep edilen yazılarda ana metin Times New Roman yazı tipinde, 12 punto olacak şekilde ve 1,15 satır aralığıyla yazılmalıdır. Ana metinde kullanılacak başlıklar ise aynı yazı tipi ile 12 punto büyüklüğünde kalın (bold) olmalıdır. Yayımlanması talep edilen yazılarda Arapça metin kullanılacaksa bu metin de Traditional Arabic yazı tipinde 12 punto olarak yazılmalıdır.



6. Metin içinde verilen âyet ve hadis mealleri metinle aynı yazı tipinde italik değil, düz şekilde yazılmalı, sûre ve âyet numarası dipnotta değil, parantez içinde verilmelidir.  
“İnananlar o kimselerdir ki Allah anıldığı zaman kalpleri titrer” (el-Enfâl 8/2).
7. Kütüb-i Sitte hadis kitaplarından kaynak gösterilirken Buhârî, Müslim, Tirmizî ve Nesâî isimlerinden sonra virgöl, virgülden sonra Müslim ve Muvatta’da kitap adı ve hadis numarası; Buhârî, Tirmizî ve Nesâî’de kitap adı ve bab numarası, Müsned’de cilt ve sayfa numarası verilir.  
Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 289.  
Ebû Dâvûd, “Tahâre”, 19  
Buhârî, “İlim”, 12.  
Müslim, “Ticârât”, 45.
8. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı diller ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarında ise her kelimenin baş harfi büyük olmalıdır.  
Örnek: Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 27: 224.
9. Dipnotlar, Times New Roman yazı tipinde 9 punto ve 1,0 satır aralığıyla eklenmelidir.
10. Dipnotlar ve kaynakça için "İsnad Atf Sistemini (The Isnad Citation Style)" esas alınmalıdır.
  - Kitap: Basılmış eserlerde; yazar-yazarların ad ve soyadı, eser adı (italik), çeviri ise çevirenin (çev.), tahkikli ise tahkik edenin (tahk.), sadeleştirme ise sadeleştirinin (sad.), edisyon ise editörün veya hazırlayanın (ed. veya haz.), yayınevi, kaçınıcı baskı olduğu, baskı yeri ve tarihi, cildi ve sayfası “c. ve s.” kullanılmadan yazılmalıdır.Dipnot Örnek: Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993), 63.  
Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi Tarihi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1957), 2: 28-29.  
Kaynakça Örnek: Köprülü, Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.
  - Makale: Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı, yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi, süreli yayın ise sayı numarası, sayfası.Dipnot Örnek: Faruk Görgülü, “Aile İçi Şiddetin Önlenmesinde Dinin Rolü”, *Diyanet İlmî Dergi* 52/2 (Haziran 2016): 95.  
Kaynakça Örnek: Görgülü, Faruk. “Aile İçi Şiddetin Önlenmesinde Dinin Rolü”, *Diyanet İlmî Dergi* 52/2 (Haziran 2016): 95-112.
  - Diğer Kaynaklar: Basılmış sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri ve kitaptan bölümler ise makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.Dipnot Örnek: Süleyman Uludağ, “Ârif”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları,1991), 3: 361.  
Kaynakça Örnek: Uludağ, Süleyman. “Ârif”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3: 361. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
11. İnternet kaynaklarında ise kaynağın tam adresi yazılmalı, ayrıca kaynaktan yararlanılan tarih de belirtilmelidir.  
Örnek: <http://www.diyaret.gov.tr/tefsir.html> (erişim: 21.07.2014)
12. Dipnotlarda kullanılan kaynak ilk geçtiği yerde yukarıdaki şekilde tam künye ile verilmelidir. İkinci defa gösterilen aynı kaynaklar için yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, birden çok cilt varsa cildi ve sayfa numarası yazılır.
13. Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.



# İÇİNDEKİLER

EDİTÖRDEN	11
KUR'ÂN VE HADİSLERDE "DİL" OLGUSUNA GENEL BİR BAKIŞ A GENERAL OVERVIEW OF THE CONCEPT OF "LANGUAGE" IN THE QUR'AN AND THE HADITH BAYRAM KANARYA	13
FIKHÎ AÇIDAN NAMAZLARDA CEM' SEBEPLERİ SHORTENING AND COMBINING PRAYERS FROM THE JURISPRUDENTIAL PERSPECTIVE MUSTAFA ÇAKIR	37
CEZA İNFAZ KURUMLARINDA GERÇEKLEŞTİRİLEN MANEVÎ REHBERLİK VE DİN HİZMETLERİ ÜZERİNE NİTEL BİR ARAŞTIRMA (KAYSERİ ÖRNEĞİ) A QUALITATIVE RESEARCH ON SPIRITUAL GUIDANCE AND RELIGIOUS SERVICES IN PRISONS (KAYSERİ CASE) MUHAMMED ESAT ALTINTAŞ	81
KURUM BAKIMI ALTINDAKİ ÇOCUKLARA YÖNELİK DİN HİZMETLERİ - UYGULAMALAR - YÖNTEM VE ÖNERİLER RELIGIOUS SERVICES FOR CHILDREN UNDER INSTITUTIONAL CARE: PRACTICES, METHODS, AND RECOMMENDATIONS HATİCE KOÇ KANCA	121
DİNÎ MÛSİKÎ FORMU OLARAK MEVLÎD VE DOBRUCA BESTELİ MEVLÎDİ MAWLID AND DOBRUCA MAWLID AS A FORM OF RELIGIOUS MUSIC FATİH KOCA	155
VAKFİYELERDE MUKADDES EMANETLERİN İZLERİ VE LİHYE-İ ŞERİFLER TRACES OF SACRED RELICS IN FOUNDATION CHARTERS AND THE STRING(S) OF THE PROPHET MUHAMMAD'S BEARD NİLGÜN ÇEVİRİMLİ	183
KİMLİK VE KARAKTER OLUŞUMUNDA OKULUN ROLÜ ROLE OF SCHOOLS WITH IDENTITY AND CHARACTERS NEDİM ÖZ	197



## EDİTÖRDEN / From the Editor

Diyanet İlmî Dergi olarak hazırladığımız 2019 yılının bu ilk sayısında Hadis, İslâm Hukuku, Din Eğitimi, Din Sosyolojisi ve Dinî Mûsikî gibi farklı alanlarda kaleme alınmış makalelere yer verdik.

Bayram Kanarya, “Kur’ân ve Hadislerde Dil Olgusuna Genel Bir Bakış” adlı makalesinde insanlar arasında iletişimi sağlayan en önemli unsur olan dili ele almaktadır. Makalede dil olgusunun üç temel yönüne işaret edilmektedir. Bunlardan ilki, Kur’ân’da dil hususunu ortaya koymak amacıyla âyetler merkeze alınarak teâruf, Arabîlik vurgusu, farklı lehçeler ve dillerin Allah’ın âyetlerinden sayılması gibi ilkeler ışığında, dile bakıştır. İkincisi, hadislerde dil olgusunun nasıl ele alındığı hususudur. Bunu ortaya koyabilmek için Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminde dil konusuna bakış ele alınmıştır. Makalede üzerinde durulan üçüncü yön ise dil konusu ile ilgili tarihi süreç içerisindeki farklılaşmaların ne şekilde olduğudur.

İslâm hukuku makalesi olarak dergide yer bulan Mustafa Çakır’ın “Fikhî Açıdan Namazlarda Cemi Sebepleri” başlıklı çalışmasıdır. Belli bir zaman dilimi içerisinde edası gereken namaz ibadetinin hangi şartlarda cem edilebileceği, Hz. Peygamber (s.a.s.) ve sahabeye nispet edilen bazı uygulamaların da yol göstericiliğinde bugüne nasıl ışık tutacağı makalede ele alınmaktadır.

Ceza İnfaz Kurumları’nda yürütülen manevi rehberlik ve din hizmetleri üzerine Muhammed Esat Altıntaş tarafından kaleme alınan “Ceza İnfaz Kurumlarında Gerçekleştirilen Manevî Rehberlik ve Din Hizmetleri Üzerine Nitel Bir Araştırma (Kayseri Örneği)” makalesinde ise 1950 yılından beri çeşitli biçimlerde ifa edilen manevi rehberlik ve din hizmetinin bugün geldiği nokta gerçekleştirilen nitel bir çalışma ile tespit edilmeye çalışılmaktadır. Makalede Kayseri örneğinde Ceza İnfaz Kurumları’nda çalışan/çalışmış cezaevi vaizlerinin manevî rehberlik ve din hizmetleri uygulamalarına ilişkin görüş ve tecrübeleri ortaya konulmakta, bunlar betimsel analiz yöntemiyle değerlendirilmektedir.

“Kurum Bakımı Altındaki Çocuklara Yönelik Din Hizmetleri –Uygulamalar, Yöntem ve Öneriler” isimli Hatice Koç Kanca tarafından hazırlanan makalede ise Sosyal Hizmet Kurumları’nda yürütülen din hizmetlerinin yeterliliği, uygulayıcılarının niteliği ve karşılaşılan problemlerin tespiti yapılmaktadır. Gerçekleştirilen anket yöntemi ile hem var olan durum tespit edilmeye hem de öneriler geliştirilmeye çalışılmıştır.

Fatih Koca, “Dinî Musikî Formu Olarak Mevlîd ve Dobruca Besteli Mevlîdi” isimli makalesinde Süleyman Çelebi’nin Vesîletü’n-Necât isimli eserinin bugüne değin hem Anadolu hem de Balkan coğrafyasında büyük ilgi gördüğünü, bazen bestelenerek bu bölgelerde baskı dönemlerinde dinî kimliği korumak amacıyla hizmet ettiğini ortaya koymaktadır. Böylesi bestelerden biri de Romanya’nın Dobruca Bölgesi’nde okunmakta olan Romanya Tatarları ve Türkleri’nin besteli mevlîdidir. Bestenin müzikal analizi, kim tarafından yapıldığı, bestedeki bazı melodik motifler üzerinde de durulmakta, notaları da makalede yer almaktadır.

“Vakfiyelerde Mukaddes Emanetlerin İzleri ve Lihye-i Şerifler” başlıklı makalesinde Nilgün Çevrimli, Müslümanlarca mukaddes kabul edilen ve kültürümüzde kutsal emanetler şeklinde tanımlanan somut değerlerin neler olduğunu bu emanetlerin vakıflar tarafından bir hayır hizmeti olarak nasıl korunduğunu, ziyaret ettirildiğini ve bu geleneğin ne şekilde başladığını ele almaktadır.

“Kimlik ve Karakter Oluşumunda Okulun Rolü” başlıklı makalede ise Nedim Öz, toplumsallaşma sürecinin en önemli unsuru olan okulun kimlik ve karakter oluşumundaki rolü üzerinde durmaktadır. Makalede iletişim ve sosyalleşmenin formel şekilde gerçekleştiği okul ortamının gerek öğretmen gerek arkadaş boyutuyla çocuk ve gencin gelişimindeki katkısına da yer verilmektedir.

Farklı alanlarda makalelere yer verdiğimiz yılın bu ilk sayısının ilim dünyamıza katkı sunmasını ve yeni çalışmalara imkân tanıyacak ufuklar açmasını temenni ediyorum.

Dr. Fatma Bayraktar Karahan

# KUR'ÂN VE HADİSLERDE "DİL" OLGUSUNA GENEL BİR BAKIŞ A GENERAL OVERVIEW OF THE CONCEPT OF "LANGUAGE" IN THE QUR'AN AND THE HADITHS

BAYRAM KANARYA

DR. ÖĞR. ÜYESİ

VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAK.



## ABSTRACT

Language is a blessing bestowed upon people by Allah so that they can communicate and establish relations with each other. This study seeks to provide insight into the concept of language in the Qur'an and the Hadiths, which are the two fundamental sources of Islam.

This study focuses mainly on three issues. The first issue is the concept of the Qur'anic language. For this purpose, the verses relevant specifically to the concept of language in the Qur'an are brought under focus and examined in relation to definitions, emphasis on Arabic, and different dialects and languages being the signs of Allah. The second issue is about how the concept of language is dealt with in the Hadiths. For this purpose, a general framework is provided in which references were made to the concept of language during the time of the Prophet Muhammad, the language of religious texts, and the Prophet Muhammad's recommendation to Zayd b. Sabit on learning Syriac. The third issue is related to the assumption that the correct and authentic perspective of the concept of language has weakened over the time and fabricated narrations have come to the forefront. In this context, it is important to note that some hadith scholars have spared dedicated space in their works for some fabricated hadith narrations relating to the concept of language.

It is important to analyze languages as sociocultural means of communication and transmitting knowledge from the perspective of the Qur'an and the authentic hadiths and to highlight the projections of that understanding today.

Keywords: Qur'an, Hadith, Concept of Language, Arabic, Dialect, Taaruf

## ÖZ

Dil, insanların kendi aralarında iletişim kurabilmeleri ve beşerî münasebetleri tesis edebilmeleri için Allah tarafından bahşedilen bir nimettir. Binâenaleyh bu yazı, İslâm'ın temel iki kaynağı olan Kur'an ve hadislerde dil olgusunun ne ve nasıl olduğu hususuna ışık tutacak bir yaklaşımın ortaya konulmasını amaçlamaktadır.

Bu makalede temelde üç nokta üzerinde durulmuştur: Bunlardan birincisi, Kur'an'ın dili gerçeğidir. Bu nedenle Kur'an'da dil unsuruna temas eden âyetler merkeze alınmış ve teâruf, Arabîlik vurgusu, farklı lehçeler ve dillerin Allah'ın âyetlerinden sayılması gibi hususlar belli bir kompozisyon dâhilinde işlenmiştir. İkincisi, hadislerde dil olgusunun nasıl ele alındığı hususudur.

Bu sebeple Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminde dil olgusu, kutsal metinlerin dili, Hz. Peygamber'in Zeyd b. Sâbit'ten Süryaniceyi öğrenmesini istemesi gibi konularla ilgili genel bir çerçeve sunulmuştur. Üçüncüsü, dil olgusu ile ilgili doğru ve sahih bakış açısının tarih içerisinde giderek zayıflamış olması ve bu konuda uydurma rivayetlerin tarih sahnesine çıkmasıdır. Bu bağlamda bazı hadis âlimlerinin dillerle ilgili uydurulan rivayetler için eserlerinde müstakil bölümler açtıklarını hatırlatmak gerekmektedir.

Bir sosyo-kültürel aktarım aracı olarak dillerin Kur'an ve sahih hadislerdeki prensipler ışığında değerlendirilmesi ve bu husustaki yaklaşımın günümüze izdüşümünün yakalanması ehemmiyet arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Hadis, Dil olgusu, Arabîlik, Lehçe, Teâruf.

## Giriş

Dil, Allah'ın insana bahsettiği nimetlerin başında gelmektedir.<sup>1</sup> İnsan, başkaları ile iletişime geçme ihtiyacı hisseden sosyal bir varlıktır. İnsanların diğer insanlar ile iletişimini sağlayan, duygu ve düşüncelerini karşı tarafa sesli ve sözlü olarak aktaran bir araç olarak dil, değerleri belirleyen ve bu değerleri muhafaza eden bir işleve sahiptir.<sup>2</sup> İnsan zihninin arka planını çözümleyebilmek, dilin işleyişini anlamak ile doğru orantılıdır.<sup>3</sup> Dil yetisi ise düşünmek ve gülmek gibi insanı insan yapan özelliklerden biridir. Bu yeti, ona sahip insanların yaşadığı coğrafya ve onu kullanan insanların ihtiyaçlarına göre şekillenmektedir.<sup>4</sup>

Kur'ân ve hadislerde dil olgusunun ana hatlarının belirlenmesi, üzerinde durulması gereken önemli bir konudur. Dil olgusu ifadesi ile Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yaşadığı zaman diliminde Arapça ve komşu belde ve ülkelerde konuşulan farklı diller gerçeği kastedilmektedir. Ayrıca Arapçanın bu diller ile teması ve bu temasın Kur'ân ve hadis metinlerine ne kadar yansıdığı hususu üzerinde durulması gereken bir diğer noktadır. Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminde Arap yarımadasında farklı lehçelerin kullanıldığı bilinmektedir.<sup>5</sup> Bu dil ve lehçelerin o günkü şartlarda

<sup>1</sup> "O'nun delillerinden biri de gökleri ve yeri halk etmesi, dillerinizin ve renklerinizin farklı olmasıdır." (Rûm, 30/22); "Biz ona iki göz, bir dil ve iki dudak vermedik mi?" (Beled, 90/8-9).

<sup>2</sup> Birol İpek, "Bireyde Dil Bilinci", *Journal of Turkish Language and Literature*, 1/2, (2015): 34-35.

<sup>3</sup> Fatih Müldür, "Noam Chomsky'de Üretici Dilbilgisi: Derin Yapı ve Yüzey Yapı Ayrımı", *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 27/27, (Güz 2016): 68.

<sup>4</sup> Ayşe Kıran, "Dil/Söz; Anlam/sözcük", *Kur'ân ve Dil Sempozyumu*, (17-18 Mayıs 2001), Van: 7-8.

<sup>5</sup> İsmail Karaçam, *Kıraat İliminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri ve Mütevatir Kıraatların Yorum Farklılıklarına Etkisi*, (İstanbul: İfav Yayınları, 1996), 117; Arapçanın tarihi gelişimi için ayrıca bkz. Jan Retsö, "Arabs And Arabic In The Age Of The Prophet," *The Qur'ân In*



ne kadar yaygın olduğu ve Hz. Peygamber'in bu konudaki tavrının nasıl olduğu hususunun irdelenmesi gerekmektedir. Bu çalışmada Kur'ân-ı Kerim'de dil olgusunun yansımaları ile Hz. Peygamber'den rivayet edilen bazı hadisler ışığında bu tezahür konusunda bir fotoğraf ortaya konulmaya çalışılmıştır. Böylelikle Hz. Peygamber döneminde tedavülde olan farklı dil ve lehçeler ve bu farklı dil olgusunun Kur'ân ve hadislerde nasıl yer bulduğu konusu incelenmiş olacaktır.

Hadis tarihi incelendiğinde görüleceği üzere özellikle Hz. Osman'ın şehit edilmesi ile birlikte Müslümanlar arasında ihtilaf ve iç çekişmeler baş göstermiş ve bunun bir neticesi olarak da farklı fırka, ekol ve yaklaşımlar ortaya çıkmıştır.<sup>6</sup> Yeri geldiğinde bazı fırkalar Hz. Peygamber adına hadis uydurmayı da ihmal etmemişlerdir. Hadis uydurulan konulardan biri de dillerin faziletine dair rivayetlerdir. Hz. Peygamber döneminde oldukça tabii seyrinde gelişen dil ve meşru kültüre karşı iyimser yaklaşım, zaman içerisinde ümmetin ihtilafına da zemin hazırlayacak biçimde bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde uydurulan rivayetlerle zedelenmiştir. Mevzuat kitaplarında bu konuya dair özel başlıkların açılmış olması ve bu başlıklar altında rivayetlerin zikredilmiş olması bunun bir kanıtı olarak kabul edilebilir.<sup>7</sup> Uydurulan rivayetlerin mevzuat kitaplarında derlenmiş olması ise Müslümanların ırk, dil, beldelerin fazileti ile mezhep taassubunu içeren rivayetlere karşı daha temkinli davranmalarına imkân sağlamıştır.

Bu çalışmanın amaçlarından biri de hadislerde farklı dillere yönelik bakış açısının günümüze izdüşümlerini saptamaya çalışmaktır. Zira Allah'ın varlığının bir delili olarak yeryüzünde konuşulan birçok dil bulunmaktadır.<sup>8</sup> Bu açıdan bakıldığında bizatihi dillerin birbirleri ile ilgili bir sorunları bulunmamış ancak tarihi seyir içerisinde gelişen hâdiseler, dil merkezli bazı problemlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu sebeple farklı dil olgusu, ayırıştırıcı bir karakter arz etmemeli, bir iletişim aracı olarak görülmeli ve farklı dillerin hayatîyetine fırsat sağlanmalıdır. Hadislerdeki dil olgusuna geçmeden önce bu konunun Kur'ân'da nasıl ele alındığına dair bazı bilgiler vermek yararlı olacaktır.

*Context*, (Leiden/Boston: Brill, 2010), 281-292 (trc. Hayri Kırbaşoğlu, <http://www.hayrikirbasoglu.net/?p=556>, erişim tarihi, 14.05.2018).

<sup>6</sup> Geniş bilgi için bkz. H. Musa Bağcı, *Hadis Tarihi ve Metodolojisi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları: 2015), 108-116.

<sup>7</sup> Abdulhayy el-Leknevî, *el-Âsâru 'l-Merfûa fi 'l-Ahbâri 'l-Mevdûa*, thk. Muhammed Said Zağlûl, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1984), 17-18.

<sup>8</sup> Günümüzde 20 farklı dil ailesinden yaklaşık olarak 6000 dil bulunmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Burcu İlkyay Karaman, "Dilin Kökeni", *Akademik-Der*, sy. 1 (2017 sonbahar): 21.

## 1. KUR'ÂN'IN FARKLI DİLLER GERÇEĞİNİ İFADE ETMESİ

Kur'ân-ı Kerim'de dil gerçeği ile ilgili birçok âyet bulmak mümkündür. Bu âyetlerin ele aldığı konuları; insanların farklı boy ve kabileler halinde yaratılmasının bir teâruf (tanışma/kaynaşma) sebebi olması, vahyin dilinin Arapça olması, milletlerin/toplulukların farklı dillere sahip olması ve Peygamberlerin içinde yaşadıkları kavimlerinin dili ile gönderilmesi şeklinde sıralamak mümkündür.

### 1.1. Teâruf

Dil aygıtının en temel amaçlarından birisi, insanlar arasında bir iletişime imkân sağlamasıdır. Zira insanlar dil, renk ve millet olarak farklı yaratılmışlardır. İnsanoğlunun ezeli irade gereği bu farklılığa sahip olması, öteki-leştirme ve ayrımcılığa götüren bir gerekçe olmamalıdır. Kur'ân'a göre insanların renk, ırk, nesep ve dil farklılığına sahip olmaları ve muhtelif kabile ve milletler halinde yaratılmaları bir ihtilaf sebebi olmadığı gibi bi-zatihi bir üstünlük aracı da değildir. Önemli olan farklı dil ve mensubiyete sahip olanlar ile bir iletişim (teâruf) kurabilmektir. Bu husus bir âyet-i kerime de şöyle ifade edilmiştir: “Ey İnsanlar, muhakkak ki biz, sizi bir erkek ve bir dişiden yaratık ve birbirinizi tanıyasınız diye sizi şubelere (boylara) ve kabilelere ayırdık. Şüphe yok ki Allah katında en değerli olanımız en müttaki olanımızdır. Şüphesiz Allah hakkı ile bilen ve her şeyden haberdar olandır” (Hucurât 49/13). Âyette üzerinde özellikle durulması gereken kelimelerden biri “teâruf” ifadesidir. Lügatte teâruf, insanlardan bir grubun diğerini tanınması ve bilmesi manasına gelmektedir.<sup>9</sup> Müfessir Taberî (ö. 310/923) insanların farklı boy ve kabilelere ayrılmasının, birinin diğerinden daha faziletli olduğu anlamına gelmediğini ve salt bu aidiyetten dolayı Allah'a daha yakın olunamayacağını aksine Allah katındaki değerlerin kişilerin eylemi ile alakalı olduğunu altını çizmektedir.<sup>10</sup>

### 1.2. Vahiy Dilinin Arapça Olması

Konunun dil olgusu ile ilgili olması, Kur'ân'ın Arap dili ile indirildiğini ifade eden âyetlere bakmayı da gerektirmektedir. Vahyin nâzil olduğu toplumda Arapça konuşulduğundan Kur'ân-ı Kerîm Arap dili ile nâzil olmuş ve bu husus bazı âyetlerde açıkça ifade edilmiştir. Bunun aksinin düşünülmesi, muhatabın mesajı anlamaması manasına gelecektir ki bu, hikmet-i ilahiyeye münasip düşmez. Binâenaleyh vahye ilk muhatap olanların nâzil olan âyetleri anlayabilmeleri, ilahî vahyin Arapça indirilmesiyle mümkün

<sup>9</sup> Muhammed b. Ebibekr er-Râzî, *Muhtâru's-Sihâh*, thk. Mahmud Hatir, (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1995), 764.

<sup>10</sup> Muhammed b. Cerîf et-Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, thk. Beşar Avvad Maruf, 'İsam Faris el-Hurustânî, (Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1994), 7: 86; Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Komisyon, (Mektebetu Kurtuba: 2000), 13: 168-170.

olmuştur: “Biz onu düşünüp anlayasınız diye Arapça bir Kur’ân olarak indirdik.”<sup>11</sup>

Müşriklerin Kur’ân’ı anlamadıkları yönündeki bahanelerini bertaraf etmek gayesi ile de Kur’ân’ın apaçık bir Arapça ile nâzil olduğu ifade edilmiştir.<sup>12</sup> Bu husus, âyet-i kerimede ‘Arapça’ kelimesine bir sıfat getirilerek “بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ” (Şuarâ 26/195) şeklinde zikredilmiştir. Konu ile ilgili olan diğer âyetler ise şöyledir:

“İnsanları uyarasın diye onu senin kalbine açık-seçik bir Arapça ile Ruh’l-Emîn (Cebrail) indirdi.”<sup>13</sup>

“Bu bilen bir topluluk için Arapça bir Kur’ân olarak âyetleri mufassalan açıklanmış bir kitaptır.” (Fussilet 41/3)

“Açık bir Arapça”<sup>14</sup> ifadesinden yola çıkılarak Arapçanın bütün dillerden üstün olduğu da ifade edilmiştir. Örneğin Râzî, Kur’ân’ın Arabilik vasfının medh ve tazîm sadedinde zikredildiğini ve bunun da ancak Arapçanın dillerin en faziletlisi olduğunun kabullenilmesiyle mümkün olduğunu belirttiikten sonra Arapçanın diğer dillerde olmayan bazı hususiyetlere sahip olduğunu gramatik tahliller yaparak ifade etmiştir.<sup>15</sup> Kanaatimizce vahyin Arapça nâzil olmuş olması, Arap dili için bir şeref vesilesidir. Arapçanın diğer dillerde olmayan bazı hususiyetlerinin bulunduğu, kelime hazinesinin zengin olduğu, bir şiir ve edebiyat dili olduğu ise müsellemdir. Ancak bu durum Arapçanın bütün dillerden daha üstün olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü daha başka âyetlerde herhangi bir dil belirtilmeksizin bütün dillerin Allah’ın birer âyeti olduğunun altı çizilmiştir.<sup>16</sup> Kur’ân’ın Arapça nâzil olmasını dillerin fazileti bağlamında ele almaktansa o günün koşulları bağlamında ve vakıayı göz önünde bulundurarak değerlendirmek daha isabetli olacaktır. Zira Kur’ân’ın indirildiği toplumda konuşulan dil Arapçaydı ve bu nedenle Kur’ân Arapça nâzil oldu. Bu durum, diğer ilahi kitapların gönderildiği toplumlar için de geçerlidir.<sup>17</sup> Kur’ân’da semavî kitapların indirildiği dillerin faziletine dair bir açıklama sarahaten yer almamaktadır. Arapça’ya olan vurgu ise onun açık ve fasîh olma karakterine dairdir.<sup>18</sup>

<sup>11</sup> Yûsuf, 12/2. “إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ”

<sup>12</sup> Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tefsîru’l-Taberî Câmîu’l-Beyân An Tevîli Âyi’l-Kur’ân*, thk. Mahmud Muhammed Şakir, Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, tsz.) 19: 395-396.

<sup>13</sup> Şuarâ, 26/193-195. Diğer âyetler için bkz. Tâhâ, 20/113; Zümer, 39/28; Nahl, 16/103.

<sup>14</sup> Fussilet, 41/3.

<sup>15</sup> إنما وصف الله القرآن بكونه {عَرَبِيًّا} في معرض المدح والتعظيم وهذا المطلوب لا يتم إلا إذا ثبت أن لغة “العرب أفضل اللغات” Bkz. Râzî, *Tefsîru’l-Fahri’r-Râzî*, 22: 97.

<sup>16</sup> Rûm, 30/22; İbrâhîm, 14/4.

<sup>17</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. M. M. el-A’zamî, *Vahyedilişinden Derlenişine Kur’ân Tarihi*, trc. Ömer Türker ve Fatih Serenli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 291, 330.

<sup>18</sup> Mehmed Said Hatiboğlu, *Hilafetin Kureysliliği*, (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2005), 27-30.

Görüldüğü gibi Kur’ân’ın Arabîliği hususu âyetlerde açıkça zikredilmiştir. Ancak âlimler arasında tartışılan bir başka konu var ki o da Kur’ân’da, Arapça dışında herhangi bir dile ait kelime ve ifadelerin bulunup bulunmadığı hususudur. İmam Şafii (ö. 204/820), Ebû Ubeyd (ö. 224/838) ve Taberî (ö. 310/923) gibi âlimler Kur’ân’da Arapça dışında herhangi bir dilden alınmış yabancı bir kelime olmadığını savunmuşlardır.<sup>19</sup> Bu görüşü kabul eden âlimlere göre eğer Kur’ân’da Arapça dışında başka kelimeler mevcut olsaydı muhatapların “Biz dilimize yabancı olan bu kitabı anlamıyoruz.” demeleri gerekirdi ki böyle bir durum vaki olmamıştır.<sup>20</sup>

Kur’ân’da Arapça dışında herhangi bir lisanın (a’cemî) olmadığını kabul edenler şu âyetleri delil olarak ileri sürmüşlerdir:<sup>21</sup>

1-“Şüphe yok ki “bunu mutlaka ona bir insan öğretiyor” dediklerini biliyoruz. Hâlbuki ona öğretiyor dedikleri kişinin lisani yabancıdır (a’cemî). Bunun dili ise apaçık bir Arapçadır” (Nahl 16/103).

2- “Eğer biz onu yabancı dilde okunan bir kitap olarak inzal etseydik mutlaka şöyle diyeceklerdi: Âyetlerinin apaçık, anlaşılır olması gerekmez miydi? Arab’a yabancı dilde bir kitap, öyle mi? De ki: o, iman edenler için bir hidayet ve şifa kaynağıdır...” (Fussilet 41/44).

İbn Abbâs (ö. 68/687), İbn Cübeyr (ö. 94/713), Mücâhid (ö. 103/721) ve Atâ (ö. 114/732) gibi erken dönem âlimleri ise başka lügatlerden kelimelerin Kur’ân’da mevcut olduğunu kabul etmişlerdir.<sup>22</sup> Onlara göre başka dillerle münasebeti neticesinde bazı yabancı kelimeler Arapçaya girmiş ve Kur’ân böyle bir ortamda nâzil olmuştur. Yine onlara göre farklı dillere ait

<sup>19</sup> İmam Şafii, Arapça dışında başka bir lisana ait unsurların Kur’ân’da mevcut olmadığını iddiasını er-Risâle isimli eserinde tafsilatlı bir şekilde (127-140. Maddeler) ele almıştır. “والقرآن يدل على ان ليس من كتاب الله شئ إلا بلسان العرب” Bkz. Muhammed b. İdrîs eş-Şafii, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, (Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye), 40-41; Celaluddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Fevz Ahmed, (Beyrut: Daru’l-Kitabi’l-Arabi, 2012), 333; Kur’ân’da Arapça dışında başka bir dile ait kelimelerin var olup olmadığı konusunda üç görüş bulunmaktadır. 1. Kur’ân’da Arapça dışında kelime yoktur. 2. Kur’ân’a yabancı dillerden geçen kelimeler mevcuttur. 3. Kur’ân’da Arapça kelimelerin varlığı hususunda uzlaşır görüş. Bkz. İhsan Akay, *Şafii Usûl Geleneğinde İmam Şafii’ye Muhalif Usûlî Görüşler* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2018), 50-55; Ayrıca bkz. Metin Yiğit, “İmam Şafii’de Arapça Vurgusu ve Lafız Mana Dengesi”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/2 (2009): 60.

<sup>20</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min İlmi’l-Usûl*, thk. Hamza b. Zuheyr (Medine: Şeriketu Medineti’l-Munevvara, 2008), 2: 28.

<sup>21</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2: 27-28.

<sup>22</sup> Ali b. Muhammed al-Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm* (Riyad: Daru’s-Samiî, 2003), 73-74; Hasan Diyâuddîn İtr, *el-Ehrufu’s-Seb’a*, 36.

az sayıda kelimenin Arapçaya dâhil olması, onun Arabîlik vasfına bir hâlel getirmemektedir.<sup>23</sup>

Dillerin komşu kültür ve coğrafyadaki dillerle kelime alışverişinde bulunmadığını iddia etmek kanaatimizce vakıa ile uyum arz etmez. Ticaret, ziyaret, evlilik ve uluslararası ilişkiler gibi faktörler dikkate alındığında diller arasında bir etkileşimden bahsetmek mümkün ve tabiidir. Bununla birlikte bir dilin yabancı bir kelimeyi bünyesine katması, o dilin karakteristiğine ve özgünlüğüne zarar vermemekte hatta onu zenginleştirmektedir. Âlimler arasındaki temel tartışma noktası ise sonradan Arapçaya dâhil olmuş kelimelerin (mu'arreb) kimine göre artık Arapça sayılması, kimine göre ise yabancı menşeli olarak kabul edilmesinden kaynaklanmıştır. Gazzâlî *el-Mustasfâ* isimli usûle dair eserinde bu konuya da yer vermiştir. Ona göre Kur'ân'da Arapça dışında herhangi bir dilden kelimenin yer almadığını savunmak tekellüflü bir yorumdur. Nitekim Araplar kasîdelerinde kendi dillerinde olmayan ancak sonradan Arapçaya geçen (mu'arreb) bazı kelimeleri kullanmışlardır. Ayrıca Arapça'ya başka dillerden geçen az sayıda kelimenin Kur'ân'da geçiyor olması, Kur'ân'ın Arabîlik/Arapça olma vasfına herhangi bir hâlel getirmemektedir. Gazzâlî, görüşünü şu örnekle desteklemektedir: Farsça yazılan bir şiirde Arapça bazı kelimeler bulunsa da bu şiir "Farsça yazılan bir şiir" olarak nitelenir.<sup>24</sup> Kanaatimizce Kur'ân'ın Arapça olduğu hususunda Gazzâlî'nin bu değerlendirmesi makul bir yaklaşımdır. Dillerin birbirlerinden beslenerek gelişmesi ve aralarında bazı kelime alışverişlerinin olması, bu dillerin başka bir mahiyete evrildiği anlamına gelmemektedir. Bu husus, Arapça için de geçerlidir.

Kur'ân-ı Kerim'de geçen bazı kelimelerin aslının Süryânîce olma ihtimali üzerinde durulması, Süryânîce'den alınan bazı kelimelerin toplum tarafından bilindiğini göstermektedir ki bu gayet doğaldır. Nitekim bugün birkaç dilin beraber konuşulduğu coğrafyalarda diller arası geçişkenlikler olmakta ve bu durum dillerin birbirlerinden beslenerek zenginleşmesine katkı sağlamaktadır. Konu ile ilgili olarak Buhârî'de Berâ b. Âzîb'ten nakledilen bir rivayette Meryem suresindeki "سَرِيًّا"<sup>25</sup> ifadesinin Süryânîce olduğu bildirilmiştir.<sup>26</sup>

<sup>23</sup> Suyûtî, *İtkân*, 334; Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, 27: 96 (Râzî yukarıda geçen ve Arapça olmadığı ifade edilen bazı kelimeleri zikretmiş ve bu görüşün doğru olmadığını zira Allah'ın "Arapça bir Kur'ân" olarak nitelendirdiğini bu nedenle yabancı kelimelerin olmadığını savunmuştur.)

<sup>24</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2: 28; Ayrıca bkz. İbrahim b. Musa eş-Şâtîbî, *el-Müvâfekat*, thk. Ebû Ubeyde Mşhûr b. Hasan, (Dâru İbn Affan, 1997), 2: 101-103.

<sup>25</sup> Meryem, 19/24.

<sup>26</sup> Buhari, "Enbiya", 48. Geniş bilgi için bkz. Fethu'l-Bârî, 6: 585.

Kaynaklarda geçen ve aslı başka dillerden olup Arapçaya geçmiş olan kelimelerden bazıları şunlardır:<sup>27</sup>

“بَعِيرٌ”<sup>28</sup> “وَأَبَارِيْقٌ”<sup>29</sup> Farsça; “الْأَرَائِكُ”<sup>30</sup> Habeşçe; “بَطَانِيْهَا”<sup>31</sup> Kıptîce; “رَبِّيُّونَ”<sup>32</sup> İbrânîce; “وَصَلَوَاتٌ”<sup>33</sup> Nabtî; “جَهَنَّمَ”<sup>34</sup> Farsça ve İbranice; “رَبِّيُّونَ”<sup>35</sup> Süryânî; “وَالرَّقِيْمُ”<sup>36</sup> Rûmî; “كَمْشَكَاةٌ”<sup>37</sup> Hintçe.

Görüldüğü gibi Kur’ân’da farklı dillerden kelimelerin olduğunu savunanlara göre Fars, Habeş, Kıptî, İbrânî, Nabtî, Süryânî ve Rûmî kökenli olan az ve sınırlı sayıda kelime bulunmaktadır. Ancak Kur’ân’ın ilk muhatapları açısından bu kelimeler bir sorun teşkil etmemiştir. Çünkü özellikle coğrafi olarak birbirine komşu olan belde, şehir ve ülkeler arasında sözcük alışverişlerinin olması gayet doğaldır. Vahyin ilk muhatapları olan Kureyslilerin izole bir toplum olduklarını, çevre kültürlerle herhangi bir iletişimlerinin bulunmadığını iddia etmek ise olanaksızdır.<sup>39</sup> Buradan hareketle vahyin amacının muhataplarına ilahî mesajı ulaştırmak olduğunu, tarihi süreç boyunca Peygamberler ile toplumları arasında gerçekte kayda değer bir iletişim probleminin yaşanmadığını ifade etmek gerekmektedir.

### 1.3. Kur’ân Metninde Farklı Lehçeler

Arapların bir taraftan coğrafi farklılık, yaygınlık ve dağınıklık diğer taraftan iktisadî, sosyal, ticarî ve siyasal nedenlerden dolayı komşu devlet ve milletlerle irtibatlarının olması, bazılarının göçebe bazılarının ise yerleşik hayat sürmeleri, onların üst çatı dil olarak fasîh-edebî Arapçayı kullansalar da kendi içlerinde farklı lehçeler ile konuşmalarına sebep olmuştur. Bu sebeple panayırlarda ve hac mevsimlerinde bir araya gelen Araplar birbirleriyle rahatça anlaşabiliyor ve kelime alışverişinde bulunabiliyorlardı.<sup>40</sup> Bu lehçeler içerisinde diğer bölgelere nispeten coğrafi açıdan Arap olmayan

<sup>27</sup> Geniş bilgi için bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, s. 235-245; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2: 27.

<sup>28</sup> Vâkıa, 56/18.

<sup>29</sup> Hûd, 11/82.

<sup>30</sup> Kehf, 18/31.

<sup>31</sup> Rahmân, 55/54.

<sup>32</sup> Yûsuf, 12/65.

<sup>33</sup> Hacc, 22/40.

<sup>34</sup> İsrâ, 17/7.

<sup>35</sup> Enbiya, 21/98.

<sup>36</sup> Âl-i İmrân, 3/146.

<sup>37</sup> Kehf, 18/9.

<sup>38</sup> Nûr, 24/35.

<sup>39</sup> Mustafa Öztürk, *Kur’ân Dili ve Retoriği* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 85-88.

<sup>40</sup> Hasan Diyâuddîn İtr, *el-Ehrufu’s-Seb’a* (Lübnan: Daru’l-Beşairi’l-İslamiyye, 1988), 45-50.

milletlerden daha uzak olması sebebiyle sadeliğini muhafaza etmiş en meşhur ve en fasih olan lehçe Kureyş lehçesiydi. Ancak bunun dışında Sakîf, Hüzeyl, Huzaa, Benû Kinâne, Gatafan, Benû Esed ve Benû Temim lehçeleri de kullanılmaktaydı. Özellikle İran, Bizans ve Habeş devletlerine yakın olan Rabia, Lahm ve Gassan gibi kabilelerin kullandıkları Arap lehçeleri, komşu oldukları ülkelerin dillerinden etkilenmiş ve bu diller arasında kelime alışverişleri mevzu bahis olmuştur.<sup>41</sup>

Suyûtî, Kur'ân'da Arapçanın farklı şive, ağız ve lehçelerine ait bazı kelimelerin yer aldığını rivayetler eşliğinde zikretmiştir. Bu cümleden olarak o, Kıyâme sûresindeki “مَعَاذِيرُهُ” ifadesinin<sup>42</sup> Yemen lehçesi; Ra'd sûresindeki “أَقْلَمُ نَبِيَّاسٍ”<sup>43</sup> kelimesinin Hevâzin lehçesi; Nisâ sûresindeki “مُرَاعَمًا”<sup>44</sup> lafzının Hüzeyl lehçesi ile olduğuna dair birçok rivayeti aktarmış, hatta Ebubekir el-Vâsiti'nin Kur'ân'da elli lehçenin olduğu yönündeki görüşünü bu sadette zikretmiştir.<sup>45</sup> Farklı lehçelerin tedavülde olduğu böyle bir coğrafyada nâzil olan ve bu lehçelerden kelimeler barındıran Kur'ân'ın bu durumunu dikkate aldığımızda, mezkûr lehçeleri kullanan toplumlar arasında da bir etkileşim, kaynaşma ve iletişimin olduğu hususu açıkça anlaşılmış olacaktır.

#### 1.4. Dillerin Farklılığının Allah'ın Âyetlerinden Olması

Bir iletişim aracı olan dil, insanların duygularını, düşüncelerini, hüznü ve sevinçlerini aktarma ve paylaşma vazifesini icra ettiği gibi aynı zamanda bir sosyalleşme aygıtıdır. Bu nedenle Allah insana kendini ifade etme kabiliyetini (beyânı) ve bu kabiliyetini ortaya koyacak organları bahşetmiştir.<sup>46</sup> Kur'ân'a göre dillerin ve renklerin farklılık arz etmesi Allah'ın varlığının bir delilidir. Kur'ân'da bu durum cem' sigasıyla “ihtilâf-ı elsine” şeklinde belirtilmiştir. Âyet şöyledir: “O'nun delillerinden biri de gökleri ve yeri halk etmesi, dillerinizin ve renklerinizin farklı olmasıdır. Şüphesiz ki bunda bilenler için alınacak dersler vardır.”<sup>47</sup>

Gökler, yer ve içindekiler bir başka ifade ile kevnî âyetler nasıl Allah'ın iradesi ile var edilmişlerse aynı şekilde dil ve renklerin farklılığı da tamamen Allah'ın iradesi ile olmuştur. Bu durumda farklı dil olgusu bir âyet

<sup>41</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, trc. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 2: 1014; Mehmet Dağ, *Tenzilden Tezyine Mushaf-ı Şerif*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2017), 54.

<sup>42</sup> Kıyâme, 75/15.

<sup>43</sup> Ra'd, 13/31.

<sup>44</sup> Nisâ, 4/100.

<sup>45</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, s. 327-332.

<sup>46</sup> “Rahman Kur'ân'ı öğretti. İnsanı yarattı. Ona beyanda bulunmayı öğretti.” (Rahman, 55/1-4); “Ona iki göz, bir dil, iki dudak vermedik mi?” (Beled, 90/8-9).

<sup>47</sup> Rûm, 30/22.

olmakta ve insanlık ailesinin birbirleriyle kaynaşmasına vesile olmaktadır. İnsanın iradesi dışında kendisine doğuştan bahşedilen dil aidiyeti, ne bir mücadele alanı ne de bir üstünlük aracıdır. Bu nedenle farklı dillerin öğretilmesi ve öğretilmesi değerli bir eylemdir.

Diller kategorik olarak birbirlerinden ayrıştıkları gibi aynı dil içerisinde farklı lehçe ve şiveler de bulunabilir. Bu, dilin deforme olması değil, aksine zenginlik kazanma sürecidir. Müfessir Elmalılı Hamdi Yazır, yukarıdaki âyet ile ilgili olarak şunları kaydetmiştir: “*Lisanların farklılığı ifadesi, genellikle lügatlerin çokluğundan, lehçe ve şive gibi özel söyleyiş tarzı farklılığına kadar hepsine uygun olabilir. Arapların dili başka, İranlıların dili başka, Türkün dili başka, Rumun dili başka, batılının dili başka vs. Her toplumun dili başka başka olduğu gibi aynı toplumda farklı kabilelerin ve zümrelerin de dillerinde başkalık vardır. Mesela Yemenlilerininki ile Necidlinin dilleri arasında fark vardır...*”<sup>48</sup>

### 1.5. Her Peygamberin Kendi Kavminin Dili İle Gönderilmesi

Gönderilen bütün peygamberler Allah’tan aldıkları vahyi toplumlarına aktarmak ve bunu uygulamak ile görevlendirilmişlerdir. Peygamberlerin vahyi aktarabilmelerinin en temel şartlarından birisi ise toplumun ortalama aklına hitap etmeleri ve onların anlayabilecekleri bir dil ile konuşmalarıdır. Nitekim İbrâhîm sûresinde Allah şöyle buyurmuştur: “Biz her Peygamberi kendi kavminin dili ile gönderdik ta ki (Allah’ın emirlerini) iyice açıklasın.”<sup>49</sup>

Muhatabın hatibin kelamını anlaması, mesajın yerine ulaşması için bir zorunluluktur. Peygamberlerin muhataplarının nâzil olan vahyi anlayamaması, teklif ve sorumluluk bakımından onların davetten önceki durumları ile sonrası arasında bir fark oluşturmayacaktır. Zira böyle bir durumda mesaj yerine ulaşmamış olur. Allah’ın, muhatapların anlamayacağı bir şekilde onlara hitapta bulunması vaki olmamıştır. Zira bu durum abes ile iştiğal manasına gelir ki Allah bundan münezzehtir. Bu sebeptendir ki Allah gönderdiği her peygamberi ve onlara indirdiği her vahyi kavimlerinin kolayca anlayacağı bir dil ile inzal etmiştir.<sup>50</sup> Âyette geçen ‘beyân’ ifadesi de buna tekabül etmektedir. İnsanlar ancak böyle bir durumda peygamberlerin söylediklerini anlayabilecek, kolay ve süratle zihinleri bu mesajı idrak edebilecektir.

Fahreddîn er-Râzî bu âyetin tefsirinde Yahudilerden bir grubun, İbrâhîm sûresindeki “kavimlerinin dili ile...” ifadesinden hareketle Hz. Peygamber’in sair milletlere değil, sadece Araplara gönderildiği yönündeki iddia-

<sup>48</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur’ân Dili* (Ankara: Akçağ Yayınları), 6: 21.

<sup>49</sup> İbrâhîm, 14/4.

<sup>50</sup> Taberî, *Tefsîru t-Taberî*, 1: 11-12.



larının doğru olmadığını belirtmiş ve “Deki: Ey insanlar! Ben, Allah’ın hepimize gönderilmiş elçisiyim...” (el-A’râf 7/158) meâlindeki âyetin onların bu iddialarını çürüttüğünü ifade etmiştir.<sup>51</sup>

İbn Kesîr de Peygamberlerin içlerinden çıktıkları kavimlerin dilleri ile gönderilmiş olmasının Allah’ın bir lütfu olduğunu ifade ettikten sonra<sup>52</sup> İbn Hanbel’in *Müsned*’inde geçen “Allah bütün peygamberleri kavimlerinin dili ile göndermiştir.”<sup>53</sup> rivâyetini zikretmiştir.

## 2. HADİSLERDE FARKLI DİL OLGUSU

Hadis metinlerinde Arapça dışındaki diller ile ilgili hangi yönlerin nasıl öne çıktığına değinmek yerinde olacaktır. Bu başlık altında Arabistan yarımadası ve civarında kullanılan diller, Varaka b. Nevfel’in İbraniceyi bildiği ve Zeyd b. Sâbit’in Süryaniceyi öğrendiğini aktaran rivayetlere değinilecektir.

### 2.1. Arap Yarımadası ve Komşu Devletlerdeki Dil Haritası

Hız. Peygamber (s.a.s.) yaşadığı dönemde etrafında bulunan millet ve devletler ile iletişim kurmaya çalışmıştır. Muhammed Hamidullah Habeşistan, Mısır, Bizans (Rum) ve Sasani İnan imparatorlukları ile Hız. Peygamber’in birtakım münasebetlere girdiğini kaydetmiştir. Araplar özellikle Bizans ve Sasanî imparatorlukları ile ticari ilişkiler kurmuşlardır.<sup>54</sup> Bu durumda Araplardan bazılarının komşuları olan İnanlılardan Farsçayı, Habeşlilerden Habeşçeyi ve Bizanslılardan Rumcayı öğrenmiş olmaları aynı şekilde bunların da kısmen Arapçayı biliyor olmaları kuvvetle muhtemeldir.

Medine’nin demografik yapısı Benû Kureyza, Benû Nadir ve Benû Kaynuka’dan müteşekkil Yahudi kabileleri, az sayıda Hristiyan nüfus ile Evs ve Hazrec olarak bilinen Araplardan oluşmaktaydı. Yahudiler, Süryâniceyi Araplar da Arapçayı konuşuyorlardı.<sup>55</sup> Ayrıca Hristiyanlık Arap yarımadasına komşu olan Necran, Habeşistan ve Yemen’de taraftarları bulunan bir din olmuş ve bu dinin müntesipleri farklı dil ve lehçeler kullanmışlardır.<sup>56</sup> Bu vakia bugünden bakıldığında da anlaşılabilir bir durum-

<sup>51</sup> Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Tefsîru ’l-Fahri’r-Râzî* (Beirut: Daru’l-Fikr, 1981), 19: 81.

<sup>52</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru ’l-Kur’ân ’l-Azîm*, 8: 176.

<sup>53</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 35: 323 (İsnad zincirinde bulunan İbn Cübeyr’in Ebû Zer’den hadis işitmediği belirtilmiştir. Bkz. muhakkikin notu).

<sup>54</sup> Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, trc. Salih Tuğ, (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993), 8; Fazlur Rahman, *Sîret Ansiklopedisi*, trc. Komisyon (İstanbul: İnkılâb Yayınları, 1996), 15.

<sup>55</sup> Sıddık Ünalan, “Hız. Muhammed’in Arap Yarımadasındaki Yahudilerle İlişkileri”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20/2, (2015): 59-60.

<sup>56</sup> Sıddık Ünalan, “Hız. Muhammed’in Hristiyan Kaynaklarında Bilinmesi ve Onun Hristiyanlarla Diyalogu”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996): 207-208.

dur. Zira bugün de aynı ülke ve coğrafyada yaşıyor olmalarına rağmen farklı lehçe ve şiveler kullanılabilirlerdir.

## 2.2. Varaka b. Nevfel'in İbrânîceyi Bilmesi

Buhârî'de Hz. Aişe'den nakledilen ve ilk vahyin gelişine dair önemli bilgiler içeren bir hadiste Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Cebrail'den Alak sûresinin baş taraflarını aldığı, böyle bir hâdisle ilk defa karşılaşmasından dolayı titrediği ve Hz. Hatice'nin onu teselli ettiği belirtilmiştir. Bundan sonra Hz. Hatice, Hz. Peygamber'i amcasının oğlu olan<sup>57</sup> Varaka b. Nevfel'e götürmüştür. Varaka b. Nevfel ile ilgili ise söz konusu hadiste şu bilgiler yer almıştır: "...O, cahiliye döneminde Hristiyan olmuş, İbrânîce yazmayı bilen ve İncil'i de İbrânîce yazan biriydi..."<sup>58</sup> Bu hadisten anlaşılmaktadır ki Varaka b. Nevfel, Arapça'nın yanında İbrânîceyi<sup>59</sup> öğrenmek için özel gayret sarf etmiş ve bu dili öğrenmesinde muhtemelen onun Hristiyanlığı seçmiş olması etkili olmuştur. İbn Hacer, Varaka b. Nevfel'in Arapça ve İbrânîceyi bildiğini ve her iki dil ile de yazabildiğini belirtmiştir.<sup>60</sup> İbrânîceyi öğrenmenin en büyük faydası, özellikle Medine'de ikamet eden Ehl-i Kitab'ın ellerinde bulunan metinleri okuyabilmek olmalıdır. Onun bu yabancı dili öğrenmiş olması ve İncil ile ilgili bazı bilgilere sahip olması, ilk vahyi alan Hz. Peygamber'e teselli vermesinde de etkili olmuştur. Zira böyle bir olay karşısında Hz. Hatice'nin aklına gelen ilk kişi Varaka b. Nevfel olmuştur.

Müslim'de de aynı hadis şu ifadeler ile yer almıştır: "...(Varaka b. Nevfel) cahiliye döneminde Hristiyan olmuş biriydi. O Arapça yazmayı bildiği gibi İncil'den (bazı pasajları) Arapça yazabiliyordu..."<sup>61</sup> Görüldüğü gibi hadiste İbrânîce ibaresi geçmemektedir. Nevevî, bu rivayeti yukarıdaki Buhârî hadisi ile birlikte değerlendirmiş, Varaka'nın İncil'i yazabildiğine göre İbrânîceyi de bilmesi gerektiği sonucunu çıkarmıştır.<sup>62</sup>

Konuya dair açıklama ihtiyacı hisseden şârihlerden bir diğeri Aynî'dir. Aynî (ö. 855/1451), Varaka'nın Arapça okuyup yazabildiği gibi İbrânîceyi de konuşabildiğini ve bu dil ile yazabildiğini belirtmiştir. O, İncil dilinin İbrânîce olduğu ve Varaka'nın bu İncil'den yazdığına dair görüşe mesafeli durmuş hatta Tivrât dilinin İbranî; İncil dilinin ise Süryânî olduğunu belirtmiş ve şöyle devam etmiştir: "İncil dilinin İbrânîce olduğunu söyleyeme-

<sup>57</sup> Bu ifade ile ilgili bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1: 34.

<sup>58</sup> Buhârî, "Bedu'l-Vahy", 3, 1: 3.

<sup>59</sup> İbrânîcenin tarihi gelişimi ile ilgili geniş bilgi için bkz. Ca'fer Hâdi Hasan, "İbrânîce", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21: 366-367.

<sup>60</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1: 24.

<sup>61</sup> Müslim, "İman", 252, 1: 142.

<sup>62</sup> Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Sahihu Müslim Bişerhi'n-Nevevî* (Beirut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971), 2: 168.

yiz. Zaten hadisten bu mana da anlaşılmamaktadır. Aksine hadisten anlaşıl-  
lan, Varaka'nın İbrânîce bildiği ve İncil'den bazı yerleri İbrânîce yazdığı-  
dır. Buradan da İncil'in İbrânîce olduğu sonucu çıkarılamaz. Zira onun dili  
Süryânîce de olabilir. Varaka ise Süryânîce yazılı olan İncil'den bazı yerle-  
ri İbrânîce ile yazmış olabilir. Buradan onun Süryânîceyi de bildiği anlaşılmış  
olmaktadır. Binâenaleyh Varaka'nın kitâbet dâhil olmak üzere Arapça,  
İbrânîce ve Süryânîceyi bildiği ortaya çıkmaktadır.”<sup>63</sup>

### 2.3. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Zeyd b. Sabit'ten Süryânîce'yi Öğrenmesini İstemesi

Buhârî “Tercemetü'l-hükkâm” adı ile bir bab başlığı açmış<sup>64</sup> ve burada  
şu hadise yer vermiştir: Hârice bnt. Zeyd b. Sâbit, babası Zeyd b. Sâbit'ten  
naklettiğine göre Hz. Peygamber Zeyd'e Yahudilerin yazısını (kitâbe'l-  
Yehûd) öğrenmesini emir buyurmuş o da ayın yarısında (on beş günde)<sup>65</sup>  
bu dili öğrenmiştir. Bundan sonra Zeyd, Hz. Peygamber'in Yahudilere  
göndermek istediği mektupları onların dili ile yazdığını ve onlardan gelen  
mektupları da Hz. Peygamber'e okuduğunu aktarmıştır.<sup>66</sup> İbn Ömer'den  
nakledilen bir rivayette Zeyd b. Sâbit, hem Arapça hem de İbrânîce yaz-  
mıştır.<sup>67</sup>

Tirmizî de “Süryânîce'nin öğrenilmesi hakkındaki rivayetler” adında bir  
bab başlığı açmış ve burada yukarıdaki hadis ile metin benzerliği olan şu  
hadise yer vermiştir: Zeyd b. Sâbit Hz. Peygamber'in kendisine Yahudile-  
rin yazısını öğrenmesini emrettiğini (emerênî) ve şöyle buyurduğunu nak-  
letmiştir: “Allah'a yemin olsun ki ben yazı konusunda Yahudilere güven-  
miyorum.” Bundan sonra Zeyd, Hz. Peygamber'in emrini yerine getirmek  
üzere on beş günde onların dilini öğrenmiştir.<sup>68</sup> Tirmizî'nin eserinde nak-  
lettiği rivayette, Süryânî dili ifadesi geçmemesine rağmen onun bab ismini  
yukarıdaki gibi zikretmiş olması, Zeyd b. Sâbit'in öğrendiği dilin Süryânî-  
ce olduğunu göstermektedir.

Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *Câmiu'l-Ehâdis* isimli eserinde aktardığına  
göre Hz. Peygamber bazı kabile ve topluluklara mektuplar yazmış, yabancı  
ülke ve milletlere gönderdiği yazı üzerinde tezyîd veya tenkis endişesini  
bertaraf etmek için Zeyd b. Sabit'ten Süryânî dilini öğrenmesini istemiştir.<sup>69</sup>

<sup>63</sup> Bedrüddîn el-Aynî, *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahihi'l-Buhârî* (Beyrut: Daru'l-Kutu-  
bi'l-İlmiyye, 2001), 1: 96, 100

<sup>64</sup> Buhârî, “Ahkâm”, 40, 8: 120.

<sup>65</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 13: 230-231.

<sup>66</sup> Buhârî, “Ahkâm”, 40, 8: 120.

<sup>67</sup> Ebû Abdillâh el-Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek Ala's-Sahihayn* (Beyrut: Da-  
ru'l-Marife, tsz.), 3: 421.

<sup>68</sup> Tirmizî, “İsti'zân”, 22, 5: 67.

<sup>69</sup> Celallüddîn Abdurrahman es-Suyûtî, *Câmiu'l-Ehâdis* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1994), 3:

Şuayb el-Arnaûd tarafından isnadının sahih olduğu belirtilen bir başka rivayet, İbn Hibbân'ın *Sahîh*'inde geçmektedir. Buna göre Hz. Peygamber Zeyd b. Sâbit'e Süryânîceyi bilip bilmediğini sormuş o da bilmediğini ifade edince Hz. Peygamber: "Süryânîceyi öğren. Çünkü bize (yabancı devlet ve heyetlerden) bazı mektuplar gelmektedir." talimatını vermiştir. Bundan sonra Zeyd çok kısa bir sürede bu dili öğrenmiştir. A'meş de (ö. 148/765) Hz. Peygamber'in yabancı devletlerden gelen bazı resmî evrak/mektupların herkes tarafından anlaşılmasını önlemek için Zeyd'e böyle bir teklifte bulunduğu yönünde görüş beyan etmiştir.<sup>70</sup>

Zeyd b. Sâbit'e yapılan tavsiyeyi içeren rivayetleri sıraladıktan sonra görüşünü beyan eden âlimlerden biri de Tahâvî'dir. Ona göre Müslümanlardan Süryânîceyi bilen olmadığından Hz. Peygamber'e Yahudilerin gönderdiği Süryânîce mektuplar, Medine'de bulunan Yahudilerce tercüme ediliyor ancak Yahudilerin mektuplardaki bazı şeyleri gizleme ve tahrif etmelerinden de emin olunamıyordu. Öte taraftan Hz. Peygamber'in Yahudilerin mektuplarına cevaben Arapça gönderdiği mektuplarda da benzer bir sorun bulunmaktaydı: Yahudiler Arapçaya tam olarak vakıf olamadıklarından Hz. Peygamber'den gelen mektupları kendi dillerine tercüme edecek bir tercümana ihtiyaç duyuyorlardı lakin tercümanın hem Hz. Peygamber hem de Ehl-i Kitab'a husumet besleyen biri olup bu mektupların aksini yansıtması da ihtimal dâhilindeydi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, hem kendisine gelen mektuplardaki tahrif olasılığını bertaraf etmek, hem de Yahudilere gönderdiği mektuplardaki mesajın onlar tarafından tam ve doğru anlaşılmasını temin etmek üzere Zeyd b. Sâbit'e Süryânîceyi öğrenmesini emretmiştir.<sup>71</sup> Böylelikle bir taraftan Müslümanlara Yahudiler tarafından gönderilen mektuplar güvenilir bir kişi tarafından tercüme edilecek ve yanlış anlaşılma ihtimali ortadan kalkacak öte yandan Müslümanlar tarafından Yahudilere gönderilen mektuplar onların dili ile kaleme alınmış olacağından Yahudilerin de mesajı tam olarak anlamalarına imkân sağlanmış olacaktı. Dolayısıyla her iki taraf için de güven problemi olan aracılardan muhtemel tasarrufları önlenmiş olmaktadır.

Başka rivayetlerde de Hz. Peygamber'in kendisine devlet başkanlarından gelen mektupların herkes tarafından okunmasını istemediği açık bir şekilde belirtilmiştir.<sup>72</sup> Hz. Peygamber'in bir tedbir olarak böyle bir yolu tercih etmesinin oldukça makul ve geçerli sebepleri bulunmaktadır. Zira

231 (8340 numaralı hadis).

<sup>70</sup> Muhammed b. Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1993), 16: 84-85.

<sup>71</sup> Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu Mükili'l-Âsâr*, thk. Şuayb el-Arnaûd (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1994), 5: 281.

<sup>72</sup> Ebubekir Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe, thk. Adil b. Yusuf ve Ahmed Ferid, *Müsenedu İbn Ebî Şeybe*, (Riyad: Daru'l-Vatan, 1997), 110 (138 numaralı hadis).

uluslararası ilişkilerde sadece yöneticilerin bilmesi gereken bazı resmi yazışmaların olması tabiidir. Aksine her türlü bilginin herkes ile paylaşılması, beraberinde vatandaşların zarara uğramasına neden olan sonuçlar da doğurabilir.

Bazı rivayetlerde nakledildiğine göre Şam'a giden ticaret kervanı içerisinde bulunan Ebû Süfyan ve arkadaşları Rûm Kayseri Herakliyus tarafından çağrılmış ve Kayser bir tercüman vasıtası ile Ebû Süfyan'a sorular yönelmiştir.<sup>73</sup> Bu da o günkü devletler hukukunda tercümanlık işleminin varlığına bir örnektir.

Hz. Peygamber, nübüvvetinin son iki-üç yılında çevresinde bulunan devlet reislerini İslâm'a davet etmiştir. Tirmizî "Fî Mükâtebeti'l-Müşrikîn" babı altında zikrettiği bir hadis ile bu konuya temas etmiştir. Enes'ten nakledilen hadise göre Hz. Peygamber vefatından önce Kısra, Kayser, Necâşi, Hirakl ve etrafındaki diğer devlet idarecilerine davet mektupları göndermiştir.<sup>74</sup>

İbrânîcenin Ehl-i Kitap arasında yaygın olarak kullanıldığı Ebû Hureyre'den nakledilen şu hadiste de belirtilmiştir: "Ehl-i Kitap Tevrât'ı İbrânîce okur, Müslümanlar için Arapça açıklarlar..."<sup>75</sup> Yahudilerin İbrânîce okuyup Müslümanlara da Arapça anlatmaları onların Arapçayı bildiklerini göstermektedir. Ancak bir dili bilmek, konuşmak ayrı şey; diplomatik bir üslup ile yazılan bir metni aynı anlam ve üslup ile başka bir dile çevirebilmek, aktarabilmek ayrı şeydir. Dolayısıyla Yahudilerin Arapçayı bildikleri ancak yazılı Arapça metinleri edebî bir dil ve anlatımla ifadede yeterli seviyede olmadıkları tespitinde bulunmak mümkündür.

Uluslararası ilişkilerde başka bir ülkeden gelen herhangi bir mesajın veya devlet ricali arasında yapılan konuşmaların güvenilir bir tercüman vasıtası ile aktarılması kaçınılmaz bir zorunluluktur. İradî veya gayr-ı iradî vuku bulacak yanlış tercüme, her iki taraf için de bir risk olur, hatta krize dönüşebilir. Bu nedenle Hz. Peygamber yeni teşekkül eden Medine site devleti başkanı sıfatıyla Yahudilerle Müslümanlar arasındaki resmî yazışmalar için bir tercümana ihtiyaç duymuş ve bunun için genç ve yetenekli olan Zeyd b. Sâbit'i özellikle görevlendirmiş o da çok kısa bir zamanda bu yabancı dili öğrenmiştir. Zeyd b. Sâbit'in kısa bir sürede yabancı bir dili öğrenmiş olmasını onun zekâsı, kulak âşinalığı gibi sebeplere bağlamak mümkündür.

<sup>73</sup> Buhârî, "Bedu'l-Vahy", 6, 1: 5.

<sup>74</sup> Tirmizî, "İsti'zân", 23,24, 5: 68-69; (Hadiste Hz. Peygamber'in namazını kıldığı kişinin Necâşi olmadığı yönünde bir bilgi de mevcuttur.) Ayrıca bkz. Buhârî, "Bedu'l-Vahy", 5, 1: 4-5.

<sup>75</sup> Buhârî, "Tefsîr", 11, 6: 20; rivayetin metni şöyledir: "عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ كَانَ أَهْلُ الْكِتَابِ يَقْرَأُونَ التَّوْرَةَ بِالْعِبْرَانِيَّةِ وَيُفَسِّرُونَهَا بِالْعَرَبِيَّةِ لِأَهْلِ الْإِسْلَامِ" Ayrıca bkz. Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenu'l-Kübrâ* (Haydarabad: Dairatu'l-Maarif, 1344), 4: 163.

## 2.4. Hadis Kitaplarındaki Tartışmalar

Hız. Peygamber'in Arapçaya vukûfiyetinin bir neticesi olarak fasîh, akıcı ve muhataplarının seviyesini dikkate alarak hitapta bulunduğu bilinen bir husustur.<sup>76</sup> Aynı şekilde Hız. Peygamber'in eği Hız. Aiğe'nin fasîh bir dil ve anlatım uslûbuna sahip olduğunu Tirmizî'de nakledilen şu rivayetten anlamaktayız: Mûsa b. Talha "Hız. Aiğe'den daha düzgün (efsah) konuşan kimseyi bilmiyorum." demiştir.<sup>77</sup> Bununla birlikte Hız. Peygamber, günde-lik hayatta farklı dillerden bazı kelimeleri tedavülde olmasından dolayı da kullanmıştır.<sup>78</sup> Buhârî *Sahih*'inde "Farsça ve Arapça dışındaki diller ile konuşan kimse/ler" ismi ile bir bab başlığı açmış ve bu bab başlığının altına Rûm sûresinde geçen "...dillerinizin ve renklerinizin farklı olması..." âyeti ile İbrâhîm sûresinde geçen "Biz her peygamberi kendi toplumunun dili ile gönderdik" (İbrâhîm 14/4) âyetlerini zikretmiştir.<sup>79</sup> İbn Hacer burada dikkat çekici bir yorumda bulunmaktadır. Ona göre Buhârî'nin bu şekilde âyetleri sıralamış olması, risaletin evrensel olmasına binaen Hız. Peygamber'in bütün dilleri bildiği ihtimaline işaret etmek içindir.<sup>80</sup> İbn Abbâs'ın da bu görüşü teyid eden ifadeleri hadis kaynaklarında varit olmuştur. Dârimî'de geçen rivayete göre İbn Abbâs İbrâhîm sûresinde geçen yukarıdaki âyeti zikrettikten sonra Hız. Peygamber'in bütün insanlara ve cinlere gönderildiğini ifade etmiş ve şu mealdeki âyeti okumuştur.<sup>81</sup> "Biz seni bütün insanlara ancak bir müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik." (Sebe 34/28)

Kanaatimizce peygamberlerin kendi kavimlerinin dilleri ile gönderilmiş olması Allah'ın emir ve iradesinin muhataplar açısından anlaşılması içindir. Hız. Peygamber'in komşuluk, akrabalık, ziyaret ve ticaret ilişkilerinden dolayı civar yerleşim yerlerinde konuşulan dillerden bazı kelimeleri bilmesi ve Araplar arasında kullanılan bazı lehçelere vakıf olması anlaşılabilir bir durumdur. Hız. Peygamber'in risaletinin evrensel olmasını, onun bütün dilleri bildiği ihtimaline bağlamak sîret-i nebevî ile de bağdaşmamaktadır. Zira Hız. Peygamber'in gezdiiği, gördüğü, tanıştığı kimseler ve buralarda konuşulan diller yaklaşık olarak bilinmektedir. Bu durumda Arabistan yarımadasından uzak, dünyanın bir başka köşesinde konuşulan herhangi bir dilin Hız. Peygamber tarafından bilinmesi beşer planında mümkün değildir.

<sup>76</sup> Geniş bilgi için bkz. M. Akif Özdoğan, "Arap Dili ve Edebiyatı Kaynaklarında Hız. Peygamber'in Dil ve Edebiyattaki Yerine Bir Bakış", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 5/ 4, ( 2005): 223-242.

<sup>77</sup> Tirmizî, "Menâkib", 62, 5: 705.

<sup>78</sup> Buhari, "Cihad", 188, 4: 36; krş. bkz. İbn Hacer, a.g.e., 6: 221. (İbn Hacer burada Hız. Peygamber'in kullandığı bazı kelimelerin aslının Farsça veya Habeşçe olması üzerinde durmakta ve farklı bazı görüşlere yer vermektedir.)

<sup>79</sup> "باب من تكلم بالفارسية والبطانة" bkz. Buhârî, "Cihâd", 188, 4: 36.

<sup>80</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 6: 221.

<sup>81</sup> Dârimî, "Mukaddime", 8.

Burada bir şeyin imkân ile vukuunu ayırdığımızı ve tarihsel olarak böyle bir olayın gerçekleşip gerçekleşmediği noktasına odaklandığımızı belirtmemiz gerekmektedir. Şunun da altını çizmek gerekir ki Hz. Peygamber'in farklı dillere muttali olmaması veya bütün dilleri bilmiyor olması, onun risaletini belli bir bölge ve belli insanlarla sınırlandırmak manasına da gelmemektedir. Zira Hz. Peygamber bütün insanlara gönderilmiştir. Tahavî'nin de belirttiği gibi Allah, peygamberlerini başka kavimlerin dili ile değil görevlendirildikleri kavimlerin dili ile gönderdiğini beyan etmektedir. Hz. Peygamber'in kavmi ise Kureyş idi. Şu âyetlerde de Hz. Peygamber'in kavmine yönelik vurgular ön plana çıkmaktadır:<sup>82</sup> "Şüphesiz bu Kur'ân sana ve kavmine bir öğüttür." (Zuhruf 43/44) "Evvela en yakın akrabanı uyar" (Şuarâ 26/214).

Yukarıda işaret ettiğimiz gibi aslı Habeşî olan bazı kelimelerin Kur'ân'da kullanıldığı ile ilgili rivayetler de mevcuttur. Örneğin Müzzemmil sûresinde geçen "تَأْتِيَنَّ اللَّيْلُ" ifadesinin<sup>83</sup> Habeş dilinde "kıyâmu'l-leyl" olduğu belirtilmiştir. <sup>84</sup>İbn Ebî Şeybe'nin *el-Musannef* inde de "Habeş dili ile nâzil olan kelimeler/âyetler" ismi ile bir bab başlığı açılmış ve burada "طه" "كَمِشْكَاهُ" ve "كَيْفَيْنِ" kelimeleri ile ilgili rivayetlere yer verilmiştir.<sup>85</sup>

### 3. SAHİH ÇİZGİDEN SAPMA: DİLLERİN FAZİLETİ/YERİLMESİ İLE İLGİLİ UYDURULAN RİVÂYETLER

Kur'ân, farklı dillerin varlığını Allah'ın bir âyeti olarak ifade ederken özellikle Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanlar arasında iç çekişme ve kamplaşmaların başlamasıyla birlikte belli bir dili ön plana çıkaran, bunları öven ve karşıdaki dili yeren rivayetler ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu tarihsel olgu, muhtemelen dil aidiyetlerini Hz. Peygamber'in otoritesi kullanılarak perçinleştirme niyetinden kaynaklanmıştır. Zira herhangi bir dile ait üstünlük iddiasının hadis vasıtasıyla ve onu metheden lafızlarla piyasaya sürülmesi durumu, aynı Peygamber'e iman eden diğer kavim ve toplulukları da etkileyeceği ön görülebilir bir husustur.

Bu rivayetlerin ortaya çıkış gayesinin altında yatan daha önemli bir başka sâik de iktidar ve egemen olma istek ve düşüncesidir. Bu rivayetler vesilesiyle insanların devlet otoritesine olan bağlılıkları, yöneticilerin emir ve fermanlarına itaat etmeleri vb. hususlar teyit edilmeye çalışılmıştır. Sebep ne olursa olsun tarihî bir vâkıa olarak karşımızda duran bu rivayetler, Kur'ân ve hadislerde son derece sade ve fitrî bir bağlamda ifade edilen "dil olgusu"nu zedelemiştir. Bu yanlış anlayışı tahkim eden rivayetlerin varlığı

<sup>82</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, 8: 116-117.

<sup>83</sup> Müzzemmil, 73/6.

<sup>84</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 3: 02.

<sup>85</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 15: 448.

şüphesiz ortalama Müslüman aklını da etkilemiş, fitne ve ayrılık tohumlarının ekilmesine de zemin hazırlamıştır. Ancak bu rivayetlerin özellikle mevzu ve zayıf hadisleri derleyen kitaplarda toplanmış olması ve isnaddaki ravilerin mecrûh olduğunun ortaya konulması olumlu bir tablodur.

Özellikle mevzu rivayetlerin oluşturduğu bu olumsuz algıyı bertaraf etmek için kanaatimizce yapılması gereken, Kur’ân ve sahih hadislerdeki anlayışa geri dönmektir. Zaten birçok noktadan ihtilaf mekanizmasının işletildiği günümüzde Müslümanlar arasına böyle bir nifak sebebinin eklenmesi kabul edilebilir bir durum değildir.

Allah’ın insanlara birbirlerini anlayabilmeleri, beyanda bulunabilmeleri ve iletişime geçmeleri için bahsettiği bir nimet olan dil olgusu, tarihi süreç içerisinde üzerinden hadis uydurulan bir araca dönüştürülmüştür. Dillerin farklılığı Allah’ın birer âyeti iken bu dillerin birbirleriyle yarışırılması ve fazilet anlayışının bazı rivayetlere yansımalarının altında yatan bazı etmenler bulunmaktadır. Özellikle bazı dillerin övülmesini yahut bazılarının yerilmesini içeren bu rivayetlere ihtiyat ile yaklaşmak gerekmektedir.

Örneğin Hz. Peygamber’in Arapların içerisinde seçilmesi veya Kur’ân’ın Arapça ile nâzil olması, Arap milletini veya Arapçayı bizatihi yüceltmez. Başka bir ifade ile Arapça dışındaki diğer diller ile vahyin nâzil olmaması bu dillerin zati kıymeti için bir nakisa teşkil etmez. Ancak sebep ne olursa olsun, belde ve milletlerin faziletine dair bazı rivayetler nasıl uydurulmuşsa, dillerin faziletine dair bazı rivayetler de uydurulmuştur. Bu rivayetlerin genel muhtevası, rivayette bahsi geçen dilin bir mukayese ile övülmesi ve karşısına konumlandırılan dillerin yerilmesi şeklinde olmuştur. Zira herhangi bir dilin üstünlüğünden bahsetmek gerekiyor ise bunun başka diller dikkate alınmadan söz konusu edilmesi mümkün değildir.

Aslında hadislerin uydurulması vakiasının temel karakteristiği, onun bir reaksiyon olmasıdır. Bir şahıs, belde yahut mezhep hakkında bir hadisin uydurulması, buna tepki olarak başka hadislerin uydurulmasına zemin hazırlamış olur. Diller arasında fazilet yarışının rivayetlerde merkezileştiği iki dilden biri Arapça diğeri Farsçadır. Önce hangi dilin faziletini öven rivayetlerin uydurulduğunu tespit etmek zor görünse de bu rivayetlerin üretilmesinin bir çeşit etki-tepki veya reaksiyon olarak tezahür ettiğini ifade edebiliriz.



Tarihî seyir içerisinde Arap olmayanların Araplardan siyasî ve edebî açıdan üstün olduğunu iddia eden bazı hareketler de ortaya çıkmıştır.<sup>86</sup> Örneğin Farslar uygarlık tarihi açısından kadîm ve köklü bir devlet geleneğine sahip olmuşlardır. Hâkimiyetleri kaybolup Arapların idaresi altına girdiklerinde eski günlerine özlem duymuşlar, Abbasî devletinin kurulmasında rol oynamışlar ve Ümeyyeoğullarına karşı savaşmışlardır.<sup>87</sup> Başka bir deyişle idarecilerinin çoğunlukla Araplardan oluştuğu Emeviler ile destekçilerinin özellikle ilk dönemlerde Fars ve Arap olmayan diğer milletlerin oluşturduğu Abbasiler arasındaki mücadele rivayetlerin diline de yansımıştır. Bu tablonun ortaya çıkmasındaki en temel faktörün ırkçılık illeti olduğunu belirtebiliriz. Bu ırkçılık duygusunun tatmin edilmesi adına Hz. Peygamber adına bazı sözler türetenler olmuştur. Bu sebeple bazı mevzuat kitaplarında “ırk, kabile, dil, şehir ve imam taraftarlığı” başlığı altında müstakil bölümler yer almıştır.<sup>88</sup>

Farsçanın övülmesi veya yerilmesine dair bazı rivayetler mevzu hadislerin derlendiği eserlerde yer almıştır. Leknevî hadis uydurma sebeplerini sekiz maddede toplamış ve yedinci maddede şöyle demiştir: “...Farsçanın fazileti ve zemmi ile ilgili hadisler mevzudur...”<sup>89</sup> Bazı sahabilere konuşmadıkları ve bilmedikleri diller de isnad edilmiştir. Örneğin Ebû Hureyre’den nakledildiği iddia edilen Farsça bir kelamın mevzuat eserlerinde yer aldığı görülmektedir. İbnu’l-Cevzî, Ebû Hureyre’nin Farsça bilmediğini dolayısıyla bu sözün bâtil olduğunu belirtmiştir.<sup>90</sup>

İbnu’l-Cevzî’nin aktardığı ve isnadında hadisi yazılmaya layık olmayan, aslı olmayan sözleri nakleden ve rivayetleri münker olan ravilerin yer aldığı bazı rivayetlere göre Hz. Peygamber, Farsça Ebû Hureyre’ye “Karnın mı ağrıyor?” diye sormuş o da “evet” deyince Hz. Peygamber ona “Kalk namaz kıl, çünkü namaz her derde devadır.” demiştir.<sup>91</sup>

Mevzu olduğu belirtilen bir başka rivayet şöyledir: “Cennet ehlinin lisanı Arapça ve Farsçadır.”<sup>92</sup> Aynı şekilde Ali el-Kârî’nin “manasının bâtil olmasından ötürü Hz. Peygamber’den sâdir olamaz” şeklinde nitelendirdi-

<sup>86</sup> Âdem Apak, “Şuûbiyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39: 244-245.

<sup>87</sup> Muhammed Ebu Zehv, *Hadis ve Hadisçiler*, trc. M. Ali Başaran, M. Ali Sönmez (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 354-355; M. Yaşar Kandemir, *Mevzû Hadisler*, Menşei, Tanıma Yolları, Tenkidler (İstanbul: İfav Yayınları, 2009), 45-47.

<sup>88</sup> Abdulfettah Ebu Gudde, *Mevzu Hadisler*, trc. Enbiya Yıldırım (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 56.

<sup>89</sup> Leknevî, *el-Âsârü'l-Merfûa fi'l-Ahbâri'l-Mevdûa*, 17-18.

<sup>90</sup> Abdurrahman b. Ali İbnu’l-Cevzî, *el-İlelu'l-Mütenâhiye fi'l-Ehâdisi'l-Vâhiye* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983), 1: 178.

<sup>91</sup> İbnu’l-Cevzî, *el-İlelu'l-Mütenâhiye*, 1: 176-178.

<sup>92</sup> Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-Merfûa fi'l-Ahbâri'l-Mevdûa*, thk. Muhammed Lütfi es-Sabbağ (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslami, 1986), 273-274.

ği bir diğer rivayet de şöyledir: “Allah kızdığında vahyi Farsça, razı olduğunda ise Arapça indirir.”<sup>93</sup> Kimi âlimlerce senedi oldukça zayıf, kimilerinin de mevzu olan ve Hz. Ömer’e dayandırılan bir rivayette onun şöyle dediği nakledilmiştir: “Kim Farsçayı öğrenirse kötülük/şer işlemiştir. Kim de kötülük işlerse bu onun murûetine zarar verir.”<sup>94</sup> Rivayetin Hz. Ömer’in bir sözü olarak aktarılması da ayrıca manidardır.

Şevkânî’nin *el-Fevâidu’l-Mecmûa* adlı eserinde ise Farsça konuşmanın kişinin şahsiyetini (murûet) zedeleyeceği yönünde bir rivayet aktarılmıştır. Rivayet şöyledir: “Kim Farsça konuşursa hilesi artar ve kişilik vasıflarında bir noksanlık meydana gelir.” Ancak bu rivayetin isnadında geçen Talha b. Zeyd’in münkeru’l-hadis ve hadis uyduran biri olmasından ötürü mevzu olduğu bildirilmiştir.<sup>95</sup>

Bir başka rivayet şöyledir: “Arşın yanında bulunanlar Farsça konuşurlar. Allah, içinde kolaylık bulunan bir emir indirdiğinde bunu Farsça, içinde zorluk bulunan bir emir indirdiğinde bunu Arapça vahyeder.” Mevzu olduğu bildirilen bu rivayetin isnadında dört yüz kadar hadis uyduran Cafer b. ez-Zübeyr isimli bir ravi bulunmaktadır.<sup>96</sup> İbn Arrak da (ö. 963/1555) bu rivayetin akabinde Muğîre b. Şu’be kanalı ile ref’ edilen “Allah bir kavme rahmet göndermek istediğinde bunu Mîkâil vasıtasıyla ve Farsça; bir kavme bela göndermek istediğinde bunu Cibrîl vasıtasıyla ve Arapça gönderir.” rivayetini zikretmiş ve her ikisinin de mevzu ve bâtil olduğunu belirtmiştir.<sup>97</sup>

Ebû Hureyre’ye isnad edilerek ref’ edilen bir diğer rivayet şöyledir: “Allah’ın en hoşlanmadığı kelâm Farsçadır. Şeytanların dili Hûzistanlıların (الخوزية)<sup>98</sup> dilidir; cehennemliklerin dili, Buhârâlıların (البخارية) dilidir; cennet ehlinin dili ise Arapçadır.” Bu rivayet de isnadındaki mecrûh ravilerden

<sup>93</sup> Ali el-Kârî, *el-Esrâru’l-Merfûa*, 414; Muhammed b. Halil el-Kavukcî, *el-Lü-lüü’l-Marsû’ Fimâ lâ Asle Lehu ev bi Aslihi Mevdû’*, thk. Fevvez Ahmed (Beyrut: Daru’l-Beşari’l-İslamiyye, 1994), 37; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebîbekr (İbn Kayyim el-Cevziyye), *el-Menâru’l-Munîf fi’s-Sahîhi ve’d-Daif*, thk. Abdulfettah Ebû Gûdde (Beyrut: Daru’l-Beşari’l-İslamiyye, 2004), 59.

<sup>94</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Muhammed Avvame (Beyrut: Daru’l-Kıble, 2006), 13: 402; İbn Hacer, a.g.e., 6: 221.

<sup>95</sup> Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *el-Fevâidu’l-Mecmûa fi’l-Ehâdisi’d-Daifeti ve’l-Mevdûah*, thk. Rıdvan Cami Rıdvan (Mekke: Mektebetu Nezar Mustafa el-Bâz, 1415), 1: 279.

<sup>96</sup> Celalüddîn es-Suyûtî, *el-Leâilü’l-Masnûa fi’l-Ehâdisi’l-Mevdûa* (Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2007), 1: 17.

<sup>97</sup> Ali b. Muhammed b. Arrâk, *Tenzîhu’s-Şerîati’l-Merfûa ani’l-Ahbâri’s-Şenâti’l-Mevdûa* (Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye), 1: 136.

<sup>98</sup> İran’ın güneybatısında bir belde adıdır. Bkz. Recep Uslu, “Hûzistan”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18: 436-439; İbn Arrâk, *Tenzîhu’s-Şerîati’l-Merfûa ani’l-Ahbâri’s-Şenâti’l-Mevdûa*, 1: 136.

dolayı mevzu olarak kaydedilmiştir. Suyûtî, isnatta bulunan İsmâil b. Ziyâd'ın hadis uyduran biri olduğunu ve bu şahsın isminin kitaplarda ancak tanınmasını sağlamak için zikredilebileceğini ifade etmiştir.<sup>99</sup>

## Sonuç

Bir iletişim aracı olarak dil, Allah'ın insana verdiği eşsiz nimetlerdendir. Kur'ân-ı Kerim ve hadislerde "dil olgusu" ile ilgili birçok ayet ve hadis bulunmaktadır. Dil olgusu ile ilgili Kur'ân'daki ana temaları Kur'ân'ın Arapça indirilmesi, farklı lehçeler ile okunmaya imkân tanınması, dillerin farklılığının Allah'ın âyetlerinden sayılması ve her Peygamber'in kendi kavminin dili ile gönderilmesi şeklinde sıralamak mümkündür. Çalışmada ulaşılan sonuçları maddeler halinde şöyle sıralamak mümkündür:

1. Kur'ân, insanların tanışıp kaynaşabilmeleri için onların farklı kabileler halinde yaratıldığına vurgu yaparak aslında temel iletişim vasıtasının dil olduğunu ifade etmiştir. Bu nedenle bütün diller Allah'ın âyetleridir.

2. Kur'ân'ın Arabiliğine vurgu yapan âyetlerin yanında Arapça dışındaki bir dile ait unsurların Kur'ân'da mevcut olup olmadığı yönünde ihtilaf mevzubahis olmuştur. Her dilde olduğu gibi Arapça da zaman içerisinde civar kültür havzasındaki diller ile kelime alışverişinde bulunmuştur.

3. Hz. Peygamber özellikle diplomatik ilişkilerin daha sağlıklı yürütülmesi için Zeyd b. Sâbit'ten Süryânîce'yi öğrenmesini istemiştir. Zeyd b. Sâbit'in kısa bir sürede Süryânîce'yi öğrendiğini ve Varaka b. Nevfel'in iyi derecede İbrânîceyi bildiğini ifade eden rivayetler, yabancı dil öğrenimine de ilham teşkil eden rivayetlerdir. Unutulmamalıdır ki her dil birer kültürel aktarım aracıdır.

4. İslâm'ın farklı ağız, lehçe ve dillere yönelik engin müsamahakâr tutumu iç kargaşa ve bloklaşma ile birlikte bir faziletlilik iddiası yarışına dönüşmüş, bir dili yerip diğerini yücelten rivayetler tarihi seyir içerisinde reaksiyonel bir tavırla piyasaya sürülmüştür. Mevzu rivayetlere yansıyan Arapça-Farsça arasındaki fazilet iddiası yarışı ise oldukça manidardır. Doğru çizgi, Allah'ın âyetlerinden biri olan dillerin/lehçelerin hayatiyetlerine katkıda bulunmak ve onların ihtilaf unsuru olarak kullanılmalılarının önüne geçmektir.

## Kaynakça

Afzalur Rahman. *Sîret Ansiklopedisi*. Trc. Komisyon. İstanbul: İnkılâb Yayınları, 1996.

A'zamî, M. M. *Vahyedilişinden Derlenişine Kur'ân Tarihi*. Trc. Ömer Türker ve Fatih Serenli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.

<sup>99</sup> Suyûtî, *el-Leâilü'l-Masnûa*, 1:18; Muhammed b. Tâhir b. Ahmed el-Makdisî, *Tezki-ratu'l-Mevdûât* (Mısır: Matbaatu's-Saadet, 1333), 3.

Akay, İhsan. *Şafii Usûl Geleneğinde İmam Şafii'ye Muhalif Usûlî Görüşler*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2018.

Âmidî, Ali b. Muhammed. *El-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*. Riyad: Daru's-Samiî, 2003.

Aynî, Bedrüddîn. *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.

Apak, Âdem. “Şuûbiyye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 39: 244-245. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Bağcı, H. Musa. *Hadis Tarihi ve Metodolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

Beyhakî, Ebubekir Ahmed b. el-Hüseyin. *Es-Sünenü'l-Kübrâ*. Haydarabad: Dairetu'l-Mearif, 1347.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Ca'fer, Hâdi Hasan. “İbrânîce”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 21: 366-367. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Dağ, Mehmet. *Tenzilden Tezyine Mushaf-ı Şerif*. Ankara: Fecr Yayınları, 2017.

Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Ebû Gudde, Abdulfettah. *Mevzû Hadisler*. Trc. Enbiya Yıldırım. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *El-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*. Thk. Hamza b. Zuheyr. Medine: Şeriketu Medineti'l-Munavvara, 2008.

Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. Trc. Salih Tuğ. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993.

Hatiboğlu, Mehmed Said. *Hilafetin Kureşliliği*. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2005.

Itr, Hasan Diyâuddîn. *El-Ehrufu's-Seb'a*. Lübnan: Daru'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1988.

İbn Arrâk, Ali b. Muhammed. *Tenzihu's-Şerîati'l-Merfûa ani'l-Ahbâri's-Şeniâti'l-Mevdûa*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

İbn Hibbân, Muhammed. *Sahîhu İbn Hibbân*. Thk. Şuayb el-Arnâvut. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1993.

İbn Ebî Şeybe, Ebubekir Abdullah b. Muhammed. *Müsnedü İbn Ebî Şeybe*. Thk. Adil b. Yusuf ve Ahmed Ferid. Riyad: Daru'l-Vatan, 1997.

İbn Ebi Şeybe. *El-Musannef*. Thk. Muhammed Avvame. Beyrut: Daru'l-Kible, 2006.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebîbekr. *El-Menâru'l-Munîf fi's-Sahîhi ve'd-Daif*. Thk. Abdulfettah Ebû Gudde. Beyrut: Daru'l-Beşiri'l-İslâmiyye, 2004.

İbnu'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali. *El-İlelu'l-Mütenâhiye fî'l-Ehâdisi'l-Vâhiye*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâîl. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Thk. Komisyon. Mektebetu Kurtuba, 2000.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali. *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Riyad: Daru's-Selam, 2000.

İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed. *Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

İbn Haldûn, Muhammed b. Muhammed el-Mağribî. *Mukaddime*. Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.

İpek, Birol. "Bireyde Dil Bilinci". *Journal of Turkish Language and Literature*, 1/2, (2015): 33-44.

Karaçam, İsmâîl. *Kıraat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri ve Mütevâtir Kıraatların Yorum Farklılıklarına Etkisi*. İstanbul: İfav Yayınları, 1996.

Kandemir, M. Yaşar. *Mevzû Hadisler, Menşei, Tanıma Yolları, Tenkidler*. İstanbul: İfav Yayınları, 2009.

Karaman, Burcu İlkay. "Dilin Kökeni". *Akademik-Der* 1 (2017 sonbahar): 21-33.

Kârî, Ali. *El-Esrâru'l-Merfûa fi'l-Ahbâri'l-Mevdûa*. Thk. Muhammed Lütfî es-Sabbâğ. Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1986.

Kavukcî, Muhammed b. Halil. *El-Lülüü'l-Marsû' fi mâ lâ Asle lehu ev bi Aslihi Mevdû'*. Thk. Fevvez Ahmed. Beyrut: Daru'l-Beşari'l-İslâmiyye, 1994.

Kıran, Ayşe. "Dil/Söz; Anlam/sözcük". *Kur'ân ve Dil Sempozyumu* (17-18 Mayıs 2001, Van): 7-8.

Leknevî, Abdulhayy. *El-Âsâru'l-Merfûa fi'l-Ahbâri'l-Mevdûa*. Thk. Muhammed Said Zağlûl. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1984.

Makdisî, Muhammed b. Tâhir b. Ahmed. *Tezkiratu'l-Mevdûât*. Mısır: Matbaatu's-Saadet, 1333.

Muhammed, Ebu Zehv. *Hadis ve Hadisçiler*. Trc. M. Ali Başaran ve M. Ali Sönmez. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.

Müldür, Fatih. "Noam Chomsky'de Üretici Dilbilgisi: Derin Yapı ve Yüzey Yapı Ayrımı", *Kayı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 27/27 (Güz 2016): 60-74.

Nevevî, Yahya b. Şeref. *Sahîhu Müslim Bişerhi'n-Nevevî*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971.

Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh el-Hâkim. *El-Müstedrek Ala's-Sahihayn*. Beyrut: Daru'l-Marife, tsz.

Râzî, Muhammed b. Ömer. *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1981.

Muhammed b. Ebibekr, er-Râzî. *Muhtâru's-Sihâh*. Thk. Mahmud Hatir. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1995.

Retsö, Jan. "Arabs And Arabic In The Age Of The Prophet". *The Qur'ân In Context*, Leiden/Boston: Brill, 2010. (Trc. Hayri Kırbasoğlu, <http://www.hayrikirbasoglu.net/?p=556>, erişim tarihi, 14.05.2018).

Suyûtî, Celalüddîn Abdurrahman. *Câmiu'l-Ehâdîs*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1994.

\_\_\_\_\_. *El-Leâilü'l-Masnûa fi'l-Ehâdîsi'l-Mevdûa*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007.

\_\_\_\_\_. *El-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Fevvez Ahmed. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 2012.

Şafîi, Muhammed b. İdrîs. *Er-Risâle*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

\_\_\_\_\_. *Er-Risâle*. Kahire: Mektebetü Dari't-Türas, 2005.

Şâtîbî, İbrahim b. Musa. *El-Müvâfekat*. Thk. Ebû Ubeyde Mşehûr b. Hasan. Dâru İbn Affan, 1997.

Şevkânî, Muhammed b. Ali. *El-Fevâidu'l-Mecmûa fi'l-Ehâdîsi'd-Daîfeti ve'l-Mevdûah*. Thk. Rıdvan Cami Rıdvan. Mekke: Mektebetu Nezar Mustafa el-Bâz, 1415.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Tefsîru't-Taberî*. Thk. Beşar Avvad Maruf, 'İsam Faris el-Hurustânî. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1994.

\_\_\_\_\_. *Tefsîru't-Taberî Cmiu'l-Beyân An Tevîli Âyi'l-Kur'ân*. Thk. Şakir Mahmud Muhammed ve Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, tsz.

Özdoğan, M. Akif. "Arap Dili ve Edebiyatı Kaynaklarında Hz. Peygamber'in Dil ve Edebiyattaki Yerine Bir Bakış". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/4 (2005): 223-242.

Öztürk, Mustafa. *Kur'ân Dili ve Retoriği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.

Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. Sevre. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2000.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. Thk. Şuayb el-Arnaûd. *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1994.

Uslu, Recep. "Hûzistan". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 18: 436-439. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Ünalın, Sıddık. "Hz. Muhammed'in Arap Yarımadasındaki Yahudilerle İlişkileri". *Fırat Ünversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2015): 49-71.

\_\_\_\_\_. "Hz. Muhammed'in Hristiyan Kaynaklarında Bilinmesi ve Onun Hristiyanlarla Diyalogu", *Fırat Ünversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, (1996): 207-224.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dîni Kur'ân Dili*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1995.

Yiğit, Metin. "İmam Şafîi'de Arapça Vurgusu ve Lafız Mana Dengesi". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2009): 55-86.

# FIKHÎ AÇIDAN NAMAZLARDA CEM' SEBEPLERİ SHORTENING AND COMBINING PRAYERS FROM THE JURISPRUDENTIAL PERSPECTIVE

MUSTAFA ÇAKIR  
DR.  
DİN İŞLERİ YÜKSEK KURULU UZMANI



## ABSTRACT

Salah (prayer), which is considered to be the pillar of Islam and which enables human to communicate with Allah without any intermediaries, has an important function, in spiritual terms, to build a strong and moral society. According to the prevailing jurisprudential understanding, it is essential to perform each prayer within a certain time of the day particularly designated for it. However, a number of practices attributed to the Prophet Muhammad and his companions in relation to shortening and combining certain obligatory prayers into a single performance at a certain time of the day has brought along controversies. This study deals, from jurisprudential perspective, with the issue of shortening and combining certain prayers and the criteria used as the basis to do so in terms of the conditions of the modern times.

Keywords: Prayer, Time, Jam (Shortening and Combining Prayers), Expedition, Excuse.

## ÖZ

İslâm'da dinin direği kabul edilen ve kulun Rabbi ile aracısız buluşmasını sağlayan namaz, manevi açıdan güçlü ve nezih bir toplumun inşasında önemli bir işleve sahiptir. Yaygın fikhî anlayış doğrultusunda, farz namazlardan her birinin kendisi için tayin edilmiş özel zaman dilimi içerisinde edâ edilmesi esas olmakla birlikte, konu ile ilgili Hz. Peygamber ve sahâbeye nispet edilen bazı uygulamalar, özellikle belli farz namazların tek vakitte cem' edilmesi meselesine dair bazı tartışmaları beraberinde getirmiştir. Bu çalışma, genel olarak ve modern şartlar bağlamında namazların hangi sebeplere bağlı olarak cem' edilebileceği meselesini fikhî açıdan ele almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Namaz, Vakit, Cem', Sefer, Mazeret.

## Giriş

**T**ikhî açıdan, ibadetler için şer‘an belirlenmiş olan zaman dilimini ifade eden vakit, birçok dini mükellefiyetin yerine getirilmesinde belirleyici etkiye sahiptir. İbadetlerden bazıları (serbest zamanlı ibadetler) özel bir vakitle sınırlandırılmamışken; farz namazlar, Ramazan orucu ve hac gibi edâsı için belirli bir zaman takdir edilmiş ibadetlerde (mukayyed ibadetler) vakit önemli bir unsurdur.

Belli vakitlerde kılınması emredilmiş olan beş vakit namazın özürsüz olarak kazaya bırakılması Allah Teâlâ katında sorumluluğu gerektiren durumlar arasında sayılmıştır.<sup>1</sup> Bununla birlikte Hz. Peygamber’den nakledilen, beş vakit namaz içerisinde öğle ve ikindi ile akşam ve yatsı namazlarının tek vakitte birleştirilerek kılınabileceğine dair bazı uygulamalar, namazların cem‘i meselesinin hüküm ve keyfiyetine dair bazı tartışmaları da beraberinde getirmiştir.

Farz namazlara ait vakitlerin sınırları, Kur’ân ve Sünnet tarafından konulan ölçüler doğrultusunda belirlenmiştir. Her bir namaza ait ve sınırları müstakil olarak belirlenmiş bu vakitlerin, belli sebeplere bağlı olarak aynı anda iki farz namazın edasına müsait olabilmesinin meşruiyeti meselesi öteden beri İslâm âlimlerinin birbirinden farklı değerlendirmelerine konu olmuştur. Bu çalışmada, cem‘ sebeplerinin gerek deliller gerekse geçmişten günümüze ortaya konmuş ilmî yaklaşımlar ışığında incelenmesi ve bu tür uygulamalara karşı daha sağlıklı bir perspektif geliştirilmesi hedeflenmektedir.

## I. Vakıt ve Cem‘ Kavramı

### A. Vakıt

Sözlükte, “zamanın belli bir kısmı, herhangi bir iş için belirlenen zamanın sonu” anlamında kulla-

<sup>1</sup> Buhârî, “Mevâkî’t”, 14; Müslim, “Mesâcid”, 200-201, 311; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Zehebî, *el-Ke-bâir* (Acman: Mektebetü’l-Furkân, 2003), 41.



nılan<sup>2</sup> vakit kelimesi, fikhî bir ıstılah olarak; “ibadetler için şer‘an belirlenmiş olan zaman, namazın şartı ve vücûb sebebi” olarak tarif edilir.<sup>3</sup> “Şâri‘ tarafından namazın edâ edilmesi için belirlenen zaman”<sup>4</sup> olarak da tarif edilen vakit kelimesinin, bu anlamı daha çok “ibadet” kelimesi ile tamlama olarak kullanılması (vaktü’l-ibâde) halinde kazandığı söylenebilir.<sup>5</sup>

Şâri‘ tarafından, edâ edilmesi için belli bir vakit tayin edilmeyen ibadetler mutlak (serbest zamanlı) ibadetlerdir. Nâfile namaz, belli bir vakitle kayıtlı olmayan adak, keffâretler ve umre ile belli ölçüde zekât bu kısımda değerlendirilebilir. Farz namazlar, Ramazan orucu ve hac gibi ancak kendileri için tayin edilen özel zaman dilimi içerisinde edâ edilebilen ibadetler ise mukayyed ibadetler olup, vakit bu ibadetlerin yerine getirilmesinde önemli bir unsurdur. Mukayyed ibadetler de kendi içerisinde; geniş vakitli (muvasşâ‘), dar vakitli (mudayyak) ve her ikisine benzeyen (meşkûk / müşkil) şeklinde üç kısım halinde değerlendirilir.

Namaz, edâsı için tayin edilen zamanın ancak bir kısmını kapsayan geniş vakitli ibadetlere örnek olarak verilebilir. Dar vakitli ibadetler ise, Ramazan orucu gibi, tayin edilen zaman itibariyle sadece tek bir ibadeti eda etmeye elverişli olanlardır. Üçüncü kısım ise; tek bir ibadetin edâsı için tayin edilmesi yönüyle birinci kısma, ibadetin rükûnlarının o zamanın bütününe kapsamaması yönüyle de ikinci kısma benzer. Nitekim hac ibadeti bu kısımda değerlendirilir. Zira bir yıl içerisinde ancak bir kere hac ibadeti ifa edilebilmekle beraber, hac ibadetinin rükûnlarının edâ edilmesi senenin ancak bir kısmını kapsamaktadır.<sup>6</sup>

Vakit kavramı, özel olarak namazların edâ edilmesi için belirlenen zaman dilimi anlamında bu ibadetin önemli bir şartıdır. Nitekim Kur‘ân’da, namazın müslümanlar için vakitleri belirlenmiş bir fariza olduğu ifade edildiği gibi,<sup>7</sup> özellikle beş farz namaza ait vakitlerin başlangıç ve bitiş zamanları Cebrâil vasıtasıyla Hz. Peygamber’e uygulamalı olarak gösterilmiş, her namazı vaktinde kılmamanın önemi vurgulanmıştır.<sup>8</sup>

<sup>2</sup> Ebû Abdurrahmân el-Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-Ayn*, thk. Mehdi Mahzûmî - İbrahim es-Sâmerrâî (ys., ts.), 5: 199; Mecdüddîn Muhammed b. Yakub Fîruzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, (Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 2005), 1: 162; Eyyüb b. Musa el-Hüseynî Ebu’l-Bekâ, *el-Külliyât – Mu‘cem fi’l-Mustalahât ve’l-Furûki’l-Luğaviyye* (Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 1998), 1: 945.

<sup>3</sup> Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 597.

<sup>4</sup> Ebu’l-Bekâ, *Külliyât*, 1: 945.

<sup>5</sup> Sa’dî, Ebu Habîb, *el-Kâmûsu’l-Fikhî* (Dımaşk: Dâru’l-Fikr, 1988), 1: 384.

<sup>6</sup> Ebu’l-Berekât Hafızuddîn Nesefî, *Metnu’l-Menâr fi’l-Usûli’l-Fıkıh*, thk. Ahmed Abdülmelik Abdurrahman es-Sa’dî (Kahire: Dâru Sa’diddîn, 2010), 86 - 88; Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh Dersleri* (İstanbul: el-Mektebetü’l-Mahmûdiye, ts.), 58 - 59.

<sup>7</sup> Nisâ, 4/103.

<sup>8</sup> Buhârî, “Mevâkıf”, 5; Ebû Dâvud, “Salât”, 2; Tirmizî, “Salât”, 1.

Beş vakit farz namazın sınırları ana hatlarıyla şu şekildedir:

- a) Sabah Namazı: İslâm bilginlerinin genel kabulüne göre sabah namazının vakti, ikinci fecrin (fecn-i sâdik) doğuşu ile başlayıp güneşin doğması ile sona erer.
- b) Öğle Namazı: Güneşin tam tepe noktasına ulaşır batıya meyletmeye başlaması ile öğle vaktinin girmiş olduğunda ihtilaf yoktur. Cumhura göre bu vakit, cisimlerin gölgesinin bir misli uzamasına kadar devam eder. İmam Ebu Hanîfe'den (ö. 150/767) nakledilen iki görüşten birine göre ise, öğle vakti, fey-i zevâl hariç cisimlerin gölgesinin iki misli uzamasına kadar devam eder.
- c) İkinci Namazı: Âlimlerin çoğunluğuna göre ikinci namazının vakti, öğle namazı vaktinin çıkmasıyla yani her şeyin gölgesinin bir misli olması ile başlar. İmam Ebu Hanîfe'ye göre ise bu vakit, her şeyin gölgesinin iki misli olması ile başlayıp güneşin batmasına kadar devam eder.
- d) Akşam Namazı: Akşam namazının vakti, güneşin tam olarak batması ile başlayıp şafağın kaybolmasıyla sona erer. Buradaki şafak İmam Ebu Hanîfe'ye göre, batı ufkunda beliren kızılığın ardından meydana gelen beyazlıktır. İmam Ebu Hanîfe'den nakledilen başka bir görüş ve âlimlerin çoğunluğuna göre ise şafak, ufuktaki kızılıktır.
- e) Yatsı Namazı: Yatsı namazının vakti, âlimlerin çoğunluğuna göre kırmızı şafağın kaybolması ile başlar. İmam Ebu Hanîfe'den nakledilen iki görüşten birine göre ise, kızıl şafaktan sonra meydana gelen beyaz şafağın da kaybolması ile başlar. Yatsı namazının bitiş vakti konusunda; gecenin yarısı, üçte biri vb. farklı görüşler bulunmakla birlikte bu konuda tayin edilen nihaî vakit ikinci fecrin doğmasıdır.<sup>9</sup>

## B. Cem'

Cem' kelimesi sözlükte; “dağınık halde bulunan birçok şeyi bir araya toplamak, topluluk, (tekilin karşılığı olarak) çoğul, meyvesi çok olan hurma ağacı” gibi anlamların yanında, insanların toplandığı yer olması hasebiyle “Müzedelife” mekânı için de kullanılmaktadır.<sup>10</sup> Ayrıca bu kelimenin,

<sup>9</sup> Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 2: 197-198; Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, İbn Rüşd *Bidâyetü'l-Müçtehid ve Nihâyetü'l-Muktasid* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2004), 1: 100-105; Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd Mevsilî, *el-İhtiyâr li-Ta'lîli'l-Muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1: 38-39; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğni* (Mektebetü Kâhîre, 1968), 1: 271-279; Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed Hatib eş-Şirbîni, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Meâni Elfâzi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 1: 298-302.

<sup>10</sup> Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, 1: 239-241; Muhammed b. Ebu Bekir Râzî, *Muhtâru's-Sihâh* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2010), 116-117; Ebu'l-Fazl Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir,

insanların bir arada toplandığı özel bazı zaman dilimlerini ifade etmek üzere tamlama halinde bazı kullanımları da bulunmaktadır. Buna örnek olarak; Arefe gününü ifade etmek için “yevm-i cem”, Müzdelife gecesi için “leyle-i cem” ve Mina günlerine verilen bir isim olarak “eyyâm-ı cem” tabirlerinden bahsedilebilir.<sup>11</sup>

Fikhî bir terim olarak cem' ile ilgili bazı kullanımlar şu şekilde anlamlandırılmaktadır:

- a) Cem' / Cem' u's-salâteyn: Beş vakit farz namazdan öğle ile ikindiye ya da akşam ile yatsıyı tek vakitte birleştirerek kılmaktır.
- b) Cem-i Takdîm: Öğle ile ikindi namazını öğle vaktinde; akşam ile yatsı namazını da akşam vaktinde birleştirerek kılmaktır.
- c) Cem-i Te'hîr: Öğle ile ikindi namazını ikindi vaktinde; akşam ile yatsı namazını da yatsı vaktinde kılmaktır.
- d) Cem-i Sûrî: İlk namazı son vaktinde, sonrakini de ilk vaktinde kılmak suretiyle her iki namazı da kendi vaktinde kılmaya “cem-i sûrî” denmektedir.<sup>12</sup> Bu tür cem' uygulamasına “fiilî cem'” de denilmektedir.<sup>13</sup>

## II. Cem' Açısından Namaz Vakitlerinin Taksimi

İslâm bilginleri namazların cem' suretiyle kılınması konusunda başlıca iki gurupta toplanmaktadır. Ağırlıklı olarak Hanefî ekolü tarafından benimsenen görüşe göre Arafat ve Müzdelife'de namazlarda cem' uygulamasına gidilmesi, hac ibadetinin bir parçası olması sebebiyledir. Bunun dışında bazı mazeretlere dayalı olarak namazların cem' edilmesi ise, ancak birinci namazın son vaktinde, ikinci namazın da ilk vaktinde kılınması (sûrî cem')<sup>14</sup> şeklinde mümkün olabilir.<sup>15</sup> Hanefiler dışında kalan İslâm bilginle-

1414/1993), 8: 53; Tânevî (Tehânevî), Muhammed b. Ali, *Mevsûatu Keşşâf-ı Istılâhâtü'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1996), 1: 571.

<sup>11</sup> Muhammed Revvâs el-Kal'acî, *Mu'cemu Lüğati'l-Fukahâ* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1996), 1: 145.

<sup>12</sup> Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 70.

<sup>13</sup> Ebu Muhammed Fahrüddîn Osman b. Ali Zeylaî, *Tebyînu'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik (Hâşiyetü's-Şilbî ile birlikte)*, (Kahire: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emiriyye, 1313/1895), 1: 88; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 1: 41-42.

<sup>14</sup> Klasik doktrinde sûrî cem' anlayışının savunucuları olarak Hanefilerin isim olarak ön plana çıkmış olması bir fikhî ekolü olarak bu görüşü temsil etmelerinden dolayıdır. Bu ekolün oluşumu öncesinde sûrî cem' görüşü, sahabeden Abdullah b. Mes'ud (ö. 32/652-53) ile tâbiün dönemi âlimlerinden İbrâhîm en-Nehâî (ö. 96/714) ve Hasan el-Basrî (ö. 110/728) tarafından da savunulmuştur (Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî Şevkânî, *Neylû'l-Evtâr Şerhu Münteka'l-Ahbâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 3: 212-213; Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay Leknevî, *et-Ta'liku'l-Mümecced alâ Muvattai İmam Muhammed*, thk. Takiyyüddîn en-Nedvî (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1991), 1: 568).

<sup>15</sup> Ebu Abdullah Muhammed b. Hasen Şeybânî, *Kitâbu'l-Asl*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî

rinin cumhuruna göre ise, Arafat ve Müzdelife'deki cem' uygulaması, belli başlı bazı mazeretlerin söz konusu olduğu durumlarda diğer zamanlar için de mümkündür.

Gerek Arafat ve Müzdelife'de, gerekse diğer zamanlarda cem' edilmesi mümkün görülen namazlar; öğle ile ikindi ve akşam ile yatsı namazlarıdır. Bu namazlar da kendi içerisinde cem-i takdîm ya da cem-i te'hîr şeklinde kılınır.<sup>16</sup> Bu konuda geçmiştten günümüze İslâm âlimleri arasında herhangi bir ihtilafa rastlanılmamaktadır. Sabah namazı ile diğer namazların ya da ikindi ile akşam namazının cem' edilmesi gibi bir uygulama ise, Hz. Peygamber'den böyle bir uygulamanın nakledilmeyişi sebebiyle meşru görülmemiştir.<sup>17</sup> Öte yandan bu konuda icmâ olduğu da bazı âlimler tarafından özellikle vurgulanmıştır.<sup>18</sup>

Öğle ve ikindi namazının belli sebeplere bağlı olarak cem' edilebilmesi meselesi, bu bağlamda öğle vaktinde edâ edilen cuma namazının durumunun da netleştirilmesini gerektirmiştir.

Şafîiler bu konuda öğle ile cuma namazı arasında cem-i takdîm açısından fark gözetmemektedirler. Yani ikindi namazının öğle vaktine çekilerek cuma ile birlikte cem-i takdîm şeklinde kılınması mümkündür. Ancak cuma namazının ikindi vaktine ertelenerek cem-i te'hîr suretiyle kılınması ise, cuma namazının vakti dışına çıkarılmayacağı gerekçesi ile caiz görülmemiştir.<sup>19</sup> Ancak Şâfîîlerden Nevevî (ö. 676/1277), cuma namazının yağmur mazeretine binaen ikindi vaktinde cem-i te'hîr şeklinde kılınabileceği kanaatinde-dir.<sup>20</sup>

(Beyrut: Âlemu'l-Küttüb, 1990), 1: 147; Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Serahsî, *el-Mebsût*, (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993), 1: 149.

<sup>16</sup> Akşam ve yatsı namazlarının cem-i takdîm suretiyle kılınması esnasında, Şafîî ve Hanbelîlerin içerisinde bulunduğu cumhura göre vitir namazı da, yatsı namazına tâbi bir sünnet olarak yatsının hemen peşi sıra kılınabilmektedir. Mâlikîler ise, şafak batıp kendi vakti girmedikçe vitir namazının kılınamayacağı görüşündedirler. (Abdurrahman b. Muhammed b. Ahmed İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-Kebîr (Muvaffakuddîn İbn Kudâme'nin el-Muğni'si ile birlikte)*, (Dâru'l-Küttâbi'l-Arabî, ts.), 2: 124; Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref Nevevî, *Ravdatü'l-Tâlibîn ve Umdetü'l-Müjtin* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1991), 1: 402; Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed Adevî, *Hâşiyetü'l-Adevî alâ Şerhi Kifâyeti'l-Tâlibî'r-Rabbânî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994), 1: 294).

<sup>17</sup> Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf Cüveynî, *Nihâyetü'l-Matlab fi Dirâyeti'l-Mezheb* (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2007), 2: 467; Sirâcuddîn Ebu Hafs Ömer b. Ali İbnü'l-Mülâkkın, *el-Bedru'l-Münîr fi Tahrîci'l-Ehâdisi ve'l-Âsâr* (Riyad: Dâru'l-Hicret, 2004), 4: 580.

<sup>18</sup> Ebu Ömer Yusuf b. Abdillâh İbn Abdilber, *et-Temhîd Limâ fi'l-Muvatta' Mine'l-Medâni ve'l-Esânîd* (Fas: Vizâretü Umûmî'l-Evkâf ve's-Şuûnî'l-İslâmiyye, 1983), 12: 215.

<sup>19</sup> Süleyman b. Muhammed b. Ömer Büceyremî, *Tuhfetü'l-Habîb alâ Şerhi'l-Hatîb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 2: 175; Şîrbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 1: 529.

<sup>20</sup> Nevevî, *Ravdatü'l-Tâlibîn*, 1: 400; a.mlf., *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb* (Dâru'l-Fikr, ts.), 4: 383.

Hanbelîlere göre ise, cuma namazı müstakil bir namaz olup öğle namazına alternatif bir namaz olmadığından, namazları cem' etmeyi mübah kılan mazeretlere binaen ikindi ile birleştirilemez.<sup>21</sup>

## I. Genel Olarak Cem' Sebepleri

Hac ibadeti esnasında Arafat ve Müzdelife'de namazların cem' edilmesinin meşruiyeti hususunda herhangi bir ihtilaf yaşamayan İslâm âlimleri, bu iki yer dışında namazları cem' ederek kılmanın cevazı hususunda ihtilâf etmişlerdir. Hanefiler dışındaki İslâm bilginlerinin çoğunluğu, Arafat ve Müzdelife'de olduğu gibi bu yerler dışında da bazı durumlarda namazların cem' edilebileceği görüşündedirler. Bununla birlikte, cem' için ruhsat sebebi olarak görülen durumların hangileri olduğu hususunda âlimler arasında bir takım görüş farklılıkları mevcuttur. Bu ihtilâfın sebebi ise genel olarak; cem'in cevazına dair hadislerin sıhhat derecesi, yorumlanması<sup>22</sup> ve benzer durumların birbirine kıyas edilip edilememesi gibi hususlarda yoğunlaşmaktadır.

### A. Arafat ve Müzdelife'de Cem'

İslâm âlimleri, Hz. Peygamber'in Veda haccı uygulamasından hareketle, hac ibadetini yerine getirmekte olan kimseler için Arafat'ta öğle ile ikindi namazlarının cem-i takdîm; akşam ile yatsı namazlarının ise Müzdelife'de cem-i te'hîr suretinde birleştirilmesi konusunda görüş birliği içerisindedirler.<sup>23</sup> Nitekim bu konudaki rivayetlerin<sup>24</sup> mütevatir düzeyinde olduğu yönündeki tespit de bu ittifakı desteklemektedir.<sup>25</sup>

Arafat ve Müzdelife'deki cem' uygulamasının illetinin, hacın bir menasiki mi yoksa yolculuk mu olduğu meselesi fukaha arasında ihtilâftır. İbrâhim en-Nehâî, Hasan el-Basrî, İbn Sîrîn (ö. 110/729), Mekhûl (ö. 112/730), İmam Ebu Hanîfe ve Evzâî (ö. 157/774) ile İmam Mâlik (ö. 179/795) ve Şafîlilere nispet edilen bir görüşe göre buradaki cem'in illeti, hac menasikinin bir parçası olması sebebiyledir. Dolayısıyla burada cem' yapacak olan kişinin seferî olup olmaması ile Mekkeli ya da Arafat bölge-

<sup>21</sup> Şerefüddîn Musa Haccâvî, *el-İknâ' fi Fikhi'l-İmam Ahmed b. Hanbel* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1: 189; Mansur b. Yunus Behûtî, *Keşşâfu'l-Kinâ' an Metni'l-İknâ'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 2: 21.

<sup>22</sup> Cem' ile ilgili rivayetler hakkında geniş bilgi için bkz. M. Hayri Kırbaoğlu-Musa Bağcı, *Namazların Birleştirilmesi – Çorap ve Başörtüsü Üzerine Mesh Problemi* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2002).

<sup>23</sup> Mv. F., "Cem'u's-Salavât" md., 15: 284.

<sup>24</sup> Konu ile ilgili rivayetler için bkz. Buhârî, "Hacc", 89, 94, 96; Müslim "Hacc", 147, 276-291; Ebû Dâvud, "Menâsik", 60, 64; İbn Mâce, "Menâsik", 84; Mâlik, *Muvatta'*, "Hacc", 196; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 8: 496.

<sup>25</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1: 149.

sinin halkından olması arasında herhangi bir fark gözetilmemiştir. Hz. Peygamber'in Arafat ve Müzdelife'deki cem' uygulaması esnasında beraberrinde Mekkelî olan ve olmayan kimselerin onunla namaza durmuş olması, cem' için seferî olma şartını aramayan bilginlerin bu husustaki delili olmaktadır.<sup>26</sup>

Mâlikî, Şafîî ve Hanbelîlerin râcih olan görüşüne göre ise, Arafat ve Müzdelife'deki cem' yolculuk sebebiyle verilmiş bir ruhsattır. Bu görüşün gerekçesi de, Hz. Peygamber'in yolculukları esnasında namazlarını birleştirdiğine dair rivayetlerdir.<sup>27</sup> Buradan hareketle, bu görüşte olan bilginler, Arafat ve Müzdelife'deki cem' uygulaması ile yolculuktaki uygulamanın aynı sebebe bağlı olduğunu düşünmektedirler.

Pratikteki uygulama açısından Şafîîler, namazları kısaltma ve birleştirmenin sebebini "sefer" şeklinde tanımlamalarının bir sonucu olarak, hac ibadetine bağlı cem' uygulamasının seferî olanlara has olduğu görüşündedirler. Buna göre, sefer mesafesi namazları kısaltacak düzeyde olmayan Mekkelî ve diğer kimseler imama uysa da namazlarını tam kılar ve cem' yapmaz. Dolayısıyla, Arafat'ta da olsa cem' için namazları kısaltmayı meşru kılacak düzeyde yol kat etmek<sup>28</sup> gerekmektedir.<sup>29</sup> Hanefî, Mâlikî ve Hanbelîlere göre ise, Arafat'ta seferî olan da olmayan da cem' yapabilmektedir. İbnü'l-Münzir (ö. 318/930) bu konu üzerinde icmâ olduğunu nakletmekte ise de,<sup>30</sup> kanaatimizce bunu çoğunluğun görüşü olarak takdim etmek daha isabetli görünmektedir.<sup>31</sup> Özellikle Mâlikîlerin, yolculukta namazların kısaltılmasının aksine, cem' için sefer mesafesince yol kat etmeyi şart görmemeleri ile Hanbelîlerin sünnetteki uygulama gereği Arafat ve Müz-

<sup>26</sup> Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 5: 313; Ahmed b. Muhammed b. Ali İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-Muhtâc fî Şerhil-Minhâc* (Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1983), 8: 87; Muhammed Emin b. Ömer İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992), 2: 509.

<sup>27</sup> Heytemî, *Tuhfetü'l-Muhtâc*, 8: 87; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 2: 260, 278; Mv. F., "Cem'u's-Salavât" md., 15: 284; Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî*, 3: 180; Muhammed Zekeriyya Kandehevî, *Haccetü'l-Vedâ'* (Beyrut: Şeriketü Dâri'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1997), 84.

<sup>28</sup> Şafîî, Mâlikî ve Hanbelîlere göre namazları kısaltmayı gerektiren yolculuk mesafesi: 4 Berîd = 16 Fersah = 48 Mil'dir (İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2: 188; Ebubekir b. Muhammed Dimyâtî, *İ'ânetü'l-Tâlibin alâ Halli Elfâzi Fethi'l-Muin* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1997), 2: 113; Abdurrahman b. Muhammed el-Bağdâdî, *İrşâdü's-Sâlik ilâ Eşrefi'l-Mesâlik fî Fikhi'l-İmam Mâlik* (Mısır: Matbaatü Mustafâ, ts.), 1: 25).

<sup>29</sup> Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 2: 260.

<sup>30</sup> Ebubekir Muhammed b. İbrahim İbnü'l-Münzir, *el-İcmâ'* (Acman: Mektebetü'l-Furkân, 1999), 57.

<sup>31</sup> Bu yargıyı destekleyen benzer kanaatler için bkz. İbn Kudâme, *el-Muğni*, 3: 366 - 367; Muhammed İliş, *Şerhu Minahi'l-Celîl alâ Muhtasari'l-Allâme Halîl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984), 2: 276; Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî*, 3: 180.

delife'de yapılacak cem' uygulamasında seferîlik mesafesine itibar etmemeleri,<sup>32</sup> hac esnasında bu uygulamanın illeti konusundaki tartışmanın lafzî olduğu sonucunu ortaya koymaktadır.

## B. Sefer Sebebiyle Cem'

İslâm'da yolculuk halinde bulunan kimseler için bir takım kolaylıklar getirilmiştir. Namazların kısaltılması,<sup>33</sup> Ramazan orucunun daha sonra kaza edilmek üzere ertelenebilmesi,<sup>34</sup> mestler üzerine mesh süresinin uzaması, abdest ve gusül için su bulunamadığı takdirde teyemmüm edilebilmesi,<sup>35</sup> kurban yükümlülüğünün düşmesi, maddî imkânsızlık sebebiyle yolda kalmış olanlara (ibnü's-sebîl) zekâtтан pay ayrılması<sup>36</sup> bunlar arasında sayılabilir.<sup>37</sup>

Seferle ilgili tanınan bütün bu kolaylıkların yanında namazların cem' edilebilmesi meselesi ise ayrı bir tartışma konusudur. Hanefîlerin dışında kalan İslâm âlimlerinin cumhuruna göre, prensip olarak seferde öğle ile ikindi ve akşamla yatsı namazları aynı vakit içerisinde cem' edilerek kılınabilmektedir.<sup>38</sup> Bununla birlikte böyle bir uygulamanın hükmü ve pratikteki şekli konusunda ileri sürülen bazı ortak ve farklı noktaların olduğunu görmek mümkündür.

### 1. Seferde Cem'in Hükmü

Genel olarak fıkıh ekollerinin yolculuk halinde namazların cem' edilmesi konusundaki yaklaşımlarına bakıldığında, Hanefîler dışındaki âlimlerin çoğunluğuna göre bunun yolculukta tanınan ruhsatlar kapsamında değerlendirildiği görülür.<sup>39</sup> Ancak hususi planda, yolculukta namazların cem' edilmesinin hükmü ve bu ruhsatın ölçüsü ile ilgili nispeten farklılık arz eden yaklaşımları görmek de mümkündür.<sup>40</sup>

Yolculukta namazların cem' edilebileceğinin en temel gerekçesi, Hz. Peygamber'in bazı yolculuklarında cem' yaptığına dair nakledilen rivayet-

<sup>32</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, 3: 366; el-Habib b. Tâhir, *el-Fıkhü'l-Mâlikî ve Edilletühü* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1998), 1: 308.

<sup>33</sup> Nisa, 4/101.

<sup>34</sup> Bakara, 2/184.

<sup>35</sup> Nisa, 4/43; Maide, 5/6.

<sup>36</sup> Enfâl, 8/41; Tevbe, 9/60.

<sup>37</sup> Fahrettin Atar, "Sefer", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36: 294-298.

<sup>38</sup> Ebû Süleyman Ahmed b. Muhammed Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen* (Halep: 1932), 1: 263; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müçtehid*, 1: 183; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2: 201.

<sup>39</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2: 202; Atar, "Sefer", 36: 294-298.

<sup>40</sup> Bedrüddîn Mahmud b. Ahmed Aynî, *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 7: 150.

lerdir.<sup>41</sup> Öte yandan bu cevazın, Hz. Peygamber'in Arafat ve Müzdelife uygulamasına kıyasla aynı olduğu yönünde görüşler de ileri sürülmüştür. Nitekim sahâbeden İbn Ömer'in (ö. 73/692) oğlu Salim b. Abdullah'ın (ö. 106/725) seferde namazların cem' edilmesinin caiz olduğunu söyleyip bu hükmü Arafat'taki cem'e kıyas ettiği bilinmektedir. Aynı şekilde İbn Şihâb ez-Zühri'nin (ö. 124/742), yolculukta namazların cem' edilip edilemeyeceğine dair kendisine yöneltilen bir soruya cevaben, bunda hiçbir sakıncanın olmadığını belirterek bunu, tıpkı Arafat'taki cem'in cevazıyla eş değer gördüğüne dair bilgilere yer verilmektedir.<sup>42</sup> Ancak sonraki dönemlerde söz konusu bu kıyas anlayışına karşı bazı itirazların olduğu da gözden kaçmamaktadır.<sup>43</sup>

Yolculuk sebebiyle cem'i kabul eden bilginlerin, kendi aralarında cevazın mahiyeti hakkında da yeknesak bir kanaate sahip olmadıklarını söylemekte fayda vardır. Bu konuda, sahâbeden İbn Abbâs (ö. 68/687-88) gibi, yolculuk esnasında namazları birleştirerek kılıp bunun sünnet olduğunu sarahaten söyleyenler olduğu gibi,<sup>44</sup> bunun tam aksine Hasan el-Basrî ve Mekhûl gibi yolculukta namazları cem' etmeyi mekruh görenlerin olduğu da nakledilmektedir.<sup>45</sup> Yine meşhur bir görüş olmasa da Mısırlıların rivayetine göre, İmam Mâlik'in yolculukta cem'i mekruh gördüğü, İmam Şâfî'nin (ö. 204/820) de cevazla birlikte terkinin efdal gördüğü yönünde bazı bilgilere rastlamak mümkündür.<sup>46</sup> Bunun yanında Kâdî İyâz (ö. 544/1149) ve İbn Kudâme (ö. 620/1223) gibi cem'in cevazından yana görüş belirtmekle birlikte keyfiyet olarak cem-i te'hir'in tercih edilmesinin müstehap

<sup>41</sup> Konu ile ilgili rivayetler için bkz. Buhârî, "Taksir", 13-16; Müslim, "Müsafirîn", 42-48; Ebû Dâvud, "Sefer" 5, Tirmizî, "Sefer", 4; Nesâî, "Mevâkîf", 42-46; Mâlik, *Muvatta'*, "Kasr'u's-Salât", 1-7; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 8: 47, 10: 367, 441; Abdürrezzâk b. Hemmâm San'ânî, *el-Musannef* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403/1983), 2: 543-555; Ebu Bekr Muhammed b. İshak İbn Huzeyme, *Sahihu İbn Huzeyme*, thk. Muhammed Mustafa el-Âzâmî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.), 2: 81-87; Süleyman b. Ahmed Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr* (Kahire: Dâru İbn Teymiyye, ts.), 10: 39; 11: 139, 163; Ebu Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhaki, *es-Sünenü'l-Kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 3: 235.

<sup>42</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 3: 234.

<sup>43</sup> İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-Kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 2: 349.

<sup>44</sup> Ebubekir Ahmed b. Amr Bezzâr, *el-Bahru'z-Zehhâr – el-Ma'rûf bi-Müsnedi'l-Bez-zâr*, thk. Mahfûzurrahman Zeynullah (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988), 11: 50; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, 12: 181; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 3: 235.

<sup>45</sup> Ebu Bekir Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbu'l-Musannefi'l-Ehâdisi ve'l-Âsâr*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1989), 2: 212; Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, 1: 263.

<sup>46</sup> Ebu Bekr Muhammed b. Abdillâh İbnü'l-Arabî, *Ârizatü'l-Ahvezî bi-Şerhi Sahîhi'l-Tirmizî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 3: 29; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 7: 150; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, 2: 580.



ve faziletli olduğunu söyleyen daha farklı yaklaşımlar da bulunmaktadır.<sup>47</sup>

Seferde cem'in hükmü konusundaki bazı yaklaşımlar ise, daha çok seferin mahiyeti ile ilişkilendirilmektedir. Bir başka ifadeyle, seferde cem'in caiz olması, sefer halinin yanı sıra ilave bir kısım şartların da bulunması ile mümkün görülmektedir. Bu konuda ileri sürülen şartlar başlıca şöyledir:

#### a. Yolculuğun Süratli ve Acele Olmasını Şart Koşanlar

Sahâbeden Said b. Zeyd (ö. 51/671), Üsâme b. Zeyd (ö. 54/674) ve İbn Ömer'den böyle bir görüş rivayet edildiği gibi, Said b. Zeyd ve Üsâme b. Zeyd'in yolculukta acele ettikleri zaman namazlarını bizzat cem' ettikleri de rivayet edilmektedir. Ayrıca Beyhakî'nin (ö. 458/1066) nakline göre; Hz. Ömer (ö. 23/644), Hz. Osman (ö. 35/656) Sa'd b. Ebî Vakkâs (ö. 55/675) ve Enes b. Mâlik'ten (ö. 93/711-12) de aynı husus nakledilmiştir.<sup>48</sup>

İmam Mâlik'ten meşhur olduğu söylenen bir rivayet de yolculuğun süratli olması şartını içermektedir.<sup>49</sup> Nitekim Sahnûn (ö. 240/854) *el-Müdevvene*'sinde İmam Mâlik'in görüşünü naklederken, yolculuğun ancak süratli olması kaydıyla cem-i te'hîr yapılabileceğini belirtmektedir. Bu husustaki delilleri ise, Hz. Peygamber'in yolculukta acelesi olduğu zaman cem-i te'hîr suretiyle namazlarını kıldığına dair rivayetlerdir.<sup>50</sup> Bu görüş sebebiyle olacak ki, Bedrettin el-Aynî (ö. 855/1451), İmam Mâlik'ten seferde mutlak cevaz görüşünü nakleden İbn Kudâme'yi eleştirmektedir.<sup>51</sup> Ancak yolculuğun süratli ve acele olması şartının Mâlikî mezhebi içerisinde ittifakla kabul edilen bir görüş olmadığı anlaşılmaktadır.<sup>52</sup>

#### b. Seferde Seyir Halinde Olmak Kaydıyla Cem'e Cevaz Verenler

Mâlikîlerden İbn Habîb (ö. 238/853) tarafından, "cem' ancak (mola vermeksizin) seyir halinde bulunan kimseye mahsustur" dediği nakledilmektedir.<sup>53</sup>

#### c. Seferde Ancak Bir Mazerete Bağlı Olarak Cem'i Caiz Görenler

Detayı hakkında bir malumat bulamamakla birlikte Evzaî'den (ö. 157/774) böyle bir görüş nakledilmektedir.<sup>54</sup>

<sup>47</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2: 201.

<sup>48</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 3: 234.

<sup>49</sup> Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed İbn Cüzey, *el-Kavânînu'l-Fıkhiyye* (ys., ts.), 57.

<sup>50</sup> Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 1: 205-206.

<sup>51</sup> Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 7: 150.

<sup>52</sup> İliş, *Şerhu Minahi'l-Celil*, 1: 416.

<sup>53</sup> Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, 3: 213.

<sup>54</sup> İbnü'l-Arabî, *Ârizatü'l-Ahvezî*, 3: 29; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 7: 150; Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, 3: 213.

Yolculukta namazların cem‘ edilmesi bir ruhsat olarak kabul edildiğinde, bunun namazları kısaltma konusundaki ruhsatla eş değer olup olmadığı da farklı bir diğer konudur. Söz gelimi; yolculuklarda namazların kısaltılması, Ramazan orucunun ertelenebilmesi, mestler üzerine mesh süresinin uzaması vb. hükümler için rahatlıkla “ruhsat” ifadesi kullanılabilirken, namazların cem‘i meselesinde aynı ifadeyi mutlak olarak kullanmanın çok da kolay olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim yolculuktaki cem‘ uygulamasına cevaz açısından en geniş alanı tanıyan İbn Teymiyye (ö. 728/1328), hüküm açısından cem‘ uygulamasının, namazların kısaltılması meselesiyle aynı değerlendirilmesine de karşıdır. Bunun sebebi ise, yolculuk gerekçesiyle namazların kısaltılmasını revâtip bir sünnet, cem‘ uygulamasına gidilmesini ise devamlılık arz etmeyen geçici bir uygulama olarak değerlendirmesinden kaynaklanmaktadır. Hatta İbn Teymiyye bununla da kalmayıp, namazların kısaltılması (kasr) ile cem‘i hüküm itibariyle aynı değerlendirenleri sünneti bilmemekle suçlamaktadır. Zira ona göre ulema, bu iki uygulamanın hükmünün ayrı olduğu hususunda hemfikirdirler.<sup>55</sup>

Arafat ve Müzdelife dışında namazların cem‘ edilmesini caiz görmeyenler (Hanefiler) ise yolculukta ancak sûrî cem‘ yapılabileceğini savunmakta, konu hakkındaki hadisleri bu şekilde değerlendirmektedirler. Ayrıca bazı sahâbîlerin sûrî cem‘ uygulamaları<sup>56</sup> ile de kendilerini desteklemeye çalışmaktadırlar.<sup>57</sup>

## 2. Seferde Cem‘in Şekli

Yolculuk sebebiyle namazların cem‘ edilmesine ruhsat veren İslâm bilgileri, yolculuktaki cem‘ uygulamasının hükmü dışında, hangi keyfiyet üzere olması gerektiği konusunda da birbirinden farklı yaklaşımlara sahiptirler. İster cem-i takdîm isterse cem-i te’hîr şeklinde olsun, her iki şekilde de (mutlak olarak) cem‘in mümkün olduğunu savunanlar olduğu gibi, sadece cem-i te’hîr’in caiz olabileceğini savunan temel iki yaklaşımdan bahsetmekte mümkündür.

### a. Mutlak Olarak Cem-i Takdîm ve Cem-i Te’hîr Uygulamasını Benimseyen Yaklaşım

Seferde cem‘ uygulamasını benimseyen âlimlerin çoğunluğu, sefer konusundaki rivayetlerin genel muhtevasından hareketle ister takdîm, isterse te’hîr suretiyle olsun namazların iki vakitten biri içerisinde mutlak olarak cem‘ edilebileceği kanaatindedir.<sup>58</sup> Yolculukta mutlak olarak cem‘e cevaz

<sup>55</sup> İbn Teymiyye, *el-Fetâva’l-Kübrâ*, 2: 349.

<sup>56</sup> Abdurrezzâk, *el-Musannef*, 2: 549.

<sup>57</sup> Serahî, *Mebûsât*, 1: 149; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1: 41.

<sup>58</sup> Hattâbî, *Meâlimü’s-Sünen*, 1: 263; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2: 201.

verenler içerisinde; Muaz b. Cebel (ö. 8/673), Ali b. Ebî Tâlib (ö. 40/661), Ebû Musa el-Eşarî (ö. 44/664), Said b. Zeyd, Usame b. Zeyd, Sa'd b. Ebî Vakkâs, İbn Abbâs, İbn Ömer, Câbir b. Zeyd, Urve b. Zübeyir (ö. 94/712), Ebû Seleme, Said b. el-Müseyyib (ö. 94/713), Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/720), Mücahid b. Cebr (ö. 103/721), İkrime el-Berberî (ö. 105/723), Tâvûs b. Keysân (ö. 106/725), Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732), Muhammed b. el-Münkedir (ö. 130/748), Safvan b. Süleym (ö. 132/749), Râbia-tü'r-Re'y (ö. 136/753), İbn Şihab ez-Zührî, Süfyan es-Sevrî, Abdurrahmân b. Ebi'z-Zinâd (ö. 174/790), (Medinelilerin rivayetine göre) İmam Mâlik, Eşheb el-Kaysî (ö. 204/820), İmam Şâfiî, İshak b. Râhûye (ö. 238/853), Ebu Sevr el-Bağdâdî (ö. 240/854), İmam Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Buhârî (256/869),<sup>59</sup> İbnü'l-Münzir, Hattâbî (ö. 388/998), Nevevî, İbn Teymiyye ve Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762) gibi sahâbe, tâbiûn ve sonraki dönem birçok âlimden bahsedilebilir.<sup>60</sup>

Seferde mutlak cem' olgusu, uygulanış keyfiyeti açısından fıkıh ekollerinde belli başlı şartlarla kayıt altına alınmıştır. Ortaya konan şekil ve şartlarla daha çok konunun pratikteki uygulamasının kolaylaştırılması hedeflenmiştir. Seferde mutlak cem' uygulamasına gidilebilmesi için hangi şartların göz önünde bulundurulması gerektiğine dair mezheplerdeki değerlendirmeleri kendi kaynaklarından takip etmeye çalışalım:

### **Mâlikî Mezhebi:**

Mâlikîlerdeki yaygın kanaat, yolculuk halinde mutlak olarak cem'in caiz olmasıdır. Medinelilerin İmam Mâlik'ten naklettiği rivayete göre seferde mutlak olarak cem-i takdîm ve cem-i te'hîr caiz görüldüğü gibi, Mâlikî literatüründe her iki cem' uygulamasına dair özel şartlardan bahsedilmesi de bu görüşü desteklemektedir.<sup>61</sup> Bununla birlikte, daha önce de kısmen işaret edildiği gibi, bu tür bir cem' uygulamasına gidebilmek için yolculuğun mahiyeti ve hükmü konusunda mezhep içerisinde bir kısım farklı gerekçelerin öne sürüldüğü bilinmektedir. Mezhep içerisindeki kaynaklarda seferde cem' için öne sürülen bu görüşler özetle şu şekildedir:

<sup>59</sup> Buhârî'nin "yolculukta namazların cem' edilmesi" başlığı altında zikrettiği hadisleri değerlendiren İbn Hacer, Buhârî'nin seferde mutlak cevaz görüşünü benimsediği kanaatindedir (Bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, 2: 580).

<sup>60</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. İdris Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990), 1: 96; Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, 1: 263; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2: 200; İbn Teymiyye, *Mecmuatür-Resail*, 2: 26; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, 2: 580; Aynî, *Umde-tü'l-Kârî*, 7: 150; Şah Veliyyullah Ahmed b. Aburrahim Dihlevî, *Hüccetüllâhi'l-Bâliğa*, thk. Seyyid Sâbık (Beyrut: Dâru'l-Cil, 2005), 2: 37; Ahmed Nâim, - Kamil Miras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi* (Ankara: DİB. Yayınları, 1972), 3: 396; İsmail Karagöz, *Namazların Kısaltılarak ve Birleştirilerek Kılınması (Seferilik ve Hükümleri)*, (Ankara: Hakses Yayınları, 1999), 207.

<sup>61</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müçtehid*, 1: 183.

1. Yolculuk ancak acele olduğu takdirde cem' uygulamasına gidilmesi caizdir. İbn Cüzey (ö. 741/1340) bu görüşün meşhur olduğunu savunmaktadır.<sup>62</sup> Fakat daha meşhur görülen görüşe göre yolculuk süratli olsun veya olmasın cem' caizdir.<sup>63</sup>
2. İmam Mâlik'in talebelerinden olan İbnü'l-Kâsım'dan (ö. 191/806) nakledilen bir görüşe göre, yolculuğun hac ve cihad gibi ibadet nitelikli bir yolculuk olması gerekir. Ancak Medinelilerin rivayetine göre bu şart değildir. Yolculuğun ma'siyet (günah) amaçlı bir yolculuk olmaması ve mübah bir yolculuk olması yeterlidir.<sup>64</sup>

Yolculuğun mesafesi hakkında, namazları kısaltmayı meşru kılacak bir mesafenin kat edilmesi şartını koşanlar olduğu gibi, ister uzun olsun ister kısa olsun kerahetsiz olarak cem'in caiz olacağı görüşünün mezhep içerisinde daha ziyade kabul gördüğü anlaşılmaktadır.<sup>65</sup>

Malikîlere göre yolculuk esnasında öğle ile ikindiye cem-i takdîm suretiyle kılmak için iki şart öne sürülmüştür:

a) Mola esnasında güneş zevale ermiş (öğle vakti girmiş) olmalıdır.

b) Yolcu, ikindi vaktinin girmesi öncesinde hareket etmeye ve ikinci molayı da güneşin batışı sonrasında yapmaya niyetlenmiş olmalıdır.

Yolcu şayet ikinci molayı güneşin sararması öncesinde yapmaya niyetlenirse, hareket etmeden önce öğle namazını kılması ve ikindi namazını da ikinci molaya bırakması gerekir ki, bu vacip görülmüştür. Çünkü bu durumda sonraki mola namazın ihtiyârî vakti<sup>66</sup> içerisinde yapılmış olacaktır. Hâl böyle olunca da ikindiye öne almak suretiyle öğle ile birlikte kılmaya gerek kalmamaktadır. Fakat böyle bir durumda cem' etmek suretiyle ikindi namazını öğle ile birlikte kılacak olsa, böyle bir uygulama günah olmakla birlikte namaz sahih olur. Bununla birlikte ikinci molada ihtiyârî vakti içerisinde ikindi namazını iade etmek mendup görülmüştür.

Yolcu güneşin sararmasından sonra ve batışından önce ikinci molaya niyetlenirse, öğle namazını hareket etmeden önce kılar. İkindi namazını ise; dilerse öne alıp öğle ile birlikte kılar, dilerse ikinci molada eda etmek üzere te'hîr eder. Çünkü ikinci mola zarûrî vakit (güneşin sararması ile batması arası) içerisinde olacaktır.

<sup>62</sup> İbn Cüzey, *el-Kavânînu 'l-Fikhiyye*, 57.

<sup>63</sup> İliş, *Şerhu Minahi 'l-Celîl*, 1: 416.

<sup>64</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü 'l-Müçtehid*, 1: 183; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu 'l-Bârî*, 2: 580; Şevkânî, *Neylü 'l-Evtâr*, 3: 213; Ahmed Nâim, *Tecrid-i Sarîh*, 3: 396; Karagöz, *Namazların Kısaltılarak ve Birleştirilerek Kılınması*, 209.

<sup>65</sup> Ebu Abdillâh Muhammed b. Abdillâh Hırşî, *Şerhu Muhtasari Halîl (Hâşiyetü 'l-Advî ile birlikte)*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 2: 67-68; İbn Cüzey, *el-Kavânînu 'l-Fikhiyye*, 57; el-Habib b. Tâhir, *el-Fıkhü 'l-Mâlikî*, 1: 308.

<sup>66</sup> İhtiyârî vakit: İbadetle yükümlü olan kimsenin, içerisindeki herhangi bir vakitte namazı edâ edebilme serbestisine sahip olduğu zaman diliminin adıdır.

Sefer halinde bulunan kimse, güneşin zevaliyle birlikte öğle namazının girmesinin ardından, şayet güneşin sararmaya başladığı sırada ya da daha öncesinde mola vermeye niyetlenmişse, öğle namazını mola vaktinde ikinci ile birlikte cem' etmek üzere erteleyebilir. Şayet güneşin batmasından sonra mola vermeye niyet ederse, öğleyi ikinci ile birlikte kılmak üzere erteleme caiz olmaz. Zira bu durumda mola, güneşin batışı sonrasında olacağından, ikinci namazını mola zamanına kadar geciktirmesi caiz olmaz. Nitekim böyle yaptığı zaman her iki namazı da vaktinin dışına çıkarılmış olacaktır. Bundan dolayı bu kimse söz konusu bu iki namazı ancak sûri cem' suretiyle kılabilir.

Akşam namazıyla yatsı namazının cem' edilmesi meselesi de bu detaylar bakımından aynı şekilde tasvir edilmektedir.<sup>67</sup>

### Şâfiî Mezhebi:

Şâfiîlerde namazları kısaltmayı mümkün kılan uzun yolculuklarda namazların cem-i takdîm veya cem-i te'hîr suretiyle kılınması caiz görülmektedir.<sup>68</sup> Bu hususta kendisine dayanılan deliller hem cem-i takdim, hem de cem-i te'hîr'e delalet eden rivayetlerdir. Her ne kadar İmam Şâfiî'nin kavli kadîm'i namazların cem' edilmesi konusunda kısa ve uzun sefer ayrımı gözetmese de, kavli cedîdî'ne göre, namazların kısaltılmasında olduğu gibi burada da seferin namazları kısaltmayı meşru kılan uzunlukta olması gerekli görülmüştür.<sup>69</sup>

İmam Ebu Hanife'nin bu konuya muhalefeti olması sebebiyle Şâfiîlerde de cem'in terki daha efdal görülmekle birlikte, namaz şayet bu şekilde kılındığı takdirde namaz kemâl derecesine ulaşacaksa, bu durumda cem' ederek kılmak mendup görülmüştür. Vaktinde tek başına kılacak olan kimsenin cem' ettiği takdirde cemaatle kılacak olması ya da abdestinin akıntı vb. sebeplerle bozulacak olması buna örnek olarak verilmektedir.<sup>70</sup>

Yolculuk halinde olan kimse, birinci namazın vakti girdiği esnada seyir halinde olup, ikinci namazın vaktinin girişiyile konaklayacaksa, bu durumda cem-i te'hîr yapması efdal görülmektedir. Ancak bunun aksine, ilk namaz vakti mola vermiş ve ikinci namazın vakti içinde de seyahat halinde olan kimsenin cem-i takdîm yapması efdaldır.

Şâfiîlere göre cem-i takdîm'in şartlarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

<sup>67</sup> Hırşî, *Şerhu Muhtasari Halîl*, 2: 68; Cezîrî, Abdurrahman b. Muhammed, *el-Fıkh ale'l-Mezâhibi'l-Erbaa* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2001), 273.

<sup>68</sup> İsmail b. Yahya b. İsmail Müzenî, *Muhtasaru'l-Müzenî (Şâfiî'nin "el-Ümm" adlı eseri ile birlikte)*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990), 8: 119.

<sup>69</sup> Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr fî Fıkhî Mezhebi'l-İmam eş-Şâfiî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 2: 78, 359.

<sup>70</sup> Heytemî, *Tuhfetü'l-Muhtâc*, 2: 394; Şirbîni, *Muğni'l-Muhtâc*, 1: 529.

- a) Tertip: Kişi hangi vakit içerisinde bulunuyorsa, önce o vaktin namazı kılınmalıdır. Çünkü vakit ilk namazın vakti olup ikinci namaz tâbi olan konumundadır. Tâbi olan ise kendisine tâbi olunanın (metbû‘) önüne geçemez. Örneğin, öğle vakti içerisinde bulunan bir kişi, bu vaktin namazıyla ikindiye cem‘ etmek istese, öncelikle öğle namazını kılmalıdır. Şayet bunun aksini yapacak olursa, öğle namazı sahih olmakla birlikte, öncesinde kılmış olduğu ikindi namazı sahih olmaz. Bu uygulama bilgisizlik veya unutma sebebiyle yapılmış olursa, ilk olarak kıldığı ikindi namazı nafîle yerine geçer.
- b) Niyet: Öğle ile ikindi namazlarını cem-i takdîm suretiyle kılacak olan kişi, kalben öğleyi ve ardından ikindiye kılacağına niyet etmelidir. Bu niyetin selam esnasında da olsa ilk namazla birlikte yapılması şarttır. Selamdan sonra ya da sonraki namazın tekbirinden önce yapılması ise yeterli görülmemiştir.
- c) Muvâlât: İki namaz arasında nafîle namaz kılacak kadar da olsa fasıla verilmemelidir. Az bir fasılanın zarar vermeyeceği belirtilmekle birlikte, bunun miktarının örfen tayin edileceği kabul edilmektedir. Öte yandan iki rekâtlık bir nafîle namazın uzun fasıla sayıldığı da söylenmiştir.<sup>71</sup> Ezan, kamet ve abdest gibi fasıllar ise caiz görülmüştür.
- d) Yolculuğun, ikinci namazın iftîh tekbirini alıp o namaza başlayınca-ya kadar devam etmesi gerekir. İkinci namaza başlamanın ardından yolculuk sona ererse, cem‘ tamamlanmış olur. Ancak ikinci namaza henüz başlamadan yolculuk sona ererse, cem‘in sebebi ortadan kalkmış olacağından böyle bir uygulama sahih olmaz.
- e) İkinci namaz kılınıncaya kadar birinci namazın vaktinin çıkmayacağından emin olunmalıdır.
- f) İlk olarak kılınan namazın sahih olduğunu bilmek şarttır. Şöyle ki, ilk namaz Cuma namazı olup ihtiyaç olmaksızın birden fazla yerde kılınmakta ise ve hangisinin önce kılındığı konusunda şüphe meydana gelirse, o takdirde ikindi namazını cem-i takdîm suretiyle kılmak caiz olmaz.

Cem-i te’hîr şeklinde namazlarını kılacak olan kimse için ise şu şartlar ileri sürülmüştür:

- a) Cem-i te’hîr yapacak olan kimsenin, ilk namazın vakti içerisinde niyet etmesi gerekir. İlk namazın vakti içerisinde niyet edileceği zaman da geriye en az bir namaz kılabilir kadar vakit kalmalıdır. Şayet kişi, ilk namaz vakti içerisinde cem-i te’hîr’e niyet etmemiş ya da niyet ettiğinde belirtilen şekilde bir namaz eda edecek kadar bir vakit kalmamış ise günahkâr olur.
- b) Yolculuğun cem-i te’hîr olarak kılınan namazın sonuna kadar devam etmiş olması gerekir. Eğer yolculuk, namazın sonuna kadar devam etmez ve son bulursa, te’hîr’e niyetlenen namaz kazaya kalmış olur.

<sup>71</sup> Heytemî, *Tuhfetü'l-Muhtâc*, 2: 393.

Cem-i te'hîr olarak kılınan namazlarda, cem-i takdîm'den farklı olarak tertip ve muvâlât şartları aranmamıştır.<sup>72</sup>

### Hanbelî Mezhebi:

Hanbelîlere göre yolcu için öğle ile ikinci ve akşamla yatsı namazlarını cem-i takdîm ya da cem-i te'hîr suretiyle iki vaktin birinde kılmak caizdir. Bu hususta yolcunun seyahat halinde olması ya da konaklamış olması arasında fark yoktur.<sup>73</sup> Şu da var ki, Arafat ve Müzdelife dışında namazların cem' edilmesi ruhsat olarak görülmekle birlikte, tavsiye ve teşvik edilen (müstehap) bir uygulama değildir. Bilakis cem' yapılmaması daha faziletli görülmüştür.<sup>74</sup>

Seferde cem'î mübah kılan mesafe, namaz kılan kimsenin namazını kısaltmasını caiz kılacak sefer mesafesidir.<sup>75</sup>

Mezhep içerisinde cem-i takdîm'in şartları şu şekilde belirlenmiştir:

- a) Cem' etmeye birinci namazın iftitah tekbiri esnasında niyet edilmesi ve namazlar arasında tertibin gözetilmesi gerekir.
- b) Cem' edilecek namazlar arasında fasıla verilmemelidir. Bu esnada abdest alacak ve kamet getirecek kadar hafif bir fasılanın sakıncası yoktur. Ancak aralarında vakit namazının sünneti kılınacak olsa, bu durumda namazların cem' edilmesi artık mümkün olmaz.
- c) Cem'î mübah kılan sebebin her iki namazın iftitah tekbiri esnasında mevcut olması gerekir.
- d) Cem'î mübah kılan sebebin, ikinci namazın tamamlanmasına kadar devam etmesi gerekir.

Cem-i te'hîr'in şartları ise şu şekildedir:

- a) Cem' etmeye birinci namazın vakti içindeyken ve en geç bir namaz kılınabilecek kadar vakit kalıncaya kadar niyet edilmiş olmalıdır.
- b) Cem'î mübah kılan sebep, ilk namazın vaktinden ikinci namazın vakti girinceye kadar devam etmelidir.<sup>76</sup>

<sup>72</sup> Müzenî, *Muhtasar*, 8: 119; Heytemî, *Tuhfetü'l-Muhtâc*, 2: 395-401; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 1: 530-532; Cezîrî, *Mezâhibi Erbaa*, 274.

<sup>73</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2: 200.

<sup>74</sup> Behûtî, *Keşşâfu'l-Kinâ*, 2: 3.

<sup>75</sup> İbn Teymiyye, *el-Muharrer fi'l-Fıkh alâ Mezhebi'l-İmam Ahmed b. Hanbel (Ebu'l-Mefâhir Müflih b. Müferric el-Makdîsi'nin "en-Nüket ve'l-Fevâid" adlı eseri ile birlikte)*, (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1984), 1: 134; Behûtî, *Keşşâfu'l-Kinâ*, 2: 5.

<sup>76</sup> İbn Kudâme, *el-Kâfi*, 1: 311-312; Behûtî, *Keşşâfu'l-Kinâ*, 2: 8-9; Abdurrahman b. Muhammed en-Necdî, *Haşiyetü'r-Ravdi'l-Murbi' Şerhu Zâdi'l-Müstakni'* (ys., 1397/1097), 2: 396-410; İbn Teymiyye, *el-Muharrer fi'l-Fıkh*, 1: 134-137; Cezîrî, *Mezahib-i Erbaa*, 275.

### b. Sadece Cem-i Te'hîr Uygulamasını Benimseyen Yaklaşım

Seferde cem'in keyfiyetine dair rivayetlerin değerlendirilmesine bağlı olarak namazlarda sadece cem'i te'hîr uygulamasına gidilebileceği şeklinde de kanaatler bulunmaktadır. Bu görüşlerin temel referansı, cem-i takdîm uygulamasına dair rivayetlerin tenkide tabi tutulması ve delil açısından muteber kabul edilmeyişidir.

Ebu Dâvud'un (ö. 275/889) cem-i takdîm'i kabul etmeyip bu konuda bizzat kendi rivayetine yönelttiği eleştiriyi göz önünde bulunduran bazı âlimler, onun cem-i te'hîr görüşünü benimsediği kanaatindedirler.<sup>77</sup> Bazı kaynaklarda İmam Mâlik ve İmam Ahmed b. Hanbel'den de böyle bir görüş nakledilmekte, hatta İbn Hazm'ın (ö. 456/1063) da bu görüşü tercih ettiği belirtilmektedir.<sup>78</sup>

İbn Hazm'ın bizzat kendi ifadelerinden tetkik edebildiğimiz kadarıyla, onun cem' konusundaki görüşünün cem-i te'hîr olarak nitelendirilmesi kanaatimizce tahkike muhtaçtır. Nitekim İbn Hazm'ın kendi değerlendirmeleri göz önünde bulundurulduğunda, onun, namazların cem'i konusunda Hanefilerin sūrî cem' görüşünü kabul etmediği gibi cumhurun görüşünü de benimsemeyerek, her iki yaklaşım arasında farklı bir yol tercih ettiği anlaşılmaktadır.

İbn Hazm'a göre, her iki namazın bir vakitte cem' edilmesi Arafat ve Müzdelife'ye hastır. Bunun dışında öğle ile ikindi ve akşam ile yatsı namazını, zaruret olsun veya olmasın şu şekilde birleştirmek mümkündür: Öğle namazına kendisine ait son vaktinde başlanır ve ikindi vaktinin girmesiyle selam verilir. Sonrasında ikindi ezanı okunur, peşinden kamet getirilir ve ikindi namazı kılınır. Aynı şekilde akşam namazına da kendisine ait son vaktinde başlanır, selam verildiğinde ise yatsı vakti girmiş olur. Ezan okunup kamet getirilir ve yatsı namazı kendi vaktinde kılınır. Böyle yapılarak konu ile ilgili bütün hadislere uygun hareket edilmiş olur.<sup>79</sup>

### C. Yağmur Sebebiyle Cem'

Hz. Peygamber'in yağmur sebebiyle cem' uygulamasına gittiğini açıkça belirten sahih bir rivayete rastlanılamamaktadır. Nâsiruddîn el-Elbânî (ö. 1420/1999), yağmur sebebiyle namazların cem' edilmesi hususunda Hz.

<sup>77</sup> Ebu Dâvud, *Sünen*'inde hadisle alakalı herhangi bir değerlendirmede bulunmamakla beraber (Bkz. Ebû Dâvud, "Sefer", 5) onun *Sünen*'i üzerine yapılan bazı çalışmalarda (Mesela bkz. Münzirî, Abdülazîm b. Abdilkavî, *Muhtasarı Süneni Ebî Dâvud* (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 2010), 1: 345-346) ona isnaden böyle bir görüşten bahsedilmektedir (Ayrıca bkz. İbnü'l-Mülakkın, *el-Bedru'l-Münîr*, 4: 562, 567).

<sup>78</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, 2: 580; Aynî, *Umdetü'l-Kâfî*, 7: 150; Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, 3: 213.

<sup>79</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2: 204-206.



Peygamber'in uygulaması olduğuna dair bir rivayetten bahsetmekte ise de, bu rivayetin ciddi ölçüde zayıf olduğu yine kendisi tarafından tespit edilmiştir.<sup>80</sup> Bununla birlikte Hz. Peygamber dönemindeki bazı cem' uygulamalarının yağmur sebebiyle olduğu şeklinde yorumlanan bazı rivayetler şu şekildedir:

1. *İbn Abbas*; "Rasûlullah (s.a.s.) Medine'de yedi ve sekiz (rek'at); öğle ile ikindi, akşam ile yatsı namazlarını (cem' ederek) kıldı" dedi. *Ebu Eyyüb* şöyle dedi: "Belki bu (uygulama), yağmurlu bir gece esnasında idi. Diğeri (*Ebu's-Şa'sâ*): "Belki!" dedi.<sup>81</sup>
2. *Abdullah b. Abbas*: "Bir defasında Rasûlullah (s.a.s.) korkulacak bir durum olmadığı ve sefer de bulunmadığı halde öğle ile ikindiye, akşamla da yatsıyı cem' etti." demiştir. *İmam Mâlik* bu konuda şöyle der: *Bana kalırsa Rasûlullah'ın (s.a.s.) bu şekilde namazları cem' etmesinin sebebi, havanın yağmurlu olmasıdır.*<sup>82</sup>

Yukarıdaki rivayetlerin yanında, kaynaklarda Hz. Ömer'in yağmur mazeretine dayalı olarak öğle ve ikindi namazlarını birleştirerek kıldığı yönündeki rivayet<sup>83</sup> ile tabiûn fukahasından *Ebu Seleme b. Abdurrahman*'ın (ö. 94/712-13) akşam ve yatsı namazlarını cem' ederek kılmanın sünnetten olduğunu belirttiğine yer verilmektedir.<sup>84</sup>

Sahâbe ve tabiûn fukahasının bu konudaki uygulamalarını anlatan rivayetlerin yanında, kendilerinin de bizzat yapılan bu tür uygulamaları tasvip ettikleri, hatta bizzat bu türden uygulamalara iştirak ettikleri yönünde bilgiler bulunmaktadır. Bu bağlamda *Nâfi'* (ö. 117/735), yöneticiler yağmurlu günlerde akşam ve yatsı namazlarını cem' ederek kıldıklarında sahâbeden *İbn Ömer*'in de onlarla birlikte namazlarını cem' ederek kılmakta olduğunu bildirmektedir.<sup>85</sup> Aynı şekilde *Ömer b. Abdülaziz*'in, yağmurlu havalarda akşam ile yatsı namazlarını (akşam vaktinde) cem' ederek kılmakta olduğundan, *Said b. el-Müseyyib*, *Urve b. Zübeyir* (ö. 94/712), *Ebu Bekir b. Abdurrahman* (ö. 94/712) ve o dönemin ileri gelenlerinin onunla birlikte namaz kılıp bu durumu yadırgamadıklarından bahsedilmektedir.<sup>86</sup>

Yağmur sebebiyle cem' uygulaması fıkıh ekolleri tarafından çeşitli değerlendirmelere konu olmuştur:

<sup>80</sup> Muhammed Nâsiruddîn Elbânî, *İrvâu'l-Ğalîl ft Tahrîci Ehâdîsi Menâri's-Sebil* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1979), 3: 39.

<sup>81</sup> Buhârî, "Mevâkîf", 12.

<sup>82</sup> Mâlik, *Muvatta'*, "Kasru's-Salât", 1; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 3: 236.

<sup>83</sup> Abdurrezzâk, *Musannef*, 2: 556.

<sup>84</sup> Elbânî, *İrvâu'l-Ğalîl*, 3: 41.

<sup>85</sup> Mâlik, *Muvatta'*, "Kasru's-Salât", 1; Abdurrezzâk, *Musannef*, 2: 556; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 3: 239.

<sup>86</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 3: 240.

Şafîlilere göre yağmur, Arafat ve Müzdelife dışında namazların cem<sup>6</sup> edilmesini mümkün kılan durumlardan birisi olarak kabul edilmiştir.<sup>87</sup> Ancak Şafîî ulemasının cumhuruna göre, yağmur sebebiyle cem-i takdîm ve cem-i te'hîr'in caiz olduğu görüşü İmam Şafîî'nin kavli kadîm'i olup, kavli cedîd'i, cem-i tehirin caiz olmadığı yönündedir. Zira yağmur yolculuk gibi olmayıp devam edip etmeyeceği bilinemez. Oysaki yolculuğun ne zaman biteceğini kestirmek mümkündür.<sup>88</sup>

İkamet halinde ve yağmur gerekçesine dayalı olarak namazların cem<sup>6</sup> edilmesi Şafîlilere göre gece veya gündüz namazlarında olsun cevaz noktasında herhangi bir ayrıma tabi tutulmamışken, İmam Mâlik buna gündüz namazlarında (öğle ile ikindi) cevaz vermemiş, ancak gece namazlarında (akşam ile yatsı) cevaz vermiştir. Nitekim İmam Mâlik'ten gelen rivayete göre, gündüz namazlarında böyle bir gerekçe ile cem<sup>6</sup> caiz değildir.<sup>89</sup> Akşam ve yatsı namazlarının birleştirilmesi konusunda mezhepte keyfiyet olarak, iki namazın da akşam vakti sınırları içerisinde olacak şekilde (cem-i takdîm) peş peşe kılınması benimsenmiştir. Şöyle ki; akşam namazı, vaktin girişinin hemen sonrasında az bir müddet geçince kılınır. Yatsı namazı da şafak batmadan önce ve akşam namazı vaktini ortalayacak şekilde birinci namazın peşi sıra kılınır. Böylelikle, cemaatle namaz kılmak üzere mescide gelen cemaatin eve dönüşünde az da olsa gün ışığından faydalanması temin edilmiş olur.<sup>90</sup> Diğer taraftan İmam Mâlik, yağmur dışında yalnız çamur ve karanlığın olmasını da cem<sup>6</sup> için yeterli bir sebep olarak görmektedir.<sup>91</sup>

Hanbelîlere göre dışarı çıkmayı zorlaştıran ve elbiseyi ıslatan yağmur kar ve çamur sebebiyle namazların cem<sup>6</sup> edilmesi caizdir. Mâlikîlerde olduğu gibi Hanbelîlerdeki genel kabule göre de bu konudaki ruhsat sadece akşam ve yatsı namazlarına mahsustur. Bunu sadece akşam ve yatsı namazlarına tahsis etmelerinin gerekçesi, sünnetin ve sahâbe uygulamasının bu şekilde olmasının yanı sıra, yağmur sebebiyle evden çıkmanın zor oluşunun akşam vaktine mahsus olması ile açıklanmaktadır. Hanbelîlerde öğle ve ikindinin de buna kıyasen cem<sup>6</sup> edilebileceği yönünde bazı görüşler bulunmakta ise de, İbn Kudâme buna karşı çıkarak bu konuda kıyasın caiz olmayacağını savunmaktadır.<sup>92</sup> Keyfiyet olarak ise, selefin bu konudaki uygulaması ve geç vakitte evden çıkmanın zorluğu sebebiyle akşam ve yatsı namazının cem-i takdîm suretiyle kılınması benimsenmiştir.<sup>93</sup>

<sup>87</sup> Cüveynî, *Nihâyetü'l-Matlab*, 2: 467.

<sup>88</sup> Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Muhammed Râfî, *Fethu'l-Azîz Şerhu'l-Vecîz (Nevevî'nin el-Mecmû'u ile birlikte)*, (Beirut: Dâru'l-Fikr, ts.), 4: 479-480.

<sup>89</sup> Sahnûn, *el-Müdevvene*, 1: 203.

<sup>90</sup> İbn Abdilber, *el-Kâfi fi Fıkhi Ehli'l-Medîne*, (Riyad: Mektebetü'r-Riyâd, 1980), 1: 193.

<sup>91</sup> Sahnûn, *el-Müdevvene*, 1: 203.

<sup>92</sup> İbn Kudâme, *el-Kâfi*, 1: 312; a.mlf., *el-Muğni*, 2: 202-203.

<sup>93</sup> İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-Kebîr*, 2: 120.

Hanbelîlerde sahih görülen görüşe göre yağmur mazeretinin yanı sıra, soğuk gecelerde şiddetli rüzgâr ve fırtına sebebiyle de cem' uygulamasına gidilmesi caizdir.<sup>94</sup>

Fukahânın olumsuz hava şartları sebebiyle namazların cemaatle cem' edilmesine cevaz vermesinin, cemaatle namazın sevabından mahrum kalmama ve aynı zamanda bir belde İslâm'ın şiarı haline gelmiş cemaatle namazın bütünüyle terk edilmemesi hassasiyetine dayandığı söylenebilir. Nitekim İslâm âlimleri içerisinde, cemaatle namazı müekked sünnet olarak değerlendirenlerin yanı sıra bunun farz-ı kifaye hatta farz-ı ayn olduğu kanaatini taşıyanlar da bulunmaktadır.<sup>95</sup> Bu sebeple, yağmur – çamur vb. olumsuz hava şartları mazeret gösterilerek cemaatin belki bütünüyle terk edilmesi yerine cem' uygulaması gibi bir ruhsatla hem bu mükellefiyetin yerine getirilmesi hem de cemaatin sevabından mahrum kalınmaması makul bir yaklaşım olarak görülebilir. Nitekim böyle bir mazerete dayalı olarak, tek başına namaz kılacak olan kimseler için cem' uygulamasından bahsedilmemiş olması da, bu hükmün keyfî olarak ya da sırf kolaylığı temin için verilmediğini göstermektedir.

#### D. Hastalık ve Diğer Mazeretler Sebebiyle Cem'

Hastalık ve ibadetlerin ifasını zorlaştıran özürlerin cem' için ruhsat sebebi olabilirliği hususundaki en önemli dayanak, istihâze olmuş bazı sahâbî kadımlara yönelik Hz. Peygamber'in tavsiyesidir.

Konu ile ilgili bir rivayete göre Hz. Aişe (ö. 58/678) şöyle demektedir:

*“Rasûlullah (s.a.s) devrinde bir kadın istihâze oldu. İkindiyi öne (ilk vaktine) alıp, öğleyi te'hîr ederek ikisi için bir defa; akşamı te'hîr edip, yatsıyı öne alarak ikisi için bir defa gusletmekle ve sabah için de bir defa gusletmekle emrolundu.” (Hadisin ravisi) Şu'be der ki: Abdurrahman'a, “(bana) Rasûlullah'tan mı (haber veriyorsun)?” dedim. Abdurrahman: “Sana Resûlullah'tan başka bir kimseden haber veremem” dedi.<sup>96</sup>*

Hz. Aişe yoluyla gelen bir diğer rivayette ise şöyle denilmektedir:

*“Sehle bint Süheyl istihâze oldu ve Rasûlullah'a (s.a.s.) istihâzenin hükmünü sormak için geldi. Rasûlullah da, ona her namaz için gusletmesini*

<sup>94</sup> İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-Kebîr*, 2: 118.

<sup>95</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2: 130; Nevevî, *Ravdatü'l-Tâlibîn*, 1: 339; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1: 57; Karâfî, Şihâbuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdris, *ez-Zahire*, thk. Muhammed Haccî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 2: 265; Şirbîni, *Muğni'l-Muhtâc*, 1: 466.

<sup>96</sup> Ebu Dâvud, “Taharet”, 111; Nesâî, “Taharet” 136; Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman Dârimî, *Sünen*, (Riyad: Dâru'l-Muğnî, 2000), 1: 604; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 1: 519. Elbânî bu hadisin Buhârî ve Müslim'in şartlarına göre sahih olduğunu belirtmektedir. Elbânî, *Sahîhu Süneni Ebî Dâvud* (Kuveyt: Müessesetü Garâs, 2002), 2: 86.

*emretti. Bu uygulama kendisine ağır gelince; öğle ile ikindiye bir gusül, akşamla yatıyı da bir gusül ile cem ' etmesini ve sabah namazı için de ayrıca gusül abdesti almasını kendisine emretti.*<sup>97</sup>

Burada yer verdiğimiz ve aynı olayı tasvir eden rivayetler başlıca iki şekilde anlaşılmıştır:

- a. İstihâze olan bahse konu sahâbî kadının, her namaz için gusletmesi kendisine zor gelince, öğleyi son vaktine kadar geciktirip ikindiye ilk vaktine alması ve bu şekilde her iki namaz için bir defa gusletmesi, akşam ile yatı için de aynı şekilde yaparak, sabah namazı için ayrıca yıkanması kendisine emredilmiştir.
- b. Söz konusu mazeret sebebiyle bir gusül ile iki namazı cem ' etmesine ruhsat verilmiştir.

Hattâbî, Hz. Peygamber'in bu kadına, her namaz vaktinde yıkanmak kendisine zor geldiği için iki namazı cem ' etmesine ruhsat verdiğini, bunun da tıpkı yolculukta karşılaşılan meşakkat karşısında verilen ruhsat gibi olduğunu söylemektedir.<sup>98</sup> Konuya daha geniş bir perspektifle yaklaşan İbn Teymiyye ise; hastalık, istihâze vb. özür hallerinde namazları cem ' etmenin caiz oluşunu ulemanın daha sağlam görülen görüşü olarak takdim etmektedir.<sup>99</sup>

Bu konuda farklı bir yorum olarak Şafîî fakihi Râfî (ö. 623/1226), bu ruhsat ve hafifletmenin o kadına mahsus olmasının da mümkün olduğunu ifade etmekle birlikte,<sup>100</sup> bu husustaki daha başka rivayetler yukarıdaki mazeret ve hükümlerin farklı sahâbî kadınlar için de söz konusu olduğunu göstermektedir.<sup>101</sup>

Yukarıdaki rivayetlerin yanında, tabîinden Atâ b. Ebî Rebâh'ın hastalık sebebiyle cem ' yapılabileceğine cevaz vermiş olduğundan<sup>102</sup> ve Ömer b. Abdülaziz'in, namazların ancak bir mazeret olması durumunda cem ' edilebileceğini bildirdiği bir mektubundan da bahsedilmektedir.<sup>103</sup>

Özellikle Hz. Peygamber'den nakledilen bahse konu rivayetleri kabul eden İslâm âlimleri onları delil olarak kabul etmişken, diğer bazı âlimlerin bu konuda kıyas metodu ile istidlalde bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda hastalık ve benzer özürlerin namazların cem ' edilmesinde ruhsat sebebi olabilirliğine dair İslâm bilginlerinin farklılık arz eden değerlendirmeleri özetle şöyledir:

<sup>97</sup> Ebu Dâvud, "Taharet", 111; Dârimî, *Sünen*, 1: 604; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 1: 519.

<sup>98</sup> Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, 1: 91.

<sup>99</sup> İbn Teymiyye, *Mecmûl-Fetâvâ*, 21: 223.

<sup>100</sup> Abdülkerim b. Muhammed Rafî, *Şerhu Müsnedi 'ş-Şâfîî* (Katar: Vizâretü'l-Evkâf, 2007), 4: 76.

<sup>101</sup> Ebu Dâvud, "Taharet", 109, 111; Tirmizî, "Taharet", 95; İbn Mâce "Taharet" 117; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 45: 467-468.

<sup>102</sup> Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, 1: 263.

<sup>103</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 2: 211.

Hasta olan kimsenin mukîm iken namazları cem' etmesi meselesinde İmam Mâlik; hastanın bayılmaktan korkması, ishal vb. karın hastalıkları, hareket etmekte zorlanma veya kişinin her namazı vaktinde kıldığı takdirde zarar göreceği durumlarda böyle bir uygulamayı mübah görmektedir. İmam Şafî ise buna cevaz vermemiştir. Bu konudaki görüş farklılığının temel sebebi, yolculuktaki cem'in cevazına gerekçe teşkil eden meşakkat ve zorluğun, yolculuk dışındaki diğer bazı hallerde de geçerli olup olmadığı noktasındaki ihtilâfa dayanmaktadır. Kıyas yoluyla bunun diğer bazı durumlar için de mümkün olabileceği kanaatini benimseyenler, hastalık halinde namazları cem' etmenin caiz olacağına hükmetmişlerdir. Ayrıca bu konuda, hastanın her bir vakit için namaz kılmakta çekeceği zorluğun, yolcunun çektiği zorluktan daha fazla olabileceği de göz önünde bulundurulmuştur. Mâlikîlerden Sahnûn'un deyimiyile, Hulefâ-i Râşidîn yağmurlu zamanlarda insanlara merhamet olsun diye namazları cem' ederek kılmışlardır. Hasta olan kimse ise, merhamet edilmeye her yönüyle yolcudan daha fazla muhtaçtır.<sup>104</sup>

Mâlikîlerdeki bu genel anlayışın yanı sıra mezhep içerisinde, hastalık sebebiyle cem' yapacak olanın sûrî cem' yapmasının daha evla olduğunu savunan bilginler de vardır. Buna göre, bir kimse hastalığı sebebiyle her namaz için abdest alarak ayakta durmakta zorlanıyorsa, ilk namazı son vaktine, sonraki namazı da ilk vaktine çekmek suretiyle namazlarını cem' eder.<sup>105</sup>

Şafîîlerde meşhur görülen görüşe göre yolculuk ve yağmur dışında hastalık, çamur ve korku sebebiyle namazların cem' edilmesi caiz değildir. Bu görüşte olanlara göre, Hz. Peygamber döneminde bu durumlar olmasına rağmen ondan bu hususta herhangi bir uygulama nakledilmiş değildir. Bununla birlikte mezhep içerisinde bunu caiz gören âlimler bulunmaktadır. Hattâbî, Kadı Hüseyin (Merverrûzî) (ö. 462/1069), Rûyânî (ö. 502/1108) bunlardan bazılarıdır.<sup>106</sup> İbadetin ifasını zora sokacak hastalığın cem' için ruhsat sebebi olabileceği meselesi Şafîîlerden Nevevî'nin de tercihi olduğu gibi, İbnü'l-Mukrî (ö. 381/991) bu konuda İmam Şafî'den böyle bir görüş naklettiğini ifade etmektedir. Hatib eş-Şirbînî (ö. 977/1570) ise, bu görüşün şeriatın getirmiş olduğu güzelliklere daha uygun olduğunu belirterek, bu tercihi "Allah dinde size hiçbir zorluk yükledi"<sup>107</sup> âyetinin maksat ve muhtevasıyla temellendirmektedir.<sup>108</sup>

<sup>104</sup> Sahnûn, *el-Müdevvene*, 1: 205; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müçtehid*, 1: 185.

<sup>105</sup> Abderî, *et-Tâc ve'l-İklîl*, 2: 511; İbn Cüzey, *el-Kavânînu'l-Fikhiyye*, 57; Hırşî, *Şerhu Muhtasari Halil*, 2: 69.

<sup>106</sup> Cüveyni, *Nihayetü'l-Matlab*, 2: 474-476; Râfî, *el-Azîz*, 4: 481; İbnü'l-Mülakkın, *el-Bedru'l-Münîr*, 4: 579; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 1: 534.

<sup>107</sup> Hac, 22/78.

<sup>108</sup> Nevevî, *Ravdatü'l-Tâlibîn*, 1: 401; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 1: 534.

Hanbelîlere göre hasta olan kimsenin, tıpkı yolcуда olduğu gibi kendisine kolay geldiği şekilde namazları cem-i takdîm veya cem-i tehrî suretiyle kılması caizdir. Hastalığın ölçüsü ile ilgili olarak da, kişinin cem‘ ederek kılmadığı takdirde meşakkat ve zorlukla karşılaşma ihtimali yeterli görülmüştür. Şu kadar var ki, her iki durum hastaya göre eşit ise, cem-i te’hrî suretiyle kılması daha efdal görülmüştür.<sup>109</sup>

Hanbelîlere göre ayrıca, kendisinde sürekli idrar akıntısı olan özürülü kimseler, her namaz için su ile abdest alamayan ya da teyemmüm edemeyen kimseler, görme özürülü ya da yerin altında ikamet etmekte (çalışmakta) olup namaz vakitlerinin girip çıktığını bilemeyecek durumda olan kimseler de namazlarını cem‘ edebilirler. Ancak namaz vakitlerinin girip çıktığını bilemeyecek durumda olan son şıktaki kimselerin cem‘ yapabilmesi için, birleştirilecek namazlardan en az birisinin vaktinden haberdar olmaları gerekli görülmektedir. Diğer taraftan, iki namazı cem‘ ederek kılmadığı zaman canına, malına, namusuna ya da geçimini sağladığı işine bir zarar gelmesinden korkanlar da bu ruhsatın içinde değerlendirilmişlerdir.<sup>110</sup>

### E. İhtiyaç Sebebiyle Cem‘

İhtiyaç anında fakat adet edinmemek kaydıyla mukîm iken iki namazı cem‘ etmenin caiz olduğuna dair bazı İslâm âlimlerine ait fetvalardan söz edilmektedir. Rebîa b. Ebî Abdîrrahmân (ö. 136/753), İbn Sîrîn, İbn Şübrûme, Malikîlerden Eşheb el-Kaysî, Şafîîlerden Ebu İshak el-Mervezî (ö. 340/951) ile Kaffâl eş-Şâşî'l-Kebîr (ö. 365/976) ve İbnü'l-Münzir bunlar arasında sayılmaktadır.<sup>111</sup> Özellikle İbn Abbâs yoluyla gelen, mazeretsiz cem‘e dair rivayet bu görüşün dayanağı kabul edilmektedir.<sup>112</sup> Söz konusu rivayet şöyledir:

*İbn Abbâs; “Rasûlullah (s.a.s.) korku ve yağmur olmaksızın Medine’de öğle ile ikindiye ve akşam ile yatsıyı cem‘ etti” demiştir. İbn Abbas’a, Resûlullah’ın bunu ne maksatla yaptığı sorulunca, o; “ümmetine zorluk çıkarmamak için” şeklinde cevap verdi.<sup>113</sup>*

<sup>109</sup> İbn Kudame, *el-Muğnî*, 1: 249; Cezîrî, *Mezâhib-i Erbaa*, 275.

<sup>110</sup> Alâuddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Süleyman Merdâvî, *el-İnsâf fî Ma’rifeti'r-Râcihi mine'l-Hilâf*, thk. Muhammed Hamid el-Fakî (ys., 1956), 2: 236-237; Cezîrî, *Mezâhib-i Erbaa*, 275; Abdülaziz Muhammed es-Selmân, *el-Esile ve'l-Ecvibetü'l-Fıkhiyye* (ys., 1412/1992), 1: 201.

<sup>111</sup> İbn Kudame, *el-Muğnî*, 2: 205; Nevevî, *Şerhu Müslim*, 5: 219; *Ravdatü't-Tâlibîn*, 1: 401; Ebu'l-Ulâ Muhammed Abdurrahman Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-Ahvezî bi-Şerhi Câmii't-Tirmizî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 1: 475; Mv. F., “Cem‘u's-Salavât” md., 15: 292.

<sup>112</sup> Nevevî, *Şerhu Müslim*, 5: 219.

<sup>113</sup> Müslim, “Müsâfirîn”, 49, 50, 54; Ebu Dâvud, “Sefer”, 5; Nesâî, “Mevâkîf”, 47; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3: 420, 421; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 2: 210; İbn Huzeyme, *Sahih*, 1: 480; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 3: 238. Elbânî, bu hadisin, Müs-

İhtiyaç çerçevesinde, uyku halinin bastırması ya da içerisinde bulunan herhangi bir meşguliyete bağlı olarak, cem' etme yoluna gidilmediği takdirde namazın bütünüyle kaçırılması kanaatinin hâkim olduğu bazı durumların da cem' için cevaz sebebi olabileceğine dair başka görüş ve delillerden söz edilebilir.

Medineli tâbiün fakihî Salim b. Abdullah'ın, babasından (Abdullah b. Ömer) naklettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuşlardır:

“Sizden biriniz bir işi kaçırmaktan korktuğu zaman bu namazı kılsın (bununla namazları birleştirmeyi kastetti).”<sup>114</sup>

Bu rivayet göz önünde bulundurulduğu takdirde, kaçırılmasından korkulan bir işin olması durumunda namazları cem' etmek meşru olabilmektedir. Said b. el-Müseyyib'ten buna benzer bir fetvanın nakledilmiş olması da böyle bir uygulamayı destekler niteliktedir. Nitekim Said b. el-Müseyyib'e bir çoban gelip; akşamı kılıp uyuyakaldığını ve yatsıyı kılamadığını anlatınca, Said b. el-Müseyyib'in ona; yatsıyı kılmadan uyumamasını ancak uyanamamaktan korktuğu takdirde akşamla yatsıyı cem' edebileceğini söylemiş olduğu rivayet edilmektedir.<sup>115</sup>

İbn Teymiyye de, yolculuk dışında genel olarak cem'in cevazının ihtiyaca bağlı bir durum olduğu kanaatinde dir.<sup>116</sup> Buna göre, cem'e ihtiyaç duyulan bir durumun olması böyle bir uygulama için asgari yeterlilik şartı olmaktadır. Öte yandan İbn Teymiyye'nin, kadı Ebû Ya'lâ (Ferrâ) (ö. 458/1066) ve bazı Hanbelî ulemasına ait olduğunu söylediği; cuma ve cemaate gitmemeyi mübah kılan meşguliyetlerin<sup>117</sup> cem'in cevazı için meşru bir gerekçe teşkil edeceğine dair görüşlerle de kendisini desteklemekte olduğu görülmektedir.<sup>118</sup> Nitekim İbn Teymiyye'nin “Cuma ve cemaati terk etmeyi mübah kılan meşguliyetler” ifadesinin bazı Hanbelî kaynaklar tara-

lim'in şartlarına göre sahih olduğunu belirtmektedir (Elbânî, *Sahîhu Süneni Ebî Dâvud*, 4: 373).

<sup>114</sup> Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, 12: 319. Elbânî bu hadisin isnadının “hasen” olduğunu kaydetmektedir (Elbânî, *Silsiletü'l-Ehâdisi's-Sahîha* (Riyad: Mektebetü'l-Maarif, 1995), 3: 357).

<sup>115</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 2: 212.

<sup>116</sup> İbn Teymiyye, *Mecmûatü'r-Resâil ve'l-Mesâil* (Medine; Lecnetü't-Türâsi'l-Arâbî, 1995), 2: 26-27.

<sup>117</sup> Hanbelîlerde Cuma ve cemaate gitmemeyi meşru kılan durumlar başlıca şu şekildedir: Hastalık, korku (devlet ya da iflas halinde olan kimse için alacaklıya yakalanma, yolcu için kervan/kafileyi kaçırma gibi korkular buna dâhildir), yağmur – çamur, soğuk ve karanlık gecede şiddetli rüzgâr, arzu edilen bir yemeğin hazır olması, küçük ya da büyük abdestin sıkıştırması, ölmesinden korkulan (ve gözetim altında olan) bir yakının bulunması (İbn Kudâme, *el-Kâfî*, 1: 288; Ebu'l-Hattâb Mahfuz b. Ahmed Kelûzânî, *el-Hidâye alâ Mezhebi'l-İmâm Ebî Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel*, tahk. Abdüllatif Hamîm – Mahir Yasin el-Fahl (Enbar: Müessesetü'Ġârâs, 2004), 1: 102.

<sup>118</sup> İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-Kübrâ*, 2: 349.

findan cem‘ için yeter bir sebep olarak kabul edildiğini görmek mümkündür.<sup>119</sup>

### F. İkamet Halinde ve Herhangi Bir Mazeret Bulunmaksızın Cem‘

İkamet halinde ve herhangi bir mazeret bulunmaksızın namazları cem‘ etme yoluna gidilmesi, Sünnî İslâm âlimlerinin cumhuru tarafından caiz görülmemiştir. Bununla birlikte Zahirîlerden bir gurup ve bir nispete göre Malikîlerden Eşheb’in<sup>120</sup> bu görüşte olduğu nakledilmektedir.<sup>121</sup> Bu husustaki ihtilafın kaynağı, İbn Abbâs’tan rivayet edilen, Hz. Peygamber’in Medine’de iken korku ve yağmur olmaksızın öğle ile ikindiye ve akşamla yatışını cem‘ ettiğine dair rivayete dayanmaktadır.<sup>122</sup> Ancak daha önce de bahsettiğimiz gibi, İslâm bilginleri hazardous mazeretsiz cem‘ in caiz olmayacağı hususunda genel olarak görüş birliği içerisinde olduklarından, mazeretsiz kaydıyla gelen rivayetleri çeşitli mazeretlerle yorumlama cihetine gitmişlerdir.<sup>123</sup>

Herhangi bir mazeret gözetmeksizin iki namazı tek vakitte kılmanın cevazı, daha çok İmâmiyye Şia’sı (Caferiler) tarafından genel geçer kabul edilen bir uygulama olarak karşımıza çıkmaktadır. İmâmiyye Şia’sına ait klasik kaynaklara bakıldığında, namaz vakitleri hakkında Sünnî kabule yakın bir taksimatta buldukları görülse de, sabah namazı dışındaki vakitler için kabul ettikleri ortak (müşterek) vakit anlayışının sebepsiz cem‘ konusundaki uygulamayı da beraberinde getirdiği anlaşılmaktadır.

İmâmiyye Şia’sına göre, zeval vaktinin hemen sonrasında öğle namazının kılınabileceği vakit öğle namazının özel vaktidir. Gündüzün sonunda ancak ikindi namazının eda edilebileceği kadar olan vakit de ikindi namazının özel vaktidir. İlk vakit ile son vakit arası ise öğle ve ikindi namazının müşterek vaktidir. Dolayısıyla zeval vaktinden güneş batana kadar olan vakit hem öğle hem de ikindinin ortak vaktidir. Bu konuda Şia kaynaklarında yer alan, Hz. Peygamber’in herhangi bir mazeret bulunmaksızın zeval vaktinin girmesiyle öğle ile ikindiye cemaatle kılmış olduğuna dair rivayetler söz konusu anlayışı destekleyen deliller arasında zikredilmektedir. Bununla birlikte, her şeyin gölgesi bir misli olunca öğle namazının, iki

<sup>119</sup> Behûti, *Keşşâfu'l-Kinâ‘*, 2: 6; Merdâvî, *el-İnsâf*, 2: 336.

<sup>120</sup> Bir önceki başlıkta da işaret edildiği üzere, Eşheb’in ihtiyaç ve adet edinmemek kaydıyla cem‘e cevaz vermekte olduğu da nakledilmektedir.

<sup>121</sup> İbn Cüzey, *el-Kavânînu'l-Fıkhîyye*, 57.

<sup>122</sup> Tirmizî, (ö. 279/892) İbn Abbâs yoluyla gelen; Hz. Peygamber’in Medîne’de iken korku, yolculuk ya da yağmur olmadığı halde namazları cem‘ ettiğini belirten rivayetin (Tirmizî, *Salât*, 138) ulema tarafından kabul görmediğini kaydetmiştir (Bkz. Tirmizî, *İlel (“Sünen” ile birlikte)*, 885).

<sup>123</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müçtehid*, 1: 183.



misli olunca ise ikinci namazının faziletli vaktinin sona erdiği kabul edilmektedir.<sup>124</sup>

Akşam ve yatsı namazları ile ilgili olarak ise; güneşin batışıyla akşam namazının, kırmızı şafağın batışı ile de yatsı vaktinin girmiş olduğu kabul edilmekle birlikte, güneşin batışı ile birlikte hem akşam hem de yatsı namazının ortak vakti girmiş olmaktadır.<sup>125</sup> Özel vakit açısından değerlendirildiğinde ise; güneşin batışının hemen sonrasında akşam namazının kılınabileceği vakit akşam namazının, gecenin ilk yarısının hemen öncesinde yatsının kılınabileceği kadarki vakit de yatsının özel vaktidir. Ancak bu iki namaz vakti arasındaki zaman dilimi, hem akşam hem de yatsının müşterek vaktidir.<sup>126</sup> Öte yandan akşam namazında kızıl şafağın kaybolması, yatsı namazında ise gecenin ilk üçte birlik (bir rivayete göre yarısı) zaman diliminin sona ermesi ile faziletli vakit sona erer.<sup>127</sup>

Netice itibariyle, İmâmiyye Şia'sının yaygın anlayışına göre gerçekte namazların cem'i diye bir durum söz konusu değildir. Zira her iki namaz için biri özel, diğeri müşterek olmak üzere iki vakti vardır. Dolayısıyla hangi şekilde kılınırsa kılınсын her namaz aslî vakti içerisinde kılınmış olmaktadır. Bununla birlikte Şia bilginleri içerisinde her namaz için normal şartlarda sınırları belli bir vakit tayin edenler, mazeret hallerinde müşterek vakit anlayışına bağlı olarak namazların cem' edilmesine cevaz vermişlerdir.<sup>128</sup> Ancak bu durumlarda da Sünnî fıkıh mezheplerinde olduğu gibi seferin uzun ya da kısa oluşu, özrün vakit boyu devam etmesi, cem'e niyet edilmiş olması, namazlar arasında tertibe riayet edilmesi gibi bir şart koşmamışlardır. Ayrıca cem' esasında namazlar arasında nafîle namaz kılınmasında da herhangi bir beis görülmemiştir.<sup>129</sup> Buradan hareketle, İmâmiyye Şia'sında kabul gören, hizada namazların sürekli ve birleştirilerek kılınabileceği yönündeki yaygın anlayışın, beş vakit namazı üç vakitte edâ etme gibi bir neticeyi de beraberinde getirdiği söylenebilir.<sup>130</sup>

<sup>124</sup> Ebu Ca'fer Muhammed b. Yaküb Küleynî, *Furûu'l-Kâfi* (Beyrut: Menşüratü'l-Fecr, 2007), 3: 155-156; Ebû Cafer Muhammed b. el-Hasen Tûsî, *el-İstibsâr Fîme'htülîfe Mine'l-Ahbâr* (Beyrut: Dâru'l-Advâ', 1996), 1: 381; Hasan b. Yusuf b. Ali el-Mutahhar Hillî, *Nihâyetü'l-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, thk. Seyyid Mehdî er-Recâî (İran: Müessesetü İsmâiliyyân, 1410/1990), 1: 327; Muhammed Cevâd Muğniye, *el-Fıkh ale'l-Mezahibi'l-Hams* (Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 1998), 79.

<sup>125</sup> Küleynî, *Furûu'l-Kâfi*, 3: 156-158.

<sup>126</sup> Muğniye, *el-Fıkh ale'l-Mezahibi'l-Hams*, 80-81.

<sup>127</sup> Hillî, *Nihâyetü'l-İhkâm*, 1: 327; Tûsî, *el-İktisâdü'l-Hâdî ilâ Tarîki'r-Reşâd* (Kum: Matbaatü'l-Hıyâm, 1400/1980), 256.

<sup>128</sup> Buna göre cem' edilecek namazlardan öğle namazının normal ve faziletli vakti her şeyin gölgesinin bir misli olması ile akşam namazının ise kırmızı şafağın batması ile son bulmaktadır (Tûsî, *el-İktisâdü'l-Hâdî*, 256).

<sup>129</sup> Hillî, *Nihâyetü'l-İhkâm*, 1: 327.

<sup>130</sup> Karagöz, *Namazların Kısaltılarak ve Birleştirilerek Kılınması*, 218; Nihat Dalgın,

## II. Modern Şartlar Bağlamında Ortaya Çıkan Bazı Durumlar Sebebiyle Cem‘

Geçmişte olduğu gibi, günümüzde tartışılan önemli konulardan birisi de, modern şartlar bağlamında namazların cem‘i meselesidir. Geçmişte söz konusu olmayan veya ibadetlerin ifası açısından engel teşkil etmeyen bir takım mazeretlerin günümüz şartlarında bazı zorlukları beraberinde getirdiği bilinmektedir. Bu bakımdan, günümüz şartları bağlamında ortaya çıkmış bazı sebeplerin de cem‘ açısından ele alınmasına ihtiyaç vardır.

### A. Uzun Süreli Uçak Yolculuklarında Cem‘

Geçmişe kıyasla günümüzde ulaşım vasıtaları çeşitlendiği gibi uzun mesafeler daha kısa zamanda kat edilebilmektedir. Ancak yolculuk imkânlarının genişlemesi, beraberinde daha farklı sorunların da tartışılmasını gerektirmektedir.

Çağdaş sorunlar çerçevesinde yolculuklarla ilgili tartışmaya açık hale gelen önemli meselelerden birisi de uzun süreli uçak yolculuklarında namazların vaktinde eda edilmesi konusunda karşılaşılan zorluklardır. Günümüz şartlarında kara yolculuklarının yanı sıra özellikle uzun süreli uçak yolculuklarında bir namazın vakti tamamıyla seyahatle geçebilmektedir. Bu durumda seyahat öncesinde vaktinin girmemesi sebebiyle namazı kılmak mümkün olmadığı gibi, seyahat esnasında da namazın kazaya kalması gibi bir durumla karşı karşıya kalınabilmektedir.

Uzun süreli uçak yolculuklarında, öğle ile ikindi ve akşamla yatsı vakitlerinin belirlenmesinde karşılaşılan zorluk ya da sürekli hareket halinde olma sebebiyle belli bir bölgeye dayalı olarak vaktin tespit edilmesinin yolcular açısından imkânsız oluşu gibi durumlar sebebiyle namazların cem‘ edilerek kılınacak olması büyük kolaylıklar temin edecektir. Nitekim kara yolculuklarında mola verilerek ibadetin tam vaktinde ve usulüne uygun yerine getirilmesi mümkün olabilirken, özellikle uzun süreli uçak yolculuklarında bu imkân da ortadan kalkabilmektedir.

2012 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından düzenlenen *V. Güncel Dinî Meseleler İstişare Toplantısı*’nda bu konu bir tebliğ çerçevesinde ele alınmıştır. Söz konusu tebliğde; uçağın ineceği zaman diliminde öğle ile ikindi ya da akşam ile yatsıyı cem-i te’hîr şeklinde kılmak mümkün olduğu takdirde bu şekilde kılınmasının, uçakta ayrı ayrı kılınmasından veya uçakta cem-i takdîm suretinde kılınmasına göre daha uygun olacağı kanaati ortaya konmuştur.<sup>131</sup> Muhammed Ali es-Sâbûnî de bu mahiyetteki uçak yol-

*Gündemdeki Tartışmalı Dinî Konular* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009), 1: 105.

<sup>131</sup> Soner Duman, “Uzun Süreli Uçak Yolculuklarında Namaz ve Oruç Vakitlerinin Belirlenmesi”, *DİB. Güncel Dinî Meseleler İstişare Toplantısı – V* (Ankara: DİB. Yayınları, 2012), 259.

culuklarında cem-i te'hîr'i tercih etmenin, kişiyi namazı kaçırma sebebiyle karşı karşıya kalınacak manevi sorumluluktan kurtaran bir çıkış yolu olabileceğini dile getirmektedir.<sup>132</sup>

Burada, yapılacak cem' uygulamasında cem-i te'hîr'in tercih edilmesinin uygun olacağı görüşü kişisel fikhî bir kanaati yansıtmaktadır. Nitekim âlimlerin cumhuri, yolculuklarda cem'in mutlak olarak uygulanabileceği kanaatindedir. Her ne kadar bazı âlimler aslolanın cem-i te'hîr olduğunu benimsemiş olsa da, cem-i takdîm uygulamasına dair rivayetler de mevcuttur. Bu sebeple bizim bu konudaki kanaatimiz, şayet cem' uygulamasına gidilecekse buradaki takdîm ve te'hîr'in durum ve ihtiyaca göre tercih edilmesi yönündedir.

Uzun süreli uçak yolculuklarında namazların cem' edilmesi konusunda Mısır'daki *Dâru'l-İftâ*'nın görüşü şöyledir:

*"Fukahanın cumhuriyunun yolculukta namazların cem' edilmesine dair verdiği ruhsata dayanarak, böyle bir durum karşısında söz gelimi uçağa henüz binmeden önce içerisinde bulunulan vakit öğle vakti ise, cem-i takdim suretiyle kılınması caizdir. İkinci bir alternatif olarak, vakti girdiğinde uçak içerisinde namazı kılmakla da namaz sahih olmakla birlikte uçak içerisinde rükû ve secde gibi namazın rükünlerini eda etmenin zorluğunun yanı sıra kiblenin tayini vb. haller sebebiyle cem' ruhsatından faydalanarak havaalanında namazları cem' etmenin tercih edilmesi daha faziletli olacaktır."*<sup>133</sup>

## **B. Eğitim, Toplantı, İşten Ayrılamama vb. Mazeretler Sebebiyle Cem'**

Günümüzde ders ve sınav saatlerinin namaz vakitleri ile uyumlu olarak düzenlenmemesi, toplantı, ameliyatta bulunma, güvenlik vb. sebeplerle başında bulunulan işin terk edilmesinin mümkün olmayışı gibi ihtiyaç ya da hayati önemi haiz zaruri bir kısım haller namazları vaktinde kılmayı zorlaştıran modern sorunlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Klasik dönemde sorun olarak tartışılmayan bu konuların günümüzde cem' açısından tartışıldığını görebilmek mümkündür. Bu konuda meseleye bakış açısına bağlı olarak hem müspet hem de menfi yaklaşımlar söz konusu olabilmektedir.

Bazı âlimler, ihtiyaç ve zaruret boyutunu hesaba katmaksızın çağdaş problemlerle cem' arasındaki ilişkiyi yalnız rivayetlerde yer alan uygulamalar ve mezheplerdeki görüşlerle sınırlı tutabilmişlerdir. Söz gelimi Abdülaziz b. Abdullah b. Bâz'ın (ö. 1420/1999) bu konudaki bazı fetvalarının bu anlayışı yansıttığı söylenebilir. Öğle ve ikinci vaktini kapsayan mesai

<sup>132</sup> Muhammed Ali Sâbûnî, *Fıkhü'l-İbâdât* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2010), 1: 223.

<sup>133</sup> Mısır Müftüsü Ahmed Muhammed et-Tayyib döneminde verilen fetva için bkz. *el-Fetâvâ'l-İslâmiyye* (Kahire: Dâru'l-İftâi'l-Mısriyye, 2010), 26: 76.

saatlerinde iş gerekçesine dayalı namazların cem' edilmesine dair fetvasında; yağmur, hastalık ve sefer gibi mazeretlerin cem' için bir sebep olabileceği belirtilmekle birlikte eğitim öğretim, iş vb. mazeretlerin şer'î bir mazeret olmadığı ifade edilmektedir.<sup>134</sup> Aynı şekilde kendisine yöneltilen özel bir fetvada, dersten geri kalma pahasına dahi olsa, namazların cem' edilemeyeceğine dair fetva verdiği görülmektedir.<sup>135</sup>

Eğitim - öğretim mazeretine dayalı olarak cem' konusunda müspet bir yaklaşım sergileyen Halil Güneç'in değerlendirmesi ise daha farklı bir bakışı yansıtmaktadır. İhtiyaç sebebiyle cem'e cevaz veren âlimlerin bulunduğunu belirten Güneç, öğle vaktinde sınava girip ancak ikinci vaktinin girmesinden sonra sınavdan çıkacak olan öğrencilerin öğle ve ikinci namazını cem-i takdim şeklinde kılıp sınava girebileceği görüşü ile amel edilebileceği kanaatindedir. Aynı şekilde öğleden önce sınava girip öğle namazı vaktinin çıkmasından korkan öğrenciler öğleyi ikinci vaktine ertelleyip cem-i te'hîr ile kılabilirler.<sup>136</sup>

Günümüzde konu ile ilgili önemli bir diğer sorun da, ameliyat başında bulunma, ameliyata bizzat girecek olma, koruma/özel güvenlik görevlisi olma gibi zorunlu haller ve görev yerini terk edememe durumlarında namazların cem' edilmesi meselesidir. Zira hayati önem arz eden bazı görevlerde çok kısa bir süre için de olsa görev mahallinden ayrılmanın can ve mal kaybına yol açabilme gibi riskler içerdiği açıktır. Ayrıca buradaki mazeret, çoğu kez sefer, yağmur, hastalık vb. durumlara göre daha ciddi bir boyuta sahiptir. Bu bakımdan cem' olgusuna makâsîd merkezli yaklaşan bazı âlimler, bu gibi durumlarda cem'in evleviyetle uygulanabileceğini benimsemektedirler.<sup>137</sup>

Günümüzde faaliyet gösteren fetva kurul/meclislerinden Mısır'daki *Dâru'l-İftâ*, silahlı koruma olarak görev yapan ve bu sebeple sabah ve yatışı dışındaki namazlarını vaktinde kılamayan bir kimsenin görev süresince namazları cem' ederek kılabileceğine fetva vermiştir.<sup>138</sup>

*Din İşleri Yüksek Kurulu*, konu ile ilgili standart fetvasında, önemli mazeretler sebebiyle Hanefî olan bir kimsenin diğer mezhepleri taklit etmek suretiyle namazları cem' ederek kılabileceğini benimsemektedir. Söz konusu fetvada; sefer halinde olmak, namaz vaktinin sınav saatiyle çakışma-

<sup>134</sup> Abdülaziz b. Abdullah b. Bâz, *Fetâvâ Nûrun ale'd-Derbi* (Riyad: 2008), 7: 25.

<sup>135</sup> Bin Bâz, *Fetâvâ*, 7: 22-23.

<sup>136</sup> Halil Güneç, "Müzakereler", *Seferilik ve Hükümleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1997): 393-394.

<sup>137</sup> Yusuf el-Karadâvî, *Fetâvâ Muâsıra* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2000), 1: 251-252; Ahmet Ekşi, "Tedavi Sürecinde İbadet", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 24, (2014): 368.

<sup>138</sup> Mısır Müftüsü Nasr Ferid Vâsıl döneminde verilen fetva için bkz. *el-Fetâvâ'l-İslâmiyye* (Kahire: Dâru'l-İftâ'i'l-Mısıriyye, 2010), 24: 132-133.

sı, doktorun ameliyat esnasında namazı vaktinde kılma imkânı bulamaması gibi zaruret ve ihtiyaç hallerinin cem' için gerekçe teşkil edebileceği belirtilmektedir.<sup>139</sup>

### C. Namaz Vakitlerinin Oluşmadığı Bölgelerde Cem'

Namaz vakitlerinin belirlenmesi, kâinata mevcut tabîî düzen gereği dünyanın kendi eksenini etrafında dönüşüne bağlı olarak meydana gelen güneşin doğuşu, batışı, gölgenin boyu, şafağın doğuş ve batışı ekseninde şekillenmektedir. Namaz vakitlerine ait bu durumlar, mevsimler ve dünyanın farklı özelliklere sahip bölgelerine göre değişiklik göstermektedir. Söz gelimi, ekvatorдан kutup bölgelerine doğru gidildikçe yaz aylarında güneşin batışı ve doğuşu arasındaki süre kısaltılmakta, buna karşılık şafak ve fecir süreleri uzamaktadır. Aradaki bu mesafe açıldıkça da şafak ve fecir çakışmakta, buna bağlı olarak batı ufkunda henüz şafak kaybolmadan doğu ufkunda fecir doğabilmektedir. Bu durum ise söz konusu bölgelerde yatsı vaktinin oluşumunun gözlemlenememesi sonucunu doğurmaktadır.

Namaz vakitlerinin oluşumu ile ilgili bu problemin çözüme kavuşturulması amacıyla 1980 yılında Brüksel'de düzenlenen *I. Avrupa İslâm Semineri*'nde, yatsı vaktinin takdir yöntemiyle belirlenmesine geçişin başlangıcı olarak 45° enlemi esas alınmış olmakla birlikte, daha sonraki araştırmalarda namaz vakitlerinin 49° enleme kadar normal olarak tahakkuk ettiği tespit edilmiştir.<sup>140</sup>

Kuzey ve Güney yarım kürede 49° enlemden itibaren kutuplara doğru gidildikçe yaz aylarının bazı günlerinde yatsı ve imsak vakitleri oluşmazken 66° enleminden itibaren mevsim ve bölgelere göre diğer vakitler de oluşmamaktadır. Nihayet kutup bölgesine doğru yaklaşıldıkça güneş hiç batmamakta ve dolayısıyla namaz vakitleri hiçbir şekilde teşekkül etmemektedir. Öte yandan, süratle yol olan uçaklarla yapılan uzun yolculuklarda da sürekli batı yönüne ya da sürekli doğu yönüne yapılan seyahat sebebiyle güneşin batışını hiç görememek ya da güneşin battığına birkaç kez şahit olmak mümkün olabilmektedir.

Kur'ân ve Sünnet tarafından namaz vakitlerinin sınırları tespit edilmiş olmakla birlikte, vakitlerin oluşmadığı ya da kısmen oluştuğu bölgelerde namazların nasıl kılınacağına dair vakit tayini ile ilgili açık bir bilgi verilmemiştir. Bunun sebebi, İslâm'ın ilk dönemlerinde müslümanların içeri-

<sup>139</sup> Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar* (Ankara: DİB. Yayınları, 2015), 140.

<sup>140</sup> Muhammed Havvârî, *Mevâkîtü's-Salâti Beyne Ulemâi's-Şerî'a ve'l-Felek*, s. 33, 37, <http://www.themwl.org/Bodies/Researches/default.aspx?d=1&rid=601&l=AR> (Erişim: 26.03.2016); 45° enlemi sonrasında imsak ve yatsı vakitlerinin oluşumunu gösteren astronomik tespitlere dair tablo için bkz. Ekrem Keleş, "Yaklaşık 45° Enlemin Ötesinde Yatsı ve İmsak Vakitleri Problemi", *III. Din Şûrası: Tebliğ ve Müzakereleri*, (Ankara: DİB. Yayınları, 2005): 149.

sinde buldukları bölgenin namaz vakitlerinin tayininde herhangi bir problemi gerektirmemiş olması ile izah edilebilir. Ancak sonraki dönemlerde İslâmiyet'in özellikle bazı namaz vakitlerinin geç olduğu veya namaz vaktinin girdiğini gösteren alametlerin belirmediği bölgelere ulaşmasıyla orada bulunan müslüman halk veya oralara göçen müslümanlar namaz konusunda vakit problemiyle karşı karşıya kalmışlardır. Bu problemin ilk olarak, eskiden "Dâru'l-Bulgar"<sup>141</sup> denilen bölgede güneşin batması ile doğması arasında yatsı namazının edasına yetecek kadar bir sürenin bulunmaması üzerine ortaya çıktığı belirtilmektedir.<sup>142</sup>

Geçmişte İslâm bilginlerinin konu ile ilgili görüşlerine bakıldığında, vücûbun sebebi olan vaktin oluşmaması gerekçesinden hareketle, vakti girmeyen namazın farz olmayacağı ve takdir yöntemiyle tespit yoluna gidileceği şeklinde iki farklı çözüm ortaya konmuştur. Bu konunun gündeme geldiği yerde genellikle kendisine atıfta bulunulan ve namaz vakitlerinin tespiti ile ilgili problem karşısında başvurulabilecek yöntemi gösteren rivayet, "deccal hadisi" diye meşhur olan rivayettir. Deccal'in çıkışının anlatıldığı bu hadiste sahâbe, deccal'in yeryüzünde ne kadar kalacağı ile ilgili sorusunu Hz. Peygamber şöyle cevaplandırmıştır:

*"Kırk gün (kalacaktır); bir gün bir sene gibi, bir gün bir ay gibi, bir gün bir hafta gibi, diğer günleri de sizin (normal) günleriniz gibidir."* Bunun üzerine sahâbe; 'Ya Rasûlallah, bir sene gibi olan böyle bir günde bir günlük namaz bizim için yeterli olur mu?' deyince Hz. Peygamber; *"Hayır; onun için günü takdir ediniz"* buyurmuşlardır.<sup>143</sup>

Bu hadisi göz önünde bulunduran klasik dönem fıkıh ekolleri, bir günün normalden kısa ya da uzun sürmesine bağlı olarak, namaz vakitlerinin oluşmadığı bölgelerde ağırlıklı olarak takdir yönteminin uygulanması gerektiğini kabul etmişleridir. Bu konuda Hanefilerde ise, namaz yükümlülüğünün düşmesi veya takdir yönteminin uygulanması şeklinde iki farklı yaklaşım ortaya çıkmıştır.<sup>144</sup>

Vakitlere ait bazı alametlerin belirmediği bölgelerle alakalı son dönem İslâm âlimleri tarafından ortaya konan başlıca takdir yöntemleri ise şu şekildedir:

<sup>141</sup> Ural dağları ile Adriyatik denizi arasında kalan bölgeye "Dâru'l-Bulgar" denir (Hayrettin Karaman, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), 1: 105 (dipnot).

<sup>142</sup> Ali Orhan, "Namaz Vakti ve Vakti Girmeyen Bölgelerde Namaz Meselesi", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2001): 123, 126.

<sup>143</sup> Müslim, "Fiten", 109; Ebu Dâvud, "Melâhim", 14; Tirmizî, "Fiten", 59; İbn Mâce, "Fiten", 33; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 29: 173.

<sup>144</sup> Zeylaî, *Tebyinü'l-Hakâik*, 1: 81; Ahmed b. Muhammed b. İsmâil Tahtâvî, *Hâşiye-tü't-Tahtâvî alâ Merâki'l-Felâh Şerhi Nûri'l-İzâh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 1: 178; Mustafa İbnü'l-Adevî, *Yevâkitü'l-Felât fî Mevâkîti's-Salât* (Taif: Mek-tebetü'l-Beyan, 1409/1989), 140-141.

- a) Şafağın batmayıp yatsı vaktinin belirmediği bölgelerde yatsı ve sabah namazı vakitlerinin belirlenmesi hususunda, vahyin nazil olduğu bölge olmasının yanı sıra, vakitlerin de normal şekilde oluştuğu yerler olması hasebiyle Mekke ve Medine'ye göre vaktin belirlenmesi yoluna gidilir.
- b) Yatsının son vakti ve imsak vaktinin başlangıcına dair o bölgedeki şafak ile ilgili alametlerin ayırt edildiği en son zaman dilimi esas alınır ve vakitlerin normal olarak yeniden belirlenebileceği zamana kadar bu uygulama takip edilir.
- c) Güneşin batışı ile doğuşu arasındaki vakit ikiye bölünür; güneşin batışından gecenin yarısına kadar olan kısım akşam namazının geniş vakti olarak tayin edilir. Gecenin yarısından sonra yatsının kılınabileceği kadarki vakit yatsı vakti için tahsis edilir ve sonrasında sabah namazı vakti başlayıp güneşin doğuşuna kadar devam eder.
- d) Vakitlerin normal olarak oluştuğu bölgelerdeki vakitlerin ortalamasını alarak; yatsı vakti, güneşin batışına 1 saat 20 dakika ilave edilerek tespit edilir, sabah namazı vaktinin başlangıcı için ise bu vaktin normal olarak oluştuğu en son zaman dilimi esas alınır.<sup>145</sup>
- e) Bu bölgelerde akşam ile yatsı vakti ve imsak ile güneşin doğuşu arasındaki fark sene boyunca tüm mevsim ve bölgelerde 1 saat 30 dakika şeklinde sabit olarak sınırlandırılır. Fecir ise imsaktan 15 dakika sonra başlar.<sup>146</sup>
- f) Yatsı vakti, gece yediye bölünüp ilk yedide birinde başlar, son yedide birinin girmesiyle de fecir doğmuş ve sabah namazı vakti başlamış olur.
- g) Vakitlerin normal olarak oluştuğu bölgelerde nasıl ki astronomik şafak güneş kursu 18° ufkun altında olduğu zaman ölçülüyorsa, söz konusu vakitlerle ilgili de güneş kursunun 12° ufkun altında olduğu esnada astronomlar tarafından tespit edilen "sivil tan" (civil twilight/eş-şafaku'l-medenî) esas alınır.<sup>147</sup>

<sup>145</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, 45° enlem dairelerinden daha ötede yer alan bölgelerin yatsı vakitlerini, akşam namazına 1 saat 20 dakika eklemek suretiyle takdirle belirlemektedir. 1 saat 20 dakika, Mekke'de tam bir yılın değerleri itibariyle, akşamla yatsı arasındaki en uzun süre olarak hesaplanmıştır. 1980 yılında düzenlenen Brüksel Konferansı'nda Diyanet İşleri Başkanlığının, imsakin da güneşin doğuşundan 1 saat 20 dakika düşülerek belirlenmesi yönünde sunduğu görüş kabul edilmemiştir. Bundan dolayı Diyanet İşleri Başkanlığı imsak vakitleri konusunda 1980 öncesi uygulamasını (bu vaktin normal olarak oluştuğu en son saatin dondurulması) sürdürmektedir (Bkz. Keleş, "Yaklaşık 45° Enlemin Ötesinde Yatsı ve İmsak Vakitleri Problemi", 161).

<sup>146</sup> Muhammed Hamidullah, kendisinin de benimsediği bu görüşle ilgili şöyle demektedir: "...Bu gibi durumlarda günlerin sayısını ve görünürdeki değil de gerçek saati tayin etmek için güneşin hareketleri yerine elimizdeki saatin hareketlerini izlememiz gerekir (Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Mehmet Yazgan (İstanbul: Beyan Yayınları, 2011), 657).

<sup>147</sup> Görüşler hakkında bkz. Havvârî, *Mevâkîl*, 101-103; Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *Fetâvâ Mustafa ez-Zerkâ* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2010), 110-115.

Yukarıda zikredilen görüşlerin yanı sıra vakitlerin oluşmadığı ya da çok geç olduğu yerlerde namazların cem' edilebileceğine dair yaklaşımların geliştirildiğinden de söz edilebilir. Özellikle yukarıda belirtilen takdir yöntemlerinin namazın edası açısından zorluk ve meşakkati gerektirdiği durumlar karşısında namazlarda cem'in imkânını savunanlar, genel olarak cem' uygulamalarındaki illeti zorluk, tehlike ve ihtiyaç gibi durumlar olarak belirlemiştirler.<sup>148</sup> Bu gibi durumlarda namazların rahatlıkla cem' edilebileceği kanaatini taşıyanlar olduğu gibi, cem' yapıp daha sonra kazasını yapmanın gereğini benimseyen ihtiyatlı görüşler de ortaya konmuştur.<sup>149</sup>

Mevsim ve enlem derecesine bağlı olarak dünyanın bazı bölgelerinde şafağın batışı oldukça gecikmekte olduğundan bu durum, o bölgelerde yaşayan müslümanlar açısından ibadet vakitlerinin belirlenmesinde bir takım zorluklar getirmektedir. Ekvatora yakın bölgelerde şafağın batışı bir küsur saat dolaylarında iken 52. enlemden sonra bu süre üç saatten fazla sürebilmekte ve gece yarısını bulabilmektedir.<sup>150</sup> Söz gelimi Avrupa'nın belli bölgelerinde yaz mevsiminde yatsı vakti gecenin yarısını bulmakta olduğundan bu durumun özellikle çalışanlarla, yaşlı olup o vakte kadar beklemesi çok zor olan kimseler için ciddi meşakkatlere sebep olduğu bilinmektedir.

Namaz vakitlerinin tespitinde yaşanan bu güçlüğü giderilmesi namazların cem' edilmesi bağlamında ele alındığında, uygulanabilirlik bakımından cem' edilecek vakitlerden en az birinin tespit edilebilir olması gerekmektedir. Bu sebeple namaz vakitlerinin hiç oluşmadığı ya da cem' edilecek namaz vakitlerinden en az birinin oluşmadığı bölgelerde cem' uygulamasından bahsetmek zor görünmektedir. Bu itibarla, konumuz bağlamında burada cem'i mümkün olan namaz vakitlerinden sadece birinin oluşmadığı bölgelerde cem' uygulamasının imkânından bahsetmek yerinde olacaktır. Bunun dışında cem' edilecek vakitlerin her ikisinin ya da daha fazla vaktin oluşmadığı bölge ve mevsimlerde cem' uygulamasını savunmanın dini açıdan dayanağını bulabilmek mümkün görünmemektedir.

*Din İşleri Yüksek Kurulu'nun*, namaz vakitlerinin oluşmadığı bölgeler ile yatsı namazı vaktinin geç olduğu bölgelerde namaz vakitlerinin tespitine dair almış olduğu 15.06.2006 tarih ve 105 no'lu kararda konumuz bağlamında özetle şu hususlar vurgulanmaktadır:

Gece ve gündüz oluşmakla birlikte, yatsı veya imsak vaktinin oluşmadığı ya da akşam şafağının çok geç batıp fecrin erken doğduğu bölgelerde,

<sup>148</sup> <http://www.hayrettinkaraman.net/sc/00044.htm> (Erişim: 11.05.2016).

<sup>149</sup> Bu konudaki görüşler için bkz. DİB. Güncel Dinî Meseleler İstişare Toplantısı - I (Ankara: DİB. Yayınları, 2004): 618.

<sup>150</sup> Havvârî, *Mevâkît*, 36.



güneşin batışı ve doğuşu arasındaki süre üçe bölünüp güneşin batışına eklenecek ve yatsının en geç oluşma vakti bu şekilde hesaplanacaktır. Yatsının gerçek vakti bundan önce gerçekleştiği sürece hakiki vakitle amel edilmesinin, yatsının hakiki vaktinin gecenin üçte birinden sonra gerçekleşmesi halinde ise gecenin ilk üçte birlik diliminin yatsı namazının vakti olarak kabul edilmesinin uygun olduğu görüşü benimsenmiştir. Bununla birlikte, yatsının çok geç oluşup özellikle çalışan kesimin sıkıntıya düşmesi halinde akşam ile yatsı namazının akşam vaktinde cem' edilerek kılınabileceği de kabul edilmiştir.

İslâm dünyasındaki fetva kurullarına bu konuda yöneltilen soruların azimet ve ruhsat şeklinde iki yönlü değerlendirildiğini söyleyebiliriz:

Suudi Arabistan'daki *el-Lecnetü'd-Dâime li'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâ*, Avrupa'da yaz mevsiminde yatsı vaktinin gece yarısını bulması sebebiyle özellikle çalışanlar, çocuk ve işçiler gibi vaktini bekleyip namazı eda etmeye gücü yetmeyenlerin yatsı namazını akşamla cem' edip edemeyeceğine dair yöneltilen soruya; namazların vakitleri belirlenmiş olarak farz kılındığına dair âyet ve hadislerden hareketle her namazı kendi vaktinde kılmanın farz olduğu ve bu hususta müslümanın ecirini Allah'tan bekleyerek sabretmesi gerektiği şeklinde fetva vermiştir.<sup>151</sup>

Aynı konuyu ele alan *Râbitatü'l-Âlemi'l-İslâmî'ye bağılı İslâm Fıkıh Akademisi*, 03.08. 2007 tarihli 19. dönem toplantısında, namaz vakitlerine dair alametlerin geç belirlediği bölgelerde namazları vaktinde kılmak gerektiğinin altını çizmekle birlikte, özellikle öğrenci, işçi ve memur olup vaktin girişini beklemesi meşakkate sebep olan kimselerin cem' yapabileceğine karar vermiştir. Ancak Akademi, bu uygulamanın söz konusu bölgedeki bütün insanlar için aslolan uygulama olarak tasavvur edilmemesi gerektiğini, aksi takdirde ruhsat konusu olabilecek böyle bir durumun azimet şeklinde dönüştürülmüş olacağını da özellikle belirtmiştir. Öte yandan bu kararda, vaktin gecikmesi sebebiyle beklemesi büyük zorluk meydana getiren kimselerin cem' yerine takdir yöntemini tercih etmelerinin evleviyetle mümkün olabileceğine de yer verilmiştir. Nitekim aynı Akademi, daha önce gerçekleştirdiği 9. dönem toplantısında, namaz vakitlerine dair alametlerin belirmediği bölgelerle (48°- 66° arası enlemler) ilgili, bu alametlerin normal olarak belirlediği en yakın bölgenin (45°) esas alınmasını kabul etmiştir.<sup>152</sup>

*Avrupa Fetva Araştırmaları Merkezi (el-Meclisü'l-Ûrubî li'l-İftâ ve'l-Buhûs)* ise, 3 (3/3) no'lu kararında Avrupa'da yaz mevsiminde yatsı vakti-

<sup>151</sup> Derviş, *Fetâva'l-Lecneti'd-Dâime*, 8: 132.

<sup>152</sup> *Karârâtü'l-Mecmai'l-Fıkhiyyi'l-İslâmî*, (Râbitatü'l-Âlemi'l-İslâmî), (Mekke, ts.), 488; <http://www.themwl.org/Fatwa/default.aspx?d=1&cidi=164&l=AR&cid=11> (Erişim: 22.02.2016).

nin oluşmadığı ya da geç olduğu ülkelerde cem‘ uygulamasına gidilebileceği yönünde karar vermiştir. Aynı şekilde benzer bir sorun olan, kış mevsiminde öğle ve ikinci gibi vakit araları oldukça kısalan namazların kılınması da çalışanlar açısından zorluk ve meşakkate sebep olduğu takdirde cem‘ edilerek kılınabileceği kanaatini benimsemiştir. Bununla birlikte söz konusu meclis, kararın sonunda ihtiyaç olmadıkça böyle bir yola tevessül edilmemesi ve bu uygulamanın adet haline getirilmemesi hususuna da dikkat çekmiştir.<sup>153</sup>

Mevsim ve coğrafi şartların farklılığına bağlı olarak vakitlere dair alametlerin kısmen ve tamamen belirmediği dönemlerde ibadetler konusunda takdir yönteminin benimsenmesi, konu hakkında yol gösterici mahiyetteki hadis ve uygulama bakımından en uygun yöntem olması yönüyle de kanaatimizce tercihe şayandır. Cem‘ uygulamasının bu konuda bir alternatif olarak düşünülmesi ise her zaman yeterli olmamaktadır. Zira kendi aralarında cem‘ edilmesi mümkün olan namazlardan en az birinin vaktinin oluşmadığı durumlarda cem‘ mümkün olamayacaktır. Ayrıca sabah namazı gibi cem‘ uygulaması dışında kalan namazın durumu da bu konuda bir başka problemdir. Ancak *Din İşleri Yüksek Kurulu*’nun 105 no’lu kararında da belirtildiği üzere, gece ve gündüz oluşmakla birlikte, yatsı vaktinin oluşmadığı veya şafağın çok geç batması sebebiyle yatsı vaktinin çok geç oluşup özellikle yaşlı ve çalışan kesimin sıkıntıya düşmesi halinde akşam ile yatsı namazının akşam vaktinde cem‘ edilerek kılınabileceğini kabul etmek mümkündür.

Daha önce de işaret edildiği üzere Hz. Peygamber’e nispet edilen, “*Sizden biriniz bir işi kaçırmaktan korktuğu zaman bu namazı kulsın (bununla namazları birleştirmeyi kastetti)*”<sup>154</sup> anlamındaki rivayet ve âdet haline getirmemek kaydıyla ihtiyaç sebebiyle cem‘e cevaz veren İslâm bilginlerinin görüşleri de böyle bir kanaati desteklemektedir. Ayrıca, kör olan veya yerin altında ikamet etmekte (çalışmakta) olup namaz vakitlerinin girip çıktığını bilemeyecek durumda olan kimselerin namazlarını cem‘ edebileceğine dair Hanbelîlere ait görüş de, vakitlerle alakalı bu problemin klasik dönemdeki bir uzantısı olarak değerlendirilmeye müsaittir.<sup>155</sup>

<sup>153</sup> el-Meclisü'l-Ûrubî li'l-İftâ ve'l-Buhûs, *el-Karârât ve'l-Fetâvâ es-Sâdira ani'l-Mec-lisi'l-Ûrubî li'l-İftâ ve'l-Buhûs* (ys., 2013), 25.

<sup>154</sup> Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, 12: 319.

<sup>155</sup> Merdâvî, *el-İnsâf*, 2: 236-237; Cezîrî, *Mezâhib-i Erbaa*, 275.

## Sonuç

Belli vakitlerle kayıt altına alınmış beş vakit namazdan dördünün, hac ibadeti için daha uygun bir imkân sağlanması amacıyla Arafat ve Müzdelife'de cem' suretiyle eda edilmesinin Şâri' tarafından tanınmış bir ruhsat olduğu hususunda İslâm bilginleri arasında herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Bu durumun, daha başka sebepler için de geçerli olup olamayacağı meselesi ise farklı kanaatlere konu olmuştur.

Cem' uygulamasının esas meşruiyet kaynağını oluşturan rivayetlerin; cevaz, yasaklama ve ancak sûrî olarak uygulamaya imkân veren farklı mahiyetlerde olması, İslâm âlimlerini de farklı kanaatlere sevk etmiştir. Cem' adı altında olmasa da, namazların birleştirilmesi meselesini en geniş çerçevede uygulayan Şia, böyle bir uygulamaya gidilebilmesi için herhangi bir şart ve kural gözetmemiş, beş vaktin dördünün kendi içerisindeki ortak vakitlerde meşru kılındığını genel olarak kabul etmiştir. Gerek Sünnî gerekse Şiî kaynaklarda birbirine çok yakın bazı rivayetlere rastlansa da, özellikle Sünnî İslâm bilginlerinin hizada mazeretsiz cem'in caiz olmayacağı hususunda görüş birliği içerisinde olduğunun altını çizmek gerekir. Bu sebeple, mazeretsiz kaydıyla rivayet edilen hadislerin çeşitli mazeretlerle tevil edilmesi cihetine gidilmiştir. Bu tutum, namaz vakitlerini müstakil olarak beyan eden âyet ve hadislerin işlevselliğini sürdürmesi ve geçmişten günümüze tevarüs edegelen tevatür düzeyindeki uygulama ile de uyum içerisinde olması açısından isabetli bir yaklaşım olarak görülebilir.

Hz. Peygamber'e nispet edilen uygulamalara bakıldığında, cem-i takdîm ya da cem-i te'hîr suretiyle uygulandığı ifade edilen yolculuğa bağlı cem', her ne kadar birçok âlim tarafından ruhsat olarak değerlendirilmiş olsa da, bunun namazların kısaltılarak kılınmasında olduğu gibi devamlılık arz etmediği anlaşılmaktadır. Ayrıca bu husustaki rivayetlerin sayıca fazla oluşu her ne kadar cem' uygulamasının sübûtu yönündeki kanaati güçlendirirse de, buradan söz konusu uygulamanın sünnetteki tatbikatı bakımından her hâlükârda başvurulabilen yaygın bir âdet olduğu sonucu çıkmaz. Buradan hareketle, seferin söz konusu olduğu her yerde namazların kısaltılması gündeme gelebildiği halde, benzer özelliğe sahip olan namazların cem'i meselesini aynı seviyede değerlendirmenin haddizatında çok kolay olmayacağını kabul etmek gerekir. Aynı hükmün sefer dışında kalan diğer mazeretler için de geçerliliğini koruduğu söylenebilir. Dolayısıyla namazların cem'i konusunda belli mazeretlere dayalı olarak söz konusu edilen bu ruhsatın çerçevesinin benzer ruhsatlara göre daha dar olduğunu söylemek mümkündür.

O halde cem' uygulamasına başvurmayı gevşeklik ya da basit gereksinimler dışında ancak ciddi meşakkatler karşısında başvurulabilecek bir yöntem olarak görmek, namazların edasında asılan keyfiyetin korunması

bakımından daha uygun olacaktır. Bununla birlikte, namazın vakti içerisinde kılınma imkânını ortadan kaldıran ya da vakti içerisinde kılınmasının insan takatini ciddi ölçüde zorlayacağı mazeretler karşısında, İslâm'ın; “zorluğun giderilmesi” ve “teklifin güç oranında sorumluluğu gerektirmesi” ilkelerinden hareketle bu tür bir uygulamaya başvurulabileceği söylenebilir.

### Kaynakça

Adevî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed. *Hâşiyetü'l-Adevî alâ Şerhi Kifâyeti'l-Tâlibi'r-Rabbânî*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994.

Ahmed b. Hanbel. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. Thk. Şuayb Arnavut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

Atar, Fahrettin. “Sefer”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 3: 294-298. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Aynî, Bedrüddîn Mahmud b. Ahmed. *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Bağdâdî, Abdurrahman b. Muhammed. *İrşâdü's-Sâlik ilâ Eşrefi'l-Mesâlik fî Fıkhi'l-İmam Mâlik*. Mısır: Matbaatü Mustafa, ts.

Behûtî, Mansur b. Yunus. *Keşşâfu'l-Kinâ' an Metni'l-İknâ'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Bezzâr, Ebubekir Ahmed b. Amr. *El-Bahru'z-Zehhâr – el-Ma'rûf bi-Müsnedi'l-Bezzâr*. Thk. Mahfûzurrahman Zeynullah. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988.

Bin Bâz, Abdülaziz b. Abdullah. *Fetâvâ Nûrun ale'd-Derbi*. Riyad: 2008.

Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail. *El-Câmiu's-Sahîh*. Kahire: Dâru İbni'l-Cevzî, 2010.

Büceyremî, Süleyman b. Muhammed b. Ömer. *Tuhfetü'l-Habîb alâ Şerhi'l-Hatîb*. Medine: Dâru'l-Fikr, 1995.

Büyük Haydar Efendi. *Usul-i Fıkıh Dersleri*. İstanbul: el-Mektebetü'l-Mahmûdiye, ts.

Cezîrî, Abdurrahman b. Muhammed. *El-Fıkh ale'l-Mezâhibi'l-Erbaa*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2001.

Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf. *Nihâyetü'l-Matlab fî Dirâyeti'l-Mezheb*. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2007.

Dalgın, Nihat. *Gündemdeki Tartışmalı Dinî Konular*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009.

Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman. *Sünen*. Riyad: Dâru'l-Muğnî, 2000.

Dâru'l-İftâi'l-Mısriyye. *El-Fetâvâ'l-İslâmiyye*. Kahire: 2010.

DİB. Güncel Dinî Meseleler İstişare Toplantısı – I. Ankara: DİB. Yayınları, 2004.

Dihlevî, Şah Veliyyullah Ahmed b. Aburrahim. *Hüccetüllâhi'l-Bâliğa*. Thk. Seyyid Sâbık. Riyad: Dâru'l-Cil, 2005.

Dimyâtî, Ebubekir b. Muhammed. *Î'ânetü't-Tâlibîn alâ Halli Elfâzi Fet-hi'l-Muîn*. Riyad: Dâru'l-Fikr, 1997.

Din İşleri Yüksek Kurulu. *Fetvalar*. Ankara: DİB Yayınları, 2015.

Duman, Soner. "Uzun Süreli Uçak Yolculuklarında Namaz ve Oruç Va-kitlerinin Belirlenmesi". *DİB. Güncel Dinî Meseleler İstişare Toplantısı – V* (Ankara: DİB Yayınları, 2012): 239-260.

Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as. *Sünen*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İl-miyye, 2007.

Ebu'l-Bekâ, Eyyûb b. Musa el-Hüseynî. *El-Külliyât – Mu'cem fi'l-Mus-talahât ve'l-Furûki'l-Luğaviyye*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1998.

Ekşi, Ahmet. "Tedavi Sürecinde İbadet". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 24 (2014): 347-370.

Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn. *Silsiletü'l-Ehâdîsi's-Sahîha*. Riyad: Mektebetü'l-Maarif, 1995.

\_\_\_\_\_. *Sahîhu Süneni Ebî Dâvud*. Kuveyt: Müessesetu Garâs, 2002.

\_\_\_\_\_. *İrvâu'l-Ğalîl fi Tahrîci Ehâdîsi Menâri's-Sebîl*. Bey-rut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1979.

El-Meclisü'l-Ûrubî li'l-İftâ ve'l-Buhûs. *El-Karârât ve'l-Fetâvâ es-Sâdı-ra ani'l-Meclisi'l-Ûrubî li'l-İftâ ve'l-Buhûs*. ys., 2013.

Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.

Firuzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Yakub. *El-Kâmûsu'l-Muhît*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2005.

Güneç, Halil. "Müzakereler". *Seferilik ve Hükümleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1997.

Habib b. Tâhir. *El-Fıkhu'l-Mâlikî ve Edilletühû*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1998.

Haccâvî, Şerefüddîn Musa. *El-İknâ' fi Fıkhi'l-İmam Ahmed b. Hanbel*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî. *Kitâbu'l-Ayn*. Thk. Mehdi Mahzûmî - İbrahim es-Sâmerrâî. ys., ts.

Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. Çev. Mehmet Yazgan. İs-tanbul: Beyan Yayınları, 2011.

Hatib eş-Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Meânî Elfâzi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

Hattâbî, Ebû Süleyman Ahmed b. Muhammed. *Meâlimü's-Sünen*. Ha-lep: 1932.

Havvârî, Muhammed. *Mevâkîtü's-Salâti Beyne Ulemâi's-Şerî'a ve'l-Fe-lek*. <http://www.themwl.org/Bodies/Researches/default.aspx?d=1&ri-d=601&l=AR>

Hillî, Hasan b. Yusuf b. Ali el-Mutahhar. *Nihâyetü'l-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*. Thk. Seyyid Mehdî er-Recâî. İnan: Müessesetü İsmâiliyyân, 1410/1990.

Hırşî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *Şerhu Muhtasari Halîl (Hâşiyetü'l-Adevî ile birlikte)*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

<http://www.hayrettinkaraman.net/sc/00044.htm>.

İbn Abdilber, Ebu Ömer Yusuf b. Abdillâh. *Et-Temhîd Limâ fî'l-Muvatta' Mine'l-Meanî ve'l-Esânîd*. Fas: Vizâretü Umûmi'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1983.

\_\_\_\_\_. *El-Kâfî fî Fıkhi Ehli'l-Medîne*. Riyad: Mektebetü'r-Riyâd, 1980.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer. *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.

İbn Cüzey, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed. *El-Kavânînu'l-Fıkhiyye*. ys., ts.

İbn Ebî Şeybe, Ebu Bekir Abdullah b. Muhammed. *El-Kitâbu'l-Musannef fî'l-Ehâdisi ve'l-Âsâr*. Thk. Kemal Yusuf el-Hût. Riyad: Mektebetü Rüşd, 1409/1989.

İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

İbn Hacer el-Heytemî, Ahmed b. Muhammed b. Ali. *Tuhfetü'l-Muhtâc fî Şerhil-Minhâc*. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1983.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. *El-Muhallâ bi'l-Âsâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

İbn Huzeyme, Ebu Bekr Muhammed b. İshak. *Sahîhu İbn Huzeyme*. Thk. Muhammed Mustafa el-Âzâmî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.

İbn Kudâme, Abdurrahman b. Muhammed b. Ahmed. *Eş-Şerhu'l-Kebîr (Muvaffakuddîn İbn Kudâme'nin el-Muğnî'si ile birlikte)*. Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, ts.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed. *El-Muğnî*. Mektebetü Kâhire, 1968.

İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid. *Sünen*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1414/1993.

İbnü'l-Adevî, Mustafa. *Yevâkîtü'l-Felât fî Mevâkîti's-Salât*. Mektebetü'l-Beyan, 1409/1989.

İbnü'l-Arabî, Ebu Bekr Muhammed b. Abdillâh. *Ârizatü'l-Ahvezi bi-Şerhi Sahîhi't-Tirmizî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

İbnü'l-Mülakkın, Sirâcüddîn Ebu Hafs Ömer b. Ali. *El-Bedru'l-Münîr fî Tahrîci'l-Ehâdisi ve'l-Âsâr*. Riyad: Dâru'l-Hicret, 2004.

İbnü'l-Münzir, Ebubekir Muhammed b. İbrahim. *El-İcmâ'*. Acman: Mektebetü'l-Furkân, 1999.

İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-Müçtehid ve Nihâyetü'l-Muktasid*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004.

İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *El-Fetâva'l-Kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987.

\_\_\_\_\_. *El-Muharrer fi'l-Fıkh alâ Mezhebi'l-İmam Ahmed b. Hanbel (Ebu'l-Mefâhir Müflih b. Müferric el-Makdîsi'nin "en-Nüket ve'l-Fevâid" adlı eseri ile birlikte)*. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1984.

\_\_\_\_\_. *Mecmûatü'r-Resâil ve'l-Mesâil*. Medine: Lecnetü't-Türâsî'l-Arâbî, 1995.

İlîş, Muhammed. *Şerhu Minahi'l-Celîl alâ Muhtasari'l-Allâme Halîl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984.

Kal'acî, Muhammed Revvâs. *Mu'cemu Lüğati'l-Fukaha*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1996.

Kandehlevî, Muhammed Zekerıyya. *Haccetü'l-Vedâ'*. Beyrut: Şeriketü Dâri'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1997.

Karadâvî, Yusuf. *Fetâvâ Muâsıra*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2000.

Karâfî, Şihâbuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdris. *Ez-Zahîre*. Thk. Muhammed Haccî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.

Karagöz, İsmail. *Namazların Kısaltılarak ve Birleştirilerek Kılınması (Seferilik ve Hükümleri)*. Ankara: Hakses Yayınları, 1999.

Karaman, Hayrettin. *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.

Karârâtü'l-Mecmai'l-Fıkhıyyi'l-İslâmî. (Râbitatü'l-Âlemi'l-İslâmî), Mekke, ts., <http://www.themwl.org/Fatwa/default.aspx?d=1&ci-di=164&l=AR&cid=11>.

Keleş, Ekrem. "Yaklaşık 45° Enlemin Ötesinde Yatsı ve İmsak Vakitleri Problemi". *III. Din Şûrası: Tebliğ ve Müzakereleri*. Ankara: DİB. Yayınları, 2005: 148-194.

Kelûzânî, Ebu'l-Hattâb Mahfuz b. Ahmed. *El-Hidâye alâ Mezhebi'l-İmâm Ebî Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel*. Thk. Abdüllatif Hamîm – Mahir Yasin el-Fahl. Enbar: Müessesetü Ğarâs, 2004.

Kırbaçoğlu, M. Hayri - Bağcı, Musa. *Namazların Birleştirilmesi – Çorap ve Başörtüsü Üzerine Mesh Problemi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2002.

Küleynî, Ebu Cafer Muhammed b. Yakûb. *Furûu'l-Kâfî*. Beyrut: Menşûratü'l-Fecr, 2007.

Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay. *Et-Ta'liku'l-Mümecced alâ Muvattai İmam Muhammed*. Thk. Takıyyüddîn en-Nedvî. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1991.

Mâlik b. Enes. *El-Muvatta'*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2007.

Mâverdi, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habib. *El-Hâvi'l-Kebîr fî Fikhi Mezhebi'l-İmam eş-Şafîi*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

Merdâvî, Alâuddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Süleyman. *El-İnsâf fî Ma'rifeti'r-Râcihi mine'l-Hilâf*. Thk. Muhammed Hamid el-Fakî, ys., 1956.

Merğînânî, Burhanüddîn Ebu'l-Hasen b. Ebî Bekr. *El-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.

Mevsılî, Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd. *El-ihityâr li-Ta'lîli'l-Muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Muğniye, Muhammed Cevâd. *El-Fikh ale'l-Mezâhibi'l-Hams*. Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 1998.

Mübârekfûrî, Ebu'l-Ulâ Muhammed Abdurrahman. *Tuhfetü'l-Ahvezi bi-Şerhi Câmii't-Tirmizî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.

Münzirî, Abdülazîm b. Abdilkavî. *Muhtasaru Süneni Ebî Dâvud*. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 2010.

Müslim b. el-Haccâc. *El-Câmiu's-Sahîh*. Kahire: Dâru İbni'l-Cevzî, 2009.

Müzenî, İsmail b. Yahya b. İsmail. *Muhtasaru'l-Müzenî (Şafîi'nin "el-Ümm" adlı eseri ile birlikte)*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990.

Mv. F. (el-Mevsûatü'l-Fikhiyye). Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve Şuûni'l-İslamiyye, 1989.

Naim, Ahmed – Miras, Kamil. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*. Ankara: DİB. Yayınları, 1972.

Necdî, Abdurrahman b. Muhammed. *Haşiyetü'r-Ravdi'l-Murbi' Şerhu Zâdi'l-Müstakni'*. ys., 1397/1976.

Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *Sünen*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

Nesefî, Ebu'l-Berekât Hafızuddîn. *Metnu'l-Menâr fî Usûli'l-Fikh*. Thk. Ahmed Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî. Kahire: Dâru Sa'diddîn, 2010.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *Ravdatü't-Tâlibîn ve Umdetü'l-Müftîn*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1991.

\_\_\_\_\_. *El-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Orhan, Ali. "Namaz Vakti ve Vakti Girmeyen Bölgelerde Namaz Meselesi". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2001): 123-130.

Râfî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Muhammed. *Fethu'l-Azîz Şerhu'l-Ve-cîz (Nevevî'nin el-Mecmû'u ile birlikte)*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

\_\_\_\_\_. *Şerhu Müsnedi's-Şafîi*. Katar: Vizâretü'l-Evkâf, 2007.

Râzî, Muhammed b. Ebu Bekir. *Muhtâru's-Sihâh*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye 2010.

Sa'dî, Ebu Habîb. *El-Kâmûsu'l-Fikhî*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1988.

Sâbûnî, Muhammed Ali. *Fikhu'l-İbâdât*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2010.



Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd. *El-Müdevvenetü'l-Kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

San'ânî, Abdürrezzâk b. Hemmâm. *El-Musannef*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403/1983.

Selmân, Abdülaziz Muhammed. *El-Esile ve'l-Ecvibetü'l-Fıkhiyye*. ys., 1412/1992.

Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *El-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993.

Şafîî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris. *El-Ümm*. Beyrut: Dâru'l-Ma'ri-fe, 1990.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî. *Neylü'l-Evtâr Şerhu Münte-ka'l-Ahbâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Şeybânî, Ebu Abdullah Muhammed b. Hasen. *Kitâbu'l-Asl*. Thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1990.

Taberânî, Süleyman b. Ahmed. *El-Mu'cemu'l-Kebîr*. Kahire: Dâru İbn Teymiyye, ts.

Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed b. İsmâil. *Hâşiyetü't-Tahtâvî alâ Merâ-ki'l-Felâh Şerhi Nûri'l-Îzâh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Tânevî (Tehânevî), Muhammed b. Ali. *Mevsûatu Keşşâf-ı Is-tulâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*. Thk. Ali Dahrûc. Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1996.

Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa. *Sünen*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İl-miyye, 2008.

Tûsî, Ebû Cafer Muhammed b. el-Hasen. *El-İstibsâr Fime'htülife Mi-ne'l-Ahbâr*. Beyrut: Dâru'l-Advâ', 1996.

\_\_\_\_\_. *El-İktisâdü'l-Hâdî ilâ Tarîki'r-Reşâd*. Kum: Matbaa-tü'l-Hiyâm, 1400/1980.

Zerkâ, Mustafa Ahmed. *Fetâvâ Mustafa ez-Zerkâ*. Dımaşk: Dâru'l-Ka-lem, 2010.

Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *El-Kebâir*. Acman: Mek-tebetü'l-Furkân, 2003.

Zeylâî, Ebu Muhammed Fahrüddîn Osman b. Ali. *Tebyînu'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik (Hâşiyetü'ş-Şiblî ile birlikte)*. Kahire: El-Matbaa-tü'l-Kübrâ el-Emiriyye, 1313/1885.



# CEZA İNFAZ KURUMLARINDA GERÇEKLEŞTİRİLEN MANEVÎ REHBERLİK VE DİN HİZMETLERİ ÜZERİNE NİTEL BİR ARAŞTIRMA (KAYSERİ ÖRNEĞİ) A QUALITATIVE RESEARCH ON SPIRITUAL GUIDANCE AND RELIGIOUS SERVICES IN PRISONS (KAYSERİ CASE)

MUHAMMED ESAT ALTINTAŞ  
DR. ÖĞR. ÜYESİ  
ERCİYES ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAK.



ÖZ

Diyanet İşleri Başkanlığı cami hizmetleri yanında cami dışı din hizmetlerine de önem vermesinin bir neticesi olarak çeşitli kurumlarla protokoller yaparak manevî rehberlik hizmetlerine başlamıştır. Bu kurumlardan biri de Ceza İnfaz Kurumları'dır. 1950'den beri Ceza İnfaz Kurumları'nda din hizmetleri çeşitli biçimlerde ifa edilmeye çalışılmaktadır. Adalet Bakanlığı ile Diyanet İşleri Başkanlığı arasında 2011 yılında yeni bir iş birliği protokolünün imzalanmasıyla birlikte verilen hizmetin kapsamı daha da genişletilmiş; tutuklu ve hükümlülere verilen din hizmetlerinin yanı sıra manevî rehberlik hizmetleri de sunulmaya başlanmıştır. Bu araştırmanın temel amacı, Kayseri'deki Ceza İnfaz Kurumları'nda çalışan/çalışmış cezaevi vaizlerinin manevî rehberlik ve din hizmetleri uygulamalarına ilişkin görüş ve deneyimlerini ortaya koymaktır. Araştırmada nitel araştırma modeli kullanılmıştır. Nitel veriler, yarı yapılandırılmış görüşme protokolü çerçevesinde toplanmıştır. Bu çerçevede Kayseri'deki Ceza İnfaz Kurumları'nda görev yapan/yapmış beş cezaevi vaiziyle yüz yüze derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Görüşmeler neticesinde elde edilen verilerin analizinde betimsel analiz tekniği kullanılmıştır. Bulgular literatür ışığında değerlendirilmiştir, sonuç kısmında da muhtelif önerilere yer verilmiştir.

Anahtar Sözcükler: Din Eğitimi, Manevî Danışmanlık ve Rehberlik, Ceza İnfaz Kurumları, Diyanet İşleri Başkanlığı, Cezaevi Vaizleri.

## ABSTRACT

The Presidency of Religious Affairs has been providing spiritual guidance services through certain protocols with various institutions as a result of the importance attached to services outside-the-mosque in addition to its services inside-the-mosque. Prisons are among such institutions. Since 1950s, there have been attempts of varying natures to provide religious services in prisons. With the signing of the new cooperation protocol between the Ministry of Justice and the Presidency of Religious Affairs in 2011, the scope of services provided was further expanded and spiritual guidance services were started to be offered in addition to the religious services provided to prisoners. The main purpose of this study is to reveal the views and experiences of the preachers working/worked in prisons in Kayseri on the practices of spiritual guidance and religious services. Qualitative research model was used in the study. Qualitative data were collected within the framework of the semi-structured interview protocol. In this framework, in-depth interviews were conducted with six spiritual counselors working/worked in prisons in Kayseri. Descriptive analysis technique was used in the analysis of the obtained data. The findings were evaluated in light of the relevant literature, and various suggestions were given in the conclusion part.

Keywords: Religious Education, Spiritual Counseling and Guidance, Prisons, The Presidency of Religious Affairs, Prison Preachers. Giriş

## Giriş

Ülkemizde yaygın din eğitimi Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yürütülmektedir. 633 sayılı Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kuruluş ve görevleri hakkındaki kanunda “İslâm Dininin inançları, ibadet ve ahlak esasları ile ilgili işleri yürütmek, din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmek üzere; Başbakanlığa bağlı Diyanet İşleri Başkanlığı kurulmuştur.” hükmü yer almaktadır. Bu hükmün bir gereği olarak bireylerin ve toplumun ihtiyaç duyduğu din hizmetleri din görevlileri (imam, Kur’ân kursu öğreticisi, vb.) vasıtasıyla camilerde ve Kur’ân kurslarında sunulmaktadır.<sup>1</sup>

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın hizmet alanını insanın olduğu her yere genişletmesi önemlidir. Huzurevleri, sevgi evleri, kadın sığınma evleri, hastaneler gibi insanın yaşadığı her yer insanlara din hizmeti götürülmesi gereken alanlardır. Bu sebeple Diyanet İşleri Başkanlığı sadece camilerde değil, hayatın her alanında insanların yanında olduğunu gösterme, hissettirme ve onlara manevî destek hizmetleri sunma adına cami hizmetleri yanında cami dışı din hizmetlerine de önem vermeye başlamıştır. 01.07.2010 tarihli ve 6002 sayılı kanunun bir gereği olarak Diyanet İşleri Başkanlığı cami dışı din hizmetlerini ifa etmek amacıyla çeşitli bakanlıklarla yaptığı protokollere bağlı olarak sevgi evleri, kadın sığınma evleri, yurtlar, huzurevi ve diğer sosyal hizmet kurumlarında din hizmetlerinin yanında manevî rehberlik faaliyetlerine de başlamış durumdadır.<sup>2</sup> Ülkemizde din

<sup>1</sup> Mehmet Korkmaz, “İlahiyat Fakültelerinin Yaygın Din Eğitimi Yeterlikleri: Eğitim-Öğretim Alanı”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 10/24 (2012): 136; Hüseyin Yılmaz, *Dini Hitabet* (Sivas: Asitan Kitap, 2016), 91.

<sup>2</sup> Serpil Başar, “Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Yürüttüğü Cami Dışı Din Hizmetleri Kapsamında Hastanelerde Din Hizmeti İhtiyacı”, *1. Din Hizmetleri Sempozyumu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), 1: 620; Muhammed Esat Altıntaş, “Hastanelerde Gerçekleştirilen Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Üzerine Nitel Bir Araştırma (Kayseri Örneği)”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2018): 223.

hizmetleri ve manevî rehberlik faaliyetlerinin önemli uygulama sahalarından biri de Ceza İnfaz Kurumları'dır.

Ceza İnfaz Kurumları'nda manevî rehberlik ve din hizmetlerinin verilmesi önemli bir ihtiyaçtır. Herhangi bir sebepten dolayı hayatının bir bölümünü sıkıcı, bunaltıcı ve yalnızlaştırıcı bir yapıya sahip olan Ceza İnfaz Kurumları'nda geçiren tutuklu ve hükümlüler bilinmezlik, korku, yalnızlık, baskı, gerginlik, aşağılanma, arkadaş ve sevdiklerinden ayrı kalma gibi psikolojik ve duygusal açıdan olumsuz etkileri derinden tecrübe etmektedirler.<sup>3</sup> Dar bir alanda çaresizlik ve umutsuzluk içerisinde tahliyesini bekleyen bu insanların kaldığı Ceza İnfaz Kurumları, tutuklu ve hükümlülerin inandıkları değerler doğrultusunda manevî rehberlik ve din hizmetlerine en fazla ihtiyaç duydukları mekânlardan biridir. Manevî rehberlik ve din hizmetleri tutuklu ve hükümlülerin buldukları mekânın şartlarına uyum sağlamaları, rehabilitasyonları, tahliye sonrası topluma yeniden kazandırılarak toplumda suç ve suçlu oranının aşağıya çekilmesi açısından son derece önemlidir.<sup>4</sup> Ceza İnfaz Kurumları'nda düzenlenen manevî rehberlik hizmetleri alanında çalışmaları olan Krumbholtz'un da ifade ettiği gibi “Hiçbir rehabilitasyon sürecinin dinin manevî desteği olmaksızın başarılı olması mümkün değildir.”<sup>5</sup> Bu bağlamda Ceza İnfaz Kurumları'nda gerçekleştirilen manevî rehberlik şöyle tanımlanmaktadır: “Ceza İnfaz Kurumu şartları söz konusu olduğunda manevî rehberlik din ve dini değerlerden referans almak suretiyle dinleme, danışmanlık yapma, cesaretlendirme, arkadaş olma ve problem çözme yoluyla tutuklu ve hükümlüye manevî destek sağlama olarak tanımlanabilir.”<sup>6</sup>

1950'den beri Ceza İnfaz Kurumları'nda din hizmetleri çeşitli biçimlerde ifa edilmeye çalışılmaktadır. Bununla birlikte, cezaevlerinde din hizmetlerinin planlı ve programlı bir şekilde ilk defa ele alınıp uygulanmasına 1982 yılında başlanılmıştır.<sup>7</sup> Ceza İnfaz Kurumları'nda din hizmetlerinin

<sup>3</sup> Harun Işık, “Ceza infaz Kurumları Din Hizmetleri, Manevi Rehberlik ve Kur’ân Öğretiminin Etkin Bir Yapıya Kavuşturulması”, *Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu II* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 270; Şuayip Özdemir, “Cezaevlerinde Din Eğitimi ve Dini Danışmanlık”, *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri (ed. Nurullah Altaş ve Mustafa Köylü)* (Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2012), 319.

<sup>4</sup> Harun Işık- Abdullah Demir, *Ceza İnfaz Kurumları Din Hizmetleri Rehberi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 12; Şuayip Özdemir, “Cezaevlerinde Din Eğitimi ve Dini Danışmanlık”, *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri (ed. Nurullah Altaş ve Mustafa Köylü)* (Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2012), 305-306, 319.

<sup>5</sup> Jody Sundt v. dğr., “The Role of the Prison Chaplain in Rehabilitation”, *Journal of Offender Rehabilitation* 35/3-4 (2002): 77.

<sup>6</sup> Işık - Demir, *Ceza İnfaz Kurumları Din Hizmetleri Rehberi*, 53.

<sup>7</sup> Özdemir, “Cezaevlerinde Din Eğitimi ve Dini Danışmanlık”, 307, 309.

daha sistemli yürütülebilmesi adına ilk defa 2001 yılında Adalet Bakanlığı ile bir protokol imzalanmıştır.<sup>8</sup> Adalet Bakanlığı ile Diyanet İşleri Başkanlığı arasında 2011 yılında yeni bir işbirliği protokolünün imzalanmasıyla birlikte verilen hizmetin kapsamı daha da genişletilmiştir; tutuklu ve hükümlülere verilen din hizmetlerinin yanı sıra isteğe bağlı olarak manevî rehberlik hizmetleri de sunulmaya başlanmıştır<sup>9</sup>: “*Bu protokolün amacı, Ceza İnfaz Kurumları ve eğitim evlerinde bulunan hükümlü ve tutuklulara din hizmetleri, ahlaki gelişim ve manevî rehberlikle ilgili faaliyetleri sunmak suretiyle dinî ve ahlaki duygularını geliştirerek yeniden topluma kazandırılmaları sürecine katkı sağlamaktır.*” Bu amaç istikametinde tutuklu ve hükümlülere yönelik olarak din ve ahlak dersi, istek halinde Kur’ân-ı Kerim öğretimi yapılmakta, dinî gün ve haftaların anlamına uygun anma/kutlama programları hazırlanmaktadır. Ayrıca bireysel görüşme talebinde bulunanlara manevî rehberlik hizmeti de sunulmaya başlanılmıştır.<sup>10</sup>

Manevî rehberlik kavramının ilk defa geçtiği bu protokolda<sup>11</sup> Ceza İnfaz Kurumları’nda manevî rehberliğin tam ne olduğuna ve nasıl gerçekleştirileceğine dair herhangi bir açıklamanın yer alması önemli bir eksikliklerdir.<sup>12</sup> Manevî rehberlik ve din hizmetlerinin yerine getirilmesi amacıyla ilgili protokol kapsamında Diyanet İşleri Başkanlığı, cezaevi vaizleri atamaktadır. Cezaevi vaizi atanamayan il ve ilçelerde bu hizmetleri yerine getirme ehliyetine sahip diğer din görevlilerinden yararlanılacağı ifade edilmektedir.<sup>13</sup> Bunun

<sup>8</sup> Adalet Bakanlığı ile DİB Arasında Hükümlü ve Tutukluların Dini ve Ahlaki Gelişimlerini Sağlamaya Yönelik Protokol”, 2001.

<sup>9</sup> DİB ve Adalet Bakanlığı, “Adalet Bakanlığı ile Diyanet İşleri Başkanlığı Arasında Hükümlü ve Tutukluların Dini ve Ahlaki Gelişimlerini Sağlamaya Yönelik Protokol (10.02.2011)” <http://www.cte.adalet.gov.tr/menudekiler/mevzuat/protokol/P17.pdf>.

<sup>10</sup> Fatih Çınar, “Ceza İnfaz Kurumlarındaki Din Hizmetlerinde Cezaevi Vaizlerinin Karşılaştıkları Sorunlar”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/43 (2016): 2404; Kurumlarda Ders ve Ek Ders Ücretleri İle İlgili Genelge, No: 139/1. 9. Madde; 10.02.2011 tarihli Adalet Bakanlığı ile Diyanet İşleri Başkanlığı Arasında Tutuklu ve Hükümlülerin Dini ve Ahlaki Gelişimlerini Sağlamaya Yönelik İşbirliği Protokolü, Madde 5/B-2; 30.03.2001 tarihli Adalet Bakanlığı ile Diyanet İşleri Başkanlığı Arasında Tutuklu ve Hükümlülerin Dini ve Ahlaki Gelişimlerini Sağlamaya Yönelik İşbirliği Protokolü, Madde 4/B-2.

<sup>11</sup> DİB ve Adalet Bakanlığı, “Adalet Bakanlığı ile Diyanet İşleri Başkanlığı Arasında Hükümlü ve Tutukluların Dini ve Ahlaki Gelişimlerini Sağlamaya Yönelik Protokol (10.02.2011)” <http://www.cte.adalet.gov.tr/menudekiler/mevzuat/protokol/P17.pdf>.

<sup>12</sup> Harun Işık, “Ceza infaz Kurumu Bağlamında Manevi Rehberliğin Teorik Temelleri: İngiltere ve Türkiye’deki Uygulamaların Karşılaştırmalı Olarak Değerlendirilmesi”, *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik (ed. Ali Ayten ve diğ.)* (İstanbul: DEM Yayınları, 2016), 229-230.

<sup>13</sup> Adalet Bakanlığı ile Diyanet İşleri Başkanlığı Arasında Tutuklu ve Hükümlülerin Dini ve Ahlaki Gelişimlerini Sağlamaya Yönelik Protokol, Madde 5, 2011; Işık - Demir, *Ceza İnfaz Kurumları Din Hizmetleri Rehberi*, 9.

da sağlanamadığı durumlarda il ve ilçe Milli Eğitim Müdürlükleri'nden Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenleri talep edilebilmektedir.<sup>14</sup>

Ceza İnfaz Kurumları'nda din hizmetlerinin yanında manevî rehberlik hizmetine protokolde yer verilmesi önemli bir gelişme olmakla birlikte bu hizmetin ilgili kurumlarda nasıl hayata geçirildiği daha önemlidir. Zira cezaevi vaizlerinin anlayış ve becerilerinin niteliği protokolde amaçlanan manevî rehberlik ve din hizmetlerinin etkili biçimde uygulanmasında belirleyicidir. Manevî rehberlik ve din hizmetlerinin başarısı büyük ölçüde Ceza İnfaz Kurumları'ndaki cezaevi vaizlerinin nitelikli uygulamalar gerçekleştirmelerine bağlıdır. Ceza İnfaz Kurumlarında gerçekleştirilen nitelikli manevî rehberlik ve din hizmetlerinin tutuklu ve hükümlülerin üzerinde olumlu bir etkisi olduğu düşünülünce, cezaevi vaizlerinin Ceza İnfaz Kurumları'ndaki manevî rehberlik ve din hizmetlerine ilişkin görüşlerinin, deneyimlerinin ve uygulamalarının ortaya çıkarılması gerekir. Konuyla ilgili literatür incelendiğinde, 2011 yılında Ceza İnfaz Kurumları'nda ilk defa yer verilen manevî rehberlik uygulamaları ve din hizmetlerinin niteliğini inceleyen müstakil bir nitel araştırmaya rastlanılmamıştır. Ceza İnfaz Kurumlarında ilk defa yer verilen manevî rehberlik faaliyetlerinin ve din hizmetlerinin nasıl düzenlendiğinin ve uygulamada nelerle karşılaşıldığının araştırılması gerekmektedir. Bu sebeple Ceza İnfaz Kurumları'ndaki manevî rehberlik ve din hizmetlerinin cezaevi vaizlerinin gözüyle incelenmesi bir ihtiyaçtır. İşte bu ihtiyaçtan hareketle bu araştırmanın temel amacı, Kayseri'deki Ceza İnfaz Kurumları'nda gerçekleştirilen manevî rehberlik ve din hizmetlerini daha önce yürütmüş ve hâlihazırda yürüten cezaevi vaizlerinin manevî rehberlik ve din hizmetlerine ilişkin görüş ve deneyimlerini ortaya koymaktır. Bu temel amaç çerçevesinde gerçekleştirilen araştırmada şu alt sorulara cevap aranmıştır:

- ✓ Katılımcıların bu görevi tercih etme sebepleri nelerdir?
- ✓ Katılımcılara göre, cezaevi vaizi olacak/olan kişilerde hangi özellikler bulunmalıdır?
- ✓ Katılımcılara göre, tutuklu ve hükümlüler hangi konularda manevî rehberlik ve din hizmeti talep etmektedirler?
- ✓ Katılımcılar, manevî rehberlik ve din hizmetlerini nasıl bir yaklaşım ve yöntemle göre gerçekleştirmektedirler?
- ✓ Katılımcılar tutuklu ve hükümlülere yönelik gerçekleştirdikleri manevî rehberlik ve din hizmetlerinde bireysel görüşmelerin kaydını ve takibini nasıl yapmaktadırlar?
- ✓ Katılımcılara göre tutuklu, hükümlü, Ceza İnfaz Kurumu görevlilerinin manevî rehberlik ve din hizmetlerine ve manevî danışmanlara yaklaşımı nasıldır?

<sup>14</sup> <http://www.cte.adalet.gov.tr/> 12.11.2018

- ✓ Katılımcılara göre manevî rehberlik ve din hizmetlerinde karşılaşılan sorunlar nelerdir?

2011 yılında yeni bir iş birliği protokolünün imzalanmasıyla birlikte Ceza İnfaz Kurumları'nda gerçekleştirilen manevî rehberlik ve din hizmetlerinin durumunu tespit etmeye yönelik müstakil bir nitel araştırmanın daha önce yapılmamış olması, bu çalışmanın önemini daha da artırmaktadır. Bu araştırmayla elde edilen bulguların şu katkıları sağlaması beklenmektedir:

- 1- Ceza İnfaz Kurumları'nda gerçekleştirilen manevî rehberlik ve din hizmetlerine ilişkin protokolün kapsamını ve niteliğini geliştirme çalışmalarında bulunan komisyon üyelerine katkı sağlayabilir.
- 2- Ceza İnfaz Kurumları'nda görev alacak cezaevi vaizi adaylarının hizmet öncesi, mevcut cezaevi vaizlerinin ise hizmet içi eğitimleri konusunda teori geliştirecek, projeler hazırlayacak, kararlar alacak, yeni düzenlemeler ortaya koyacak, bu kararlar ve düzenlemeleri uygulayacak olan kişi ve kurumlara, bu çalışmanın bulguları yol gösterici olabilir.
- 3- Ceza İnfaz Kurumları'nda görev alan cezaevi vaizlerine, manevî rehberlik ve din hizmetleriyle ilgili güçlü ve zayıf yönlerini fark etmeleri konusunda önemli ipuçları sağlayabilir. Dolayısıyla onlara Ceza İnfaz Kurumları'nda manevî rehberlik ve din hizmetleri konusunda yapmaları gereken çalışmalar konusunda fikir verebilir.
- 4- Ceza İnfaz Kurumları'ndaki cezaevi görevlilerinin manevî rehberlik ve din hizmetlerini düzenleme biçimi incelenerek var olan durumun betimlenmesinin Ceza İnfaz Kurumları'ndaki manevî rehberlik ve din hizmetleri açısından daha etkili süreçlerin düzenlenmesine ışık tutabilir, yaşanan sorunların ortaya çıkarılmasına katkı sağlayabilir.
- 5- Araştırma bulguları ve sonuçları başta din eğitim bilimcilerine, ayrıca manevî danışmanlık ve rehberlik alanında çalışan araştırmacılara da katkı sağlayabilir.

### 1. Araştırmanın Modeli

Kayseri'deki Ceza İnfaz Kurumları'nda hizmet yürüten cezaevi vaizlerinin manevî rehberlik ve din hizmetlerine ilişkin görüş ve deneyimlerini ortaya koymaya çalışan bu araştırmada nitel araştırma modeli benimsenmiştir. Bu araştırmada nitel araştırma desenlerinden biri olan olgubilim (fenomenoloji) kullanılmıştır. Olgubilim (fenomenoloji) araştırma deseninde örneklem, araştırmanın odaklandığı olguyu yaşayan ve bu olguyu dışı vurabilecek veya yansıtabilecek bireylerdir. Bu çalışmada olgubilim (fenomenoloji) deseninde olgulara ilişkin yaşantıları ve anlamları ortaya çıkarabilmek için en sık kullanılan veri toplama yöntemlerinden biri olan yüz yüze görüşme tekniği kullanılmıştır. Bu çerçevede Kayseri Ceza İnfaz



Kurumları'nda görev yapmış ve hâlihazırda görev yapan ikisi erkek, üçü bayan olmak üzere toplamda beş cezaevi vaiziyle yüz yüze derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Örneklem olarak Kayseri ilinde bulunan Ceza İnfaz Kurumları'nda çalışan cezaevi vaizlerinin seçilmiş olması söz konusu ilin araştırmacının ikamet ettiği yer olmasından ötürü görüşme yapılan katılımcılarla daha sık görüşülerek güven ilişkisinin kurulmasına ve daha derinlemesine veriler toplanmasına katkıda bulunmuştur. Bu da araştırmanın güvenilirliğini arttıran bir unsurdur. Ayrıca bu örneklem seçimi, araştırmanın ekonomiklik ilkesine de uygundur. Veriler, katılımcılarla yarı yapılandırılmış görüşme formu çerçevesinde gerçekleştirilen yüz yüze görüşmeler yoluyla toplanılmıştır. Nitel verilerin analizinde Nvivo 12.0 adlı programdan yararlanılmıştır. Elde edilen verilerin analizinde betimsel analiz tekniği kullanılmıştır. Belli kategori ve temalar altında birbirine benzer verilerin gruplandırma işlemi yapıldıktan sonra veriler araştırma raporunda betimlenmiştir. Bu yolla, toplanan veri yığını arasında kaybolma ve araştırmanın temel problemiyle ilgisi olmayan verilerin kodlanması problemleri büyük oranda engellenmiştir.

## 2. Bulgular ve Yorumlar

Bu bölümde, araştırmadan elde edilen bulgulara ve yorumlarına yer verilmiştir. Öncelikle, bulgular belirli kategoriler altında tasnif edilmiştir. Katılımcıların, görüşlerini farklı cümlelerle ifade etmelerine rağmen birbirine benzer noktalara temas ettikleri görülmektedir. Bu çerçevede bazı kategorilerde her bir katılımcının ifadelerine tek tek yer vermek yerine, o kategoriyi en iyi temsil edebilecek muhtelif katılımcı görüşleri aynen alıntılanmış, betimlenmiş ve ilgili literatür vasıtasıyla yorumlanmıştır.

### 2.1. Ceza İnfaz Kurumları'ndaki Manevî Rehberlik ve Din Hizmetlerinde Görev Alma Gerekçeleri

Katılımcılara Ceza İnfaz Kurumları'nda manevî rehberlik ve din hizmetlerinde yer alma gerekçeleri sorulmuştur. Bu temayla ilgili elde edilen veriler, aşağıdaki örneklerde görülmektedir:

“Ben normal vaiz olmak istemişim, cezaevi vaizi olmayı düşünmedim. Bu görev tevdi edildi. İşte insanı bulunduğu yere biri getiriyor. Tayin oldum direkt, o şekilde başladım.” (K1)

“Müftülük duyuru yaptı, ben de dilekçe verdim ve cezaevini görmek istedim, tecrübe etmek istedim. Normalde vaizeydim, ekstra görev aldım; görevlendirildim kendi isteğimle. Şu anda cezaevinde yaptığım görevim, en mutlu olduğum, dolu dolu geçen görevim. Tabi bizim oradaki görevimiz oradan onlar çıktıktan sonra o suçu veya başka suçları işleme potansiyellerini bitirmek. Allah’ın izniyle bilinçlendirip bundan sonraki hayatlarında temiz bir hayat yaşamalarına vesile olursam, bu benim için büyük bir kazanç olur.” (K2)

“Farklı bir yer, orada daha çok yardımcı olabileceğini düşündüm.” (K3)

“Diyanetin böyle bir hizmet alanı var zaten. Bizler de vaiz olunca dönüşümlü gidiyorduk önceleri, daha sonra bize de rotasyon çıkmıştı. Rotasyonda da ya şehir dışını tercih edecektim ya da cezaevini iki seçeneğim vardı önümde. Ben de cezaevini tercih ettim yani rotasyondan dolayı gittim. Oranın ciddi anlamda bir ders ücreti, yani iyi bir parası vardır. Normalde insanları çalışmaya sevk eden şeyler, her ne kadar manevî desek de maddi kısım da önemlidir.” (K4)

“Benim cezaevini tercih etme nedenim lisansüstü eğitimdi. Ben o dönemde lisansüstü eğitim alıyordum, bir ilçede vaizdim, merkezde olalım diye düşünmüştüm; yoksa temel nedenim cezaevine gitmek değildi işin hakikati.” (K5)

Yukarıda katılımcı görüşlerinde de örnekleri görüleceği üzere katılımcıların büyük çoğunluğu görevlendirilme, rotasyondan dolayı şehir merkezinden ayrılmak istememe, ailevi nedenler, lisans üstü eğitim, vb. gerekçelerle bu görevde zorunlu olarak bulduklarını ifade etmişlerdir. Sadece iki katılımcı (K2, K3) bu göreve özellikle gönüllü olarak talip olduğunu ifade etmiştir. Cezaevi vaizlerinin bu hizmete gönüllü olarak talip olmaları çok önemlidir. Çünkü bu hizmetin yürütüldüğü ortam, tutuklu ve hükümlülerin hayatlarında ciddi zorluklar yaşadıkları yerlerdir. Bu sebeple belirli yeterliklere sahip, özellikle gönüllü olanların bu göreve seçilmesi gerekir. K4’ün ifadesinde de bir örneği görüleceği üzere manevî kazancı çok büyük olan bu görevin maddi bir karşılık beklenmeksizin yerine getirilmesi gerekmektedir.<sup>15</sup> Ceza İnfaz Kurumları’nda manevî rehberlik ve din hizmetlerini yürütürken maddi beklentiler bu görevi yapmanın

<sup>15</sup> Suat Cebeci, *Öğrenme ve Öğretme Sürecinde Dini İletişim*, 2. Baskı (İstanbul: İz Yayınları, 2011), 287.

amacı değil, sonucu olmalıdır.<sup>16</sup> Zira cezaevlerinde çalışan cezaevi vaizlerinin herhangi bir çıkar, menfaat veya bir takım maddi beklentiler gözetmeden görevini samimi ve gönüllü olarak gerçekleştirmesi sayesinde kendilerinin güvenilirliği, inanılabilirliği ve saygınlığı daha da artacaktır. Kendisine saygı duyulup değer verilen cezaevi vaizinin hem mesajı tutuklu ve hükümlüler tarafından daha kolay kabul edilebilir hem de bu durum tutuklu ve hükümlülerde istendik davranış değişikliklerinin daha kolay ortaya çıkmasına vesile olabilir.<sup>17</sup>

## 2.2. Ceza İnfaz Kurumları'ndaki Manevî Rehberlik ve Din Hizmetlerinde Görev Alan/Alacak Kişilerde Bulunması Gereken Yeterlikler

Katılımcılara manevî rehberlik ve din hizmetlerinde görev alan/alacak kişilerde hangi yeterliklerin bulunması gerektiği sorulmuştur. Bu temayla ilgili elde edilen veriler, aşağıdaki örneklerde görülmektedir:

“Dini bilgiye sahip olmalısınız ama bilgi bakımından pek bir şey yok açıkçası. Karşımızda evet karışık bir cemaat var ama bizi soracağı sorularla terletecek çok insan yok. Ama kişisel özellikler bakımından çok sabırlı olmak lazım. Kendini sürekli vermeye alıştırmak, egoist ve bencil olmamak gerekir. Para için yapmayıp, aldığının da hakkını vermek. Her şeyden önce psikolojiyi iyi bilip insan sarrafı olmak, insanların taleplerini anlayabilmelisiniz. Önyargılı olmayıp mahkûma da belli etmeden dediklerini test etmelisiniz. Ceza İnfaz Kurumunda da karşımızdaki insan bizim yanımıza gelirken belki bir menfaat için, belki bir arka bulabilmek, belki bizden bir şey talep etmek için geliyor. Siz çok çeşitli enstrümanlar kullanmayı bilmelisiniz, birçok alanda bilgi sahibi olmanız gerekir, oradaki mahkûmu kazanabilmek için her şey önemlidir; mesela oturup onunla bir atölye kurabilirsiniz. Kendi alanıyla alakalı bilgin tamsa bir de buna ilave olarak mesela ben doğrudan yeni vaiz olan bir arkadaşım hemen oraya göreve başlamasının iyi olmadığını düşünüyorum, cezaevine ilk gittiğimde yedi yıllık vaizdim, yani dışarıda karşılaştığım pek çok soru ile hani sorulara işte cevap, insanlara laf yetiştirmek konusunda bayağı bir tecrübeden sonra oraya gittim.” (K1)

<sup>16</sup> Çınar, “Ceza İnfaz Kurumlarındaki Din Hizmetlerinde Cezaevi Vaizlerinin Karşılıklı Sorunlar”, 2412.

<sup>17</sup> Ahmet Koç, *Din Eğitiminde Etkili İletişim* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014), 252; Çınar, “Ceza İnfaz Kurumlarındaki Din Hizmetlerinde Cezaevi Vaizlerinin Karşılıklı Sorunlar”, 2416; Mevlüt Kaya, *İletişim ve Dini Tutum* (Samsun: Etüt Yayınları, 1998), 52.

“Son derece doğal olmalıyız. Merhametli olunmalı çünkü oradaki bazı infaz koruma memurları, diğer memurlar merhametsiz olabiliyorlar. Onlar mecburlar yoksa o işi yapamazlar, aslında yapabilirler ama yapmamayı tercih ediyorlar. Bizler oranın din görevlisi olarak kesinlikle merhametimizi kaybetmememiz gerekiyor. Ama çok akıllı olmalıyız, asla kendimizi kullandırmamalıyız. Mahkûmlar sizi her şey için kullanmak isteyebilirler. Dışarıyla irtibat kurmak adına bir şey getirtip götürme adına bir iftiraya kurban gidebilirsiniz, bir komploya kurban gidebilirsiniz ve böyle bir ihtimal var, buna karşı çok uyanık olmanız lazım.” (K2)

“Kişisel özellikler olarak liyakatli, birikimli olmalı çünkü sorularıyla zorlayabiliyorlar; hoşgörülü, sabırlı olmalı, iletişimi iyi olmalı. Hizmet içi eğitim almış olacak, mahkûmlarla ilgili kitap okumalı, kader konusu hakkında bilgili olmalı.” (K3)

“İletişimin güçlü ve dayanma gücü olması lazım. Karşıdakini empati yapmadan dinleyebilmek çok önemli ve en fazla da girdiği yere uyum sağlayabilmesi gerekir.” (K4)

“Bu kurumda görev yapıyorsanız mahkûmlarla iletişim dili nasıl bir dil olmalı, tutuklu psikolojisi nedir, görev yaptığımız kurumun işleyişi, yapısı nedir, görev yaptığınız kurumda hangi unsurları ön plana çıkararak onlarla iletişim kuracaksınız, bireysel görüşme yapacaksınız, bireysel görüşmenin belirli aşamaları vardır, bu aşamalarda dikkat etmeniz gereken hususlar nelerdir ve bu görüşme esnasında ortaya çıkacak konunun bir takım olumsuzlukları olabilir mesela ailesinden herhangi biri vefat etmiştir ya da yakını çok ağır yaralıdır, şok etkisi yaratacak bir bilgi gelmiştir size ve bu adama siz bunu nasıl takdim edeceksiniz bütün bunlar mutlaka mesleki uzmanlaşma dediğimiz boyutu da beraberinde getiriyor. Orada sizin kullanacağınız dil çok önemli. Belki mahkûmda negatif bir etki bırakabilir hatta belki de mahkûmun intiharına bile sebep olabilir. Yaptığımız işin dinî kısmı daha çok ritüel gibi algılanıyor. Yani bugün bizim ilmihal kısmını oluşturuyor ama daha ehemmiyetli kısmı manevî rehberlik kısmı. Muhatabınızın içinde bulunduğu durumu ve şartları iyi anlamak ve buradaki temel olay empati oluşmasını sağlamak ve manevî rehberlik dediğimiz boyutta siz yol gösteren değilsiniz, yolu bulmasını sağlayan olmalısınız. Bak benim dediğim doğru olandır, sen gel benim dediğimi yap değil de onun doğru olduğunu kendisinin görmesi, kendisinin bulması önemlidir. Bu da mutlaka bir uzmanlık gerektiriyor. Mesleki anlamda kendini her geçen gün yenilemek zorunda, çünkü muhatabınız size her yerden her türlü soru sorabiliyor. Herkes cezaevinde görev yapamaz.

Yapacak kişi kesinlikle duygusal olmamalı. Çünkü bugün televizyonda vahşi bir şekilde cinayet işleyen ya da tecavüz olayına karışan kişilerle yüz yüze oluyorsunuz. Sizin psikolojiniz üzerinde mutlaka bir etki bırakacak, o yüzden bu kurumda duygusallığa yer yok. Tamamen olaya uzman gözüyle bakmak durumundasınız. Agresif kişi de cezaevinde görev yapamaz. Kendine zarar verme riski var çünkü. O yüzden ben bu kurumlarda görev yapacak kişilere sertifika verilmelidir düşüncesindeyim hatta rol çalışması bile yaptırılmalıdır. Bu vazifede karşınızdakinin suçunu tamamen bir kenara koymak zorundasınız onun insan olduğunun bilincinde olarak muhatap almalısınız. Cezaevinde şöyle bir yazı var: Suçu kazırsanız altından insan çıkar, o suçu kazımak zorundasınız.” (K5)

Yukarıda katılımcı görüşlerinde de örnekleri görüleceği üzere katılımcıların bu işi yapanlarda olması gereken özellikleri ifade ederken bir yandan uygulamada edindikleri deneyimleri, diğer yandan kişisel düşüncelerini yansıttıkları görülmektedir. Katılımcılar kendilerinden beklenen görevleri yerine getirebilmek için bu kurumlarda görev alacak kişilerin temel alan bilgisi yanında tutuklu/hükümlü/suç psikolojisi, danışmanlık teorisi gibi alanlarda da yeterliklere ve özellikle belirli bir tecrübeye sahip olmaları gerektiğini ifade etmişlerdir. Bunun yanında katılımcılar cezaevi vaizlerinin güler yüzlü, güçlü, dirayetli, sakin, sabırlı, tedbirli, temkinli, merhametli olması, aşırı duygusal, coşkulu, öfkeli olmaması, empati konusunda dikkatli, insanlarla iletişimde iyi olması, vb. birtakım kişisel özelliklere sahip bulunmasının önemini özellikle vurgulamışlardır.

Uzmanlık gerektiren bir alan olarak Ceza İnfaz Kurumları'nda manevî rehberlik ve din hizmetlerinde bulunanların mesleki yeterlilikleri ve kişisel özellikleri son derece önemlidir. Özellikle manevî danışmanlık ve rehberlik teoloji, psikoloji ve sosyolojiden yararlanan interdisipliner bir alandır. İnsanların genel ihtiyaç ve durumlarını tespit etmek için sosyolojiden, içsel ihtiyaçlarını anlamak ve farklı durumlara yaklaşımlar geliştirmek için psikolojiden ve geliştirilen yaklaşımların içeriğini geliştirmede teolojiden istifade edilir. Dolayısıyla manevî danışmanın tüm bu disiplinlerde donanımlı olması yani belirli düzeyde sosyoloji, psikoloji ve teoloji eğitimini hem teorik hem de pratik düzeyde almış olması gerekir.<sup>18</sup>

<sup>18</sup> Ahmet Koç, *Din Eğitiminde Etkili İletişim* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014), 58; Deborah van Deusen, *Theology and Pastoral Counseling* (Grand Rapids: William Eerdmans Publishing Company, 1995), 1; Recai Doğan, “Din Görevlilerinden Beklenen Yeterlilikler”, *Din Hizmetlerinde İletişim ve Rehberlik* (ed.Recai Doğan & Remziye Ege) (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 191; M. Akif Kılavuz, “Yetişkin Din Eğitimcilerinde Bulunması Gereken Özellikler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 12/1 (2003): 151; Remziye Ege, “Dini Danışmanlık ve Rehberliğin Bir Bilim Dalı Olarak Gelişmesinin Gerekliği Üzerine Bazı Düşünceler”, *Dini Araştırmalar* 14/39 (2011): 107.

Bir manevî danışman olarak cezaevi vaizinin psikolojik rehberlik yaptığı da göz önünde bulundurulduğunda psikoloji alanında (özellikle tutuklu/hükümlü/suç psikolojisinde) belirli bir altyapıya ve danışmanlık teorileri hakkında temel bilgi ve becerilere sahip olmaları gerekir. Çeşitli Batı ülkelerinde manevî danışmanlık ve rehberlik adı altında profesyoneller yetiştiren kurumların programlarına göz atıldığında programlarda klinik psikoloji, suç/tutuklu/hükümlü psikolojisi, danışmanlık teorisi, vb. bazı teorik ve uygulamalı derslere yer verildiği görülebilmektedir.<sup>19</sup>

Bir manevî danışman olarak cezaevi vaizinin danışmanlık teorisi konusunda eğitim ve becerilere sahip olmasının yanında belirli düzeyde teoloji yeterliliğine sahip bulunması da önemlidir. Zira manevî danışmanlık ve rehberlik uygulamalarında yöntem olarak psikoloji alanından, içerik olarak teoloji alanından yararlanılmaktadır.<sup>20</sup> Teolojik yeterlilik doğru yer ve zamanda dini meselelere ve suallere değinmeyi içerir.<sup>21</sup> Manevî danışmanlık ve rehberlik hizmetinde görev alan/alacak kişilerin ilahiyat ve psikoloji sahasında temel yeterliliklere sahip olmalarının yanı sıra bu mesleğin gerektirdiği birtakım kişisel özelliklere de özellikle sahip bulunmaları son derece önemlidir. Örneğin tutuklu ve hükümlüler Ceza İnfaz Kurumları'nda yaşadıkları muhtelif psikolojik problemlerden dolayı bazen kırıcı, öfkeli olabilir, çeşitli istenmeyen davranışlar sergileyebilirler. Bu sebeple manevî danışmanların başarılı olabilmeleri için sabırlı, hoşgörülü, anlayışlı, şefkatli, merhametli, tedbirli, temkinli olma, vb. kişisel özelliklere sahip olmalıdır.<sup>22</sup>

### 2.3. Ceza İnfaz Kurumları'ndaki Manevî Rehberlik Hizmetlerinde Takip Edilen Görüşme Usulü

Katılımcılara manevî rehberlik hizmetlerinde bireysel görüşmeleri nasıl planlandıkları ve sürdürdükleri sorulmuştur. Bu temayla ilgili elde edilen veriler, aşağıdaki örneklerde görülmektedir:

<sup>19</sup> Zuhal Ağilkaya Şahin, *Federal Almanya Cumhuriyet'inde Dini Danışmanlık: Teori-Eğitim-Uygulama* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014), 17, 496-500; "Why Pastoral Counselling", erişim: 11 Ağustos 2018, <https://www.aapc.org/page/WhyPastoral>.

<sup>20</sup> Üzeyir Ok, "İnanç Bakım ve Danışmanlığı: Bir Model Geliştirme Denemesi", *Manevi Sosyal Hizmetler* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 126; Mustafa Koç, "Manevi-Psikolojik Çalışmalarla İlgili Batı'da Yapılan Bilimsel Çalışmaların Tarihi ve Literatürü", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2012): 204.

<sup>21</sup> Ağilkaya Şahin, *Federal Almanya Cumhuriyet'inde Dini Danışmanlık: Teori-Eğitim-Uygulama*, 209.

<sup>22</sup> Özdemir, "Cezaevlerinde Din Eğitimi ve Dini Danışmanlık", 321.

“Dilekçe yazarlar, o dilekçeyle bize gelip özel görüşürler. Bu özel görüşmeler sadece bizimle onun arasında kalır, dışarıya gitmez. İcabında bir bunalıma düştüğü zaman intihar etmeyi düşündüğü zaman mesela bu işin en artık son haddi. Diyor ki ben hocalarımla bir görüşeyim, hemen bir dilekçe yazıyor, gardiyanlara veriyor, onu getiriyorlar.” (K1)

“İlk zamanlar zaten koğuş sohbetlerinden seni tanımaya çalışıyor. Zamanla sana güveniyor. Bundan laf çıkmaz. Bundan idareye bir şey gitmez anlamında güvenden sonra da zaten kendisi dilekçe yazıp gelerek anlatıyor. Hani bir psikolog gibi ben odama çağırırsam belki konuşmaz ama burada kendi istediği için konuşuyor. Mahkûmun isteği doğrultusunda geliyor.” (K4)

“İstekli mahkûmlara bireysel görüşmeler yapılmakta. Çok sık bireysel görüşme olmuyor.” (K5)

Yukarıda katılımcı görüşlerinde de örnekleri görüleceği üzere katılımcıların sadece talep eden tutuklu ve hükümlülerle bireysel görüşmeler gerçekleştirdikleri, hiç kimseye zorla manevî rehberlik hizmeti vermedikleri anlaşılmaktadır.

Katılımcılara manevî rehberlik hizmetleri bağlamında kendileriyle görüşmek isteyen tutuklu ve hükümlülerle gerçekleştirdikleri ilk görüşmeden sonra diğer görüşmeleri nasıl sürdürdükleri, görüşme takiplerini nasıl gerçekleştirdikleri sorulmuştur. Bunu bilmek, manevî rehberlik hizmetlerinin işleyişini anlamak açısından önemlidir. Yukarıda bir katılımcı (K5) görüşünde de örneği görüleceği üzere bireysel görüşmelerin çok sık gerçekleşmediği anlaşılmaktadır. Çınar tarafından yapılan başka bir araştırmada da görüşme yapılan Ceza İnfaz Kurumu’ndaki cezaevi vaizleri danışmanlığın uzun vadeli bir süreç olduğunu bildiklerini fakat çoğu zaman görüşme yapılan bir mahkûmu tekrar görme şanslarının pek olmadığını ifade etmişlerdir.<sup>23</sup> Işık, Ceza İnfaz Kurumları’nda bireysel görüşmelerin sık olmasının olumsuz sonuçlara yol açabileceğine dair şunları ifade etmiştir:<sup>24</sup> “*Muhataap kitle ile uzun süreli görüşmeler, samimi bir atmosferin oluşmasına, hayata pragmatist bir bakış açısı içerisinde olan mahkûmun ise bu süreçte dışarıda birilerine selam gönderme, bir takım dini materyaller veya kitaplar isteme gibi özel isteklerde bulunmasına yol açabilmektedir.*” Fakat manevî rehberlik hizmetleri aslında uzun soluklu bir süreçtir. Bu bakımdan cezaevi vaizi, görüşmelerin sıklığını ve devamlılığını muhatabının ihtiyaçları ve kendi tecrübeleri doğrultusunda dikkatlice ayarlayıp gerçekleştirmelidir.<sup>25</sup> Manevî rehberlik hizmetlerinde ilk görüşmeden sonra daha fazla

<sup>23</sup> Çınar, “Ceza İnfaz Kurumlarındaki Din Hizmetlerinde Cezaevi Vaizlerinin Karşılıklı Sorunlar”, 2406, 2414.

<sup>24</sup> Işık, “Ceza infaz Kurumları Din Hizmetleri, Manevi Rehberlik ve Kur’an Öğretiminin Etkin Bir Yapıya Kavuşturulması”, 278.

<sup>25</sup> Ağılkaya Şahin, *Federal Almanya Cumhuriyeti’nde Dini Danışmanlık: Teori-Eğitim-Uygulama*, 281.

sayıda görüşmelerin gerektiği durumlarda yer, zaman, süre, görüşme sıklığı, hedef gibi konular üzerinde muhatapla ve Ceza İnfaz Kurumu görevlileriyle istişare ederek sonraki görüşmelerin planlanıp yapılandırılması gerekir.<sup>26</sup>

#### 2.4. Ceza İnfaz Kurumları'ndaki Manevî Rehberlik Hizmetlerini Kayıt Şekli

Katılımcılara manevî rehberlik hizmetleri bağlamında yaptıkları bireysel görüşmelerin kayıtlarının yer alması amacıyla bir form kullanıp kullanmadıkları, görüşme kayıtlarını veya raporlarını nasıl tuttukları sorulmuştur. Bu temayla ilgili elde edilen veriler, aşağıdaki örneklerde görülmektedir:

“Mahkûm alacağını alıyor, tamam. Biz de herhangi bir kayıt yok, bir şey tutmuyoruz.” (K1)

“Cezaevinde öyle kayıt altına alma yok. Zaten infaz koruma oluyor yanında, genelde tek başına olmuyor. Ondan dolayı kaydetmekte idari anlamda sıkıntı getirir anlayışıyla etmiyorsun, sadece dinliyorsun. Çünkü cezaevinde yasaklar vardır. İstedğini istediğin şekilde yapamazsın. Kayıt altına almak da o anlamda zor. Ben ilk zamanlarda hatıralar gibi yazmak istemişim sonra yazmaktan vazgeçtim. Bazen hatırlamak istemediğin şeyler oluyor. Onun için yazmaktan vazgeçtim.” (K4)

“Kayıt altına alınmıyor, bu bir eksiklik. Yapılanlar kayıt altına alınsa elimizde ciddi bir veri de olacaktır ama böyle bir sistem şu an mevcut değil.” (K5)

Yukarıda katılımcı görüşlerinde de örnekleri görüleceği üzere tutuklu ve hükümlerle yapılan görüşmelerin ayrıntılı kayıtlarının tutulmadığı anlaşılmaktadır. Bireysel görüşmelerin ayrıntılı kayıtlarının tutulmaması K5'in de ifade ettiği gibi önemli bir eksiklik; yapılan görüşmeler ayrıntılı kayıt altına alındıktan sonra psikoterapistlerin de yaptığı gibi profesyonel bir yaklaşımla görüşmelerin hem ayrıntılı kayıtlarının (adı/soyadı, görüşme sıklığı, görüşme konusu, müdahale ve benzeri bilgiler) alınması hem de bu kayıtların ihtiyaç analizine tabi tutulması önemlidir. Böylece hem muhatapı daha iyi tanıma hem tutuklu veya hükümlünün gelişimini takip etme hem de hizmet süreçlerinin iyileştirilmesi fırsatı kaçırılmamış olacaktır.<sup>27</sup> Adalet Bakanlığı ile DİB arasında imzalanan iş birliği protokolünde görüşmelerin kaydının tutulması gerektiği şu şekilde ifade edilmektedir: “*Kuruma yeni gelen tutuklu ve hükümlülerle bu Protokol kapsamında görevlen-*

<sup>26</sup> Ağlıkaya Şahin, *Federal Almanya Cumhuriyet'inde Dini Danışmanlık: Teori-Eğitim-Uygulama*, 381-382.

<sup>27</sup> Ağlıkaya, *Federal Almanya Cumhuriyet'inde Dini Danışmanlık: Teori-Eğitim-Uygulama*, 119.



*dirilen personelin görüşmesini ve hükümlü gözlem ve sınıflandırma formlarında yer alan 'Din' bölümünün ilgili personel tarafından doldurulmasını sağlamak.*"<sup>28</sup> Fakat tüm bu kayıtlar yapılırken danışanların kişisel bilgilerinin gizlilik ve güvenliğini sağlama konusunda titiz davranılmalıdır. Aksi takdirde cezaevi vaiziyle tutuklu/hükümlü arasındaki güven zemini yok olabilir ve bu da manevî rehberlik ve din hizmetlerinin olumsuz etkilenmesine sebep olabilir.

### **2.5. Ceza İnfaz Kurumları'ndaki Manevî Rehberlik ve Din Hizmetlerinde Destek Talep Edilen Konular**

Katılımcılara manevî rehberlik ve din hizmetlerinde tutuklu ve hükümlülerin destek talep ettikleri konuların içeriğinin neler olduğu sorulmuştur. Bu temayla ilgili elde edilen veriler, aşağıdaki örneklerde görülmektedir:

"Birincisi kaderle ilgili sorular geliyor. 'Ben bu suçu işledim ama bu benim kaderim mi yoksa benim irademle mi oldu?' gibi sorular gelir. İşte bir adamın ölümüne sebep olmuş, kul hakkını soruyor. İkinci olarak 'dövme' soruları gelir.

Çünkü dövmesi olan insan baya fazla. "Benim gusül abdestim oluyor mu?" şeklinde sorular geliyor. Bir de gündemle ilgili sorular gelir. Çünkü herkesin elinde gazete var, gazetelerden okuyorlar. Bir de 'af var mı?' sorusu çok gelir. Ayrıca intihar vakası oluyor, adam hayatının bittiğini düşünüyor; ailesi ile ilgili bir mesele oluyor, ruhi bir hastalığı oluyor veya içerideki yaşadığı ortamlar cezaevi arkadaşlarıyla ilgili oluyor." (K1)

"Birebir görüşmelerde onların derdi 'Acaba bunun affı var mı?' gibi konularda manevî anlamda destek almaktır. Orada soruyorlar: 'Şu işi yapıyordum hocam. Bu kadar insanın hakkına girdim ya da bunun günahı ne?' gibi birebir görüşmelerde bunları soruyorlar. Zaten çeşitli suçlardan gelmiştir. Bu zamanla kendi vicdanını rahatlatma amacıyla yani hukuki bir cezası var, dini yönden sorumluluğu ne anlamında." (K4)

"Genellikle ahlaki konularla ilgili sorular geliyor. Her günahın tövbesi olur mu? Tövbe etsem kabul olur mu? Zaten ölmesi gerekmiyor muydu? gibi kaderle ilgili sorular geliyor. Ya da çevrem zaten hırsız benim suçum ne vb. Fıkhi meselelerde namaz, oruç, taharet vs. alakalı sorular da oluyor." (K5)

Yukarıdaki katılımcı görüşlerinde de örnekleri görüleceği üzere katılımcılar kader, irade, suç, günah, af, tövbe, ceza ve benzeri konularda sorular yöneltildiğini ifade etmişlerdir. Tutuklu ve hükümlü olma süreci o birey

<sup>28</sup> 10.02.2011 tarihli Adalet Bakanlığı ile Diyanet İşleri Başkanlığı Arasında Tutuklu ve Hükümlülerin Dini ve Ahlaki Gelişimlerini Sağlamaya Yönelik İş Birliği Protokolü, Madde 5/B-2

için o güne kadar getirdiği yaşam dengesini sarsan, bozan ve hatta yok eden bir durumdur. Birey yaşam dengesini bozan acı verici tutukluluk ve hükümlülük karşısında ümitsizlik, korku, öfke, çaresizlik, kaygı, suçluluk, yalnızlık, terk edilmişlik gibi duygular içerisine girebilir; hatta KI'in alın-tısında geçtiği üzere tutuklu ve hükümlülerde suçla ilişkin utanç ve vicdan azabından ötürü intihar eğilimi ortaya çıkabilir.<sup>29</sup>

Bazı katılımcılar tutuklu ve hükümlülerin kaderle ilgili sorular sorduğunu ifade etmişlerdir. Bu süreçte bazı tutuklu ve hükümlüler kendilerini “kader mahkûmu” gibi algılayıp işledikleri suçun sorumluluğunu görmezden gelmeye çalışabilir. Bu tutum, içerisinde buldukları fiziki ve psikolojik atmosfer göz önünde bulundurulduğunda ilk planda normal karşılanabilir. Fakat cezaevi vaizi kaderle ilgili sorulara cevap verirken bir yandan insanın yaptığı olumlu-olumsuz eylemlerinden sorumlu olduğunu vurgulamalı; diğer yandan tövbe edildiğinde şirk dışında tüm günahların bağışlanacağına dikkat çekerek onların ümitle hayata tutunmalarına yardımcı olmalıdır.<sup>30</sup>

Tutuklu ve hükümlüler içinde buldukları durumdan ötürü dini inançlara daha çok yönelebilmektedir. Örneğin yapılan bir araştırmada uzun süre Ceza İnfaz Kurumunda kalan kişilerde dindarlık durumunun yüksekliğinin sebebi dine sığınma ve ilahi bir varlıktan yardım isteme arzusunun olabileceği ifade edilmektedir.<sup>31</sup> Tutuklu ve hükümlüler özellikle Ceza İnfaz Kurumuna geldikleri ilk günlerde kendilerini boşlukta hissetmelerinden ötürü inandıkları dinin kendilerine sunduğu öneri ve çözümlere daha çok ihtiyaç duyabilmektedir.<sup>32</sup> Çimen tarafından yapılan bir araştırmada tutuklu ve hükümlülerin yaşadıkları suçluluk psikolojisi nedeniyle yaptıkları yanlış eylemden kaynaklı suçluluk duygusundan kurtulabilmek için dinî ritüellere ve sembollere yöneldikleri ortaya çıkmıştır.<sup>33</sup> Bu gerçekten hareketle cezaevi vazininin tutuklu ve hükümlülerdeki suçluluk duygusunu hafifletecek Allah sevgisi, tövbe, bağışlayıcılık gibi yapıcı unsurları öne çıkaran ümit verici bir dil ve içerik kullanması gerekir. Bu unsurlara vurgu yaparken diğer yandan merhamet-ceza dengesini korumak adına Allah'ın adaletinin bir gereği olarak cezalandırmasına da değinilmelidir. Fakat bu

<sup>29</sup> Işık - Demir, *Ceza İnfaz Kurumları Din Hizmetleri Rehberi*, 70.

<sup>30</sup> Işık, “Ceza infaz Kurumları Din Hizmetleri, Manevi Rehberlik ve Kur'an Öğretiminin Etkin Bir Yapıya Kavuşturulması”, 278; Özdemir, “Cezaevlerinde Din Eğitimi ve Dini Danışmanlık”, 319-320.

<sup>31</sup> G. Can, *Hükümlülerde Dinî Yaşayış: Psikolojik Bir Yaklaşım* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014), 101.

<sup>32</sup> Michael Utsch, “Pozitif Psikolojiden Güdüler-Din Psikolojisi Araştırmaları ve Terapi /Manevi Yardım Uygulamaları”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2008): 174.

<sup>33</sup> Adem Çimen, “Ceza İnfaz Kurumlarında Sosyalleşme ve Islah İlişkisi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2015): 180.

yapılırken muhatabın yaş, cinsiyet, işlediği suçun özellikleri de göz önünde bulundurularak bireye mahsus bir yaklaşım ve yöntemle göre hareket edilmelidir.<sup>34</sup>

K5'in ifadesinde de görüleceği üzere bazı tutuklu ve hükümlüler dini konularda (özellikle ibadet, ahlak) sorular da yöneltebilir. Bu sebeple tutuklu ve hükümlülerin dinî konulardaki bilgi eksikliklerini gidermeye yönelik çalışmalar yapılmalıdır. Örneğin tutuklu ve hükümlü, ibadetlerini yerine getirmeye çalıştıkları halde dinin kendisine sağladığı kolaylıklar hakkında bilgi sahibi değilse bilgilendirilebilir. İbadetlerini bilerek gönül rahatlığıyla yerine getiren tutuklu ve hükümlüler hem yaratıcıya daha çok yaklaşım tövbe kapısına yönelebilir hem de cezaevinin sıkıcı, yalnızlaştırıcı ve bunaltıcı ortamından uzaklaşım hayata ümitle bakabilir.<sup>35</sup>

## 2.6. Ceza İnfaz Kurumları'ndaki Manevî Rehberlik ve Din Hizmetlerinde Yaklaşım ve Yöntem

Katılımcılara manevî rehberlik ve din hizmetlerini nasıl bir yaklaşım ve yöntemle yürüttükleri sorulmuştur. Bu temayla ilgili elde edilen veriler, aşağıdaki örneklerde görülmektedir:

“İnsani ilişkilerde insanların durumuna, karakterine, özelliğine, ortama, probleme göre hareket edilir. Dolayısıyla her kişinin durumuna göre, sözüne göre bir hareket tarzı benimsiyorum. Kişinin halet-i ruhiyesine göre hareket tarzı değişiyor. Özel görüşmede adam kim, adamın dini durumu, vb. özelliklerine göre farklı konuşuyoruz, bir de şunu yapmıyorum; ben konuşayım siz dinleyin tarzında değil de interaktif böyle sohbet havasında yani karşılıklı olunca sıkılmıyor, iki saat geçiyor mesela. Burada insanlara bir şeyler anlatmak yani ben anlatayım, sen dinle mantığı cezaevinde geçmez orada adamların en büyük isteği belki de kendilerini dinleyen birilerinin olması. Burada önce sabırla dinliyorum, en son ben anlatıyorum. Bazen aslında adamın problemi de yok tamam mı sadece dinlenilmesini istiyor. Dinliyorsun. Onları iyi dinlemeniz gerekir. Değer verdiğinizizi onlara hissettireceksiniz, jest ve mimikler çok önemli.” (K1)

“Benden ne istiyorlar, dertlerini döküyorlar, bir kere bana hayat hikayelerini, oraya nasıl düştüklerini anlatıyorlar. Dinliyorum gerekli yerlerde, onlara öğütler veriyorum. Onların psikolojilerine, hallerine göre konuşuyoruz, dertleşiyoruz. Aslında burada senin olman, olmamız bile onu rahatlatıyor; oradaki güler

<sup>34</sup> Işık, “Ceza infaz Kurumları Din Hizmetleri, Manevi Rehberlik ve Kur’ân Öğretiminin Etkin Bir Yapıya Kavuşturulması”, 277; Özdemir, “Cezaevlerinde Din Eğitimi ve Dini Danışmanlık”, 320.

<sup>35</sup> Işık, “Ceza infaz Kurumu Bağlamında Manevi Rehberliğin Teorik Temelleri: İngiltere ve Türkiye’deki Uygulamaların Karşılaştırmalı Olarak Değerlendirilmesi”, 229.

yüzünüz, değişik bir yüz görüyorlar. Sizi görmeleri, bir gülümsemeniz bile onları rahatlatıyor.” (K2)

“Uzun bir süre bu güveni tesis etmek için uğraşıyorsun. İlk zamanlar zaten koğuş sohbetlerinden seni tanımaya çalışıyor. Zamanla sana güveniyor. Bundan laf çıkmaz. Sonra mahkûm dilekçe yazar, ben hoca ile birebir görüşmek istiyorum diye. Bir psikolog gözüyle sen dinlersin, o anlatır. Empati yapmalı mı yapmamalı mı? Yapmamalı yaparsa sıkıntı orda çünkü sürekli ve suç işlemiş kişilerle görüştüğün zaman empati yaptığında bu seni ruhsal anlamda rahatsız edebiliyor. Empati olmadan dinlemeye gayret etmeli. Bazen yapabilirsiniz ama bu, bazen de zarar verebiliyor. Daha çok tarafsız dinleyip ben olsaydım ne yapardım dediğin zaman işin içinden çıkamıyorsun, ondan dolayı empati yapmamalı. Ondan sonra dışarda gördüğün herkesi suçlu görmeye başlıyorsun kimse ile görüşmek istemiyorsun. İlk zamanlar da böyle bir süreç atlattıyorsun ister istemez. Daha sonra biraz daha tarafsız dinlemeye başlayınca kolaylaşıyor. Empati değil, sempati yapılmalı.” (K4)

“Bireysel görüşme nasıl yapılmalı diye sorsanız bu altyapı bende mevcut değil. Eğitimi almadık. Mahkûmun içinde bulunduğu duruma göre yaklaşım yapılıyor.” (K5)

Manevî rehberlik hizmetlerinde öncelikli olarak Ceza İnfaz Kurumundaki muhatap kitlenin, hazır bulunurluk düzeylerini ve ihtiyaç duydukları konuları belirlemek gerekir. Ceza İnfaz Kurumlarındaki muhatap kitlenin işledikleri suçların niteliği, eğitim-öğretim durumu, bilgi seviyesi, sosyo-kültürel düzeyi, vb. özellikleri bilinerek ve beklenti, ihtiyaçları göz önünde bulundurularak manevî rehberlik hizmetlerinin planlanması ve uygulanması istenilen amaçlara ulaşmada son derece önemlidir.<sup>36</sup> Yukarıda katılımcı görüşlerinde de örnekleri (K1, K2) görüleceği üzere katılımcılar yaklaşımlarının muhatapın ihtiyacına göre şekillendiğini, muhatapı tanıdıktan sonra ihtiyacı tespit ettiklerini ve durumuna göre onlara rehberlik etmeye çalıştıklarını ifade etmişlerdir. Bireylerin özelliklerinin göz önünde bulundurularak manevî rehberlik yapılmaya çalışılması, cezaevi vaizi/manevî danışmana tutuklu ve hükümlülerin gereksinimlerini tanıma imkânı sağlayacaktır; böylece kişiye mahsus bir yaklaşımla nitelikli bir manevî rehberlik hizmeti verilebilir.

Katılımcılar danışan tutuklu ve hükümlülere kendi değer ve düşüncelerini dayatmaya girişmediklerini, özellikle danışanı etkin dinleyerek, anlamaya çalışarak ona eşlik ettiklerini ifade etmişlerdir. Etkin dinlemenin danışanla bağ kurmalarını sağladığını, danışana kendisini değerli hissettirdiğini ifade etmişlerdir. Manevî rehberlik hizmetlerinde etkin dinleme yönteminden yararlanma, önceliklerin ve ihtiyaçların tespiti ve buna bağlı doğru

<sup>36</sup> Özdemir, “Cezaevlerinde Din Eğitimi ve Dini Danışmanlık”, 323.

yaklaşım geliştirme açısından son derece önemlidir.<sup>37</sup> Daha sonra tutuklu veya hükümlünün içinde bulunduğu ruh hali ve kişisel özellikleri göz önünde bulundurularak hemen konuya girmek yerine ‘nasılsın, nasıl gidiyor, vb.’ şeklinde birkaç rahatlatıcı giriş sorusuyla ona değer verildiğini hissettirerek görüşmeye başlanabilir.<sup>38</sup>

Bazı katılımcılar danışanların görüşmeler esnasında içlerini döktüklerini, dertlerini anlattıklarını, içlerinde biriken duyguları boşalttıklarını ifade etmişlerdir. Böyle durumlarda yapılacak en büyük hata, tutuklu ve hükümlüye ayrıntılı konuşma fırsatı vermeden danışmanın hemen konuşmaya başlamasıdır. Şairin de söylediği üzere tutuklu ve hükümlülerin “*Düşüm mahpus damına öğüt veren çok olur. Toplasam o öğütleri buradan köye yol olur.*” anlayışına sahip olabilecekleri ve sürekli nasihate maruz kaldıkları akılda tutularak danışman empati, sabır, anlayış, koşulsuz kabul ile danışana kulak verebilmelidir.<sup>39</sup> Yapılan görüşmeler özellikle kişisel duygu (yas, özlem, öfke, vb.) ve kimseye bahsedilmemiş mahrem konularda muhatapların o güne dek ifade etmemiş oldukları özel hisleri (acı, pişmanlık, utanç) ortaya çıkarabileceğinden muhatabın sonuna kadar duygu ve düşüncelerini anlatmasına izin verilmelidir.<sup>40</sup> İhtiyaç duyulduğu zaman danışmanın sürece dahil olup, kısa cevaplar vermesi manevî rehberlik faaliyetlerinin başarısını artırabilir.

Araştırmamızdaki katılımcıların büyük çoğunluğunun, yürüttükleri manevî rehberlik hizmetlerini genelde klasik din hizmeti tanımı içinde değerlendirmedikleri, bir başka deyişle salt irşat ve tebliğ modeline göre hareket etmemeleri; bireysel görüşmenin profesyonel manada nasıl gerçekleştirilebileceğine dair herhangi bir eğitim almadıklarını ifade etmelerine<sup>41</sup> rağmen yürüttükleri hizmetlerin psikolojik ve rehberlik yönünü dikkate almaya çalışmaları önemlidir. Zira manevî rehberlik hizmetleri tek taraflı dini bilgi aktarımından (iletim) daha ziyade psikolojik yardım sürecidir. Zira manevî rehberlik hizmetlerinde kullanılması önerilen terapi/tedavi modelinde de muhatabı merkeze alarak, onun ihtiyaçlarından yola çıkarak yapılan konuşmayla, mahkûm ve hükümlüye kesinlikle herhangi bir emir ve nasihat vermeden danışmanlık yapılır. Bu modelde muhatabın istek ve ihtiyacı

<sup>37</sup> Başar, “Hastanelerde Din Hizmetlerinin Eğitim Boyutu”, 492.

<sup>38</sup> Işık, “Ceza infaz Kurumları Din Hizmetleri, Manevi Rehberlik ve Kur’an Öğretiminin Etkin Bir Yapıya Kavuşturulması”, 278.

<sup>39</sup> Işık, “Ceza infaz Kurumları Din Hizmetleri, Manevi Rehberlik ve Kur’an Öğretiminin Etkin Bir Yapıya Kavuşturulması”, 275; Işık - Demir, *Ceza İnfaz Kurumları Din Hizmetleri Rehberi*, 55.

<sup>40</sup> Ağılkaya, *Federal Almanya Cumhuriyeti’nde Dini Danışmanlık: Teori-Eğitim-Uygulama*, 379-380.

<sup>41</sup> Bkz: Bu çalışmanın “Ceza İnfaz Kurumlarındaki Manevi Rehberlik ve Din Hizmetlerinde Karşılaşılan Sorunlar” başlıklı kategorisi.

doğrultusunda karşılıklı konuşma gerçekleştirilir. Ayrıca muhatabı şartsız kabul, empati, etkin dinleme, vb. iletişim teknikleri kullanılır.<sup>42</sup> Zira etkin dinleme tutuklu ve hükümlülerin yaşadıklarını ve hissettiklerini dile getirmelerine imkân sağlayarak etkili iletişimin gerçekleşmesine yardımcı olur.<sup>43</sup> K4 danışmanlık sürecinde empatinin danışmana ruhsal anlamda sıkıntı oluşturduğundan empati yapmanın doğru olmadığını ifade etmektedir; fakat bu yaklaşım, doğru değildir. Çünkü danışman, danışanı etkin dinleme sürecinde empatik bir bakış açısıyla dinlemediği zaman danışanın kendisine ve dünyaya bakış açısını fark edip ona uygun çözüm önerileri oluşturma imkânını kaçırabilir.<sup>44</sup>

Ceza İnfaz Kurumları'nda cezaevi vaizleri bir yandan isteyen tutuklu ve hükümlülere manevî rehberlik faaliyetleri düzenlerken diğer yandan çeşitli din hizmetlerini de yerine getirmektedirler. Katılımcılara ne tür din hizmetleri gerçekleştirdikleri, bu hizmetleri nasıl bir yaklaşım ve yöntemle yürüttükleri sorulmuştur. Bu temayla ilgili elde edilen veriler, aşağıdaki örneklerde görülmektedir:

“Mahkûmlara direkt ‘hadi namaza, Allah şöyle diyor’ denilmez. Bir camiye gittiğiniz zaman bile millete hemen şu eksiginiz bu eksiginiz var diye başlamazsınız. İlk etapta hâl hatır sorarsınız. Yavaştan dertlerini açarlar, siz orada iyi bir dert ortağı olursunuz. Burada hocalık moduna giremezsiniz, ben şunu anlatacağım demezsiniz. Bilirsiniz vaazlar çok monotondur. Kürsüye çıkarsınız oradan konuşursunuz. Ama Ceza İnfaz Kurumu öyle değil, herkes sizinle göz gözedir. O göz gözeyi kaybetmezsiniz. Ama bu sırada herkes de konuşur. Çünkü siz direk her şeyi anlatımla götürmezsiniz onları konuşturursunuz, ifade ettirirsiniz. Sohbet esnasında arkadaşlar sorular size gündemle alakalı, kendileriyle alakalı, kafalarına takılan sorular olur. Konuşmalarının arasında (büyük bir maharet gerektirir bu) o maharetle o günkü anlatmamız gereken konuyu onların cümlelerinin arasından bir yerde hissettirmeden ben size şunu anlatacağım demeden o konuya girebilmeniz. Ve girerken misaller ve sorularla başlarız. Kimi yerde anlatımla kimi yerde örneklerle kimi yerde soru cevapla bu işi yaparız. Ama her an dikkati toplamanız gerekir. İlk etapta öyle bir sunum yapacaksınız ki bir defa insanlar sizi kabullenecekler. Ya hoca çok güzel anlatıyor, çok güzel konulara değiniyor dedirteceksiniz. Aslında hayatında insanlar böyle şeyler bilmediklerinden biz öyle itiraflar da duyduk ya hocam şunları

<sup>42</sup> Karagül, “Manevî Bakım: Anlamı, Önemi, Yöntemi ve Eğitimi (Hollanda Örneği)”, 19-21.

<sup>43</sup> Işık, “Ceza infaz Kurumları Din Hizmetleri, Manevi Rehberlik ve Kur’ân Öğretiminin Etkin Bir Yapıya Kavuşturulması”, 275.

<sup>44</sup> Derya Kolbaşı, “İletişim Dili ve Empati”, *Ceza İnfaz Kurumları Din Hizmetleri Rehberi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 112.

biz zamanında öğrenseydik buralara düşmezdik dediklerini çok duyduk. Biz oraya sadece sohbet yapmaya gitmiyoruz. Mahkûm arkadaşlarımızın sadece dini sorularına da cevap vermiyoruz. Arkadaşlarımızın dertleri olur, dertlerini dinleriz. Mesela hanımıyla kavgalıdır, onu anlatır, dinleriz. Adamı vurmuş öldürmüştür, niye öldürdüğünü anlatır, içini dökmek ister, dinleriz. Başına gelen bela, musibetleri anlatmak ister, dinleriz. Bunları birebir de anlatmak isteyebilir veya toplum içerisinde açmış anlatıyorsa onu da dinleriz. Bu noktada fikirler beyan ederiz. Gelecekte ne yapmak istiyor, bu noktada ona bir projeksiyon çizmemizi ister, elden geldiği kadar yardımcı oluruz. Diğer bir faaliyetimiz; Kur’ân-ı Kerim dersleri. Mahkûmlara belli başlı sureler öğretilir. Yani biz orada sadece vaiz veya Kur’ân hocası değiliz. Birlikte oyunlar da oynarız. Mesela, arkadaşlar telefon görüşünden gelmiş veyahut kapalı görüşten gelmiş, eşini görmüş ama demir parmaklığın ardından veya çocuğunu öpememiş veya kötü bir haber almış herkes mahzun durumda, yüzler düşük falan. Siz burada konu anlatamazsınız. Burada ne yapabilirsiniz? Oyun oynatırsınız. İçerde koca koca adamlara oyun oynatırsınız. Mesela bir mafya vardı, ona bile oyun oynatmıştım. “Ormanda bir ayı gördüm” oyununu bilirsiniz. Şimdi ayağa kalkıyor on kişi sıraya giriyorlar. Aslında çok basit bir oyun, normalde ben bunu ortaokul öğrencilerine oynatırım. Böyle daha bir sürü oyun var motivasyonlarını artırmak için oynadığımız; mesela birbirlerine sandalye olma oyunu oynatırız, vücut dayanamaz kahkaha eğlenme vs. gibi şeyler olur ve oyun bitince az önce herkes birbirine destek oldu, güvenciniz deyip ben buradan sonra birlik ve güven duygusunu çok güzel anlatabilirim, böylece yani soru içinde, oyun içinde, hikâye içinde anlatırız konularımızı. Artık bazen gittiğimde, hocam oyun oynamıyoruz mu, diyenler bile oluyor. Sadece bunlarla da kalmayız. Değişik etkinlikler de yaparız. Mesela ben müdürden izin alırım konferans salonunu alırız. Kayseri’nin ozanlarını, Türk sanat müziği söyleyenlerini götürürüz. Yine ‘O Ses Cezaevi’ yaptım. Gittim konservatuardan hocaları, öğretim görevlilerini aldım cezaevine getirdim. 15-20 günde bunları enstrümanla söyleyebilme noktasına getirdik. Sonra seçimlere başladık, eleme yaptık. En son sekiz kişi kaldı. Vali, belediye başkanı, baş savcımız falan hepsi geldiler ve seçimleri yaptık. Doğal olarak bunu ben yapıyorum, görevim değil ama yapıyorum. O mahkûm yirmi gün boyunca çalışırken yanında ben bulunuyorum. Netice olarak aradaki tüm bariyerleri yıkmış oluyoruz. Biz her şeyi dini ve manevî olarak insanlara ulaşılabilmek için bir enstrüman olarak kullanmak zorundayız. Bunların dışında bildiğiniz yarışmaları yaparız, seminerlerimiz, kurslarımız, vs. olur. Yeni geliştirdiğimiz projelerimiz de var mesela benim Türkiye’de ilk defa uygulamaya koyulan bir projem var: ‘Koğuş Koçları Projesi’. Biz bir koğuşa gidiyoruz, o koğuşa tekrar gelebilmemiz iki hafta

sürüyor. İki hafta süresince koğuştaki bir arkadaş diğerlerine rehberlik yapabilsin diye uzun süreli kalacak arkadaşları biz alıyoruz, eğitim veriyoruz. Peygamber Efendimiz'in hayatını baştan sona anlatıyoruz. Sonra abdest, namaz, gusül ile ilgili bütün bilgileri anlatıyoruz detaylıca. Sonra öfke kontrolü ile ilgili bilgiler veriyoruz. Uzun süreli arkadaşları bu şekilde ortama atıyoruz. Bu arkadaşlar bize kime, nasıl yaklaşacağımız hususunda bilgi aktarımı yapıyor. Mesela şu arkadaşta şöyle bir eğilim var, şununla iletişim kuramıyorum, vs. gibi. Sadece bunlarla da kalmıyoruz. Mesela bazı arkadaşlar yaptığımız yarışmalara birkaç defa girmiş, sürekli dereceler almış, yazılar yazıyor falan biraz da biz iştiyaklandırıyoruz yerel gazetelere haftada bir yazı yollamasını sağlıyoruz. Sonra bu kişi yazım çıkıyor falan diyerek farklı bir yere geliyor. Yazdıklarını arkadaşları okudukça motivasyonu artıyor. Dışardan tepkiler gelince daha da bir artıyor motivasyonu. Ben bu şehrin yerlisiyim, benim çevrem geniş, kimi zaman ozanlık kursu açtırıp sanatçı da getiririz, gazetecilik kursu açtırırız, onları kazanmaya yönelik kurslar da açtırırız. Herkesin iyi tarafı vardır oradan insanları yakalamaya çalışırız. Velhasıl her şey bizim için bir mahkûma dokunabilmek adına bir sermayedir.” (K1)

“Koğuşları geziyor bilgilendirme yapıyorum. Her gün nasılsınız diye güler yüzle yanlarına gidiyorum. Hepsinin ruh dünyasına inmek için biz ordayız, o yüzden hepsini çekmeye çalışmalıyız. Tek tek ilgilenmemiz lazım. İnfaz memurları çok özel hayatlarına girmeyin, Kur’ân’ını öğret çık, diyor. Oturup dertleşmezsen senin dersine gelmiyor. Sırf kanepede oturmak için gelen var. Biz verdiğimiz birçok şeyi muhabbetle veriyoruz, aslında o yüzden sadece Kur’ân öğrenmek için gelsin diyemiyorsun. Arada film izlettiriyoruz. O, on tane vaaza bedel olabiliyor. Hırsızlık yapan mahkûmlar bundan çok ders almışlardı. Görsel önemli.” (K3)

“Diyânet’in bir müfredatı var cezaevlerinde işlenmek üzere. İlahiyat müfredatı gibi. İşlemek mümkün değil. Deftere yazıyorsun onu ama sen bir konu hazırlayıp gitsen de o konuyu işlemek çok zor. Genelde içeri gittiğimizde sorulan sorular sohbetin seyrini belirliyordu. Gidersin mahkûmun yatağına oturursun. Oraya kim gelirse artık kaç kişi gelirse artık onlarla beraber sohbet edersin. Sana güveniyor. ‘Hoca bilir, hoca bize en doğrusunu anlatır’ derler. Önemli günler, haftalar, kandiller var; dışarıdan birini getiriyoruz. Salonumuz var. Film okumaları yapıyor mesela yine orada. Ayda bir zaten program yapıyor ama mesela arka arkaya da gelebiliyor. İşte kadınlar günü. Çanakkale zaferi gibi. Her gün için ayrı ayrı konferanslar düzenlenir. Genelde kurumumuzdan insanlar götürüyoruz. Değişik bir yüz, değişik bir ses, değişik bir nefes olsun diye o şekilde. Mesela hadis yarışmaları oluyor. Bu dışarıda yapılan meal yarışmaları



gibi yarışmaların aynılarını orada biz de yapıyoruz. Sonra kendi aralarında yarışmalar yapıyoruz. Hadis kartelalarından ezberliyorlar. Şöyle bir şey; orada dini hayatı canlı tutmaya çalışıyorsun. Ramazan'da mukabele okuyordum mesela, bir iki kişi takip ediyordu belki ama dinleyenler vardı. Her anı değerlendirme derdine giriyorsun oraya gittiğinde. Vereceğin hesabının derdine düşünce, değerlendirme derdine de düşüyorsun. “(K4) “Temel vazifeleri olarak kısım sohbetleri yapılmakta bizzat mahkûmların bulunduğu yerlere gidilerek veya çok cüzi de olsa mahkûmlardan bir kısmı arkadaşlarımız için ayrılan yere gelmekte. Orada bir boyutuyla sohbet yapılmakta. Onun dışında dini gün ve gecelere yönelik programlar yapılmakta. İstekli mahkûmlara Kur’ân-ı Kerim öğretilmekte. Temel faaliyetler bu şekilde diyebiliriz. Ekstra faaliyet düzenlemek istenirse cezaevi idaresi izin verdiği sürece farklı faaliyetler de gerçekleştirilebilir. Kısım sohbetleri içinde de ilmihal, siyer gibi konularımız var. Örgün eğitimde olduğu gibi her sınıfa 40 dakika ayırayım gibi standart bir çalışma saati yok. Evet 37 üniteden oluşan bir müfredat var ama bu programın takip edilmesi de mümkün değil çünkü program tamamen örgün eğitim merkezli hazırlanıp cezaevine uyarlanmaya çalışıldığı için müfredatı uygulamak mümkün değil. Yetişkin eğitimi olduğu için kalacağımız süre ya da konunun gidişatı mahkûmların durumlarına göre değişebiliyor. Kim bizi dinlemek isterse gelir otururuz. 5 kişi, 10 kişi, 20 kişi, 30 kişi her neyse dinlerler. Kur’ân eğitimi hakeza istekli mahkûmlara duyurulur, mahkûmlar dilekçe verir ona göre program düzenlemesi yapılır.” (K5)

Yukarıda katılımcı görüşlerinde de örnekleri görüleceği üzere katılımcılar Ceza İnfaz Kurumları’nda din hizmetlerini genelde koğuş ortamında din ve ahlak bilgisi dersi bağlamında konu anlatımı ve daha çoğunlukla soru-cevap yöntemi ile sohbet şeklinde gerçekleştirdiklerini ifade etmişlerdir. Ayrıca talep eden tutuklu ve hükümlülere Kur’ân-ı Kerim öğrettiklerini; konferanslar, sosyo-kültürel faaliyetler düzenlediklerini dile getirmişlerdir.

K1, K3 kodlu katılımcıların ifadelerinde de görüleceği üzere tutuklu ve hükümlülere değer verilip onlarla samimi bağlar kurmaya çalışılması son derece önemlidir. Tutuklu ve hükümlüler genelde kendilerini dışlanmış ve yalnız hissettikleri için<sup>45</sup> böyle bir duygusal bağ, cezaevi vaizlerinin din hizmetleri sürecinde mesajlarının onlar tarafından kabul görüp istedik eylemlerin ortaya çıkmasını hızlandıracaktır. Bu açıdan bakıldığında cezaevi vaizi ile tutuklu ve hükümlüler arasında oluşan güçlü bağ din hizmetlerinin başarısına katkı sağlayacaktır.<sup>46</sup>

<sup>45</sup> Özdemir, “Cezaevlerinde Din Eğitimi ve Dini Danışmanlık”, 319.

<sup>46</sup> Çınar, “Ceza İnfaz Kurumlarındaki Din Hizmetlerinde Cezaevi Vaizlerinin Karşılaştıkları Sorunlar”, 2410.

Yukarıda katılımcı görüşlerinin bazılarında da görüleceği üzere cezaevi vaizlerinin koğu derslerinde ve sohbetlerinde cami kürsüsündeymiş gibi vaaz ve nasihat tercih etmek yerine tutuklu ve hükümlüleri konuşmaya teşvik edecek bir başka deyişle onları aktif kılacak bir yöntem takip etmeye çalıştıkları anlaşılmaktadır. Zaten sohbet tek taraflı hale gelirse bunun adı sohbet değil, monolog/tek taraflı konuşmadır. Eğer cezaevi vaizi sohbet esnasında muhataplarına söz hakkı vermezse, sohbetin içeriğini onların dünyasına uygun hale getirmezse tutuklu ve hükümlüler soru sormadıkları gibi sıkılabilirler, “şu sohbet bitse de hoca bir gitse artık” şeklinde düşünebilirler.<sup>47</sup> Bundan dolayı koğuşlarda veya sınıflarda yapılan dersler ve özellikle sohbetlerde cezaevi vaizinin sürekli konuşan ve nasihat veren pozisyonda olması yerine tutuklu ve hükümlülerin psikolojik durumlarını ve sorularını dikkate alarak karşılıklı soru-cevap formatında ve katılımcı bir anlayışla hareket etmesi gerekir. “Gönül ne çay ister, ne çayhane, gönül sohbet ister, çay bahane” beytinde olduğu gibi sohbet sıcak, samimi, etkileyici bir atmosferde gerçekleşirse sohbetler tutuklu ve hükümlüleri olumlu etkileyebilir.<sup>48</sup> Terk edilmişlik ve yalnız bırakılmışlık psikolojisi içerisindeki tutuklu ve hükümlüler sohbetin gerektirdiği her durumda sohbe dahil olduğu zaman hem daha iyi tanınabilir hem de onların psikolojik açıdan rahatlamalarına imkân sağlanabilir.<sup>49</sup>

Katılımcıların din hizmetlerinde eğitsel oyunlara, filmlere başvurmaları ve özellikle çeşitli sosyal-kültürel faaliyetler düzenlemeleri tutuklu ve hükümlülerin yaşadıkları varoluşsal boşluktan, can sıkıntısından kurtulmaları, hayata tutunmaları açısından son derece önemlidir.<sup>50</sup> Yarışmalar, din dersleri, münazaralar, spor turnuvaları, meslek kursları, sinema, konser, konferans, önemli gün ve hafta kutlamaları vb. etkinlikler insanlar arası yoğun bir etkileşime, kaynaşmaya, sosyal bağların güçlenmesine ve tahliye sonrasında hayata bakışlarında farklı pencereler açılmasına vesile olduğu için önemlidir.<sup>51</sup> Zira başka bir araştırmada tutuklu ve hükümlüler Ceza İnfaz Kurumları’nda yapılan sosyal ve kültürel faaliyetlerde düzenlenen etkinliklerde rol alarak iyi ve güzel davranışları öğrendiklerini ifade etmişlerdir.<sup>52</sup> Özellikle K1 kodlu katılımcının başlattığı “Koğuş Koçları” adlı

<sup>47</sup> Korkmaz, “Hitabet Türleri”, 156, 163.

<sup>48</sup> Korkmaz, “Hitabet Türleri”, 155.

<sup>49</sup> Abdullah Demir, “Ceza İnfaz Kurumlarında Din Eğitimi”, *Diyanet İlmî Dergi* 45/4 (2009): 52; Işık, “Ceza infaz Kurumu Bağlamında Manevi Rehberliğin Teorik Temelleri: İngiltere ve Türkiye’deki Uygulamaların Karşılaştırmalı Olarak Değerlendirilmesi”, 232; Özdemir, “Cezaevlerinde Din Eğitimi ve Dini Danışmanlık”, 323-324.

<sup>50</sup> Işık, “Ceza infaz Kurumları Din Hizmetleri, Manevi Rehberlik ve Kur’an Öğretiminin Etkin Bir Yapıya Kavuşturulması”, 281.

<sup>51</sup> Çimen, “Ceza İnfaz Kurumlarında Sosyalleşme ve Islah İlişkisi”, 167.

<sup>52</sup> Çimen, “Ceza İnfaz Kurumlarında Sosyalleşme ve Islah İlişkisi”, 175.

özgün proje son derece dikkat çekicidir. Bu proje cezaevi vaizlerinin koğuşlarda olmadığı zamanlarda da din hizmetlerinin koğuşlarda durmaksızın devam etmesine katkı sağlamaktadır. Nitekim Çimen tarafından yapılan başka bir araştırmada görüşme yapılan mahkûmların birçoğu aynı odada kaldığı arkadaşlarından helali haramı, doğruluğu, dürüstlüğü, yalan söylememeyi vb. birçok konuyu öğrendiğini ve uygulamaya çalıştığını ifade etmiştir.”<sup>53</sup>

### **2.7. Tutuklu ve Hükümlüler ile Ceza İnfaz Kurumu Görevlilerinin Manevî Rehberlik ve Din Hizmetleri ile Cezaevi Vaizlerine Yaklaşımı**

Katılımcılara yürüttükleri manevî rehberlik ve din hizmetlerine ve kendilerine karşı tutuklu ve hükümlülerin yaklaşımlarının nasıl olduğu sorulmuştur. Bu temayla ilgili elde edilen veriler, aşağıdaki örneklerde görülmektedir:

“Şimdi cezaevi ortamında şöyle bir durum var. Cezaevinde çalışan insanlar genelde o cezaevinin sertliğine, merhametsizliğine, biraz meslek hastalığına kapılmış insanlar olabiliyor, biz bunu genel itibariyle aşan insanlarız. Ve mahkûm bunu gördüğü zaman beni burada insan gibi kabul eden, Allah’ın kulu kabul eden hocalarım var diyor. Biz koğuşa girdiğimizde çok güzel karşılanıyoruz. Cezaevi müdürü bile öyle karşılanmaz. Bize müthiş bir ayrıcalık tanırırlar. Mesela lüks bir lokantaya gitmiş gibi en ince detayına kadar servise önem verilir. Elmayı bile bir lokma haline getirerek servis ederler. Çay, meşrubat ne varsa önümüze koyar, sofrayı donatırlar. Bize karşı müthiş bir saygı var. Bizi hep onore etmek isterler. En çok sevilen insanlar biziz. Cezaevinden ayrılırken sarıldığı insanlar biziz ve dışarıya çıktıktan sonra sürekli ziyaret ettiği bizim odamızdır ve her hafta cuma günü burada biz nöbette iken sürekli gelen, dört sene önce tahliye olmuş insanlar var. Dün mesela tramvay durağında eski bir mahkûm, ‘hocam iyi misiniz’ dedi ‘eyvallah kardeşim sen nasılsın’ dedim. Yani hala seviyorlar karşılaştıkları yerde elini uzatıyorlar, böyle yani.” (K1)

“İlk önce infaz koruma memuruyla birlikte giriyordum. Hem yeni olduğum için hem beni tanımadıkları için orada güvenlik problemi yaşamayım diye benimle birlikte oturuyorlardı. İkinci haftadan sonra ben yalnız koğuşa giriyorum, arkamdan kilitliyorlar, ben onlarla baş başayım, kamera var zaten. İki saat boyunca bir koğuşta duruyorum. Çay içiyorlar, bana çay veriyorlar. Orda oturuyorum. Çay içiyoruz nasılsın iyi misin? safhasından sonra nasıl yaklaşıyorum, yani zaten biliyorlar, önceden vaizler görüyorlar, biliyorlar ne için geldiğimi, çok sıcak davranıyorlar. Ben de onlara çok sıcak davranıyorum, onların bu halini anlıyorum.” (K2)

<sup>53</sup> Çimen, “Ceza İnfaz Kurumlarında Sosyalleşme ve Islah İlişkisi”, 182.

“Hep dedikleri şudur bize; psikologla konuşmaktan daha ziyade sizinle konuştuğumuz zaman rahatlıyoruz. Cezaevine düşen de artık sarılacağına tek Allah olduğunu düşünür ve ondan dolayı seni sahiplenir. Orada sen onun için bir umut kaynağısın aslında. Oradaki sıkıntılarını bir şekilde atlatacak için seninle zaman geçirmek ister. El üstünde tutarlar, dinlerler sözünü, yaparlar ya da yapmazlar ama sana bakış açıları çok farklıdır. Orada bir gardiyana baktığı gibi değildir; mesela infaz koruma memuruna, ya da idareden birine baktığı gibi değildir. Bizden biri gibi düşünürler. Biz de öyle davranmaya çalışıyorduk, daha candan, daha içten, daha samimi bir şekilde ve ondan sonra da seni baktılar ki idareden biri gibi değilsin daha çok dertlerini sıkıntılarını açmaya başlıyorlar o şekilde.” (K4)

“Gittiğimiz zaman da bize karşı hüsnü teveccühün yoğun olduğu bir atmosfer var. Bazen dışarda mahkûmları görüyorum. Geçenlerde bir delikanlı görmüştüm bilmiyorum ne kadar doğru söylediği; ‘Hocam Allah razı olsun, ben çıktıktan sonra sayenizde o hayatımı geride bıraktım’ dedi.” (K5)

Yukarıda katılımcı görüşlerinde de örnekleri görüleceği üzere tutuklu ve hükümlülerin hem araştırmamızda yer alan manevî danışmanlara hem de manevî rehberlik hizmetlerine karşı son derece olumlu tutum içerisinde oldukları anlaşılmaktadır. Tutuklu ve hükümlüleri yatmakta oldukları kısım/koğuş ya da odalarda ziyaret eden katılımcılar onlarla sağlıklı ve güçlü bir iletişim zemini tesis etmektedir. Yapılan koğuş ziyaretlerinde onların yiyecek ve içecek ikramlarını geri çevirmemelerinden ötürü tutuklu ve hükümlülerde kendilerine değer verildiği hissi ortaya çıkmaktadır, bunun neticesinde onlar da katılımcılara karşı olumlu tutum içerisinde olmaktadır.<sup>54</sup> Hem Kaya hem de Çınar tarafından yapılan diğer araştırmalarda da cezaevi vaizleri mahkûmların kendilerine değer verip saygı gösterdiklerini, bir başka deyişle tutuklu ve hükümlülerin en çok saygı duyduğu kişilerin kendilerinin olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>55</sup> Böylece manevî rehberlik ve din hizmetlerinde verilen mesaj muhatap kitle tarafından daha kolay kabul edilebilir, ıslah yönünde olumlu tutum ve eylemler kolay bir şekilde ortaya çıkabilir.<sup>56</sup> Cezaevinde manevî rehberlik yapan bazı katılımcıların (K1,

<sup>54</sup> Işık, “Ceza infaz Kurumları Din Hizmetleri, Manevi Rehberlik ve Kur’ân Öğretiminin Etkin Bir Yapıya Kavuşturulması”, 277.

<sup>55</sup> Çınar, “Ceza İnfaz Kurumlarındaki Din Hizmetlerinde Cezaevi Vaizlerinin Karşılaştıkları Sorunlar”, 2415; T. Kaya, “Cezaevi Vaizliği”, *I. Din Hizmetleri Sempozyumu Kitabı II* (Ankara: DİB Yayınları, 2008); Çınar, “Ceza İnfaz Kurumlarındaki Din Hizmetlerinde Cezaevi Vaizlerinin Karşılaştıkları Sorunlar”, 2414.

<sup>56</sup> Çınar, “Ceza İnfaz Kurumlarındaki Din Hizmetlerinde Cezaevi Vaizlerinin Karşılaştıkları Sorunlar”, 2416; Koç, *Din Eğitiminde Etkili İletişim*, 252; Kaya, *İletişim ve Dini Tutum*, 52.

K5) cezaevinden çıkan tutuklu ve hükümlülerin normal hayata uyum sürecine katkı sağladıklarına ilişkin ifadeleri, bu duruma en güzel örnektir.

Katılımcılara Ceza İnfaz Kurumları'ndaki diğer görevlilerin (cezaevi idaresi, infaz koruma memurları, uzman sosyolog, psikologlar, vb.) hem manevî rehberlik ve din hizmetlerine hem de kendilerine karşı yaklaşımlarının nasıl olduğu da sorulmuştur. Bunu bilmek önemlidir; çünkü Ceza İnfaz Kurumları'nda manevî rehberlik ve din hizmetlerinin niteliğini etkileyecek diğer aktörler cezaevi idaresi, infaz koruma memurları, uzman sosyolog ve psikologlardır. Bu temayla ilgili elde edilen veriler, aşağıdaki örneklerde görülmektedir:

“Sosyolog ve psikologlarla yaptığımız görüşmeler olur. Öfke kontrolü sağlama, bağımlılıklardan kurtulma noktasında çalışmalar yaparız. Tabii bu sınır çizme bazen baskıya bile dönüşebiliyor. Biz o tarz şeyler de yaşadık geçmişte maalesef yani kurum personeli abdest namaz ehli bir adamsa sana yardımcı olmaya çalışıyor. Ama değilse seni bir kenara itmeye çalışıyor. Mesela kurum müdürleri yine aynı şekilde aksi durumda müftülükten de destek alınabilir. Eğer sizin kendi müftünüz size sahip çıkıyorsa, yani sizin kendisine bildirdiğiniz konuları üst yerlerle paylaşıyorsa üst yerler gerekli talimatları veriyor ve bu en aşağıdaki gardiyana kadar sirayet ediyor ve hemen her şey düzeliyor ama bu tabii benimsenme meselesi. Ben açıkçası cezaevinde çalışırken cezaevindeki bu gardiyan takımından çok iyi insanlar var ama maalesef bizim bu din hizmetini yürüttüğümüz birimde görevli arkadaşlardan bazıları maalesef bizi engellemeye hatta bizi cezaevinden atmaya da uğraştılar, o tarz soruşturmalık olundu adliye vs. falan girdi işin içine. Açıkçası biz bir tat alamadık çoğunlukla onlardan kaynaklanan nedenlerden ötürü.” (K1)

“Sosyolog, psikolog, vb. ile henüz hiç görüşmedim; şu anda diğer kimseyle benim bir iletişimim yok.” (K2)

“Müdür gerçekten çok önemli oradaki infaz korumalarda çünkü ona göre şekil alıyorlar. Müdür önem veriyorsa onlar da veriyor, vermiyorsa onlar da seni önemsemiyor. Bir de şöyle bir durum çok oluyordu. Orda infaz korumalar var. Eğer infaz koruma bu işe ilgi duyuyorsa insanları topluyordu. Eğer ilgi duymuyorsa ‘Hocam kimse istemiyor.’ diyebiliyordu. Yani kendine iş çıkarmak istemiyorsa. Ve aradan birkaç gün geçtikten sonra gittiğinizde ‘Hocam kaç gündür neredeydiniz? Bu hafta gelmediniz.’ diyordu mahkûmlar. Hani oradan şunu anlıyordun. Aslında içeriden istek var ama infaz koruma memuru kendini yormak istemediğinden içeri sokmuyor.” (K4)

“Hem idare ile hem personel ile ikili ilişkimiz çok güzeldi, o manada bize çok ciddi destekleri oldu onlar bizi olgunlaştırdılar. Yoksa ilk gidiyorsun “ben ne yapacağım burada” diyorsun. Burada da şöyle bir sorunla karşılaşıyoruz; manevî rehberlik dediğiniz anda Türkiye’de psikologlar ‘bizim alanımıza mı müdahil oluyorsunuz’ şeklinde yaklaşıyorlar. Kurumsal anlamda da düşündüğünüz zaman orada bir psikolog da var. Bu defa çizilecek sınırlarda psikologla sizin ayrımınızın nasıl olacağını belirlemeniz lazım. Mesela en yakın ilişki içinde olmanız gereken kişi psikologdur. Bireysel ilişki haricinde pek çok Ceza İnfaz Kurumunda psikologlar hizmet alanında size danışmıyorlar/sizinle iş birliği içinde olmuyorlar. Ben mesela orada 4-5 yıl görev yaptım, bir defa ben bir psikoloğun ‘Hocam bu konuda ne yapabiliriz?’ dediğine şahitlik etmedim. Bunu deme ihtiyacı da hissetmiyor, sistem bizi de devreye sokması gerektiğiyle alakalı bir şey söylemiyor.” (K5)

Katılımcılar çalıştıkları Ceza İnfaz Kurumları’ndaki diğer görevlilerin kendilerine karşı genelde olumlu yaklaşım sergilediklerini ifade etmekle birlikte bazı personelin olumsuz tutum içerisinde olduklarını ifade etmişlerdir. Özdemir de yaptığı araştırmada cezaevi vaizleriyle diğer görevliler arasında tam bir uyum ve koordinasyon olmadığını ifade etmektedir.<sup>57</sup> Bu algının arka planında ideolojik bir tutum olabileceği gibi yapılan manevî rehberlik hizmetlerinin kendi uzmanlık (özellikle psikologlar da) sahalarına girmelerinden rahatsızlık duymaları da olabilir. Bu olumsuz tutumları olumluya çevirme konusunda cezaevi görevlilerinin Ceza İnfaz Kurumu’ndaki tüm personel ile iletişiminin güçlü olması ve yaptıkları hizmeti detaylı ve doğru bir şekilde onlara anlatmaları, söz konusu paydaşlarla iş birliği ve uyum içerisinde olmaları, hem ön yargıların ortadan kalkmasına hem de yürütülen hizmetlerin niteliğinin artmasına katkı sağlayabilir.<sup>58</sup>

## **2.8. Ceza İnfaz Kurumları’ndaki Manevî Rehberlik ve Din Hizmetlerinde Karşılaşılan Sorunlar**

Katılımcılara manevî rehberlik ve din hizmetlerini yürütürken hangi sorunlarla karşılaştıkları sorulmuştur. Bu temayla ilgili elde edilen veriler, aşağıdaki örneklerde görülmektedir:

<sup>57</sup> Özdemir, “Cezaevlerinde Din Eğitimi ve Dini Danışmanlık”, 332.

<sup>58</sup> Işık, “Ceza infaz Kurumları Din Hizmetleri, Manevi Rehberlik ve Kur’an Öğretiminin Etkin Bir Yapıya Kavuşturulması”, 272; Özdemir, “Cezaevlerinde Din Eğitimi ve Dini Danışmanlık”, 332.

“İlk sorun olarak cezaevlerimiz eski olduğu için vaizler ve rehberler için fazla yer yok. Yenilerde de bu durum var. Örneğin bir kapalı cezaevimiz yeni yapılmasına rağmen cezaevi tamamen dolu. Bize verecekleri sınıfta yok, oda da yok. İkinci olarak bu cezaevi vaizliği hizmeti 3-4 yıldır etkin kullanılmaya başlandı. Birçok personel bunun daha önemiyetini tam manasıyla kavramış değil. Vaiz arkadaşlarımızın nemelazımcılığı vardır. Mesela ben cezaevine başlamadan bir seminere alınmadım. Keşke başlamadan bir eğitime alınsaydım. Bu işin şanssızlık tarafı ama işin güzel tarafı şuydu; benden önce benim ihtisastan devre arkadaşlarım, sınıf arkadaşlarım orada görev yapıyorlardı zaten. Oraya varınca hemen arkadaşlar gerekli malumatı, tecrübeleri hemen aktardılar. Tamam mı? Her ne kadar bir kurumsal hizmet içi eğitim düzenlenmese de kendi arkadaşlarımızın içinden hemen o kurumsal hafıza nakledilmiş oldu şurada şöyle burada böyle. Yani hemen en azından dikkatli olunması gerektiği konular öğrendim. Tabi hayat tecrübesi kâfi değil. Çünkü herkesin farklı tecrübesi, farklı karakteri, kişiliği var. Ötekilerin şuna dikkat et dediği şey, benim için hiç problem olmadı veya benim dikkat etmediğim bir mesele probleme sebep oldu, olabiliyor. Bir de mesela benim kendi şahsi tecrübem bu cezaevinde çalışan insanların kurumsal olarak seni dışarıdan gelen birisi olarak kabul ediyor. Sen müftülük personelisin, diyor senin sınırimi ben çizerim, diyor. Cezaevinde din hizmeti yapılması için eleman görevlendiriliyor ama cezaevlerinde din hizmetleri birimi yok. Eğitim birimi adı altında yürütülmeye çalışılıyor. Eğitim biriminin idarecisi cezaevleri genel müdürlüğünden iki tane öğretmenle gardiyanlar. O gardiyan ve öğretmenlerin insafına terkedilmişsin. Onlar iyiyse hizmetine yardım ediyor, kötüyse seni orada perişan edebiliyorlar. Yani bizim mahkûmla genel olarak problemimiz yok ama burada yapacağımız işler de maalesef kurumsal. Bu yapıların tam dinamik bir yapıya sahip olması lazım. Birilerinin şahsi keyfine bırakılmaması lazım. Orada bir eksiklik olunca, bu ne yapıyor, senin yapacağın bütün hizmeti engelliyor. Biz mesela bu cezaevinde bir yıla yakın hiç konferans düzenleyemedik. Niye, biz konferans verecek kişiyi ayarlamışız mesela, eğitim birimiyle görüşmüşüz, hocam şu gün gelsin demiş. O gün gelmiş hoca kapıya gelmiş cezaevinin kapısına. Hocam bugün alamayacağız. Ya bana şunu on dakika önce söylesen veya adam yarım saat önce beş saat yani tarih önceden belirlenmiş bir program var burada. Maalesef din hizmetleri biriminin kurulmaması, bulunmamasının bir eksiliği bu. Açık cezaevindeyken ise 400 mahkûm gündüz çalışıyordu, 30 kişi kalıyordu onlar da yaşlı veya hasta. Cezaevindekiler hocam eldeki kimseler bunlar sen bir şey yapma otur, diyorlardı. Ben de gece ders verebilir miyim diye düşünüyordum. Müdür olmaz, dedi. Adalet bakanlığına gittim, izin çıkarttım iki ya da üç gün ders veriyordum akşamları.” (K1)

“Çok endişelendim ilk gittiğim hafta ama onu daha sonra attım. Fakat her ne kadar acıma o dehşet duygusu geçse de her gittiğimde çıktuktan iki saat kendime gelemiyordum. Tabi bedensel bir yorgunluk değil, manevî bir yorgunluk oluyor. Cezaevindeki görevim için hizmet içi eğitim almadım ama alınması gerekiyor. Nasıl hitap edileceğini bilmiyorum, çok tenakuz içeren bir durum çünkü oraya gidiyorsunuz orda o insanı tanıyorsunuz ama mesela çok suç işlemiş biri çok suçu var onu biliyorsunuz ama yine de o insanı seviyorsunuz, o insana merhamet gösteriyorsunuz. Nasıl konuşacaksınız, nasıl davranacaksınız bir eğitimden geçilmesi gerekiyor. Ben şu anda tecrübelerimle kendi geliştirmelerimle bu işi götürüyorum ama muhakkak bu görevle alakalı bir yöntem, bir yol öğretilmesi gerekiyor.” (K2)

“İnfaz memurunun odası sınıf olarak ayarlandı. Benim kendime ait odam yoktu. İnfaz memurunun odasında görüşüyordum. Fiziki şartlar hiç iyi değil, ben çok zorlanıyorum. Seminer almadığım için mahkûmlarla nasıl irtibat kuracağımı bilemedim. Benim orada sınıırım ne olmalı, onu bilemedim.” (K3)

“Herkes şüphyle bakmaya başlıyorsun. Ya şöyle bir şey çoluğuna çocuğuna bakarken, bir yere gideceğin zaman endişe ile gönderiyorsun. Acabalar... İnsanlara güven azalıyor. Acaba sevdiğim başına da bir şey gelir mi endişesini yaşıyorsun, tabi psikolojik anlamda yıpratıcı. Büyük bir mutlulukla da yapıyorsun ama bir zaman sonra dediğim gibi bir tükenmişlik oluyor ve ayrılmak istiyorsun. Bir başkası devam etsin, bayrağı o devralsin anlamında.” (K4)

“En temel sorun kurumsal aidiyetin olmaması. Arkadaşların görevlerini yerine getirirken bir çalışma odalarının bulunmaması. Bazı infaz kurumların da belki müdürlerden kaynaklanan belki de kurum personelinden kaynaklanan kişisel sorunlarınız olabiliyor. Kur’ân eğitimi yapacağınız saatleri size uygun olmayan saatlere koyabilirler veya birtakım etkinlikler yaparsanız izin verme noktasında sorunlar yaşanabiliyor. Bir de müftülükler noktasında pek de etki yok herkes kendi yağında kavruluyor. Buradaki temel sorunumuz şu mesela hani manevî dedik ya bizim bunu yapabilecek kapasitemiz var mı? Biz bu donanıma sahip miyiz? Burası ayrı bir sorun. Bireysel görüşme nasıl yapılmalı diye sorsanız bu altyapı bende mevcut değil. Eğitimi almadık. Ben hayatımda ilk defa gittim cezaevine. O gün öğrendim Kayseri’de cezaevinin bulunduğu yeri o güne kadar ben cezaevi Kayseri’de nerde onu bile bilmiyordum. Ama Allah razı olsun o günkü şartlarda oradaki öğretmen arkadaşımız bana şöyle yap böyle yap, şunu şöyle yaparsan iyi olur böyle yaparsan iyi olur gibi müspet



manada ciddi anlamda yol göstermiştir. Bir taraftan Adalet Bakanlığı personeli değilsiniz Bakanlık size sadece hizmet alanı sunuyor. Diyanet İşleri başkanlığı personelinizin Başkanlık her ne kadar bu işe ehemmiyet verse de şu bir realite taşraya doğru indikçe taşra bu işi angarya görüyor. Taşra cami merkezli din hizmetini göz bebeği olarak algılıyor, cami dışında bütün din hizmetlerini yukarının talimatını hayata geçirilmesi ve yukarıya da evet biz bu işi yapıyoruz felsefesiyle hareket ediyor işin hakikati bu. Bu da ister istemez hizmette birtakım eksiklikleri beraberinde getiriyor. Mahkûm sizinle bireysel görüşme yapacak niye yapacak burada bireysel görüşmede sizin kurumsal anlamda orada bir etkinizin olmasını görmesi lazım. Yani sizinle yaptığı görüşme neticesinde sizin olaya mahkûmun lehine özellikle müdahil olabileceğinizi mahkûm bilirse daha çok bireysel görüşme yapmak ister. Ama mahkûm şunu biliyor buraya gelen Diyanet İşleri Başkanlığı personeli elinden gelenin en iyisini yapıyor. Buraya gelen arkadaşların etki alanı arzu edilen seviyede değil. Öyle olunca çok geniş bir bireysel görüşme söz konusu değil. Vaizler Diyanet'te aspirin gibidir. Aynı görevli bir bakarsınız kürsüye çıkarır bir bakarsınız çocuk esirgemeye gider bir bakarsınız huzurevine gider ama gerçekten vazifeyi layıkıyla yapabiliyor mu? Bir de manevî rehberlik dediğinizde bunun altının doldurulması lazım. Hizmet alanının sınırlarının çizilmesi lazım. Bu sınırları karşı tarafın kabul etmesi lazım. Burada da şöyle bir sorunla karşılaşıyoruz; manevî rehberlik dediğiniz anda Türkiye'de psikologlar 'bizim alanımıza mı müdahil oluyorsunuz' şeklinde yaklaşıyorlar." (K5)

Katılımcıların ifadelerinde de örnekleri görüleceği üzere bazı katılımcılar fiziki ortamdan kaynaklanan sorunlardan bahsetmektedirler. Bu sorunların başında ise iş birliği protokolünde de belirtilmiş olmasına rağmen din ve ahlak dersi için ayrılmış bir sınıfın ve manevî rehberlik hizmetlerine yönelik bireysel görüşme odalarının olmaması gelmektedir. Ceza İnfaz Kurumları'nda gerçekleştirilen din hizmetleri üzerine yapılmış diğer araştırmalarda da benzer sorunlar dile getirilmiştir.<sup>59</sup> Hâlbuki Adalet Bakanlığı ve DİB arasında imzalanan protokol kapsamında görevlendirilen cezaevi vaizlerine çalışmalarını amacına uygun yürütebilmeleri için çalışma odası ve sınıf temin etmek, emniyetli ve huzurlu bir ortamda çalışmalarını için gerekli tedbirleri almak Ceza ve Tevkifevleri Genel Müdürlüğü'nün görev ve yükümlülükleri arasında sayılmıştır.<sup>60</sup>

<sup>59</sup> Fatih Çınar, "Ceza İnfaz Kurumları'nda Din Eğitimi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 15/1 (2016): 145; Şuayip Özdemir, "Cezaevi Din Görevlileri ve Yöneticilerine Göre Cezaevlerinde Din Eğitimi" 2/4 (2002): 10; Özdemir, "Cezaevlerinde Din Eğitimi ve Dini Danışmanlık", 333.

<sup>60</sup> Adalet Bakanlığı ile Diyanet İşleri Başkanlığı Arasında Tutuklu ve Hükümlülerin Dinî ve Ahlakî Gelişimlerini Sağlamaya Yönelik Protokol, Madde 5, 2011.

Cezaevi vaizlerine ait bir odanın bulunmaması manevî rehberlik hizmetlerinde bireysel görüşmelerin sağlıklı ve düzenli bir şekilde gerçekleşmesiyle sonuçlanabilir. Ceza İnfaz Kurumları'nda manevî rehberlik hizmetlerinde bireysel görüşmeler muhatapların kendilerini rahatsız hissetmeden ifade edebilecekleri bir mekânda yapılmalıdır. Görüşmenin yapıldığı ortamda konuşmalara kulak misafiri olabilecek başka bireylerin (infaz koruma memurları, diğer tutuklu ve hükümlüler, vs. gibi) bulunması görüşmenin verimini ve niteliğini olumsuz etkileyebilir.<sup>61</sup> Ceza İnfaz Kurumları'nda cezaevi vaizlerinin mahkûm ve hükümlülerle bireysel olarak görüşmelerine imkân sağlayan fiziksel ortamın oluşturulması tutuklu ve hükümlülerin kendisini daha rahat hissetmesine katkı sağlayacaktır, böylece danışma süreci güvenli, sağlıklı bir ortamda gerçekleşecek ve manevî rehberlik hizmetlerinde istenilen verim daha çok alınabilecektir. Ayrıca din ve ahlak bilgisi dersinin sınıf ortamı yerine koğuşlarda yapılması da problemli bir durumdur; zira koğuşlar eğitim-öğretim uygun mekanlar değildir, tutuklu ve hükümlülerin yattığı yerlerdir, böyle bir mekânda yapılan eğitimden ve danışmanlık faaliyetinden verim alınamayabilir.<sup>62</sup>

Bazı katılımcılar işlerinin doğası gereği üzerlerindeki psikolojik yükü kaldırmakta zorlandıklarını, bu durumun mesleki tükenmişliğe yol açtığını ifade etmişlerdir. Yapılan başka bir araştırmada da görüşülen cezaevi vaizleri tutuklu ve hükümlülerin psikolojilerinden olumsuz olarak etkilendiklerini ifade etmiştir.<sup>63</sup> Buradan anlaşılmaktadır ki bazı cezaevi vaizlerinin kendileri de zaman zaman profesyonel danışmanlığa ihtiyaç duymaktadırlar. Bir çeşit mesleki deformasyon olarak tükenmişlik, bireyin hem stres altında çalışma hem de kendisinde gelişen olumsuz duyguların sonucunda ortaya çıkan fiziksel ve ruhsal yorgunluktur. Bu durum başkalarına yardım etme konusunda yüksek idealler taşıyan bireylerde ve mesleklerde özellikle daha çok görülmektedir. Böyle görevlerde çalışanların da kişisel ve mesleki tükenmişliklerine karşı tedbirler alınması gerekir. Tutuklu ve hükümlülerle yoğun ve yorucu şekilde iletişime girmesi gereken cezaevi vaizlerinin de psikolojik danışmanlığa ihtiyaçları olabilir. Fakat bu tür danışmanlık hizmeti almak, yani cezaevi vaizlerinin bir danışmanın yardımına başvurması onlar için kolay olmayabilir. Çünkü cezaevi vaizleri yardım edici rollerinden yardım arayan rolüne girme kaygısı taşıyabilirler. Bu kaygıların aşılamaıyıp önlemler alınamaması durumunda ise tükenmişlik sendromları daha da artabilir. Bu sebeple cezaevi vaizlerinin danışmanlık alması hem

<sup>61</sup> Ağilkaya Şahin, *Federal Almanya Cumhuriyet'inde Dini Danışmanlık: Teori-Eğitim-Uygulama*, 381.

<sup>62</sup> Özdemir, "Cezaevlerinde Din Eğitimi ve Dinî Danışmanlık", 321.

<sup>63</sup> Çınar, "Ceza İnfaz Kurumlarındaki Din Hizmetlerinde Cezaevi Vaizlerinin Karşılaştıkları Sorunlar", 2414.

kendilerini daha iyi hissetmelerine hem de muhataplarına kaliteli bir rehberlik hizmeti vermelerine katkı sağlayacaktır. Zira nitelikli bir cezaevi vaizi her şeyin üstesinden kendi kendine gelebilen biri değil, aynı zamanda kendisi de yardım kabul edebilen, buna hazır olan profesyonel kişidir.<sup>64</sup>

Katılımcılar ne hizmet öncesinde ne de hizmet esnasında herhangi bir hizmet içi eğitim almadıklarını ifade etmişlerdir. Özdemir tarafından yapılan bir araştırmada da cezaevlerinde din hizmetlerini yürüten cezaevi vaizleri, tutuklu/hükümlü psikolojisi, vb. konularda herhangi bir hizmet içi eğitimden geçmediğinden ötürü manevî rehberlik ve din hizmetlerinin niteliğinin olumsuz etkilendiğini, tutuklu ve hükümlülerle etkili iletişim kuramadıklarını ifade etmiştir.<sup>65</sup> Ceza İnfaz Kurumları'nda gerçekleştirilen manevî rehberlik ve din hizmetlerinin amacına ulaşabilmesi için bu görevi yapanların belirli mesleki yeterliliklere ve kişisel özelliklere sahip olacak eğitimlerden geçmesi son derece önemlidir. Çınar tarafından yapılan araştırmada Ceza İnfaz Kurumları'ndaki cezaevi vaizlerinin mesleki yeterlilik konusunda en çok eksikliğini hissettikleri konular şunlardır; suçlu psikolojisi, etkili iletişim becerileri, yetişkin eğitimi yöntem ve teknikleri, danışmanlık becerileri, empatik düşünme becerisi, özel alan bilgisi.<sup>66</sup> Tüm bu yeterliliklerin kazandırılması için Ceza İnfaz Kurumu'nda görev yapacakların hizmet öncesinde ve hizmet sırasında nitelikli ve uygulamalı eğitimlerden geçmeleri gerekmektedir.<sup>67</sup> Zaten Adalet Bakanlığı ve DİB arasında imzalanan protokol kapsamında da Ceza İnfaz Kurum'larında görevlendirilen personelin, Ceza ve Tevkifevleri Genel Müdürlüğü ile Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından düzenlenecek ortak programa uygun olarak hizmet öncesi eğitimden geçirilmesi ve belirli dönemlerde hizmet içi eğitime alınmaları gerektiği ifade edilmektedir.<sup>68</sup>

Katılımcılar bazı Ceza İnfaz Kurumu idarelerinin veya bazı infaz koruma memurlarının hem kendilerini hem de yaptıkları manevî rehberlik hizmetlerini muhtemelen gereksiz olarak görmelerinden, ön yargı ile yaklaşımlarından, kabullenememelerinden ötürü kendilerine çeşitli sorunlar çı-

<sup>64</sup> Ağılıkaya Şahin, *Federal Almanya Cumhuriyeti'nde Dini Danışmanlık: Teori-Eğitim-Uygulama*, 156-158, 220.

<sup>65</sup> Özdemir, "Cezaevi Din Görevlileri ve Yöneticilerine Göre Cezaevlerinde Din Eğitimi", 16.

<sup>66</sup> Çınar, "Ceza İnfaz Kurumları'ndaki Din Hizmetlerinde Cezaevi Vaizlerinin Karşılaştıkları Sorunlar", 2415; Özdemir, "Cezaevlerinde Din Eğitimi ve Dini Danışmanlık", 306.

<sup>67</sup> Çınar, "Ceza İnfaz Kurumları'ndaki Din Hizmetlerinde Cezaevi Vaizlerinin Karşılaştıkları Sorunlar", 2412; Fahri Kayadibi, "Yetişkin Din Eğitimi; Sorunlar ve Çözüm Önerileri", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2014): 52; Özdemir, "Cezaevlerinde Din Eğitimi ve Dini Danışmanlık", 317.

<sup>68</sup> Adalet Bakanlığı ile Diyanet İşleri Başkanlığı Arasında Tutuklu ve Hükümlülerin Dinî ve Ahlakî Gelişimlerini Sağlamaya Yönelik Protokol, Madde 5, 2011.

kardıklarını ifade etmiştir. Örneğin manevî rehberlik için bireysel görüşme talepleri bağlamında tutuklu ve hükümlülerin yazdıkları dilekçelerin idareye iletilmediği, din hizmetleriyle ilgili duyuruların zamanında yapılmadığı, daha önceden planlanan etkinliklerin iptal edildiği ve özel gün, gecelere yönelik programların ve derslerin (din ve ahlak dersi, Kur’ân dersi, vb.) düzenlenmesinde muhtelif sorunlar çıkarıldığı görülmektedir. Benzer sorunlara yapılan başka araştırmalarda da rastlanılmıştır.<sup>69</sup>

Katılımcıların dile getirdiği diğer sorunlar da şunlardır: Diyanet İşleri Başkanlığı’na bağlı çalışan cezaevi vaizlerinin Ceza İnfaz Kurumları’nda hangi unvanı kullanarak çalışacaklarının henüz hukuksal açıdan netlik kazanmaması, cezaevlerinde din hizmetleri biriminin olmaması, genelde DİB taşra teşkilatının bazılarının özelde ise Ceza İnfaz Kurumları’na atanan bazı cezaevi vaizlerinin bu hizmeti yeterince ciddiye almamaları. Nitekim Işık’ın yaptığı araştırmada da bazı müftülerin Ceza İnfaz Kurumlarındaki din hizmetlerine gereken ilgiyi göstermedikleri ve bazı vaizlerin Ceza İnfaz Kurumlarında görevlendirilmelerine sıcak bakmadıkları ifade edilmektedir.<sup>70</sup>

### 3. Sonuç ve Öneriler

Manevî rehberlik hizmetlerinde bütüncül (holistik) yaklaşım bireyi tüm boyutlarıyla ele almaya çalışır. Bütüncül yaklaşıma göre birey fiziki, sosyal, psikolojik ihtiyaçları yanında manevî ihtiyaçları da olan bir bütündür. Bir bütünün parçası olan bu boyutların her birinin bir diğeriyle ilişkisi vardır ve birbirine bağlıdır. Dolayısıyla Ceza İnfaz Kurumları’nda da bütüncül bakımın önemli parçalarından biri olan manevî boyut da diğer boyutlar kadar önem kazanarak manevî rehberlik hizmetlerinin çıkış noktasını oluşturmuştur. Tutuklu ve hükümlüler manevî rehberlik sayesinde sıkıcı, bunaltıcı ve yalnızlaştırıcı bir yapıya sahip olan Ceza İnfaz Kurumları’nın olumsuz etkisinden kurtulabilirler.<sup>71</sup> Bütüncül bakım yaklaşımının bir parçası olarak sunulan manevî rehberlik hizmetleriyle Ceza İnfaz Kurumlarının bilinmezlik, korku, tehlike, baskı, gerginlik ve stres gibi psikolojik etkileri karşısında tutuklu ve hükümlülerin Ceza İnfaz Kurumu şartlarına uyum sağlama, rehabilitasyon ve topluma yeniden uyum sağlamalarına katkı sağlanabilir.

<sup>69</sup> Çınar, “Ceza İnfaz Kurumları’ndaki Din Hizmetlerinde Cezaevi Vaizlerinin Karşılaştıkları Sorunlar”, 2414; Harun Işık, “Ceza İnfaz Kurumlarında Din Hizmetleri”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/12 (2010): 254; Özdemir, “Cezaevlerinde Din Eğitimi ve Dini Danışmanlık”, 308; Şuayip Özdemir, *Cezaevlerinde Din Eğitimi* (İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2006), 143.

<sup>70</sup> Işık, “Ceza İnfaz Kurumlarında Din Hizmetleri”, 255.

<sup>71</sup> Ağılkaya Şahin, *Federal Almanya Cumhuriyeti’nde Dinî Danışmanlık: Teori-Eğitim-Uygulama*, 1.

Kayseri'deki Ceza İnfaz Kurumlarında daha önce görev yapmış ve hali hazırda görev yapan cezaevi vaizlerinin manevî rehberlik ve din hizmetlerine ilişkin görüş ve deneyimlerini genel olarak özetlemek gerekirse şunlar söylenebilir: Katılımcıların büyük çoğunluğu insanlara faydalı olma amacıyla gönüllü olarak görev almaktan daha ziyade görevlendirilme, tayin, rotasyon çekincesi, maddi beklentiler, vb. gerekçelerle bu kurumda çalıştıklarını ifade etmişlerdir. Katılımcılar Ceza İnfaz Kurumları'ndaki manevî rehberlik ve din hizmetlerinde görev alacak kişilerin en başta teoloji ve psikoloji sahasında temel yeterliliklere ve özellikle birtakım kişisel özelliklere sahip olmalarının önemine değinmişlerdir. Katılımcılar dilekçeyle başvuran tutuklu ve hükümlülerle bireysel görüşmeler gerçekleştirdiklerini fakat bireysel görüşmelerin çok sık yapılmadığını ifade etmişlerdir; ayrıca muhatapın talebine ve durumuna göre birinci görüşmeden sonra diğer görüşmelerin de pek gerçekleşmediğini söylemişlerdir. Katılımcılar muhataplarla yaptıkları görüşmelerle ilgili herhangi bir kayıt tutulmadığını ifade etmektedirler. Katılımcılar muhatapların özellikle kader, irade, suç, günah, af, tövbe, ceza ve benzeri konularda sorular yönlendirdiklerini ifade etmişlerdir. Ayrıca tutuklu ve hükümlülerin Ceza İnfaz Kurumu'nda kalmaktan dolayı dini konularda (özellikle ibadet) ihtiyaç duyulan alanlarla ilgili sorular yönelttikleri ifade edilmiştir. Katılımcılar, danışanların sıkıntılarını ve sorularını etkin bir şekilde dinlemelerinin hem onların kendilerini değerli hissetmesine hem de aralarında güçlü bağlar kurulmasına vesile olduğunu ifade etmişlerdir. Katılımcılar tutuklu ve hükümlülerin hem kendilerine hem de manevî rehberlik ve din hizmetlerine son derece olumlu yaklaşıtlarını fakat bazı Ceza İnfaz Kurumu görevlilerinin yaklaşıtlarının olumsuz olduğunu ifade etmişlerdir. Son olarak katılımcılar manevî rehberlik ve din hizmetlerini yürütürken karşılaştıkları muhtelif sorunlara da değinmişlerdir.

Ceza İnfaz Kurumları'ndaki manevî rehberlik ve din hizmetlerinin daha etkin ve verimli bir şekilde yürütülmesini sağlamak amacıyla ne gibi düzenlemeler yapılması gerektiğine dair çözüm önerileri şu şekildedir:

**a.** Ceza İnfaz Kurumu'nda görev yapacak cezaevi vaizleri başta gönüllülük esaslı olmak üzere uygulama sahasının gerektirdiği belirli mesleki yeterliliklere ve özellikle belirli kişisel özelliklere sahip olup-olmama durumuna seçilebilir. Zira Ceza İnfaz Kurumları yapısı, mevzuatı ve muhatap kitlenin özellikleri itibarıyla herkesin hizmet yürütebileceği mekânlar değildir.

**b.** Ülkelere göre şartları değişmekle birlikte çeşitli kurumlarda manevî rehberlik hizmetlerinde görev alacak bireyler hizmet öncesinde ve sırasında teorik ve pratik olmak üzere özel bir eğitimden geçmektedirler. Manevî rehberlik alanında çalışacak kişilerin hem ilahiyat hem de klinik ve danış-

ma psikolojisi alanında iyi yetişmiş olma, ilahiyat lisans eğitiminin yanında psikoloji ve psikoterapi alanında özel eğitim alma, tecrübeli danışmanların yanında staj yapma zorunlulukları bulunmaktadır.<sup>72</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı ise ülkemizde yüzlerce kişiye aynı anda düzenlediği teorik ağırlıklı bir aylık ya da iki haftalık süreli veya kısmi süreli hizmet içi eğitimler neticesinde cezaevi vaizleri/manevî danışmanlar görevlendirebilmektedir. Fakat kısa süreli hizmet içi eğitimlerle bu hassas alanda hizmetin etkili bir şekilde verilip verilemeyeceği tartışmalı bir meseledir.<sup>73</sup> Bu durum, orta ve uzun vadede çeşitli sorunların ortaya çıkmasına sebep olabilir. Ceza İnfaz Kurumları'ndaki cezaevi vaizlerinin mesleki ve kişisel yeterlikleri kazanmalarında belirleyici olan önemli kurumların başında ilahiyat fakülteleri gelmektedir. Fakat fakültelerin programları içerisinde Ceza İnfaz Kurumları'nda gerçekleştirilen manevî rehberlik ve din hizmetlerine yönelik doğrudan herhangi bir eğitim veya ders yoktur. Öncelikle ilahiyat fakültelerinin lisans programlarına bu alanda yeterlik kazandırmaya dönük uygulamalı dersler konulabilir. Örneğin ilahiyat fakültelerinde özellikle üçüncü sınıftan itibaren bölümlenmeye gidilip sahada uygulamalı eğitimler verilebilir. Kısa vadede Ceza İnfaz Kurumları'ndaki cezaevi vaizlerinin mesleki yeterliklerini artırmak amacıyla Ceza İnfaz Kurumları'nın bulunduğu şehirlerdeki üniversitelerdeki ilahiyat fakülteleri ile iş birliğine gidilerek hizmet içi eğitim programları düzenlenebilir. Orta ve uzun vadede ise ilahiyat fakültelerinin lisansüstü eğitim programlarında özellikle din eğitimi ve din psikolojisi alanlarının iş birliğiyle Ceza İnfaz Kurumları'ndaki manevî rehberlik ve din hizmetleri alanına yönelik tezli yüksek lisans programları açılabilir. Danışmanlık becerilerinin geliştirdiği ve vaka örneklerinin paylaşılıp analiz edildiği interaktif ve uygulamalı atölyeler şeklinde tasarlanacak bu eğitim programları verimliliği artırabilir. Verilen bu eğitim sonucunda amaçlanan yeterliklerin kazanılıp kazanılmadığını tespit edebilmek için drama ve senaryo şeklinde ölçme-değerlendirme faaliyetleri gerçekleştirilebilir. Böylece manevî danışmanların/cezaevi vaizlerinin sahada karşılaşılabilecek durumlar karşısındaki tutumları ortaya çıkarılabilir ve eksikliklerinin giderilmesine yönelik ekstra çalışmalar yapılabilir.

c. Ceza İnfaz Kurumları'nda gerçekleştirilen manevî rehberlik ve din hizmetlerine ilişkin yapılan tüm araştırmalarda fiziksel ortamdan kaynaklanan sorunlar sık sık dile getirilmektedir. 2011 yılında imzalanan protokolün bir gereği olarak Ceza İnfaz Kurumları'nda yürütülen din ve ahlak

<sup>72</sup> Ömer Faruk Söylev, "Din Görevlilerinin Hastanelerde Manevî Bakım Hizmetlerine İlişkin Görüşleri", *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik* (İstanbul: DEM Yayınları, 2016), 2: 86-87.

<sup>73</sup> Ömer Faruk Söylev, *Türkiye'de Dini Danışma ve Rehberlik: Alanları, İmkânları ve Yöntemleri (Diyanet İşleri Başkanlığı Örneği)* (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2014), 86-87.

dersleri için sınıflar ve manevî rehberlik faaliyetleri için bireysel görüşme odaları oluşturulmalıdır.

**d.** Ceza İnfaz Kurumları'nın sahip olduğu şartlar gereği manevî rehberlik ve din hizmetleri sadece hükümlü veya tutuklulara yönelik değil; aynı zamanda kurum personeline de yönelik manevî rehberlik ve din hizmetleri yapılması konusunda da gerekli girişimlerde bulunulmalıdır.

**e.** Ceza İnfaz Kurumları'nda görev yapan cezaevi vaizlerinden belirli aralıklarla manevî rehberlik ve din hizmetleri hakkında raporlar istenebilir. Bu raporlar sayesinde Ceza İnfaz Kurumu içerisinde ne gibi manevî rehberlik ve din hizmetleri gerçekleştirildiği, tutuklu ve hükümlülerin dini gelişimleri takip edilebilir. Fakat bu raporlara ulaşabilen ilgili kurum ve kişilerin, verilerin gizliliği bağlamında dikkat etmeleri gereken standartların oluşturulup buna uymaları sağlanmalıdır.

**f.** Ceza İnfaz Kurumları'nda çalışan cezaevi vaizlerinin dile getirdikleri mesleki/psikolojik tükenmişlik sorunu dikkate alınmalı, gerektiği durumlarda profesyonel danışmanlık almalarına dönük imkânlar sağlanmalıdır.

**g.** Ceza İnfaz Kurumları'ndaki cezaevi vaizleri ile diğer görevliler arasında işbirliği güçlendirilerek, ilgili tarafların birbiriyle bilgi ve tecrübe paylaşımında bulunmaları sağlanmalıdır.

**h.** Ceza İnfaz Kurumları'nda manevî rehberlik hizmetleri yeni bir alan olduğu için cezaevi vaizlerinin statüsünde ve özlük haklarında var olan belirsizliklerle ilgili yasal düzenlemeler yapılması yürütülen bu hizmetin etkili ve verimli olması açısından son derece önemlidir. Ayrıca her ne kadar Diyanet İşleri Başkanlığı ile Adalet Bakanlığı arasında protokol yapılırsa da bu hizmetin kapsamı, niteliği, mekânı, vb. hususlarda eksiklikler ve problemler vardır. Bu bağlamda cezaevi vaizlerine kulak verilerek protokol yeniden gözden geçirilmeli ve ilgili yükümlülükler kurumlar tarafından sıkı bir şekilde denetime tabi tutulmalıdır.

### **Kaynakça**

Ağılkaya Şahin, Zuhul. *Federal Almanya Cumhuriyeti'nde Dini Danışmanlık: Teori-Eğitim-Uygulama*. Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi. 2014.

Altıntaş, Muhammed Esat. "Hastanelerde Gerçekleştirilen Manevî Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Üzerine Nitel Bir Araştırma (Kayseri Örneği)". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2018): 221-256.

Başar, Serpil. "Hastanelerde Din Hizmetlerinin Eğitim Boyutu". *Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu II*. 481-495. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013.

Can, G. *Hükümlülerde Dinî Yaşayış: Psikolojik Bir Yaklaşım*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

Cebeci, Suat. *Öğrenme ve Öğretme Sürecinde Dini İletişim*. 2. Baskı. İstanbul: İz Yayınları, 2011.

Çınar, Fatih. “Ceza İnfaz Kurumlarında Din Eğitimi”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 15/1 (2016): 131-148.

Çınar, Fatih. “Ceza İnfaz Kurumlarındaki Din Hizmetlerinde Cezaevi Vaizlerinin Karşılaştıkları Sorunlar”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/43 (2016): 2401-2418.

Çimen, Adem. “Ceza İnfaz Kurumlarında Sosyalleşme ve Islah İlişkisi”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2015): 159-188.

DİB ve Adalet Bakanlığı. Adalet Bakanlığı ile Diyanet İşleri Başkanlığı Arasında Hükümlü ve Tutukluların Dini ve Ahlaki Gelişimlerini Sağlama-ya Yönelik Protokol (10.02.2011) (2011). <http://www.cte.adalet.gov.tr/menudekiler/mevzuat/protokol/P17.pdf>.

Deusen, Deborah van. *Theology and Pastoral Counseling*. Grand Rapids: William Eerdmans Publishing Company.1995.

Doğan, Recai. “Din Görevlilerinden Beklenen Yeterlilikler”. *Din Hizmetlerinde İletişim ve Rehberlik (edt.Recai Doğan & Remziye Ege)*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.

Ege, Remziye. “Dini Danışmanlık ve Rehberliğin Bir Bilim Dalı Olarak Gelişmesinin Gerekliliği Üzerine Bazı Düşünceler”. *Dini Araştırmalar* 14/39 (2011):104-114.

Işık, Harun. “Ceza İnfaz Kurumları Din Hizmetleri, Manevî Rehberlik ve Kur’ân Öğretiminin Etkin Bir Yapıya Kavuşturulması”. *Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu II*. 269-288. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.

Işık, Harun. “Ceza İnfaz Kurumlarında Din Hizmetleri”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/12 (2010): 250-263.

Işık, Harun. “Ceza İnfaz Kurumu Bağlamında Manevî Rehberliğin Teorik Temelleri: İngiltere ve Türkiye’deki Uygulamaların Karşılaştırmalı Olarak Değerlendirilmesi”. *Manevî Danışmanlık ve Rehberlik (ed. Ali Ayten ve diğ.)*. 215-236. İstanbul: DEM Yayınları, 2016.

Işık, Harun - Demir, Abdullah. *Ceza İnfaz Kurumları Din Hizmetleri Rehberi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.

Karagül, Arslan. “Manevî Bakım: Anlamı, Önemi, Yöntemi ve Eğitimi (Hollanda Örneği)”. *Dini Araştırmalar* 14/40 (2012): 5-27.

Kaya, Mevlüt. *İletişim ve Dini Tutum*. Samsun: Etüt Yayınları, 1998.

Kaya, T. “Cezaevi Vaizliği”. *I. Din Hizmetleri Sempozyumu Kitabı II*. Ankara: DİB Yayınları, 2008.

Kayadibi, Fahri. “Yetişkin Din Eğitimi; Sorunlar ve Çözüm Önerileri”. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2014): 41-60.

Kılavuz, M. Akif. “Yetişkin Din Eğitimcilerinde Bulunması Gereken



Özellikler”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 12/1 (2003):135-152

Koç, Ahmet. *Din Eğitiminde Etkili İletişim*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014.

Koç, Mustafa. “Manevî-Psikolojik Çalışmalarla İlgili Batı’da Yapılan Bilimsel Çalışmaların Tarihi ve Literatürü”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2012): 201-239.

Kolbaşı, Derya. “İletişim Dili ve Empati”. *Ceza İnfaz Kurumları Din Hizmetleri Rehberi*. 94-130. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.

Korkmaz, Mehmet. “İlahiyat Fakültelerinin Yaygın Din Eğitimi Yeterlikleri: Eğitim-Öğretim Alanı”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 10/24 (2012): 127-146.

Korkmaz, Mehmet. “Hitabet Türleri”. *Hitabet ve Mesleki Uygulama* (ed. Süleyman Akyürek). 109-180. Ankara: Bilay Yayınları, 2018.

Ok, Üzeyir. “İnanç Bakım ve Danışmanlığı: Bir Model Geliştirme Denemesi”. *Manevî Sosyal Hizmetler*. 103-140. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.

Özdemir, Şuayip. “Cezaevi Din Görevlileri ve Yöneticilerine Göre Cezaevlerinde Din Eğitimi” 2/4 (2002): 1-19.

Özdemir, Şuayip. *Cezaevlerinde Din Eğitimi*. İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2006.

Özdemir, Şuayip. “Cezaevlerinde Din Eğitimi ve Dini Danışmanlık”. *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri* (edt. Nurullah Altaş ve Mustafa Köyllü). 304-339. Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2012.

Sundt, Jody - Dammer, Harry - Cullen, Francis. “The Role of the Prison Chaplain in Rehabilitation”. *Journal of Offender Rehabilitation* 35/3-4 (2002): 3-4.

Söylev, Ömer Faruk. “Din Görevlilerinin Hastanelerde Manevî Bakım Hizmetlerine İlişkin Görüşleri”. *Manevî Danışmanlık ve Rehberlik*. II: 69-88. İstanbul: DEM Yayınları, 2016.

Utsch, Michael. “Pozitif Psikolojiden Güdüler-Din Psikolojisi Araştırmaları ve Terapik /Manevî Yardım Uygulamaları”. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2008): 169-180.



# KURUM BAKIMI ALTINDAKİ ÇOCUKLARA YÖNELİK DİN HİZMETLERİ - UYGULAMALAR - YÖNTEM VE ÖNERİLER

## RELIGIOUS SERVICES FOR CHILDREN UNDER INSTITUTIONAL CARE: PRACTICES, METHODS, AND RECOMMENDATIONS

HATİCE KOÇ KANCA  
DR.  
DİYANET İŞLERİ UZMAN YRD.



### ABSTRACT

This study is a field research aimed at evaluating the religious services provided by the Presidency of Religious Affairs to children under institutional care as part of the public policies on the child protection system in Turkey. Problems arising out of accommodation-al, nutritional, clothing, health, and psychological reasons, services, and solutions relating to them provided by the Ministry of Family and Social Policies are not included in this study as they are beyond the scope of this research. What is to be emphasized here is the adequacy of religious services for children cared for in institutions: whether their needs are met, the people providing these services, the qualities of those who provide these services, and the problems related to religious services offered to children under institutional care.

Keywords: Institutional Care, Social Services, Child Protection System, Spiritual Support, Values Education

### ÖZ

Bu çalışma, Türkiye’de çocuk koruma sistemine yönelik kamu politikalarının bir gereği olarak kurum bakımı altına alınarak himaye edilen çocuklara Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından sunulan din hizmetlerini değerlendirmeyi hedefleyen bir alan araştırmasıdır. Bu araştırmada konumuz dışında kaldığı için -barınma, beslenme, giyim, sağlık, psikolojik nedenlerden kaynaklanan problemlere- Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı tarafından bu bağlamda verilen hizmetlere ve çözüm yollarıyla ilgili konulara değinilmeyecektir.

Burada üzerinde durulacak husus, kurumlarda barınmakta olan çocuklara yönelik din hizmetlerinin yeterliliği, ihtiyacı karşılayıp karşılamadığı, bu hizmetin kimler tarafından karşılandığı ve hizmet sunanların niteliği veya kurum bakımı altındaki çocuklara sunulan din hizmetlerinin problemlerinin ne olduğudur.

Anahtar Kelimeler: Kurum bakımı, Sosyal Hizmet, Çocuk Koruma Sistemi, Manevi destek, Değerler eğitimi.

## Giriş

Günümüz toplumlarının karşı karşıya bulunduğu en önemli sosyal sorunlardan biri, her türlü riske karşı savunmasız durumda bulunan çocukların korunması, toplumda sağlıklı ve huzurlu bireyler olarak var olabilmelerinin sağlanmasıdır. Din ve değer eğitimi, diğer alanlarda olduğu gibi her şeyden önce sağlıklı bilgi, uygun bir zemin ve yeterli bir pedagojik formasyonu gerekli kılmaktadır. Özen isteyen şartlarda hayatlarını sürdüren çocukların modern dünyanın türlü etkileri altında kendi dinî ve manevi dünyalarıyla oluşan kopukluklarını gidermek ciddi bir gayret ve çaba istemektedir. Bu bağlamda örgün eğitim kurumlarında dinî bilgilerini geliştirmenin yanı sıra çocukların yaşadıkları diğer ortamlarda da din hizmeti alması elzemdir; ancak, sunulan hizmetin niteliği, kalite standardının yüksek oluşuna bağlı olarak anlam kazanacaktır.

Geleceğin varisleri olan çocukların hem fizyolojik hem de psikolojik olarak sağlıklı bir şekilde yetiştirilmesini kapsayan bu süreçte devletler, çocuk koruma sistemlerine yönelik politikalar geliştirmekte ve uygulamaya koymaktadır. Türkiye’de çocuk koruma sistemine yönelik merkezi plan ve politikaların geliştiricisi, uygulayıcısı ve sorumlusu 633 sayılı kararname ile kurulan Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı’dır. Bakanlık bu alandaki hizmetlerini Çocuk Hizmetleri Genel Müdürlüğü eliyle yürütmekte, hizmetlerin türüne bağlı olarak diğer kurum ve kuruluşların işbirliği ve paydaşlığında faaliyetler gerçekleştirmektedir.

Kurum bakımı altındaki çocuklara yönelik manevi destek hizmeti sunulması ile ilgili kurumların başında Diyanet İşleri Başkanlığı gelmektedir. Başkanlık gelecek nesillerin inşasında toplumun kırılgan kesimlerine el uzatmayı ve kurum bakımı altındaki çocuklara ulaşmayı din hizmetinin bir parçası kabul etmiştir. Bugünün dünyasında gençleri yıkıcı akımlardan, her türlü bağımlılıktan korumak, kimsesiz büyüme zorunda kalan bireylerle rehberlik etmek, kimlik ve kişilik gelişimlerini

inşa ederken onları din ve değerler çerçevesinde yetiştirmek, bu gençlerin manevi yoksulluk ve yoksunluktan kurtulmalarını sağlayacaktır. Bu sebeple Diyanet İşleri Başkanlığı hizmet yelpazesini her geçen gün genişletmeye, değişen dünyanın yeni gereklilikleri ve ihtiyaçları çerçevesinde şekillenen sosyal ve kurumsal yapılara dönük insan odaklı hizmet sunmaya gayret etmektedir.<sup>1</sup>

Bu çerçevede sosyal hizmet kurumlarında zaman zaman farklı şekillerde uygulanan din hizmetlerinin kimin tarafından ve nasıl bir plan çerçevesinde uygulanacağıyla ilgili Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı ile Diyanet İşleri Başkanlığı arasında 2011 yılında imzalanan bir işbirliği protokolü mevcuttur.<sup>2</sup> Bu protokol ile ortak bir faaliyet ve çalışma planı hazırlanması hedeflenmiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın ilgili Dairesi her yılın Eylül ayında kurumlarda ders verecek personele yıllık çalışma takvimi göndermektedir. Ancak bu çalışma takviminin konunun uzmanları ve Aile Bakanlığı'nın yetkili ve ilgilileriyle birlikte düzenlenmesi ve bilimsel bir eğitim politikası eşliğinde planlanması, esnek, güncellenebilir ve sistematize bir şekilde işletilmesi ve günlük etkinlik planlarıyla desteklenmesi gerekmektedir. Hâlihazırda yürütülen uygulama yetkililerin kişisel tecrübe, deneyim ve bilgisine bırakılmış ve temelde bir politika ekseninde şekillenmemiş olup ihtiyacı karşılamamakta ve sistematik bir şekilde yürütülmemektedir.<sup>3</sup> Oysa Sosyal Hizmetler, özel uzmanlık gerektiren bir alandır; dolayısıyla, bu kurumlarda sunulacak olan Dinî Sosyal Hizmetler de ayrı bir uzmanlık gerektirmektedir. Sosyal hizmete muhtaç insanların dinî kaynaklı problemlerinin çözümü sadece dinî bilgi sahibi olmakla ortadan kaldırılabilecek basit bir uğraş değildir. Çünkü bu alanda çözüm üretebilmek için rehberlik yapacak kişinin hem sosyal hizmet alanında hem de ilahiyat alanında uzmanlık bilgi ve becerisine sahip olması gerekir.<sup>4</sup> Şu halde Aile ve Sosyal

<sup>1</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, "DİB 633 sayılı Kuruluş Kanunu", 7. Md., erişim: 8 Şubat 2017, <http://www.mevzuat.gov.tr/1.5.633.pdf>; Diyanet İşleri Başkanlığı, "Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı ile Diyanet İşleri Başkanlığı Arasında İşbirliği Protokolü", erişim: 8 Şubat 2017, [http://www.diyanet.gov.tr/turkish/dinhizmetleriweb/irsat/pdf/protokoller/aile\\_s\\_p\\_bakanligi.pdf](http://www.diyanet.gov.tr/turkish/dinhizmetleriweb/irsat/pdf/protokoller/aile_s_p_bakanligi.pdf); Diyanet İşleri Başkanlığı, "Diyanet İşleri Başkanlığı Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü 2015 Yılı Faaliyet Raporu, (Ankara: TDV Yayınları, 2016), 66.

<sup>2</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, "Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı ile Diyanet İşleri Başkanlığı Arasında İşbirliği Protokolü".

<sup>3</sup> Macid Yılmaz, "Korunmaya Muhtaç Gençlere Yönelik Manevi Destek Çalışmalarında Fırsatlar ve Zorluklar", *1. Uluslararası Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Kongresi (İstanbul, 7-10 Nisan 2016)*, ed. Ali Ayten, Mustafa Koç, Nuri Tınaz (İstanbul: DEM Yayınları, 2016), 2: 169-186.

<sup>4</sup> Ali Seyyar - Saadetin Özdemir, "AB Sürecinde Türkiye'de Dini Sosyal Hizmetlerin Önemi Türkiye-Almanya Örneği", *1. Din Hizmetleri Sempozyumu (3-4 Kasım 2007)*, ed. Mehmet Bulut (Ankara: DİB Yayınları, 2008), 2: 506-523.

Politikalar Bakanlığına bağlı sosyal hizmet kuruluşlarında din hizmeti verebilmek için böyle bir uzmanlık bilgisinin ve deneyiminin, uygulanacak eğitime dair özel olarak hazırlanmış bir müfredatın gerekliliği muhakkaktır. Bu nedenle özellikle Kurum bakımı altındaki çocuklara sunulan din hizmetlerinin mevcut uygulamaları ve yöntemleri incelendikten sonra öneriler bahsinde çağın pedagojik yönelimleriyle eş düzeyde nitelikli din hizmetine dair öneriler ortaya konmaya çalışılacaktır.

### **KURUM BAKIMI ALTINDAKİ ÇOCUKLARA YÖNELİK MANEVİ DESTEK HİZMETLERİNİN NİTELİĞİNİN TESPİT EDİLMESİ ARAŞTIRMASI**

Bu araştırmada Sosyal Hizmet Kurum ve Kuruluşlarında Diyanet İşleri Başkanlığı personeli tarafından sunulan manevi destek hizmetlerinin niteliğinin tespit edilmesine çalışılacaktır. Sunulan hizmetin gerek Sosyal Hizmet Kurumları gerekse Diyanet İşleri Başkanlığından kaynaklanan avantaj ve dezavantajları ile zayıf ve güçlü yönleri belirlenecek ve bu tespite paralel olarak teklif/ öneriler ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu çerçevede manevi destek hizmetini sunan Diyanet İşleri Başkanlığı personelinin demografik özellikleri, eğitim düzeyleri ile ilgili değerlendirmeler ortaya konulduktan sonra Sosyal Hizmet Kurumlarında kalan çocuklara sundukları hizmetin niteliğinin tespitine dair değerlendirmeler yapılacaktır. Araştırmanın örneklemini Sosyal Hizmet Kurumlarında görev yapan toplamda 1039 olan Diyanet İşleri Başkanlığı personelinin % 10'u oluşturmaktadır. 69'u kadın 38'i erkek olan toplam 107 personelin konuyla ilgili yaklaşımları teklif ve öneriler açısından çalışmamızda belirleyici olacaktır.

Araştırmanın temel hedefi sosyal hizmet kurumlarında verilen din hizmetinin niteliği ile ilgili Diyanet İşleri Başkanlığı personelinin görüş ve düşüncelerini ortaya koymaktır. "Sosyal hizmet kurum ve kurumları ifade siyle kastedilen; yetiştirme yurdu, sevgi evi, çocuk evleri ve çocuk destek merkezleridir. Ankette bulunan sorulara verilen cevaplar tamamen bilimsel amaçlı olarak kullanılmıştır. Bu anket dört bölümden oluşmaktadır. İlk bölüm kişisel bilgilerin elde edilmesi amacıyla hazırlanan sorulardan, ikinci bölüm din eğitimi ve uygulanma sürecinin değerlendirilmesi amacıyla sosyal hizmet kurumlarında verilen din hizmetine dair hazırlanan sorulardan oluşmaktadır. Üçüncü bölüm, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın konu ile ilgili çalışmalarını değerlendirmeyi amaçlayan sorulardan, dördüncü bölüm ise sosyal hizmet kurumunda din ve değer eğitimi veren personelin pedagojik yaklaşımını betimleyen sorulardan meydana gelmektedir. Anket soruları tarafımdan hazırlanmış olup, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Strateji Geliştirme Başkanlığı'nda çalışan istatistik uzmanları tarafından değerlendirilerek onaylanmış ve bu onay akabinde muhataplara yöneltilmiştir. Söz konu-

su personele Diyanet İşleri Başkanlığının kullanmış olduğu Elektronik Bilgi Yönetim Sistemi (EBYS) üzerinden ulaşılmış olup, buradan kişisel mail adreslerine e-posta yoluyla anket formları gönderilmiştir. Formlarının internet ortamında yanıtlanması sağlanmış ve sonrasında SPSS sistemi ile analizi gerçekleştirilmiştir.

### **1. Sosyal Hizmet Kurumlarında Görev Yapan DİB Personeli Örneklem Grubunun Demografik Özellikleri ve Eğitimlerine İlişkin Veriler**

Bireylerin sosyal yaşamda içinde buldukları sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik durum onların inançlarında, tutumlarında, hayatı algılama biçimlerinde, davranışlarında ve elbette mesleklerini icra edişlerinde belirleyici rol oynayan önemli unsurlardır. Bu sebeple araştırmanın örneklemini oluşturan Sosyal Hizmet Kurumlarında görev yapan Diyanet İşleri Başkanlığı personelinin yaş, cinsiyet ve eğitim durumlarına ilişkin veriler ortaya konacaktır.

Örneklem grubunun % 26'sı 33 yaş ve aşağısı, % 30,8'i 34-37 yaş arası, % 24,3'ü 38-41 yaş arası, % 18,7'si 42 yaş ve üzeri olarak dağılım göstermekte olup, bu veriler her yaş grubundan personelin Sosyal Hizmet Kurumlarında görev yapmakta olduğunu ifade etmektedir. Bu durum kurumsal açıdan bir avantaj olarak düşünülebilir, zira her yaş grubundan personelin özel nitelikli gruplara hizmet vermesi personelin var olan tecrübe ve bilgi birikimini çocukların yanı sıra genç personele aktarmasını ve alanda yeni olanlarının tecrübe kazanmasını ve hizmetin devamlılığını sağlayacaktır.

Toplam personelin % 10'u olan örneklem grubunun % 64,5'ini kadın personel (69 kadın), % 35,5'ini erkek personel (38 erkek) oluşturmaktadır.

Örneklem grubunun % 62,6'sı ön lisans ve lisans mezunu, % 37,4'ü yüksek lisans ve doktora seviyesindedir. Mevcut rakamlar örneklem grubun eğitim kalitesinin azımsanmayacak düzeyde olduğunu göstermektedir. Özellikle yüksek lisans ve doktora yapanların oranının %37,4 olması, aslında yetkili kişilerin Sosyal Hizmet Kurumlarına nitelikli personel gönderme konusundaki hassasiyetlerini de göstermektedir.

Örneklem grubunun % 39,3'ü Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Sosyal Hizmet Kurumlarında görev yapan personele yönelik sunmuş olduğu hizmet içi eğitimleri almıştır. Bu eğitimler örneklem grubunun % 61,7'si tarafından alınmamıştır. Aile ve Dinî Rehberlik Daire Başkanlığı, Sosyal Hizmet Kurumlarında görev yapan personele bu eğitimleri periyodik olarak sunmaktadır. Ancak özellikle personel hareketliliğinin bu rakamları etkilediği gözden kaçırılmamalıdır. Bu hususun çözümü, sabit personel alımı ile mümkün olduğundan Diyanet İşleri Başkanlığı 2017 yılı itibariyle yaklaşık

200 vaiz ve vaize alımı yaparak, yalnızca Sosyal Hizmet Kurumlarında görev yapacak personel istihdam etmiştir. Bu personelin tamamı gerekli hizmet içi eğitimden geçirilerek kurumlarda hizmet vermeye başlayacaktır ve bu durum alandaki hizmetin niteliğinin artırılması açısından son derece önemlidir.

Örnekleme grubunun Sosyal Hizmet Kurumlarında ders verdiği süreye bakıldığında personelin %39,3'ünün görev süresinin 3-5 yıl arasında olduğu, % 18,7'sinin 2-3 yıl arasında, %16,8'inin 5 yıl ve üzeri, %15,9'unun ise 1-2 yıl arasında olduğu belirlenmiştir. Bu itibarla personelin kurumdaki hizmet süresinin ağırlıklı olarak 3-5 yıl, ikinci olarak 2-3 yıl arasında olduğu, üçüncü sırayı ise 5 yıl ve üzeri görev yılının aldığı görülmektedir. Bu durum personelin Sosyal Hizmet Kurumlarında verdiği hizmeti süreklilik ve birikimlilik esasıyla yürüttüğünü ortaya koymasından önemlidir.

## 2. DİB Personelinin Sosyal Hizmet Kurumlarındaki Din Eğitime Yaklaşımına Dair Veriler

Bu bölüm Sosyal Hizmet Kurumlarında görev yapan Diyanet İşleri Başkanlığı personelinin bu kurumlardaki din eğitimine ilişkin görüşlerini değerlendirme amaçındadır. Anket formumuzun ikinci bölümünde yer alan sorulara Başkanlık personelinin örneklem grubunun verdiği cevapların analiz edilmesi ve bu doğrultuda öneriler ortaya konması planlanmaktadır.

TABLO 1		Sosyal Hizmet Kurumunda din eğitimi gereklidir.				Total
		Kesinlikle katılıyorum	Katılıyorum	Fikrim yok	Kesinlikle katılmıyorum	
Cinsiyet	Kadın	94,2%	4,3%	1,4%		100,0%
	Erkek	94,7%			5,3%	100,0%
Total		94,4%	2,8%	,9%	1,9%	100,0%

Kurumda derse giden personelin orada din eğitiminin gerekli olduğuna dair kanaatlerini gösteren tabloya göre kadın personelin % 94,2'si, erkek personelin % 94,7'si böyle bir eğitimin kesinlikle gerekli olduğunu ifade etmişlerdir. Kadın personelin % 4,3'ü, erkek personelin %2,8'i Sosyal Hizmet Kurumlarında din eğitiminin verilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Toplamda % 0,9'luk grup fikir beyan etmemiştir.

Toplam sonuca baktığımızda örneklem grubunun hâkim kanaati bu kurumlarda din eğitiminin verilmesi gerektiği yönündedir. Bizzet işi yapan ve sahada hizmet sunan kişilerin bu türden bir hizmetin gerekliliğine inanmış olmaları önemli ve anlamlıdır. Bu çerçevede hizmetin devamlılığı sağlanmalı, eksik yönleri tolere edilmeli avantajlı hususlar belirlenerek güçlendirilmelidir.



TABLO 2		Kurumda din eğitimine ayrılan toplam süre yeterlidir.					Total
		Kesinlikle katılıyorum	Katılıyorum	Fikrim yok	Katılmıyorum	Kesinlikle katılmıyorum	
Cinsiyet	Kadın	7,2%	30,4%	7,2%	46,4%	8,7%	100,0%
	Erkek		36,8%	5,3%	47,4%	10,5%	100,0%
Total		4,7%	32,7%	6,5%	46,7%	9,3%	100,0%

Örneklem grubunun % 46,7'si kurumda din eğitimine ayrılan toplam sürenin yetersiz olduğunu, %9,3'lük bir grup ise kesinlikle yetersiz olduğunu ifade etmiştir. % 6,5'lik grubun fikir beyan etmediği, % 4,7'lik bir grubun ise kurumda din eğitimine ayrılan toplam sürenin yeterli olduğunu ifade etmiştir. Tablodaki verilerden hareketle Sosyal Hizmet Kurumlarında ders veren personelin din eğitimine ayrılan toplam süreyi yetersiz bulduğu dolayısıyla sürenin artırılması ve iyi yönetimi konusunda yeni düzenlemelere ihtiyaç olduğu görülmektedir.

Mevcut sürenin din ve değerler eğitimi açısından yetersiz oluşu personel açısından büyük bir handikaptır. Zaten hassas bir grupla muhatap olmanın getirdiği ilave sorumluluk düşünüldüğünde eğitim süresinin yeterli olmayışı eğitimin kalite ve verimini düşürecek ve istenen hedefe ulaşmayı engelleyecektir. Bu husus müfredat planlamasında ele alınmalı ve eğitim için yeterli süre verilmelidir.

TABLO 3		Kurumda ayrıca Kur'ân okuma dersi yapılmalıdır.					Total
		Kesinlikle katılıyorum	Katılıyorum	Fikrim yok	Katılmıyorum	Kesinlikle katılmıyorum	
Cinsiyet	Kadın	68,1%	21,7%	1,4%	5,8%	2,9%	100,0%
	Erkek	65,8%	23,7%	5,3%	5,3%		100,0%
Total		67,3%	22,4%	2,8%	5,6%	1,9%	100,0%

Örneklem grubunun % 67,3'lük oranı kurumda kesinlikle “ayrıca Kur'ân dersi yapılması” gerektiğini, % 22,4'lük grup ise ayrıca kuran dersi yapılmasını istediği ve totalde % 89,7 oranında din eğitimi süresine ilaveten Kur'ân okuma dersinin yapılmasını istediği görülmektedir. % 5,6 ve % 1,9 oranında ayrıca bir Kur'ân okuma dersine ihtiyaç olmadığı belirtilmiş olup, genel eğilim kurumlarda Kur'ân dersinin din eğitimi programı içerisinde başlı başına bir ders olarak verilmesi şeklindedir. Ancak bu konuda kurumdaki çocukların talepleri araştırmamızın içinde yer almadığından, onların talepleri de ayrıca dikkate alınarak bir planlamanın yapılması nitelikli bir eğitim açısından daha isabetli olacaktır.

TABLO 4		Kurumda Kur'ân dersi veriyorum.					Total
		Kesinlikle katılıyorum	Katılıyorum	Fikrim yok	Katılmıyorum	Kesinlikle katılmıyorum	
Cinsiyet	Kadın	20,3%	27,5%	11,6%	30,4%	10,1%	100,0%
	Erkek	26,3%	31,6%	5,3%	36,8%		100,0%
Total		22,4%	29,0%	9,3%	32,7%	6,5%	100,0%

Örneklem grubunun verdiği cevaplara göre % 32,7'lik bir oran Kur'ân dersi vermediğini, % 6,5'lik bir oran kesinlikle vermediğini belirtmiştir. Grup %29,0 oranında Kur'ân dersi verdiğini, % 22,4 oranında da kesinlikle Kur'ân dersi verdiğini ifade etmektedir.

Oranların da ortaya koyduğu gibi bu hususta bir karmaşıklık var olduğu görülmektedir. Kur'ân dersinin din eğitimi programı içerisinde planlı bir öğretim müfredatıyla verilmesi gerektiği ortadadır. Zira görülen o ki bu hususta personel gerekli gördüğü ölçüde bu dersi vermekte ya da vermemektedir. Bu husus bir plan ve program eşliğinde yürütülmemektedir.

TABLO 5		Kurumda din ve değer eğitimi için uygun bir fiziksel ortam sağlanmaktadır.					Total
		Kesinlikle katılıyorum	Katılıyorum	Fikrim yok	Katılmıyorum	Kesinlikle katılmıyorum	
Cinsiyet	Kadın	23,2%	52,2%	8,7%	14,5%	1,4%	100,0%
	Erkek	23,7%	42,1%	5,3%	21,1%	7,9%	100,0%
Total		23,4%	48,6%	7,5%	16,8%	3,7%	100,0%

Veriler çerçevesinde kurumda din ve değer eğitimi için uygun bir ortam sağlandığını düşünenlerin sayısı % 23,4 ile % 48,6 olup bu rakam totalde % 72,0'a tekabül etmektedir. % 7,5 oranında fikir beyan etmeyen örneklem grubunun % 16,8'i kurumda uygun bir ortam sağlanmadığını, %3,7'si ise kurumda kesinlikle uygun bir ortam sağlanmadığını beyan etmiştir. Bu oranlar genelde uygun fiziksel ortam sağlandığını; ancak, spesifik olarak bazı kurumlarda sebebini bu tablodan göremediğimiz ölçüde ve nitelikte uygun ortam sağlanmadığını ifade etmektedir. Bu oranlar düşük de olsa eğitim ortamının son derece önemli olduğu dikkate alındığında her türlü tedbirin alınması gerekmektedir. Devletin sosyal hizmet kurumlarını fiziksel ortam ve maddi imkânlar açısından oldukça iyi bir finans kaynağı sağladığı bilinmektedir. Ancak muhatap kitle son derece hassas kimi zaman trajik yaşantılardan sonra korunmaya alınmış özel bir gruptur ve bu sebeple yalnız finans desteğinin sağlanması çözüm için yeterli değildir. Gençlerin kendilerini bu mekânlarda rahat ve huzurlu hissetmesi onların topluma kazandırılması hususunda eşsiz bir fırsattır.<sup>5</sup> Çoğu zaman aile ortamında

<sup>5</sup> Yılmaz, "Korunmaya Muhtaç Gençlere Yönelik Manevi Destek Çalışmalarında Fırsatlar ve Zorluklar", 169-186.

yetişen gençler için problem olmayan bir konu, örneğin ortamın aşırı ışıklı ya da aşırı loş oluşu dahi bu grup için travmatik olabilecektir. Bu nedenle eğitim ortamlarının mümkün olan en iyi düzeyde iyileştirilmesi zaruridir. Duvardaki boyanın renginden eşya seçimi ve onların estetiğine kadar her unsur detaylı olarak uzmanlar eşliğinde planlanmalı ve gelişigüzel tahsis edilmiş mekânlar özellikle din eğitiminde tercih edilmemelidir.

TABLO 6		Kurumda kalan her çocukla karşılaştım.					Total
		Kesinlikle katılıyorum	Katılıyorum	Fikrim yok	Katılmıyorum	Kesinlikle katılmıyorum	
Cinsiyet	Kadın	37,7%	36,2%	8,7%	14,5%	2,9%	100,0%
	Erkek	21,1%	39,5%	5,3%	34,2%		100,0%
Total		31,8%	37,4%	7,5%	21,5%	1,9%	100,0%

Örnekleme grubunun %31,8'i kurumda kalan her çocukla muhakkak karşılaştığını, %37,4'ü kurumda kalan her çocukla karşılaştığını ifade etmiştir. % 21,5'lik bir grup ise her çocukla karşılaşmadığını, % 1,9'luk bir grup ise kesinlikle her çocukla karşılaşmadığını ifade etmektedir. Verilere göre çocuklarla karşılaşma konusunda DİB personelinin büyük bir problem yaşamadığı ortadadır.

TABLO 7		Kurumda kalan bazı çocuklarla hiç karşılaşmadım.					Total
		Kesinlikle katılıyorum	Katılıyorum	Fikrim yok	Katılmıyorum	Kesinlikle katılmıyorum	
Cinsiyet	Kadın	23,2%	15,9%	7,2%	31,9%	21,7%	100,0%
	Erkek	15,8%	34,2%	15,8%	18,4%	15,8%	100,0%
Total		20,6%	22,4%	10,3%	27,1%	19,6%	100,0%

Verilere göre kurumda kalan bazı çocuklarla hiç karşılaşmayanların oranı totalde % 43,0 olup, bazı çocuklarla hiç karşılaşmadım sorusuna katılmayanların oranı % 46,7'dir. Burada birbirine yakın oranlarda personel bazı çocukları hiç görmediğini belirtirken, diğerleri bu tür bir durum yaşamadıklarını ifade etmişlerdir. Dolayısıyla bu durumun çocukların kendilerinden, DİB personelinin ya da Sosyal Hizmet Kurumunun yetkililerinden kaynaklandığını söylemek güçtür. Bu hususun ayrıca analiz edilerek, personelin kurumda kalan her çocukla iletişim kurması sağlanmalıdır.

TABLO 8		Kurumdaki diğer personel ile sağlıklı iletişim kurabiliyoruz.					Total
		Kesinlikle katılıyorum	Katılıyorum	Fikrim yok	Katılmıyorum	Kesinlikle katılmıyorum	
Cinsiyet	Kadın	36,2%	46,4%	11,6%	1,4%	4,3%	100,0%
	Erkek	10,5%	63,2%	5,3%	5,3%	15,8%	100,0%
Total		27,1%	52,3%	9,3%	2,8%	8,4%	100,0%

DİB personelinin Sosyal Hizmet Kurumlarındaki diğer personelle sağlıklı iletişim kurabildiğini ifade edenlerin oranı toplamda % 82,6 olup, sağlıklı iletişim kuramayanların oranı % 5,7'dir. Bu oran hizmetin niteliği açısından çok önemlidir ve her iki kurum personelinin özveri ve sorumluluk ile hareket ettiğinin kanıtıdır. Gerek DİB personelinin gerekse Sosyal Hizmet Kurumlarındaki personelin sağlıklı iletişim kurması ve bu oranın hayli yüksek oluşu bu alandaki din hizmeti açısından bir kazançtır ve yeni ufuklar çerçevesinde zenginleşmeye açık bir alandır.

TABLO 9		Kurumda belli bir kaynak takip ediyorum.					Total
		Kesinlikle katılıyorum	Katılıyorum	Fikrim yok	Katılmıyorum	Kesinlikle katılmıyorum	
Cinsiyet	Kadın	15,9%	34,8%	13,0%	33,3%	2,9%	100,0%
	Erkek	10,5%	73,7%	2,6%	13,2%		100,0%
Total		14,0%	48,6%	9,3%	26,2%	1,9%	100,0%

Kurumda belli bir kaynak takip edenlerin oranı % 62,6 olup bu hususta fikir beyan etmeyenlerin oranı % 9,3'tür. Belli bir kaynak takip etmeyenlerin oranı ise toplamda % 28,1'dir. Dezavantajlı gruplara<sup>6</sup> din hizmeti verirken dinin sahih kaynaklarını takip etmek dinî, insani ve vicdani bir sorumluluktur. Toplumda yaygın olarak kabul gören, dinle ilgili hurafe ve batıl inançlara ilişkin farkındalık oluşturmaya yönelik bilgilendirme yapılmalı ve bu bilgilendirmenin sağlıklı olabilmesi için mutlaka sahih kaynaklar takip edilmelidir. Özellikle ülkemizin sosyo-politik koşulları düşünüldüğünde belli bir sahih kaynağın takip edilmeyişinin ortaya çıkaracağı tahribatın çok büyük olacağı unutulmamalıdır. Bu hususta sorumlu kurumlar muhakkak önlem almalı ve sahih kaynakların takibi sağlanmalıdır.

TABLO 10		Kurumda rutin eğitim faaliyetleri dışında konferans, panel, gezi gibi etkinlikler gerçekleştiriyorum.					Total
		Kesinlikle katılıyorum	Katılıyorum	Fikrim yok	Katılmıyorum	Kesinlikle katılmıyorum	
Cinsiyet	Kadın	15,9%	49,3%	13,0%	15,9%	5,8%	100,0%
	Erkek	15,8%	50,0%	2,6%	31,6%		100,0%
Total		15,9%	49,5%	9,3%	21,5%	3,7%	100,0%

Verilere bakıldığında kurumda rutin eğitim faaliyetleri dışında konferans, panel ve gezi gibi etkinlikler gerçekleştirenlerin oranı toplamda % 65,4'tür. Bu hususta fikir beyan etmeyenlerin oranı % 9,3 olup, rutin dışı

<sup>6</sup> Ali Seyyar, "Toplumun Himayeye Muhtaç Kesimleri ve Diyanet", *IV. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri (Ankara 12-16 Ekim 2009)*, (Ankara: DİB Yayınları, 2010), 2: 67-83; İsmail Barış, "Toplumun Himayeye Muhtaç Kesimlerine Yönelik Hizmetler", 2: 29-49.

herhangi bir etkinlik gerçekleştirmeyenlerin oranı % 25,2'dir. Bu türden bir hizmetin her açıdan desteklenmesi gereği dikkate alındığında, fikir beyan etmeyen % 9,3 ile bir etkinlik gerçekleştirmeyen % 25,2'lik oranlar son derece yüksektir. Ancak bu konuda kimi zaman Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı ile izin problemlerinin yaşandığı da hatırdan tutulmalı ve izinler konusu çözülmelidir. Din hizmetinin sosyal bir hizmet olarak yürütülebilmesi rutin bir ders anlatma faaliyetiyle sınırlanmamasına ve farklı alanlarda varlık gösterebilmesine bağlıdır. Bu nedenle bu husus da değerlendirilmeli ve hizmet alanlarının çeşitliliği sağlanmalıdır.

TABLO 11		Kurumda gerek eğitim faaliyetleri gerekse diğer faaliyetler çok faydalı oluyor.					Total
		Kesinlikle katılıyorum	Katılıyorum	Fikrim yok	Katılmıyorum	Kesinlikle katılmıyorum	
Cinsiyet	Kadın	52,2%	33,3%	5,8%	7,2%	1,4%	100,0%
	Erkek	63,2%	21,1%	7,9%	7,9%		100,0%
Total		56,1%	29,0%	6,5%	7,5%	,9%	100,0%

Kurumda gerek eğitim faaliyetleri gerekse diğer faaliyetlerin çok faydalı olduğunu düşünenlerin oranı % 85,1 olup bu oranın yüksek oluşu yürütülen faaliyetlerin verimliliğine de dikkat çekmektedir. % 7,5 ile %9'luk bir grubun, faaliyetlerin faydalı olduğunu düşünmediğini görmekteyiz. Ancak bu oranların oldukça düşük olması sevindiricidir. İlaven burada elde edilmeyen faydanın eğitimciden kaynaklanmış olma ihtimali de göz önünde tutulduğunda faaliyetin bizzat kendisinin faydasız olduğunu söylemek zorlaşmaktadır. Buradan hareketle kurumlardaki gerek eğitim faaliyetleri gerek değerler alanını destekleyici diğer proje ve aktivitelerin artırılarak sürekli ve yaygın hale getirilmesinin faydalı olacağı açıktır.<sup>7</sup>

TABLO 12		Din ve değer eğitimi sürecinde çocukların tutum ve davranışlarında pozitif yönlü değişiklikler gözlemliyorum.					Total
		Kesinlikle katılıyorum	Katılıyorum	Fikrim yok	Katılmıyorum	Kesinlikle katılmıyorum	
Cinsiyet	Kadın	49,3%	37,7%	8,7%	2,9%	1,4%	100,0%
	Erkek	44,7%	47,4%		7,9%		100,0%
Total		47,7%	41,1%	5,6%	4,7%	,9%	100,0%

Din ve değer eğitimi sürecinde çocukların tutum ve davranışlarında pozitif yönlü değişiklikler gözlemlendiğini ifade edenlerin oranı % 88,8 olup bu oranın yüksek oluşu memnuniyet vericidir. Toplamda % 5,6'lık bir oran

<sup>7</sup> Ahmet Ergün Bedük, "Sokakta Yaşayan, Çalışan Ve Risk Altındaki Çocuklar", *IV. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri (Ankara 12-16 Ekim 2009)*, (Ankara: DİB Yayınları, 2010), 2: 85-91.

pozitif yönlü bir değişiklik gözlemediğini ifade etmiş olmasına rağmen muhatap grubun özel nitelikleri ve hassasiyetleri düşünüldüğünde bu rakamlar son derece tabiidir. Çocuklarda gözlenen pozitif yönlü değişikliklerin artırılması için bu alandaki dezavantajlar kesin olarak belirlenmeli ve mümkün olduğu ölçüde bu hususların çözülmesi sağlanmalıdır. Bu tür özel nitelikli grupların pozitif yönde ilerlemesi toplumsal bir ilerleme ve toplumsal bir iyileşme demektir ve ülke için büyük bir kazançtır. Bu kazanca erişebilmek için kurumlarda kişi odaklı psikolojik<sup>8</sup> çalışmalar eşliğinde çalışılarak çocuk ve gençlerin pozitif yönlü ilerlemeler kaydetmeleri sağlanmalıdır.

TABLO 13		Kurum kütüphanesindeki dinî yayınlar çocukların ihtiyacını karşılıyor.					Total
		Kesinlikle katılıyorum	Katılıyorum	Fikrim yok	Katılmıyorum	Kesinlikle katılmıyorum	
Cinsiyet	Kadın	10,1%	29,0%	21,7%	26,1%	13,0%	100,0%
	Erkek		15,8%	39,5%	44,7%		100,0%
Total		6,5%	24,3%	28,0%	32,7%	8,4%	100,0%

Kurum kütüphanesindeki dinî yayınların çocukların ihtiyacını karşıladığını düşünenlerin oranı % 31,8'dir. Bu hususta fikir beyan etmeyenlerin oranı % 28,0'dır. Kurum kütüphanesindeki dinî yayınların çocukların ihtiyacını karşılamadığını düşünenlerin oranı ise % 41,1 olup bu oran oldukça yüksektir. Aile ve Dinî Rehberlik Daire Başkanlığı kurumlarda kütüphane oluşturulmasına dair bir çalışma yapmıştır. Ancak verilere bakıldığında bu çalışmanın henüz ihtiyacı tam olarak karşılamadığı ve yeniden dinî yayınlardan oluşan bir kütüphane oluşturulması gerektiği ortadadır.

TABLO 14		Kurum kütüphanesinde sahit kaynaklar bulunmaktadır.					Total
		Kesinlikle katılıyorum	Katılıyorum	Fikrim yok	Katılmıyorum	Kesinlikle katılmıyorum	
Cinsiyet	Kadın	11,6%	30,4%	18,8%	29,0%	10,1%	100,0%
	Erkek	5,3%	15,8%	50,0%	28,9%		100,0%
Total		9,3%	25,2%	29,9%	29,0%	6,5%	100,0%

Kurum kütüphanesinde sahit kaynaklar bulunduğunu ifade edenlerin oranı % 34,5'tir. Fikir beyan etmeyenlerin oranı % 29,9'dur. Kurum kütüphanesinde sahit kaynaklar bulunmadığını ifade edenlerin oranı ise %

<sup>8</sup> Stephen Joseph - David Murphy, "Person-Centered Theory Encountering Mainstream Psychology: Building Bridges and Looking to the Future Self-Determination Theory", *Interdisciplinary Handbook of the Person-Centered Approach Research and Theory*, ed. Jeffrey H. D. Cornelius-White ve dğr. (New York: Springer, 2013), 213-227; Kennon Sheldon, "Person-Centered Approaches, and Personal Goals: Exploring the Links", 227-245.

35,5'tir. Yukarıdaki tablo ile buradaki verileri birlikte değerlendirdiğimizde, sahih kaynakların her kurumda bulunmadığı ve kurumdaki dinî yayınların çocukların ihtiyacını karşılamadığı açıktır. Bu konuda sorumlu olan her iki kurum nitelikli bir çalışma yapmalı ve Sosyal Hizmet Kurumlarının kendi kütüphanelerinin sahih dinî kaynaklar ile desteklenmesi sağlanmalıdır. Din eğitimi verilirken dinin temel kaynakları kullanılarak temel hedefleri kazandırılmaya çalışılmalıdır. Şahsi görüş ve yorumların dinin temel kaynak ve bilgilerinin önüne geçmesini engellemek için bu husus çok önemlidir. Zira çocuk ve gence öğretilmek istenen şahsi fikir ve kişisel yorumlar değil, bizzatı doğru dinî bilgidir. Ayrıca ileriki yaşamlarında çocuk ve gencin dinin temel kaynakları ile bağ kurabilmeleri de yine bu dönemde onlara sağlanacak doğru rehberlik ile mümkün olacaktır.

TABLO 15		Kurum kütüphanesinde Diyanet İşleri Başkanlığının Yayınları bulunmaktadır.					Total
		Kesinlikle katılıyorum	Katılıyorum	Fikrim yok	Katılmıyorum	Kesinlikle katılmıyorum	
Cinsiyet	Kadın	11,6%	47,8%	8,7%	23,2%	8,7%	100,0%
	Erkek	5,3%	28,9%	36,8%	28,9%		100,0%
Total		9,3%	41,1%	18,7%	25,2%	5,6%	100,0%

Kurum kütüphanesinde Diyanet İşleri Başkanlığının Yayınları bulunmaktadır diyenlerin oranı toplamda %50,4'tür. % 30,8 oranında bir grup ise Kurum kütüphanesinde Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınlarının bulunmadığını ifade etmiştir. Daha önceki iki tablo ile birlikte değerlendirildiğinde bu Sosyal Hizmet Kurumlarındaki dinî yayınların ihtiyacı karşılamadığı, sahih kaynakların yetersiz olduğu ve DİB Yayınlarının da kurumlarda yeterince yer almadığı görülmektedir. Sonuç itibariyle bu husustaki eksikliklerin özel bir çalışma ile tespit edilerek telafisi sağlanmalıdır.

TABLO 16		Kurum kütüphanesinde Diyanet İşleri Başkanlığının Süreli Yayınları bulunmaktadır. (Diyanet aylık dergi, Diyanet çocuk dergisi gibi...)					Total
		Kesinlikle katılıyorum	Katılıyorum	Fikrim yok	Katılmıyorum	Kesinlikle katılmıyorum	
Cinsiyet	Kadın	7,2%	20,3%	13,0%	40,6%	18,8%	100,0%
	Erkek	7,9%	15,8%	26,3%	44,7%	5,3%	100,0%
Total		7,5%	18,7%	17,8%	42,1%	14,0%	100,0%

Kurum kütüphanesinde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın süreli yayınları bulunmaktadır diyenlerin oranı % 26,2'dir. Ancak % 56,1 oranında kurumlarda DİB'in süreli yayınlarının bulunmadığı ifade edilmiştir. % 17,8 oranında ise bu hususta fikir beyan edilmemiştir.

Bu veriler dikkate alındığında DİB'in güncel toplum meselelerine temas ettiği süreli yayınların Sosyal Hizmet Kurumlarına ulaşmadığı görülmüştür. Bu konuda ilgili ve sorumlu kurumlar işbirliği yaparak süreli yayınların, yayımlandığı süreç içerisinde güncelliğini kaybetmeden kurumlara ulaştırılması sağlanmalıdır.

TABLO 17		Kurumda yalnızca yazılı materyal kullanıyorum.					Total
		Kesinlikle katlıyorum	Katlıyorum	Fikrim yok	Katılmıyorum	Kesinlikle katılmıyorum	
Cinsiyet	Kadın	10,1%	18,8%	4,3%	40,6%	26,1%	100,0%
	Erkek	5,3%	26,3%	10,5%	52,6%	5,3%	100,0%
Total		8,4%	21,5%	6,5%	44,9%	18,7%	100,0%

Kurumda yalnızca yazılı materyal kullanıyorum diyenlerin oranı % 29,9'dur. Fikir beyan etmeyenlerin oranı % 6,5'tir. Kurumda yalnızca yazılı materyal kullanmıyorum diyenlerin oranı ise toplamda % 63,6'dır. Bu verilere bakıldığında kurumda hizmet veren personelin % 50'den fazlası yalnızca yazılı materyalle yetinmemekte ve diğer materyalleri de kullanarak zenginleştirilmiş bir eğitim ortamı sağlamaya çalışmaktadır. Bu husus yetkililer tarafından da desteklenmeli ve yalnızca yazılı materyal kullanılarak değerler eğitiminin didaktik bir metotla sunulması önlenmelidir.

TABLO 18		Kurumda yazılı, görsel, işitsel her türlü materyali kullanarak eğitim veriyorum.					Total
		Kesinlikle katlıyorum	Katlıyorum	Fikrim yok	Katılmıyorum	Kesinlikle katılmıyorum	
Cinsiyet	Kadın	31,9%	43,5%	4,3%	11,6%	8,7%	100,0%
	Erkek	15,8%	39,5%	13,2%	26,3%	5,3%	100,0%
Total		26,2%	42,1%	7,5%	16,8%	7,5%	100,0%

Kurumda yazılı, görsel, işitsel her türlü materyali kullanarak eğitim veriyorum diyenlerin oranı % 68,3'tür. Kurumda yazılı, görsel, işitsel her türlü materyali kullanarak eğitim vermiyorum diyenlerin oranı ise % 24,3'tür. Eğitim ortamının yazılı görsel ve işitsel olarak zenginleştirilmesi niteliğin artırılmasının temel şartlarındandır. Bu sebeple her türlü materyali kullanarak eğitim ortamını zenginleştirilenlerin oranı bunu yapmayanların üç katı olmasına rağmen % 24,3'lük oranın daha da azalması ve tüm personelin yazılı, görsel ve işitsel materyalleri kullanması sağlanmalıdır.



### 3. Din ve Değer Eğitimi Sürecinde Diyanet İşleri Başkanlığı Tarafından Yürütülen Çalışmaların Değerlendirilmesine İlişkin Veriler

Bu bölümde Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yürütülen çalışmaların değerlendirilmesine ilişkin soruların analizi yapılarak Başkanlığın çalışmalarına yönelik personelin yaklaşımı tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu tespitler bağlamında Sosyal Hizmet Kurumlarında sunulan hizmetin güçlü ve zayıf yönleri belirlenerek, güçlü alanların sürdürülmesi, zayıf alanların ise güçlendirilmesine dair bir hareket planı ortaya konulmaya çalışılmıştır.

TABLO 19		Diyanet İşleri Başkanlığı kurumlarda yürütülen din ve değer eğitimi uygulamaları konusunda bize gereken hizmet içi eğitimleri vermektedir.					Total
		Kesinlikle katılıyorum	Katılıyorum	Fikrim yok	Katılmıyorum	Kesinlikle katılmıyorum	
Cinsiyet	Kadın	11,6%	15,9%	13,0%	46,4%	13,0%	100,0%
	Erkek		21,1%	15,8%	42,1%	21,1%	100,0%
Total		7,5%	17,8%	14,0%	44,9%	15,9%	100,0%

Diyanet İşleri Başkanlığı kurumlarda yürütülen din ve değer eğitimi uygulamaları konusunda bize gereken hizmet içi eğitimleri vermektedir diyenlerin oranı % 25,3 olup, % 14,0 oranında bir grup fikir beyan etmemiştir. % 60,8 oranında bir grup ise Diyanet İşleri Başkanlığı kurumlarda yürütülen din ve değer eğitimi uygulamaları konusunda bize gereken hizmet içi eğitimleri vermemektedir cevabını vermiştir. Bu noktada örneklem grubunun sosyal hizmet alanında hizmet içi eğitim alma durumlarını gösteren tablo 4'e bakıldığında hizmet içi eğitimlerin verildiğini düşünenlerin oranının az oluşunun nedeni daha net anlaşılacaktır. Zira tablo 4'teki verilere göre örneklem grubu rastgele seçilmiş olmasına rağmen, grubun sadece % 39,3'ü sosyal hizmet alanında hizmet içi eğitim almış, % 61,7'si ise bu eğitimleri almamıştır.

Başkanlık gerekli hizmet içi eğitimleri her yıl düzenlemektedir. Ancak yanıtların bunun aksini göstermesi daha çok personel sirkülasyonundan kaynaklanmakla birlikte oranın yüksekliği oldukça şaşırtıcıdır. Özellikle tayinler sebebiyle il bazında yapılan eğitimlere dâhil olamayan veya Aile ve Dinî Rehberlik Bürolarında sıklıkla yaşanan personel ve koordinatör değişikliklerinden kaynaklanması muhtemeldir. Bu eğitimleri almadan sahada çalışmak yeni problem alanları ortaya çıkaracağından gerekli tedbirler alınmalı ve Sosyal Hizmet Kurumları'nda görev yapan personel muhakkak periyodik eğitimlere tabi tutulmalıdır. Bu eğitimleri alan personelin belli bir süre Sosyal Hizmette çalışma yükümlülüğü olmalı ve eğitim alanlar bu hizmette değerlendirilmemelidir.

TABLO 20		Diyanet İşleri Başkanlığı kurumlarda yürütülen din ve değer eğitimi uygulamaları konusunda bize belli bir ders programı göndermektedir.					Total
		Kesinlikle katılıyorum	Katılıyorum	Fikrim yok	Katılmıyorum	Kesinlikle katılmıyorum	
Cinsiyet	Kadın	2,9%	13,0%	21,7%	37,7%	24,6%	100,0%
	Erkek	5,3%	10,5%	21,1%	42,1%	21,1%	100,0%
Total		3,7%	12,1%	21,5%	39,3%	23,4%	100,0%

Diyanet İşleri Başkanlığı kurumlarda yürütülen din ve değer eğitimi uygulamaları konusunda bize belli bir ders programı göndermektedir diyenlerin oranı % 15,8'dir. Bu hususta % 21,5 oranında bir grup fikir beyan etmemiştir. Başkanlığın belli bir ders programı göndermediğini söyleyenlerin oranı ise toplamda % 52,7 olup bu oranın yüksekliği bir önceki tabloda olduğu gibi çok şaşırtıcıdır.

Aile ve Dinî Rehberlik Daire Başkanlığı, Eylül ayı sonunda Aile ve Dinî Rehberlik Bürolarına yıllık çalışma takvimi göndermekte ve bu takvimde planlanan aylık konuların büroların yanı sıra Sosyal Hizmet Kurumlarında işlenmesi talep edilmektedir. Ancak verilerden anlaşıldığı kadarıyla bu sistem yeterince verimli olmamıştır. Kurumlara özel hazırlanmış olan müfredat çalışmasına paralel olarak bir yıllık ders programı oluşturulmalı, seçilecek konular, konuların sıralanması, örneklenmesi ve uygulanacak faaliyet planı muhatap kitlenin hassasiyetleri dikkate alınarak planlanmalıdır. İlâveten bu programın hizmet sunan her personele ulaştığına dair gerekli takibat yapılmalıdır. Ayrıca programın her yıl eğitim döneminin başlangıcında eğitimleri verilmeli, örnek etkinliklerle personelin programa uyumu sağlanmalıdır. Aksi halde bu hizmetler el yordamıyla yürümeye mahkum olacak ve planlanan hedefe ulaşamayacaktır.

TABLO 21		Diyanet İşleri Başkanlığı Sosyal Hizmet Kurumlarında yürütülen din ve değer eğitimi uygulamaları konusunda bize belli bir kaynak hazırlamıştır.					Total
		Kesinlikle katılıyorum	Katılıyorum	Fikrim yok	Katılmıyorum	Kesinlikle katılmıyorum	
Cinsiyet	Kadın	20,3%	7,2%	21,7%	23,2%	27,5%	100,0%
	Erkek		21,1%	10,5%	42,1%	26,3%	100,0%
Total		13,1%	12,1%	17,8%	29,9%	27,1%	100,0%

Verilere göre Diyanet İşleri Başkanlığı Sosyal Hizmet Kurumlarında yürütülen din ve değer eğitimi uygulamaları konusunda bize belli bir kaynak hazırlamıştır diyenlerin oranı toplamda % 25,2'dir. Bu konuda fikir beyan etmeyenlerin oranı % 17,8'dir. Başkanlık tarafından herhangi bir kaynak hazırlanmadığını söyleyenlerin oranı ise toplamda % 57,0'dir.

Başkanlığın Sosyal Hizmet Kurumlarına özel kaynak hazırlamış olmasına rağmen oranların hayli yüksek oluşu bu konularda yeterli bilgilendirilmenin yapılmadığını göstermektedir. Sosyal Hizmet Kurumları için bir kaynak hazırlanmıştır ancak bunun personele ulaştırılması konusunda aksaklıklar vardır. Bu durum ivedilikle telafi edilmeli ve kurumlarda standart bir değerler eğitimi uygulaması başlatılmalıdır.

Ayrıca bu konuda yazılı, görsel ve işitsel olmak üzere muhatabı çeşitli yönlerle desteklemeye yönelik kaynak zenginliğinin sağlanamamış olması da büyük bir eksikliklerdir.

Bu derece özel grupların eğitim faaliyetleri söz konusu olduğunda belli ve nitelikli bir müfredatın gerekliliği ortadadır. Bu husus Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığına bağlı Çocuk Hizmetleri Genel Müdürlüğü ve Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı Aile ve Dinî Rehberlik Dairesinin ortak sorumluluk alanıdır. 2014-2015 yıllarında bir müfredat çalışması yapılmış, ilaveten “Etkinliklerle Değerler Eğitimi” kitabı hazırlanarak alan için özel etkinlikler hazırlanmıştır. Ayrıca Sosyal Hizmet Kurumlarındaki DİB Personeline yönelik olarak hazırlanan “Sosyal Hizmet Kurumlarında Din Hizmetleri Rehberi” alandaki büyük boşluğu doldurmuş ve hizmetin niteliğini artırmıştır. Buna rağmen örneklem grubuna sorulan bu sorunun yanıtında ortaya çıkan, müfredat takip etmeyen personelin oranı şaşırtıcıdır. Bu konuda gereken tedbirler alınmalı ve gönderilen çalışmaların il ve ilçelerdeki kurumlara ulaşım ulaşımadığının tespiti yapılmalıdır. Gerekli müfredat ve kaynak kitapların ulaşımı sağlandıktan sonra yıllık plan dâhilinde değerler eğitimi uygulamalarının yürütülmesi sağlanmalı ve bu husus ilgili amirlerin aylık ve merkez teşkilatlarının 3’er aylık denetimine tabi olmalıdır. Sistemin yerleşmesinin akabinde takip aralıkları da ihtiyaca göre yeniden belirlenmelidir.

TABLO 22		Diyanet İşleri Başkanlığı Sosyal Hizmet Kurumlarında yürütülen din ve değer eğitimi uygulamalarını takip etmektedir.					Total
		Kesinlikle katılıyorum	Katılıyorum	Fikrim yok	Katılmıyorum	Kesinlikle katılmıyorum	
Cinsiyet	Kadın	4,3%	24,6%	47,8%	13,0%	10,1%	100,0%
	Erkek		34,2%	31,6%	18,4%	15,8%	100,0%
Total		2,8%	28,0%	42,1%	15,0%	12,1%	100,0%

Diyanet İşleri Başkanlığı Sosyal Hizmet Kurumlarında yürütülen din ve değer eğitimi uygulamalarını takip etmektedir diyenlerin toplam oranı % 31,62 olup Başkanlığın bu uygulamaları takip etmediğini ifade edenlerin oranı ise % 27,1’dir. Bu hususta fikir beyan etmeyenlerin oranı ise % 42,1’dir.

Bu verilere bakıldığında Başkanlığın uygulamaları takip ettiğini söyleyenlerin oranı daha yüksektir. Ancak daha dikkat çekici olan fikir beyan etmeyenlerin oranındaki yüksekliktir. Zira Başkanlık bu türden takıbatı resmi yollardan yapmakta ve Din Hizmetleri Yönetim Sistemi /Elektronik Bilgi Sistemi üzerinden bu kontrolleri sağlamaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla veri girişlerini Aile ve Dinî Rehberlik Koordinatörlerinin yapması bazı personelin bu durumdan habersiz olmasına yol açmıştır. Bu hususta gerekli bilgilendirilmeler yapılmalıdır.

TABLO 23		Diyaret İşleri Başkanlığı Sosyal Hizmet Kurumlarındaki faaliyetlerini her geçen gün geliştirmektedir.					Total
		Kesinlikle katılıyor	Katılıyor	Fikrim yok	Katılmıyor	Kesinlikle katılmıyor	
Cinsiyet	Kadın	30,4%	30,4%	27,5%	7,2%	4,3%	100,0%
	Erkek		55,3%	15,8%	28,9%		100,0%
Total		19,6%	39,3%	23,4%	15,0%	2,8%	100,0%

Diyaret İşleri Başkanlığı Sosyal Hizmet Kurumlarındaki faaliyetlerini her geçen gün geliştirmektedir diyenlerin oranı toplamda %58,9'dur. Bu konuda fikir beyan etmeyenlerin oranı % 23,4'tür. Başkanlık her geçen gün faaliyetlerini geliştirmektedir diyenlerin toplam oranı % 58,9'dur. Bu verilere göre Başkanlığın Sosyal Hizmet Kurumları için yeni faaliyetler yeni çalışma alanları üretmektedir. Bu husus Başkanlığın cami dışı din hizmetlerini zenginleştirdiğini ortaya koymaktadır.

TABLO 24		Diyaret İşleri Başkanlığı, Sosyal Hizmet Kurumlarında sunduğumuz Din Hizmetleri ile ilgili karşılaştığımız sorunlarla ilgilenmekte gerektiğinde bize dönüş yapmaktadır.					Total
		Kesinlikle katılıyor	Katılıyor	Fikrim yok	Katılmıyor	Kesinlikle katılmıyor	
Cinsiyet	Kadın	13,0%	24,6%	42,0%	10,1%	10,1%	100,0%
	Erkek		28,9%	23,7%	26,3%	21,1%	100,0%
Total		8,4%	26,2%	35,5%	15,9%	14,0%	100,0%

Diyaret İşleri Başkanlığı Sosyal Hizmet Kurumlarında sunduğumuz Din Hizmetleri ile ilgili karşılaştığımız sorunlarla ilgilenmekte gerektiğinde bize dönüş yapmaktadır diyenlerin oranı % 34,6'dır. Bu hususta fikir beyan etmeyenlerin oranı ise % 35,5'tir. Başkanlığın dönüş yapmadığını düşünenlerin oranı ise % 29,9'dur.

Bu verilere bakıldığında hali hazırda karşılaştığı problemlerde Başkanlıkla iletişim kurmayan/kuramayan ya da kurduğu halde yanıt alamayan bir grup mevcuttur. Bu durum muhatap kitlenin hassasiyeti düşünüldüğünde muhakkak çözülmesi gereken bir husus olarak karşımızda durmaktadır.

Zira çoğu zaman travma yaşamış bireylerle iletişim kuran ve onlara din hizmeti sunan personelin Başkanlığa rahatlıkla ulaşabilmesi gerekmektedir. Bu durumlar için psikolog ve Din İşleri Yüksek Kurul uzmanları ile Sosyal Hizmet Uzmanlarından oluşan özel bir komisyon oluşturulmalı ve sahada hizmet sunan personelin karşılaştığı problemlere profesyonel destek sağlanmalıdır.

#### 4. Sosyal Hizmet Kurumlarında Din ve Değer Eğitimi Veren Personelin Pedagojik Yaklaşımını Betimlemeye İlişkin Veriler

Bu bölümde Sosyal Hizmet Kurumlarında din ve değer eğitimi veren personelin pedagojik yaklaşımını betimlemek amacıyla çeşitli sorular sorulmuş ve bu ekseninde verilen cevaplar değerlendirilmiştir.

TABLO 25		Kurumdaki çocukların kurum bakımı altında olmasından kaynaklanan özel hassasiyetlerini dikkate alıyorum.			Total
		Her zaman	Genellikle	Ara sıra	
Cinsiyet	Kadın	79,7%	18,8%	1,4%	100,0%
	Erkek	63,2%	36,8%		100,0%
Total		73,8%	25,2%	,9%	100,0%

Kurumdaki çocukların hassasiyetlerini her zaman dikkate aldığımı söyleyenlerin oranı % 73,8'dir. Çocukların hassasiyetlerini genellikle dikkate aldığımı ifade edenlerin oranı % 25,2'dir. Çocukların hassasiyetlerini ara sıra dikkate alanların oranı ise % 0,9'dur. Tablodaki veriler genel itibariyle çocukların hassasiyetlerinin dikkate alındığını göstermektedir.

Muhatap kitlenin ihmal, istismar mağduru olduğu, bazen aşırı koruyucu bazen de dışlayıcı tavırlarla toplum tarafından ötelendiklerini hissettikleri ve buna bağlı olarak özgüven problemleri<sup>9</sup> yaşadıkları bir gerçektir. Özellikle aile ortamı dışında yaşamak durumunda kaldıkları düşünüldüğünde çocukların akranlarından çok daha hassas oldukları<sup>10</sup>, bu sebeple kendilerini kabul düzeylerinin oldukça düşük olduğu<sup>11</sup> ve buna bağlı olarak çocuk-

<sup>9</sup> Fatma Işıl Bulut - Uğur Özdemir, "Yetiştirme Yurtları ve Gençlik Liderliği," *Başbakanlık Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kurumu Sosyal Hizmetler Dergisi* 1/7 (1998), 47.

<sup>10</sup> Sabri Özbaydar, "Bebeklikte Uyandırılan Güvensizliğin Uzak ve Yakın Etkileri", *Aile ve Çocuk Dergisi* 6 (1987): 27. ; Deborah J. Johnson v. dğr., "Vulnerable Childhood in a Global Context: Embracing the Sacred Trust", *Vulnerable Children Global Challenges in Education, Health, Well-Being, and Child Rights*, ed. Deborah J. Johnson ve dğr. (New York: Springer, 2013), 1-10.

<sup>11</sup> İbrahim Cılga, *Korunmaya Muhtaç Gençlerin Sorunları*, (Ankara: T.C. Başbakanlık Gençlik ve Spor Genel Müdürlüğü Gençlik Hizmetleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1989), 53.

ların hassasiyet ve kırılgnalık eşiklerinin çok daha düşük olduğu hatırd tutulmalı ve onlara yönelik tavır ve davranışlar bu düşük eşik kriterinden hareketle planlanmalıdır. Kullanılan dil başta olmak üzere, eğitim ortamı ve eğitimcinin profili büyük önem arz etmektedir. Bu sebeple çocukların hassasiyetlerinin birincil derecede dikkate alınması gerekmektedir.

TABLO 26		Çocuklara şahsi hikâyelerine dair sorular yönelmemem gerektiğinin farkındayım.				Total
		Her zaman	Genellikle	Ara sıra	Nadiren	
Cinsiyet	Kadın	89,9%	5,8%	1,4%	2,9%	100,0%
	Erkek	68,4%	21,1%		10,5%	100,0%
Total		82,2%	11,2%	,9%	5,6%	100,0%

Çocuklara şahsi hikâyelerine dair sorular yönelmemek gerektiğinin her zaman farkında olanların oranı % 82,2, genellikle farkında olanların oranı % 11,2'dir. Bu durumu nadiren dikkate alanların oranı % 5,6, ara sıra dikkate alanların oranı ise % 5,6'dır.

Genel olarak oranın yüksek olduğunu ve çocukların şahsi hikâyelerinin DİB personeli tarafından kesinlikle irdelenmemesi gerektiğine dair bir farkındalığa sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bu hususta DİB personeli için en önemli husus “cinsel istismara uğramış çocuk”, “annesini veya babası tarafından terkedilmiş çocuk” veya “suç mağduru çocuk” değil muhatabının yalnızca “çocuk” olmuş olmasıdır.<sup>12</sup>

Kurum bakımı altındaki çocukla kurulacak olan iletişimin niteliği veya çocuğa yönelik olarak hissedilen ön yargı hem iletişim sürecini etkileyecek hem de iletişim sürecinde önemli noktaların gözden kaçırılması riskini beraberinde getirecektir.

TABLO 27		Çocuklara şefkatle muamele ediyorum.				Total
		Her zaman	Genellikle	Ara sıra	Hiç	
Cinsiyet	Kadın	88,4%	8,7%	1,4%	1,4%	100,0%
	Erkek	97,4%	2,6%			100,0%
Total		91,6%	6,5%	,9%	,9%	100,0%

Çocuklara her zaman şefkatle muamele ettiğini ifade edenlerin oranı % 91,6'dır. Genellikle şefkatle muamele edenlerin oranı ise % 6,5'tir. Toplamda çocuklara şefkatle muamele edenlerin oranı % 98,1 olup, bu oran DİB personelinin dinin şefkat kanadını kırılgn kesimlere sarılmada kullandığının bir işaretidir.

<sup>12</sup> Melek Er Sabuncuoğlu, “Kurum Bakımı Altındaki Çocukların Psikolojik Özellikleri ve İletişim”, *Sosyal Hizmet Kurumlarında Din Hizmetleri Rehberi*, ed. Huriye Martı (Ankara, DİB Yayınları, 2015), 30-39.

Kurumlarda tüm eğitim faaliyetlerinde çocuk ve gençlere öğretilecek bilgilerin büyük bir kısmının Allah Resulünün gençlere yönelik eğitim faaliyetlerinde uyguladığı<sup>13</sup> gibi somut gerçekliklere dayanması, gündelik hayattan alınması ve onların anlayacakları, yadırgamayacakları ve ihtiyaçlarını giderecek bir dil ile şefkat ve merhamet ekseninde anlatılması gerekmektedir. (Nisa 4/62; Âli-İmrân 3/159).

Ancak burada personel şefkat ve acıma hislerini birbirine karıştırmamalıdır. Bir çocuk kendisine acındığını hissederse her türlü iletişime karşı tepki gösterebilir. Oysa bu çocukların sağlıklı bir iletişime sahip olmaları için kendilerini açma ve iletişim becerilerini geliştirmeleri sağlanmalıdır. Bu sebeple DİB personeli şefkat ve merhamet dozunu iyi ayarlamalı ve bu duygularını somut olarak sarılma, dokunma ya da ağlama şeklinde değil, çocuğa yumuşak bir üslup kullanarak sergilemelidir.

Aile ortamında sevgi göremeyen çocuk ve gençlere yaşlarına uygun bir biçimde sevgi gösterilmesi önemlidir. Zira yetersiz sevgi, kendine güvensizlik doğurur. Sevgi ve ilgi gösterilirken dikkat edilmesi gereken durumlar vardır. Özellikle ebeveyn yoksunluğu ile büyüyen çocuk ve gençlerin dokunma ve hissetme ihtiyacı zaman zaman diğer çocuklardan fazla olabilmektedir. Bu sebeple sarılmayı, kucaklamayı ve yan yana oturmayı isteyebilirler. Bu durumlarda çocuğun örselenmiş olma ihtimali göz önünde bulundurulmalı ve ileriki yaşantısında bu hususta istismarına yol açmamak için mahremiyet ilkesine dikkat edilmelidir. Bedenin özel ve kıymetli olduğunu, mahremiyetine özen gösterilmesi gerektiğini çocuklara öğretmek büyük önem taşımaktadır.

TABLO 28		Çocuklara sağlam bir din ve değer algısına ulaşmalarında rehberlik ediyorum.				Total
		Her zaman	Genellikle	Ara sıra	Hiç	
Cinsiyet	Kadın	71,0%	26,1%	1,4%	1,4%	100,0%
	Erkek	86,8%	13,2%			100,0%
Total		76,6%	21,5%	,9%	,9%	100,0%

Din eğitimi verilirken dinin temel kaynakları kullanılmalı ve bu çerçevede dinin temel ilke ve hedefleri kazandırılmaya çalışılmalıdır. Şahsi görüş ve yorumların ya da belli grup ya da cemaatlerin dinin temel kaynak ve bilgilerinin önüne geçen yorumları ile din eğitimi verilmemelidir. Bu kurumlardaki çocuk ve gence öğretilmek istenen şahsi fikirler belli kişi ya da grupların dinî yorumları değil, bizatihi doğru dinî bilgidir.

DİB görevlisi ayrıca onların problemlerine dinî referanslardan beslenen çözümler üretebilmeli, Allah, âhiret, kader gibi inanç konularındaki sorula-

<sup>13</sup> Mustafa Baydar, “Hz. Peygamber Sünnetinde Terbiye”, *İslâm’da İnsan Modeli ve Hz. Peygamber Örneği*, Komisyon, (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 172.

rına cevap bulma noktasında da hizmet sunmalıdır. Yanlış geleneksel kabullerin ortadan kaldırılarak, hurafe ve bidatler hakkında farkındalık oluşturulması, bilhassa dinin her türlü zulmü ve şiddeti reddeden bakış açısının anlatılması gerekmektedir.

Buna ilaveten ileriki yaşamlarında çocuk ve gencin dinin temel kaynakları ile bağ kurabilmeleri de yine bu dönemde onlara sağlanacak doğru rehberlik ile mümkün olacaktır. Onlara manevi destek sağlayan DİB personeli bu kişileri belki de hayatlarında ilk kez sahih kaynaklarla buluşturma imkanına sahip olacaktır. Bu sebeple personel bu hususta özellikle titiz davranmalı, çocukları hayatları boyunca doğru dinî bilgi için başvurabilecekleri kaynaklar ve bilgiler konusunda rehberlik etmelidir.

TABLO 29		Çocuklara sürekli nasihat ediyorum.					Total
		Her zaman	Genellikle	Ara sıra	Nadiren	Hiç	
Cinsiyet	Kadın	7,2%	18,8%	44,9%	27,5%	1,4%	100,0%
	Erkek	13,2%	39,5%	42,1%	5,3%		100,0%
Total		9,3%	26,2%	43,9%	19,6%	,9%	100,0%

Tablodaki verilere göre çocuklara sürekli nasihat edenlerin oranı % 9,3'tür. Genellikle nasihat edenlerin oranı % 26,2'dir. Ara sıra nasihat edenlerin oranı % 43,9, nadiren nasihat edenlerin oranı % 19,6'dır. Sürekli öğüt vermek, onları yönlendirmek bağımsızlıklarını sınırlayabilir. Ayrıca belirli bir süre sonra bu öğütlerden ve yönlendirmelerden sıkılabilirler. Onlara öğüt vermek yerine davranışlarla rol model olunmalı, vaaz ve nasihat gibi tek yönlü bir üslup yerine dinleme, anlama ve çözüm odaklı bir yaklaşım benimsenmelidir.

TABLO 30		Derse ya da etkinliklere katılmayan çocukları zorluyorum.					Total
		Her zaman	Genellikle	Ara sıra	Nadiren	Hiç	
Cinsiyet	Kadın	2,9%	1,4%	15,9%	26,1%	53,6%	100,0%
	Erkek		5,3%	36,8%	5,3%	52,6%	100,0%
Total		1,9%	2,8%	23,4%	18,7%	53,3%	100,0%

Derse ya da etkinliklere katılmayan çocukları her zaman zorluyorum diyenlerin oranı % 1,9'dur. Katılmayan çocukları genellikle zorluyorum diyenlerin oranı ise % 2,8'dir. Ders ya da etkinliklere katılmayan çocukları ara sıra zorluyorum diyenlerin oranı % 23,4, nadiren zorluyorum diyenlerin oranı % 18,7, hiç zorlamıyorum diyenlerin oranı % 53,3'tür. Çocukları zorlama konusunda oranların hayli düşük olması sevindiricidir. Zira kurum bakımı altındaki çocukları din ve değer eğitimi için zorlamaya tabi tutmak onların travmatik deneyimlerini ve buna dönük hislerini din ve



inanç sistemlerine yansıtılmalarına neden olacaktır. Bu büyük bir açmazdır ve tamiri mümkün değildir. Bu sebeple çocuk ve gençlerin hiçbir zorlamaya tabi tutulmadan kendi arzularıyla değerler eğitimi ve etkinliklerine katılmaları sağlanmalı, bu çerçevede katılmak istemeyenler için merak ve ilgi uyandıran aktiviteler organize edilmelidir.

Kurum bakımı altındaki çocukların güven duygusunun zedelenmemesi özel önem arz etmektedir. Bu sebeple çocuk dışarıdaki zorbalık ve zorlamaların kurum içerisine giremeyeceğinden emin olmalı, kurum içerisinde bedensel ve ruhsal olarak kendisini güvende hissetmelidir. Bu hususta DİB personeli hassas davranmalı, eğitim amacıyla dahi olsa asla zorlamalarda bulunmamalıdır.

TABLO 31		Yaşanan sorunlarda kurum uzmanlarından destek alıyorum.					Total
		Her zaman	Genellikle	Ara sıra	Nadiren	Hiç	
Cinsiyet	Kadın	7,2%	34,8%	37,7%	14,5%	5,8%	100,0%
	Erkek	31,6%	15,8%	28,9%	15,8%	7,9%	100,0%
Total		15,9%	28,0%	34,6%	15,0%	6,5%	100,0%

Yaşanan sorunlarda kurum uzmanlarından her zaman destek alanların oranı % 15,9'dur. Genellikle destek aldığını ifade edenlerin oranı % 28,0'dır. Ara sıra destek aldığını söyleyenlerin oranı % 34,6'dır. Yaşadığı sorunlarda kurum uzmanlarından nadiren destek aldığını söyleyenlerin oranı % 15,8 hiç destek almayanların oranı % 6,5'tir.

Özel bir grupta karşı karşıya olan DİB personelinin yaşanan sorunlarda çocuğun gelişim düzeyine ve olumsuz yaşantılarına uygun baş etme yöntemlerine tek başına karar vermesi ve uygulaması yeni problemlere yol açacaktır. Bu sebeple DİB personeli kurum çalışanı ve birincil bakım veren kişinin kontrolünde ve desteğinde yaşanan sorunlara çözüm üretilmelidir. DİB personeli kurumdaki yönetici başta olmak üzere birincil bakım veren personele kadar her düzeydeki kişiyle iletişim halinde olmalı, çocuklara faydalı olabilecek her türlü etkinlik için işbirliği yapmalıdır. DİB personeli değerler eğitimi verdiği Sosyal Hizmet Kurumunun özellikle müdürü ile koordineli çalışmalar yürütmeli, ihtiyaç durumlarında kurum yöneticileri tarafından desteklenmelidir. Bu husus ulaşılmak istenen hedefe sağlıklı ve hızlı ulaşılması için son derece önemlidir ve ihmal edilmemelidir.

Her iki kurum personelinin işbirliğine dayalı çalışmalar, periyodik olarak yapılmalı ve kayıt altına alınarak muhtemel personel değişikliği durumları için her iki kurum için kurumsal hafıza oluşturulmalıdır. Ayrıca kuruluşlarda korunma altında olan çocukların korunma altına alınma nedenlerini de göz önünde bulundurarak hususi nitelikli hizmet sunabilmek için kuruluş yetkilileriyle işbirliği yapılarak manevi eğitim verilmelidir.

İlaveten DİB personelinin ihtiyaç halinde bizzat kendilerinin de yardım alması sağlanmalı ve bu husus yalnızca muhatap kitle olan çocuklar açısından değil, onlara eğitim desteği sağlayan personel açısından önemle ele alınmalı ve gerekli adımlar atılmalıdır. Zira mevcut uygulamada DİB personeline bizzat kendilerine Aile Bakanlığı tarafından herhangi bir profesyonel destek sağlanmamaktadır. Oysa bu husus eğitimcinin bizzat kendi psikolojisinin de korunması ve güçlendirilmesi açısından ihmal edilmemesi gereken bir alandır.

TABLO 32		Bir eğitimci olarak, her eğitimcinin çocuklarla korumak zorunda olduğu mesafe ve sınırların farkındayım.					Total
		Her zaman	Genellikle	Ara sıra	Nadiren	Hiç	
Cinsiyet	Kadın	65,2%	27,5%	4,3%		2,9%	100,0%
	Erkek	63,2%	28,9%	5,3%	2,6%		100,0%
Total		64,5%	28,0%	4,7%	,9%	1,9%	100,0%

Bir eğitimci olarak çocuklarla korumak zorunda olduğum mesafenin her zaman ve genellikle farkındayım diyenlerin oranı toplam olarak % 88,5 olup, oranın yüksekliği memnuniyet vericidir. Ara sıra farkında olduğunu ifade edenlerin oranı % 4,7, nadiren farkında olanların oranı %,9'dur.

Aile ortamında sevgi ve ilgiden mahrum kalan çocuklara sevgi ve ilgi gösterilmesi önemlidir. Ancak bu ilgi ve sevgi sırasında mahremiyet ölçülerine dikkat edilmeli, personel gerek kendisi gerekse muhatapı açısından hiç bir yanlış anlaşılmaya fırsat vermemelidir. Gerekli mesafenin doğru bir şekilde oluşturulabilmesi ve korunması için personele özel eğitimler verilmeli, eğitime başlamadan önce her türlü tedbir alınmalıdır. Zira bu konuda yaşanacak olumsuz durumlar yanlış anlamaya dayalı dahi olsa çocuğun kuruma karşı güven duygusunu zedeleyebilir. Aynı zamanda bu tür durumlar çocuğun yeni travmalar yaşamasına da neden olabilir. Tüm bunlar birlikte değerlendirildiğinde DİB personeli, bu mesafenin bilincinde olarak eğitim faaliyetlerini sürdürmelidir.

TABLO 33		Gerektiğinde ders anlatmak yerine çocukları dinlemeye de zaman ayırıyorum.					Total
		Her zaman	Genellikle	Ara sıra	Nadiren	Hiç	
Cinsiyet	Kadın	23,2%	31,9%	42,0%	1,4%	1,4%	100,0%
	Erkek	23,7%	44,7%	31,6%			100,0%
Total		23,4%	36,4%	38,3%	,9%	,9%	100,0%

Gerektiğinde ders anlatmak yerine çocukları dinlemeye zaman ayırıyorum sorusuna her zaman yanıtını verenlerin oranı % 23,4, genellikle yanıtını verenlerin oranı % 36,4'tür. Bu soruya ara sıra yanıtını verenlerin oranı % 38,3, nadiren yanıtını verenlerin oranı %,9'dur. Gerektiğinde çocukları dinlemeye hiç zaman ayırmıyorum diyenlerin oranı %,9'dur. Çocuk ve gençlerle iletişim kurmak ve bu iletişimi sürdürmek güç olabilir. Özellikle didaktik bir eğitim modeli ile sürekli anlatan pozisyonda olmak onlar için can sıkıcı olabilir. Bu sebeple etkin bir dinleme ve empati kurulmalıdır. Dinleme anlamayla, anlama da empatiyle ilişkilidir.<sup>14</sup> Bu çerçevede onların kendilerini rahatlıkla ifade etmelerine imkân sağlanmalı, sözleri sonuna kadar dinlenmelidir. Anlattıkları hoşla gitmese dahi sonuna kadar dinlenmeli, açıklama yapılacaksa onların sözü kesilmeden yapılmalıdır. Sözlerinin değerli olduğu hissettirilmeli asla küçümsenmemeli, gerekirse derse ara verilerek kişinin kendisini ifade etmesine fırsat tanınmalıdır.

Kurum bakımı altındaki çocukların sağlıklı ruhsal bir gelişime sahip olmaları için kendilerini açma iletişim becerisini geliştirmelerine ortam sağlanmalıdır. Bu sayede ruhsal sorunları, kendisinin farkında olmadığı zayıf, güçlü yönleri, davranışlarının farkına varması sağlanır. Sorunlarını bastırarak yerine paylaşarak sorun çözme becerisi de geliştirmesine katkı sağlar. Bu durum ancak saygı<sup>15</sup> ve empatiyi temel alan bir iletişim kurulması ile sağlanabilir.

TABLO 34		Kendi çabalarımla elde ettiğim görsel ve işitsel çeşitli materyaller kullanarak dersimi zenginleştiriyorum.				Total
		Her zaman	Genellikle	Ara sıra	Nadiren	
Cinsiyet	Kadın	30,4%	53,6%	13,0%	2,9%	100,0%
	Erkek	31,6%	36,8%	31,6%		100,0%
Total		30,8%	47,7%	19,6%	1,9%	100,0%

Kendi çabaları ile görsel ve işitsel çeşitli materyaller kullanarak dersini her zaman zenginleştirdiğini ifade edenlerin oranı % 30,8, bunu genellikle yapanların oranı ise % 47,7'dir. Toplam orana bakıldığında ise % 78,5 oranında personelin kendi çabalarıyla dersini zenginleştirdiğini ifade edebiliriz.

<sup>14</sup> Üzeyir Ok, "Dini Danışmanlık: Tanım ve Uygulama," *Sosyal Hizmet Kurumlarında Din Hizmetleri Rehberi*, ed. Huriye Martı (Ankara: DİB Yayınları, 2015), 7-26.

<sup>15</sup> Micheal Vincent O'shea, *Social Development and Education* (Boston: Houghton Mifflin Company, 1909), 117- 121.

Etkin dinleme<sup>16</sup> ve empatinin hâkim olduğu<sup>17</sup>, zengin eğitim ortamlarının ve materyallerinin oluşturulduğu ve çağın pedagojik verileriyle uyumlu stratejilerle desteklenen bir eğitim programının bu kurumlarda başarı sağlamak için gerekli olduğu unutulmamalıdır. Bu sebeple gerektiğinde kendi ürettiği ya da çocuklarla birlikte yapmayı planladığı farklı materyaller geliştirebilmeli ve bunları kullanmalıdır. Ancak bu noktada eğitimcinin kullandığı görsel, işitsel ya da yazılı materyallerin hassasiyetle seçilmiş, ilgili kurumların denetiminden geçmiş olması ve bu materyallerin gerek kurumun gerekse çocukların hassasiyetlerini öncelemesi ve çocuğu merkeze alması<sup>18</sup> gerekmektedir.

TABLO 35		Kurumda eğitim faaliyetleri dışında çocuklarla zaman geçiriyorum.					Total
		Her zaman	Genellikle	Ara sıra	Nadiren	Hiç	
Cinsiyet	Kadın	20,3%	18,8%	44,9%	10,1%	5,8%	100,0%
	Erkek	5,3%	15,8%	55,3%	10,5%	13,2%	100,0%
Total		15,0%	17,8%	48,6%	10,3%	8,4%	100,0%

Kurumda eğitim faaliyetleri dışında çocuklarla zaman geçiriyorum sorusuna her zaman ve genellikle yanıtı verenlerin toplam oranı % 32,8'dir. Ara sıra diyenlerin oranı % 48,6'dır. Kurumda eğitim faaliyetleri dışında çocuklarla nadiren zaman geçirenlerin oranı % 10,3, hiç zaman geçirmeyenlerin oranı % 8,4'tür. Kurumda eğitimci yalnızca ders anlatıp giden bir pozisyonda olmamalı, çocuk ve gençlerle farklı aktivitelerde birlikte olmalı farklı sosyal ortamlarda da onlara rehberlik etmelidir.

TABLO 36		Çocuklar için iyi bir örnek- rol model olmam gerektiğinin farkındayım.					Total
		Her zaman	Genellikle	Ara sıra	Nadiren	Hiç	
Cinsiyet	Kadın	81,2%	14,5%	1,4%	1,4%	1,4%	100,0%
	Erkek	86,8%	10,5%			2,6%	100,0%
Total		83,2%	13,1%	,9%	,9%	1,9%	100,0%

Çocuklar için iyi bir örnek- rol model olmam gerektiğinin her zaman farkındayım diyenlerin oranı % 83,2'dir. Genellikle farkında olduğunu ifa-

<sup>16</sup> Zeynep Cihangir Çankaya, *Kişilerarası İletişimde Dinleme Becerisi* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2011), 94.

<sup>17</sup> Üstün Dökmen, *İletişim Çatışmaları ve Empati* (İstanbul: Sistem Yayıncılık, 2002), 157-193.

<sup>18</sup> Christine Doddington - Mary Hilton, *Child-Centred Education Reviving The Creative Tradition* (London: Sage Publications, 2007), 55-59.

de edenlerin oranı % 13,1 olup, toplam oran % 96,3'tür. Bu oran son derece memnuniyet vericidir. Zira günümüzde özellikle gençlerle ilgili yapılan araştırmalar onların fiziki ve psikolojik yönden kendilerine en sevgi ve şefkat gösteren modellerle özdeşleştiklerini göstermektedir.

Sosyal hizmet kurumlarındaki çocuk ve gençler diğer tutum ve davranışlarında olduğu gibi ahlaki dinî tutum ve davranışlar konusunda da en çok özdeşim kurdukları kimselerden etkilenmektedirler. Bu nedenle DİB personeli bu konudaki büyük sorumluluğunun farkında olmalı, hem Müslüman bir birey olarak, hem de kurumsal temsiliyet açısından çocuklar için rol model olabilmelidir.

TABLO 37		Din ve değer eğitiminin bu kurumlarda isteğe bağlı olarak yürütülmesi gerektiğini düşünüyorum.					Total
		Her zaman	Genellikle	Ara sıra	Nadiren	Hiç	
Cinsiyet	Kadın	36,2%	27,5%	15,9%	10,1%	10,1%	100,0%
	Erkek	50,0%	5,3%	13,2%	5,3%	26,3%	100,0%
Total		41,1%	19,6%	15,0%	8,4%	15,9%	100,0%

Din ve değer eğitiminin Sosyal Hizmet Kurumlarında isteğe bağlı olarak yürütülmesi gerektiği sorusuna her zaman yanıtını verenlerin oranı % 41,1, genellikle yanıtını verenlerin oranı % 19,6'dır. Bu oranın toplamda % 60'ı aştığını görmek memnuniyet vericidir. Ancak bu kurumlarda din ve değer eğitiminin ara sıra isteğe bağlı olması gerektiğini düşünenlerin oranı % 15,0, nadiren isteğe bağlı olması gerektiğini düşünenlerin oranı ise % 8,4, hiç isteğe bağlı olmamalı diyenlerin oranı ise % 15,9'dur. Toplamda % 39,3 oranında bir grubun Sosyal Hizmet Kurumlarında din eğitiminin isteğe bağlı olması konusunda olumsuz görüş beyan ettiklerini görmekteyiz. Dinin sevgi, şefkat ve merhamet yüzünü en çok hissettirmek zorunda olduğumuz bu grubun zorunlu bir din ve değer eğitimine tabi tutulması abesle iştirgaldir. Bu çocuklara dersin muhtevası, niteliği tatlılıkla izah edilmeli, örnek sunumlarla derse teşvik ve katılım sağlanmalı ama asla zorlanmamalıdır.

### Sonuç ve Öneriler

Günümüzde dezavantajlı gruplardan biri olarak kabul edilen Sosyal Hizmet Kurumları'nda korunma altında olan çocuklara yönelik sunulan manevi destek hizmetlerinin bir alan çalışması eşliğinde incelendiği bu makalede, devlet eliyle sosyal hizmet grubunda hizmet götürülen çocuk yuvaları, yetiştirme yurtları, sevgi evleri, çocuk evleri, yetiştirme yurtları ve çocuk destek merkezlerindeki bireylere verilen manevi destek hizmetlerinin bir ihtiyaç, gereklilik ve bilimsel zeminde yürütülüp yürütülmediğini

belirlemeye çalıştık. Bu çerçevede kurumlardaki manevi destek hizmetlerini yürütme sorumluluğunu taşıyan Diyanet İşleri Başkanlığı'nın ilgili birimlerinin 1) alana özel personel istihdam ederek büyük bir adım atmış olduğunu 2) bu personelin eğitim seviyesinin en az lisans düzeyinde olup, yüksek lisans ve doktora düzeyinde de personel ile alanda hizmet verdiğini 3) alana özel iki kaynak hazırlamış olduğunu 4) alanda çalışacak personele periyodik olarak hizmet içi eğitimler verdiğini 5) bu hizmeti sunarken Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı ile işbirliği içerisinde hareket ettiğini 6) ve hizmetin takibi için gerekli elektronik alt yapıyı oluşturduğunu tespit ettik.

Tüm bu olumlu sonuçlara rağmen kurumlardaki hizmetin niteliğinin tek başına bir din bilgisi verilmesinin ötesinde olması ve manevi rehberlik ve danışmanlık yönünün ağır basması nedeniyle 1) personelin ilahiyat alanının yanı sıra sosyal hizmet ve manevi danışmanlık konusunda uzmanlık gerektiren eğitimlere ihtiyaç duyduğu 2) meselenin önemi ve hassasiyeti dikkate alındığında bu çerçevede sunulan hizmet içi eğitimlerin yetersiz kaldığı 2) alana özel hazırlanan kaynakların henüz ihtiyacı karşılayacak nicelik ve nitelikte olmadığı 3) personel sirkülasyonu nedeniyle kurumsal hafıza oluşturulması ve hizmetin devamlılığı noktasında bir takım eksikliklerin olduğunu tespit ettik. Bu çerçevede önerilerimiz şu şekildedir:

1. Sosyal hizmet kurumlarında verilen din hizmeti siyasi ve ideolojik temellerden beslenmemeli, bilakis bu alanlardan uzak bir zeminde yalnızca doğru dinî bilgi üzerinden şekillendirilmelidir. Din eğitimi verilirken dinin temel kaynakları kullanılmalı ve bütüncül bir metotla dinin temel nitelikleri ve ilkeleri kazandırılmaya çalışılmalıdır. Şahsi görüş ve yorumların dinin temel kaynak ve bilgilerinin önüne geçmesini engellemek için bu husus bilhassa önemlidir. Zira çocuk ve gence öğretilmek istenen doğru bir inanç ve değer sistemidir. Bu hususa ilaveten toplumda yaygın olarak kabul gören, dinle ilgili hurafe ve batıl inançlara ilişkin farkındalık oluşturmaya yönelik bilgilendirme çalışmaları yapılmalı, çocuk ve gençlerin sosyal hayatta karşılaşması muhtemel meselelerde önceden haberdar olması ve ona göre bir tavır geliştirmesi sağlanmalıdır.
2. Çocukların manevi eğitim ihtiyaçlarına paralel olarak onların konuyla ilgili ihtiyaçlarına cevap verecek yazılı, görsel ve işitsel kaynak kitaplar hazırlanmalı ve hazırlanan bu kitaplarda yaş grupları ve cinsiyet gibi özelliklerin yanı sıra onların manevi desteğe yönelik derinlikli ihtiyaçları ve algı düzeyleri dikkate alınmalıdır. Materyal konusunda özellikle anne baba yoksunu, ağır vakalarda istismar mağduru çocuk ya da gençlerin muhatap kitle olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Zira bu çocuklar örselenmeden kaynaklanan geçmiş yaşam deneyimlerinden dolayı akranlarına göre algı ve anlamlandırmada farklı bir

gelişim düzeyinde olabilirler. Bu sebeple muhatabın algı düzeyinin ve duygu durumlarının seviyesine göre bir eğitim düzeyi belirlenmelidir. Bu sebeple hazırlanması planlanan yayınlar seçilecek konular, konuların sıralanması, örneklenmesi ve uygulanacak faaliyet planı bu kırılğan kitleye göre ayarlanmalı, materyaller sosyolojik, psikolojik ve eğitim yönüyle değerlendirilmeli, bilhassa sosyal hizmet uzmanlarının da görüş ve önerileri dikkate alınarak çocukların istifadesine sunulmalıdır.

3. İlaveten Başkanlığın yazılı ve görsel materyalleri başlangıç seviyesinde kalmamalı ve çağın pedagojik yönelimleri ile zenginleştirilmelidir. Başkanlık, personelin kaynaktan haberdar olmasını sağlanmalı ve kaynağın kullanımına dair özel eğitimler vermelidir. Verilere bakıldığında bu durum henüz ilk aşamasında sekteye uğramıştır. Personel kaynaktan habersizdir ve sunduğu hizmeti kendi çabaları ile gerçekleştirmekte olup bu hususta nitelikli ve belli bir standart henüz yakalanamamıştır. İlaveten Başkanlık, kurum bakımı altındaki çocuklara yönelik toplumda farkındalık oluşturmaya yönelik afiş, kısa film, video ya da televizyon programlarıyla kollektif bilinç oluşturmalı ve bu hususta toplumsal bir sorumluluk bilinci oluşmasına önayak olmalıdır.
4. Bu kurumlarda sunulan din hizmeti belli bir plan ve program dâhilinde sistematik bir eğitim faaliyeti olarak sunulmalıdır. Aile ve Dinî Rehberlik Daire Başkanlığı her yıl Eylül ayı sonunda Aile ve Dinî Rehberlik Bürolarına yıllık çalışma takvimi göndermekte ve bu takvimde planlanan aylık konuların büroların yanı sıra Sosyal Hizmet Kurumlarında da işlenmesini talep etmektedir. Ancak verilerden anlaşıldığı kadarıyla bu sistem yeterince verimli olmamıştır. Kurumlara özel hazırlanmış olan bir müfredat ihtiyacı ortadadır. Alana özel bir müfredat ve sistematik bir ders planı ile eğitim sürdürülmeli, dersler deneme yanılma yöntemi ile uygun olmayan yöntemlerin sil baştan yenilenmesi şeklinde gerçekleştirilmemelidir. Bunun yerine yeni yöntem ve uygulamalar ciddiyetle takip edilmeli ve Kurum bakımı altındaki çocuklara özel din eğitimi kuramları geliştirilmeli, bu kuramlardan hareketle etkili ve verimli eğitim modelleri oluşturulmalı, bu modeller çerçevesinde din hizmeti sunulmalıdır. Pilot uygulamalarla tecrübe edilmiş ve faydası kanıtlanmış yöntem ve metotlar kullanılmalı, bu hususta vakit kaybı olabilecek verimsiz uygulamalar saptanarak onlardan vazgeçilmelidir.
5. Mevcut sürenin din ve değerler eğitimi açısından yetersiz oluşu personel açısından büyük bir handikaptır. Zaten hassas bir grupla muhatap olmanın getirdiği ilave sorumluluk düşünüldüğünde eğitim süre-

sinin yeterli olmayışı eğitimin kalite ve verimini düşürecek ve istenen hedefe ulaşmayı engelleyecektir. Bu husus müfredat planlamasında ele alınmalı ve eğitim için yeterli süre verilmelidir. Bu eğitimin devamlılığı esas olmalı ve periyodik bir sistematiği bulunmalıdır. Kesintili ve uzun aralıklar verilerek yapılan eğitim faaliyetleri fayda sağlamayacaktır.

6. Eğitim süreci boyunca ütopye ve aşırı idealize edilmiş, gerçeklikten uzak yaklaşımlar yerine gündelik hayatın gerçekleri ve ihtiyaçları ile bağdaşan bilgiler öncelikli olarak verilmeli ve onlar için yaşanabilir bir din algısı oluşturulmalıdır. Bir dünya görüşü oluşturabilmeleri, onlara yön verecek değerleri tanımaları, hayatın anlamını keşfedebilmeleri ve hayat içinde kendilerine bir yön bulabilmeleri ancak böylelikle mümkün olacaktır. Çocuk ve gençlere yönelik din eğitiminde ve manevi rehberlik faaliyetinde bu yaklaşım, onların zihninde dinî işlevsel hale getirecek ve öğrenilen bilgiler kolaylıkla davranışa dönüştürülecek akabinde bu çocuklarda pozitif yönlü değişimler gözlemlenebilecektir.
7. Ayrıca bu çocukların zorunlu bir din ve değer eğitimine tabi tutulması da abesle iştigaldir. Bu çocuklara dersin muhtevası, niteliği olabildiğince tatlılıkla ve samimiyetle izah edilmeli, örnek sunum ve ilgi çekici aktivitelerle derse teşvik ve katılım sağlanmalı ama çocuklar katılım ve uygulama konusunda asla zorlanmamalıdır. Zira kurum bakımını altındaki çocukları din ve değer eğitimi için zorlamaya tabi tutmak onların travmatik deneyimlerini ve buna dönük hislerini din ve inanç sistemlerine yansıtmasına neden olacaktır. Bu büyük bir açmazdır ve tamiri mümkün değildir. Bu sebeple çocuk ve gençlerin hiçbir zorlamaya tabi tutulmadan kendi arzularıyla değerler eğitimi ve etkinliklerine katılmaları için çaba gösterilmelidir. Tüm bu aktiviteler merhamet ve yumuşaklık ekseninde, duygusal boyut asla ihmal edilmeden yapılmalıdır.
8. Sosyal Hizmet Kurumlarında din eğitimi, hem ilahiyat hem de sosyal hizmet alanında uzman personeller tarafından verilmelidir. Diyanet İşleri Başkanlığı bu iki alanda yetişmiş uzman personele sahip olmadığından ilk etapta sosyal hizmetin gerektirdiği bilgi ve beceriyi yoğun ve sistematik eğitimlerle personeline kazandırmalıdır. Uzun vadede ise ilahiyat fakültelerinde bu alana dair bir müfredat oluşturulması ve alana özel personel yetiştirilmesinde önyak olmalıdır. Bu alandaki ihtiyaç duyduğu personel sayısı ve personelden talep ettiği nitelikleri belirlemeli, üniversiteler başta olmak üzere ilgili kurum ve kuruluşlarla bu hizmetin alt yapısını güçlü ve bilimsel temellere oturtmalıdır. Batı dünyasıyla karşılaştırıldığında çok geç kalmış



olan bu sistematığın daha da geç olmadan kurulması temel bir ihtiyaçtır.

9. DİB personeli kurumdaki yönetici başta olmak üzere birincil bakım veren personele kadar her düzeydeki kişiyle iletişim halinde olmalı, çocuklara faydalı olabilecek her türlü etkinlik için işbirliği yapmalıdır. Ayrıca kuruluşlarda korunma altında olan çocukların korunma altına alınma nedenlerini göz önünde bulundurarak hizmet sunabilmek için kuruluş ve özel bir grupla karşı karşıya olan DİB personelinin yaşanan sorunlarda çocuğun gelişim düzeyine ve olumsuz yaşantılarına uygun baş etme yöntemlerine tek başına karar vermesi ve uygulaması yeni problemlere yol açacaktır. Bu sebeple DİB personeli, sosyal hizmet uzmanı, psikolog gibi kurum çalışanları ile kurum yetkilisinin kontrolünde ve desteğinde yaşanan sorunlara çözüm üretilmelidir. Din hizmetinin söz konusu olduğu bütün çalışma alanlarında olduğu gibi, sosyal hizmet kurumlarında bu görevi ifa edenler de şartların, imkânların ve muhatap kitlenin özelliklerini dikkate alarak oluşturacakları yeni yöntemleri samimiyet, doğru bilgi ve kararlılıkla uyguladıklarında başarılı olacaklardır.
10. Başkanlık sosyal hizmet ile ilgili takibatı resmi yollardan yapmakta ve Din Hizmetleri Yönetim Sistemi /Elektronik Bilgi Sistemi üzerinden bu kontrolleri sağlamaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla veri girişlerini Aile ve Dinî Rehberlik Koordinatörlerinin yapması bazı personelin bu durumdan habersiz olmasına yol açmıştır. Bu hususta gerekli bilgilendirilmeler yapılmalıdır.
11. Sosyal Hizmet Kurumlarındaki dinî yayınların ihtiyacı karşılamadığı, sahih kaynakların yetersiz olduğu ve DİB Yayınlarının da kurumlarda yeterince yer almadığı görülmektedir. Sonuç itibarıyla bu husustaki eksikliklerin özel bir çalışma ile tespit edilerek telafisi sağlanmalıdır. Ayrıca DİB'in güncel toplum meselelerine temas ettiği süreli yayınların Sosyal Hizmet Kurumlarının tamamına ulaşmadığı görülmüştür. Bu konuda ilgili ve sorumlu kurumlar işbirliği yaparak süreli yayınların güncelliğini kaybetmeden kurumlara ulaştırılması sağlanmalıdır. Başkanlık Sosyal Hizmet faaliyetlerine özel bir süreli yayın ya da bültenle bu hizmetlere yönelik farkındalığı artırmalı, bu konudaki literatürü de personeline tanıtmalıdır.
12. Diyanet İşleri Başkanlığı Aile ve Dinî Rehberlik Dairesi kurumlarda kütüphane oluşturulmasına dair bir çalışma yapmıştır. Ancak verilere bakıldığında bu çalışmanın henüz ihtiyacı tam olarak karşılamadığı ve yeniden bir dinî yayınlardan oluşan bir kütüphane oluşturulması gerektiği ortadadır.

13. Çoğu zaman travma yaşamış bireylerle iletişim kuran ve onlara din hizmeti sunan personelin Başkanlığa rahatlıkla ulaşabilmesi gerekmektedir. Bu durumlar için psikolog ve Din İşleri Yüksek Kurul uzmanları ile Sosyal Hizmet Uzmanlarından oluşan özel bir komisyon oluşturulmalı ve sahada hizmet sunan personelin karşılaştığı problemlere profesyonel destek sağlanmalı, ihtiyaç halinde personele psikolojik dayanıklılığı sağlama ve artırmaya dair profesyonel destek verilmelidir.

### Kaynakça

Barış, İsmail. “Toplumun Himayeye Muhtaç Kesimlerine Yönelik Hizmetler”. *IV. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri (Ankara 12-16 Ekim 2009)*, 2: 29-49. Ankara: DİB Yayınları, 2010.

Baydar, Mustafa. “Hz. Peygamber Sünnetinde Terbiye”. *İslâm’da İnsan Modeli ve Hz. Peygamber Örneği*. Komisyon. 172. Ankara: TDV Yayınları, 1995.

Bedük, Ahmet Ergün. “Sokakta Yaşayan, Çalışan Ve Risk Altındaki Çocuklar”. *IV. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri 2 (Ankara 12-16 Ekim 2009)*: 85-91. Ankara: DİB Yayınları, 2010.

Cılga, İbrahim. *Korunmaya Muhtaç Gençlerin Sorunları*. Ankara: T.C. Başbakanlık Gençlik ve Spor Genel Müdürlüğü Gençlik Hizmetleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1989.

Cihangir Çankaya, Zeynep. *Kişilerarası İletişimde Dinleme Becerisi*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2011.

Diyanet İşleri Başkanlığı. “DİB 633 sayılı Kuruluş Kanunu”, erişim:8 Şubat 2017, <http://www.mevzuat.gov.tr.1.5.633.pdf>.

Diyanet İşleri Başkanlığı. “Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı ile Diyanet İşleri Başkanlığı Arasında İşbirliği Protokolü”, erişim: 8 Şubat 2017, [http://www.diyaret.gov.tr/turkish/dinhizmetleriweb/irsat/pdf/protokoller/aile\\_s\\_p\\_bakanligi.pdf](http://www.diyaret.gov.tr/turkish/dinhizmetleriweb/irsat/pdf/protokoller/aile_s_p_bakanligi.pdf).

Diyanet İşleri Başkanlığı. “Diyanet İşleri Başkanlığı Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü 2015 Yılı Faaliyet Raporu”, Ankara: TDV Yayınları, 2016.

Doddington, Christine; Hilton, Mary. *Child-Centred Education: Reviving The Creative Tradition*. London: Sage Publications, 2007.

Dökmen, Üstün. *İletişim Çatışmaları ve Empati*. İstanbul: Sistem Yayıncılık, 2002.

Er Sabuncuoğlu, Melek. “Kurum Bakımı Altındaki Çocukların Psikolojik Özellikleri ve İletişim.” *Sosyal Hizmet Kurumlarında Din Hizmetleri Rehberi*. Ed. Martı, Huriye, 30-39. Ankara: DİB Yayınları, 2015.

İşıl Bulut, Fatma - Özdemir, Uğur. “Yetiştirme Yurtları ve Gençlik Liderliği.” *Başbakanlık Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kurumu Sosyal Hizmetler Dergisi* 1/7 (1998): 47-68.

Joseph, Stephen - Murphy, David. "Person-Centered Theory Encountering Mainstream Psychology: Building Bridges and Looking to the Future Self-Determination Theory". *Interdisciplinary Handbook of the Person-Centered Approach Research and Theory*. Ed. Jeffrey H. D. Cornelius-White ve dğr. (New York: Springer, 2013), 213-227.

Johnson, Deborah J. ve dğr., "Vulnerable Childhood in a Global Context: Embracing the Sacred Trust". *Vulnerable Children Global Challenges in Education, Health, Well-Being, and Child Right*. Ed. Deborah J. Johnson- DeBrenna LaFa Agbényiga- Robert K. Hitchcock. 1-10. New York: Springer, 2013.

Ok, Üzeyir. "Dinî Danışmanlık: Tanım ve Uygulama." *Sosyal Hizmet Kurumlarında Din Hizmetleri Rehberi*. Ed. Huriye Martı, 7-26. Ankara: DİB Yayınları, 2015.

O'shea, Micheal Vincent. *Social Development and Education*. Boston: Houghton Mifflin Company, 1909.

Özbaydar, Sabri. "Bebeklikte Uyandırılan Güvensizliğin Uzak ve Yakın Etkileri". *Aile ve Çocuk Dergisi* 6 (1987): 27.

Seyyar, Ali. "Toplumun Himayeye Muhtaç Kesimleri ve Diyanet". *IV. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri (Ankara 12-16 Ekim 2009)*. 2: 67-83. Ankara: DİB Yayınları, 2010.

Seyyar, Ali - Özdemir, Saadettin. "AB Sürecinde Türkiye'de Dinî Sosyal Hizmetlerin Önemi Türkiye-Almanya Örneği". *I. Din Hizmetleri Sempozyumu (3-4 Kasım 2007)*. Ed. Mehmet Bulut, 2: 506-523. Ankara: DİB Yayınları, 2008.

Sheldon, Kennon. "Person-Centered Approaches and Personal Goals: Exploring the Links". *Interdisciplinary Handbook of the Person-Centered Approach Research and Theory*. Ed. Jeffrey H. D. Cornelius-White ve dğr. 227-245. New York: Springer, 2013.

Yılmaz, Macid. "Korunmaya Muhtaç Gençlere Yönelik Manevi Destek Çalışmalarında Fırsatlar ve Zorluklar". *I. Uluslararası Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Kongresi (İstanbul, 7-10 Nisan 2016)*. Ed. Ali Ayten, Mustafa Koç, Nuri Tınaz. 2:169-186. İstanbul: DEM Yayınları, 2016.



# DİNÎ MÛSİKÎ FORMU OLARAK MEVLÎD VE DOBRUCA BESTELİ MEVLÎDÎ\* MAWLID AND DOBRUCA MAWLID AS A FORM OF RELIGIOUS MUSIC

FATİH KOCA

DOÇ. DR.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAK.



ÖZ

Süleyman Çelebi'nin Vesiletü'n-Necât isimli mevlîdî, yazıldığı tarihten itibaren hem Anadolu hem de Balkan coğrafyasında büyük ilgi görmüş; bazen irticâlen bazen de bestelenerek okunmuştur. Mevlîd, her iki coğrafyada salt okunmakla kalmamış; Müslümanların sıkıntılara maruz kaldıkları dönemlerde hayatlarına yön veren sosyolojik bir olgu olarak karşımıza çıkmıştır. Hatta bazı dönemlerde Müslümanlar, dinlerini ve kimliklerini mevlîd ile muhafaza etmişlerdir. Unutulmaması ve yeni nesillere aktarılması hususunda da mevlîd, bazı bölgelerde bestelenmiş, müzikal olarak hâfızalara yerleşmiştir. Bu bestelerden birisi de Romanya Dobruca Bölgesi'nde toplu olarak okunmakta olan Romanya Tatarları ve Türkleri'nin besteli mevlîdîdir. Bestenin kim tarafından yapıldığı bilinmemekle beraber kadim olduğu açıktır. Bestedeki bazı melodik motifler, eserdeki bazı bölümlerin eserin yazıldığı dönemde bestelendiğini; bazı bölümlerin de daha sonraki yıllarda bu besteye eklendiği ihtimalini karşımıza çıkarmıştır. Dolayısıyla bu konu çalışmada irdelenmiş ve bu bilgiler ışığında değerlendirmeler yapılmıştır. Mevlîd'deki bazı bahirlerin birleştirilerek okunduğu Dobruca Besteli Mevlîdî, Romanya Tatarları ve Türkleri'ne has okunan gulbank, dua, salavât ve ilâhiler ile tertîp edilmiştir. Bu eserin müzikal analizi tarafımızca yapılmış; notaya aktarılarak istifadeye sunulmuştur. Nitekim bu coğrafyada her yaştan insanın hâfızasında olan Dobruca Besteli Mevlîdî, bölgede hâlen okunmakta, birlik ve beraberliğin bir nişânesi olarak toplumdaki canlılığını korumaktadır.

Anahtar Kelimeler: Süleyman Çelebi, Mevlîd, Dobruca, Tatar, Dinî Mûsikî.

\* Romanya Tatarları'nın geleneksel olarak okudukları Dobruca Besteli Mevlîdî'ni tarafımızdan 30 Eylül 2018 tarihinde Köstence'de kayıt altına alınıp notaya aktarılmıştır. Bu kayıtların alınmasında emeği geçen başta TC. DİB Köstence Din Hizmetleri Ataşesi Arif Cevlek Bey'e, Romanya Müslümanları Baş Müftüsü Yusuf Murat Bey'e, Baş Müftü Yard. Refi Erghiu Bey, Köstence İlahi Grubu üyeleri Refi Erghiu, Geafar Tuncel, Rasid Ramsai ve Amet Revan hocalarıma teşekkürlerimi sunarım.

## ABSTRACT

*Wasilat al-Najat*, also called as Mawlid, written by Süleyman Çelebi has received great interest both in Anatolia and in the Balkans since its composition. Sometimes it has been read as a prose and some other times in a musical composition. It did not, however, remain as a read-only text in those geographies, and turned rather into a sociological phenomenon to give direction to Muslims when they faced hardships in life. In fact, there were also times when Muslims had to protect their religion and identities through Mawlid. In some regions, compositions were written for the Mawlid to be remembered easily, not forgotten, and passed on to future generations easily. One of these compositions came from the Romanian Tatars and Turks, recited collectively in the region of Dobruca, Romania. Its composer is not known; however, it is clearly authentic. Some of the melodic motifs in the composition indicate the possibility that some parts of the work were written in the period of composition and there were also parts added later to the main composition. Therefore, this study examines the subject in question in light of some available information. Some couples recited together in the Mawlid composed in Dobruca are arranged with gulbank, dua, salawat, hymns specific to Romanian Tatars and Turks. We conducted a musical analysis of the work and wrote down its notes for the benefit of the reader because the Mawlid composed in Dobruca is recited widely and in the minds of many people in any age in this geography, as a lively symbol of unity and togetherness.

Keywords: Süleyman Çelebi, Mawlid, Dobruca, Tatar, Religious Music.

## Giriş

Doğmak, doğum zamanı, doğum yeri anlamlarına gelen “Mevlîd” kelimesi, özellikle Hz. Peygamber’in doğum zamanı ve doğduğu yeri belirtmek için kullanılmıştır. Hz. Peygamber’in doğduğu eve “Mevlîd” adının verilmesi ve buranın ziyarete açılmasıyla bu kelime başlı başına Hz. Peygamber’e bağlılığın bir ifadesi olarak telakkî edilmiştir.<sup>1</sup> Mevlîd kelimesi ilk zamanlarda Hz. Peygamber’in doğum zamanı ve doğum yeri olarak kullanılmakla beraber “doğmuş çocuk” anlamına gelen “Mevlûd” olarak da kullanılmış,<sup>2</sup> böylece başlı başına bir kutlamanın sembol ismi olarak da zikredilmiştir.<sup>3</sup> Türkçede mevlîd, Hz. Peygamber’in doğumu, doğum günü, bu günü anma vesilesi ile yapılan törenlerin ismi, özellikle de Süleyman Çelebi’nin yazdığı *Vesîletü’n-Necât* isimli eserinin adıdır.<sup>4</sup> Arap edebiyatında ise mevlîd, Hz. Peygamber’in doğumu, hayatı, şemâili, mucizeleri ve faziletlerinin anlatıldığı siyer türü eserlere verilen bir isimdir; bunun yanında Hz. Peygamber’e yazılan medih türü şiirlere de mevlîd denilmektedir.<sup>5</sup>

Hz. Peygamber’e yazılan şiirlerin müellifleri genel olarak şiirlerinde, Hicrette Neccaroğulları kızlarının Hz. Peygamber’i karşılarken okuduğu “*Talea’l-Bedru Aleyna...*”<sup>6</sup> diye başlayan müzikal eserden, sahâbeden Kâ’b b. Züheyr’in *Kasidetü’l-Bürde*’sinden, Hassân b. Sâbit’in Hz. Peygamber’e yazdığı *Şiirler*’inden, Abdullah b. Revâha ve diğer bazı sahabîlerin O’na yazdığı

<sup>1</sup> A. Necla Pekolcay, *Mevlîd (Vesîletü’n-Necât)* (Ankara: TDV Yayınları, 2015), 1; Ayhan Altınkuşlar v.dğr., *İHL için Dinî Mûsikî I* (Ankara: Kalem Yayınları, 1996), 67.

<sup>2</sup> Pekolcay, *Mevlîd (Vesîletü’n-Necât)*, 1.

<sup>3</sup> Pekolcay, *Mevlîd (Vesîletü’n-Necât)*, 2.

<sup>4</sup> M. Fatih Köksal, *Mevlîd-Nâme* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 20.

<sup>5</sup> İsmail Durmuş, “Mevlîd-Arap Edebiyatı”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29: 480.

<sup>6</sup> Ebu’l-Fidâ İsmâil İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye* (Beyrût: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1988), 5: 29.

*Medhiyeler*'inden esinlenmişlerdir.<sup>7</sup> Tarihi süreç içerisinde Bûsîrî'nin *Kasîdetü'l-Bür'e* ve *Kasîdetü'l-Hemziyye*'si, Şemseddin İbnü'l-Cezerî'nin *Mevlîdü'n-Nebî*'si ve Cafer b. Hasan el-Berzencî'nin *el-İkdü'l-Cevher*'i,<sup>8</sup> Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin *Mevlîdü'n-Nebî*'si<sup>9</sup> ve daha birçok eserin yanında, Türk dünyasında XV. yy.'dan sonra Bursalı Süleyman Çelebi'nin (1351-1422)<sup>10</sup> besteli ya da irticâlen okunan *Vesîletü'n-Necât*'ı özellikle Anadolu ve Balkan coğrafyasında daha çok ilgi görmüştür.<sup>11</sup>

### Mevlîd Kutlamaları

Tarihte toplumlar, içlerinden çıkan önemli insanların doğum veya ölüm günlerine özel bir önem atfetmişlerdir. İslâm tarihinde Müslümanları en çok ilgilendiren kişi hiç şüphesiz Hz. Peygamber'dir. Müslümanlar peygamberlerini kaybetmekle derin bir üzüntüye, yasa girmişler, bu üzüntü ve kederlerini anlamlı kılmak, Hz. Peygamber'e bağlılıklarını ifade etmek ve canlı tutmak için her yıl onu doğum gününde yâd etmek amacıyla törenler düzenlemişlerdir. Ancak ilk dönem Sünnî gelenekte Hz. Peygamber'in vefât yıldönümü ile ilgili bir uygulamaya rastlanmamaktadır.<sup>12</sup> Hz. Peygamber'in sağlığında onun doğum yıldönümü kutlanmadığı gibi, dört Halife Dönemi, Emevî ve Abbâsî devirlerinde de mevlîd gibi doğum günü kutlamalarına rastlanmadığı zikredilmiştir.<sup>13</sup>

Hz. Peygamber'in bazı gün ve aylara hayatında değer verdiği bir gerçektir. Hz. Peygamber'e pazartesi günü oruç tutmanın fazileti sorulduğun-

<sup>7</sup> Durmuş, "Mevlîd-Arap Edebiyatı", 29: 480.

<sup>8</sup> Bu konu ile alakalı geniş bilgi için bkz. Süleyman Eroğlu, "Edebî Bir Tür Olarak Mevlîdler", *Mevlîd ve Süleyman Çelebi* (Uluslararası Mevlîd Sempozyumu, Ankara: TDV Yayınları, 2010), 109-112.

<sup>9</sup> Mehmet Tıraşçı, "Cizre ve Çevresinde Kürtçe Mevlîdler ve Müzikal Olarak İcra Edilmiş Tarzları", *Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre Sempozyumu Bildirileri* (Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre Sempozyumu, İstanbul: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2012), 501-508.

<sup>10</sup> Süleyman Çelebi, Osmanlı Devleti'ni kuran aile ile yakın ilişkileri olan köklü bir aileye mensuptur. 1351 yılında Bursa'da doğmuş, hem dinî hem de tasavvuf ilimlerinde kendini yetiştirmiş bir zâttır. Yıldırım Beyazıt'ın Dîvân-ı Hümâyûn imamlığı ve Bursa Ulu Camii imamlığı yapmıştır. Mevlîd'ini, bir vaizin Ulu Camii'nde Hz. Peygamber'i diğer peygamberler ile aynı seviyeye koyarak anlatmasına mukâbil, Hz. Peygamber'in diğer peygamberlerden üstün olduğunu vurgulamak amacıyla 1409 yılında tamamlamıştır. Tam olmamakla beraber 1422 yılında Bursa'da vefat ettiği bildirilmiştir. Kabri Bursa'dadır. Ayrıca bkz. A. Necla Pekolcay, "Mevlid", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004).

<sup>11</sup> M. Tayyib Okıç, "Çeşitli Dillerde Mevlîdler ve Süleyman Çelebi Mevlîdi'nin Tercemeleri", *Atatürk ÜİFD*, 1 (1976): 18; Ahmet Özel, "Mevlîd", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004).

<sup>12</sup> Eyüp Baş, "İslâm Tarihinde Mâtem/Yas Kültürü ve Kerbelâ", *Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ*, ed. Âlim Yıldız (Sivas: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2010), 2: 380-381.

<sup>13</sup> Baş, "İslâm Tarihinde Mâtem/Yas Kültürü ve Kerbelâ", 2: 380-381.

da, “*Bu benim doğduğum ve bana vahiy indirilen gündür.*”<sup>14</sup> diyerek bu güne atıfta bulunmuştur. Hz. Peygamber Medine’de Yahudilere Muharrem ayının 10’unda neden oruç tuttıklarını sorunca Yahudiler: “*bugün Firavunun boğulup Musa’nın kurtulduğu gündür, onun için oruç tutarız.*” demişlerdir. Hz. Peygamber bunun üzerine kendisinin bunu yapmaya daha layık olduğunu belirterek Müslümanlara oruç tutmayı tavsiye etmiştir.<sup>15</sup> Bu husus belli bir günde bir nimete nâil olma ya da beladan kurtulma sebebiyle o günü anma ve şükür nişanesi olarak salih amelde bulunmanın iyi bir davranış olduğunu göstermektedir.<sup>16</sup> Dolayısıyla Hz. Peygamber’in hayatında kendisinin böyle bir davranışta bulunması, ileride kendinin doğum gününü kutlayacak olan Müslümanlar için bir gerekçe sayılabilir.

Mevlîd Kandili, Hicrî takvime göre Rebû’l-evvel ayının 12. gününe denk gelen gecedir. Bu gece Hz. Peygamber’in doğduğu gecedir ve adı “doğum” anlamına gelen “Mevlîd Gecesi”dir. Müslümanlar için önemi ise, Hz. Peygamber’in dünyaya gelişinin canlılığını korumak ve o anı canlı tutmaktır.<sup>17</sup> İlk mevlîd kutlamalarının Şîî Fâtımî Devleti (909-1171) kurulduktan sonra Muiz Lidînillah döneminden (972-975) itibaren resmen kutlanmaya başladığı ifade edilmektedir.<sup>18</sup> Fâtımîler, Hz. Ali, Hz. Fâtıma ve halife dedikleri hükümdarları için de mevlîd törenleri düzenlemişler; Hz. Peygamber için düzenlenen törenlerin bu törenlerin gerisinde kaldığı zikredilmiştir.<sup>19</sup> Fâtımîler’in mevlîd törenlerini yapması, hâkim oldukları İslâm dünyasında politik bir gösteri olarak da yorumlanmıştır.<sup>20</sup>

Eyyûbîler (1171-1250) bayram kutlamalarını ve yapılan bu törenleri kaldırmış, mevlîd’e özen göstermemişlerdir. Ancak Selâhaddin-i Eyyûbî’nin kayın biraderi Erbil Atabegi Begteginli Muzafferüddin Kökböri (1190-1233) mevlîd kutlamalarını yeniden başlatmış, büyük bir zamana yayarak törenler yaptırmıştır.<sup>21</sup> Muzafferüddin Kökböri (1190-1233) bu kutlamalarda İbn Dihye el-Kelbî’nin “*et-Tenvîr fî Mevlîdi’s-sirâci’l-münîr*”

<sup>14</sup> Süleyman b. el-Eş’as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünen* (Beyrût: Dâru Kitâbu’l-Arabî, ty.), “Savm” 54.

<sup>15</sup> Muhammed b. İsmâîl Ebû Abdillâh Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîh* (Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1987), “Savm” 69; Özel, “Mevlîd”, 29: 475-479.

<sup>16</sup> Özel, “Mevlîd”, 29: 475-479.

<sup>17</sup> Özel, “Mevlîd”, 29: 475-479.; Halide Aslan, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Mübarek Gün ve Gecelerden Kandiller”, *İSTEM* 7/13 (2009): 201.

<sup>18</sup> Özel, “Mevlîd”, 29: 475.

<sup>19</sup> Ayvaz Gökdemir, “Türk Kültürü ve Mevlîd” (TDV 12-17 Ekim Kutlu Doğum Haftası Tebliğleri, Ankara: TDV Yayınları, 1990), 39-51; Necdet Şengün, “Hz. Fâtıma Mevlîdi ve Vesiletü’n-Necât ile Mukayesesî”, *CÜİFD* 12/2 (Sivas 2008): 419-438; İbrahim Hasan Hasan, *İslâm Tarihi*, trc. İsmail Yiğit (Ankara: Kayıhan Yayınları, 1988), 364.

<sup>20</sup> Gökdemir, “Türk Kültürü ve Mevlîd”, 39-51.

<sup>21</sup> Recep Uslu, *Selçuklu Topraklarında Müzik* (Konya: Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2010), 25; Özel, “Mevlîd”, 29: 475-479.



isimli şöhret bulmuş mevlîdinî okutmuştur.<sup>22</sup> Memlûklüler döneminde (1250-1516) Mısır'da bu kutlamalar devam etmiş, bu dönemden itibaren sadece Hz. Peygamber'in değil; bazı büyük velîlerin de mevlîd törenleri kutlanmaya başlamıştır. Daha sonra Kuzey Afrika ve Endülüs'te bu kutlamalar yaygınlaşmıştır.<sup>23</sup>

Osmanlılar döneminde (1299-1922) bu kutlamalar devam etmiştir.<sup>24</sup> Pa-dışah III. Murad, 1588 yılında Sultan Ahmed Camii'nde merâsimle resmî olarak mevlîd kutlamalarını başlatmıştır. O zamana kadar bu merâsimler Osmanlı kültüründe gayri resmî olarak kutlanmıştır. Balkanların fethinden sonra buralarda da söz konusu kutlamalar başlamış; hatta Saraybosna Gazi Hüsrev Camii 938/1531 tarihli vakfiyesinde mevlîd için belirli miktar tah-silat bile ayrılmıştır.<sup>25</sup> Aynı uygulamalar Anadolu'da da vardır. Şeyhülis-lâm Hoca Sadettin Efendi, 1568 yılında vakfettiği evinin kirasından hâsıl olan gelirin bir kısmıyla mevlîd kandilinde yemek pişirilip fakir fukaraya dağıtılması ve o gün mevlîd okutulmasını şart koşmuştur.<sup>26</sup>

Osmanlılarda bu tarz uygulamaların yapılması ile birlikte mevlîd tören-leri Kanûnî döneminde (1520-1566) saray protokolünde,<sup>27</sup> II. Bayezid dö-neminden (1481-1512) sonra Kara/Koca Mustafa Paşa dergâhında okutu-lan mevlîd ile dergâh ve tekkelerde de kutlanmaya başlanmıştır.<sup>28</sup> 996/10 Şubat 1588 yılı 12 Rebiü'l-evvel gecesi III. Murad (1574-1595) bütün minârelerde kandil yakılmasını, salâ, salavât, tesbîhat ve tehlîl ile meşgul olunup mevlîd okunmasını, Regâip ve Berât gecelerinin de aynen böyle yapılarak âdet olmasını emretmiştir.<sup>29</sup> Nitekim III. Murad döneminde resmî olarak kutlanan bu törenler halkın katılımıyla daha da yayılmaya başla-mıştır.<sup>30</sup>

<sup>22</sup> Durmuş, "Mevlîd-Arap Edebiyatı", 29: 480-482; Uslu, *Selçuklu Topraklarında Müzik*, 26.

<sup>23</sup> Özel, "Mevlîd", 29: 475-479; Gökdemir, "Türk Kültürü ve Mevlîd", 39-51.

<sup>24</sup> Özdemir Nutku, "Bayram-Osmanlı Dönemi", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5: 263-265.

<sup>25</sup> Özel, "Mevlîd", 29: 475-479.

<sup>26</sup> Ali İhsan Karataş, "Osmanlı Toplumunda Mevlîd Vakıfları –Bursa Örneği", *Süley-man Çelebi ve Mevlîd Sempozyumu Bildiri Kitabı*, ed. Mustafa Kara, Bilal Kemikli (Uluslararası Süleyman Çelebi ve Mevlîd Sempozyumu, Bursa: Osmangazi Beledi-yesi, 2007), 34-42; Mefail Hızlı, "Mevlîde Dâir Bazı Belgeler ve Bilgiler", *Süleyman Çelebi ve Mevlîd Sempozyumu Bildiri Kitabı*, ed. Mustafa Kara, Bilal Kemikli (Ulus-lararası Süleyman Çelebi ve Mevlîd Sempozyumu, Bursa: Osmangazi Belediyesi, 2007), 43-50.

<sup>27</sup> Mustafa Efendi Selânikî, *Târih-i Selânikî*, trc. Mehmet İpşirli (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999), 1: 36; Mehmet Şeker, "Mevlîd-Osmanlılarda Mevlîd Törenleri", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29: 479-480.

<sup>28</sup> Gökdemir, "Türk Kültürü ve Mevlîd", 39-51.

<sup>29</sup> Selânikî, *Târih-i Selânikî*, 1: 197-198; Şeker, "Mevlîd-Osmanlılarda Mevlîd Tören-leri", 29: 479-480.

<sup>30</sup> Selânikî, *Târih-i Selânikî*, 1: 36; Şeker, "Mevlîd-Osmanlılarda Mevlîd Törenleri", 29: 479-480.

II. Mahmud zamanında (1808-1839) Mekke’de resmî mevlîd törenleri tertip edilmeye başlanmış, Mekke ve Medine’de bu merasimler devam etmiştir.<sup>31</sup> 1910 yılında mevlîd, resmî bayram olmuş, bu uygulama 1923 Cumhuriyet’in ilanına kadar devam etmiştir.<sup>32</sup>

### Dinî Mûsikî Formu Olarak Mevlîd

Dinî mûsikîmiz açısından mevlîd formu, dinî mûsikînin halka dönük olan canlı ve en yaygın olan formlardan biridir.<sup>33</sup> Mevlîd’in bölümlerine bahir denilir. Mevlîd bahirleri şu makamlarda icrâ edilmektedir; Münâcât-Tevhîd bahri çargâh, sabâ, düğâh, bestenigâr, sabâ zemzeme, şevkutarab ve hüseyinî;<sup>34</sup> Yaradılış bahri, hicâz ve hüzzâm; Velâdet bahri, rast, nişâburek; Mirâc bahri, hüzzâm, segâh ve hüseyinî; Vefât bahri ise hicâz, nevâ, beyâtî ve uşşak’tır. Belirli bir derecede mûsikîyi bilerek Mevlîdi okuyana da mevlîdhân denir.<sup>35</sup> Mevlîd merasiminde Kur’ân okuyan âşirhânlar, tevşîh ve ilâhi okuyan tevşihhânlar, mevlîdin bahirlerini okuyan mevlîdhânlar ve duayı yapan duâhânlar yer almaktadır.

Merasim Kur’ân tilâveti ile başladıktan sonra Münâcât-Tevhid bahrinden önce sabâ grubundan bir makam ile tevşih okunur. Genelde burada “*Kudûmun rahmeti zevk ü safâdır Yâ Rasûlallah*” diye başlayan çargâh makamındaki tevşih okunmaktadır. Bu bahirin sonunda mevlîdhân hüseyinî makamında devam eder. Bahir bitince duâhân özellikle müellif için bir Fâtiha çeker. Nur bahrinden önce Kur’ân tilâveti ve hicâz makamında bir tevşih okunur. Genelde bu bölümde “Çün doğup tuttu cihan” tevşihî tercih edilir. Bu bahir içerisinde mevlîdhân segâh, hüzzâm, müsteâr, eviç, ferahnâk, karcığar ve tahir-büselik makamlarının geçkilerine yer vererek rast makamı ile bahiri tamamlar. Toplu halde okunan salavâtın ardından yine bir aşr-ı şerîf okunur. Velâdet bahrinden önce tevşihhân grubu rast makamında bir tevşih okur. Genelde burada “*Yâ Rasûlallah şefaât eyle Allah aşkına*” ya da “*Doğmazdı kalbe iman*” isimli eserler tercih edilir. Bu bahirde rast makamı dışında çeşitli makam geçkileri yapılabilir. Ancak nikrîz,

<sup>31</sup> İbrahim Rifat Paşa, *Mir’âtü’l-Haremeyn*, trc. Lutfullah Yavuz (İzmir: Hazine Yayınları, 2010), 363; Özel, “Mevlîd”, 29: 475-479; Hüseyin Vassâf, *Hicaz Hâtırası*, trc. Mehmet Akkuş (İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2011), 301-304.

<sup>32</sup> Gökdemir, “Türk Kültürü ve Mevlîd”, 39-51. Özel, “Mevlîd”, 29: 475-479; Aslan, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Mübarek Gün ve Gecelerden Kandiller”, 217.

<sup>33</sup> Ali Kemâl Belviranlı, *Mûsikî Rehberi - Dinî Mûsikî* (Konya: Nedve Yayınları, 1975), 58.

<sup>34</sup> Fatih Koca - Ahmet Hakkı Turabi, “Cami Musiki”, *Türk Din Mûsikîsi El Kitabı*, ed. Ahmet Hakkı Turabi (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 97-99.

<sup>35</sup> Altınkuşlar v.dğr., *İHL için Dinî Mûsikî I*, 69; Zekai Kaplan, *Dinî Mûsikî Rehberi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1991), 70.

mâhur ve nişâburek makamları daha çok tercih edilmektedir. Mevlîdhânın nişâburlu kalıplarında tevşihhân grubu salavât getirir. Bahrin sonunda topluca ayağa kalkılarak duâhânın yaptığı duâya iştirâk edilir. Merhaba bahrinden önce Kur'ân tilâveti ve özellikle uşşak makamında “*Ey Hüdâdan lutf u ihsân isteyen*” ya da “*Sivâdan kalbi pâk et*” tevşihleri tercih edilir. Mevlîdhân uşşak ya da hüseyini makamı ile bahre girer, sonunda segâh makamı ile karar kılar. Sonunda topluca segâh salât ı ümmiye okunur. Akabinde Kur'ân tilâveti ve hüzzam makamında okunan tevşih ile devam edilir. Burada hüzzam makamında “*Yâ sâhibe'l-cemâl ve yâ seyyide'l-beşer*” ya da “*Merhaba ey fahr i âlem merhaba*” tevşihleri tercih edilir. Mîrac bahri bu makam ile başlar, mevlîdhân gerek görürse eviç, sabâ, süzidil ve hicâz geçkileri yaparak uşşak makamında bahri bitirir. Okunan bir aşr-ı şerîften sonra uşşak makamında bir tevşih okunur. Mevlîdhân aynı makamda Münâcât bahrini okur. Bahrin sonunda topluca “*Rahmetullâhi aleyhim ecmeîn*” denilerek bahir bitirilir. Kur'ân tilâvetinden sonra duâhânın yaptığı duâ ile mevlîd merasimi sona erer.<sup>36</sup>

Velâdet bahrinden sonra okunan Merhabâ bahrinin Süleyman Çelebi'ye ait olmadığı, sonradan ilave edildiği de zikredilmiştir.<sup>37</sup> Yazıldığı tarihten itibaren farklı zamanlarda bestelendiğine ihtimal verilen mevlîd, son zamanlara kadar bahir aralarında “*hay hay*”<sup>38</sup> ya da “*salât/salavât*” diyerek okunan iki farklı besteden söz edilmektedir.<sup>39</sup> Mevlîd'in en önemli beyitleri Hz. Peygamber'e salavât getirilen nakarat yerleridir ki bunlar bahirleri birbirine bağlamaktadır.<sup>40</sup>

Yusuf Has Hacib'in (1017-1077) *Kutadgu Bilig*'inin başlarında yer alan ve makamla okunduğu bilinen beyitlerin,<sup>41</sup> Allah'a ve Peygamberine övgülerle başlaması, Ahmed Yesevî'nin (1093-1166) *Dîvân-ı Hikmeti*'nden hikmetlerin zikir meclislerinde yine Allah'a ve Peygamberine övgü ve na'tların belirli bestelerle okunması bu türün ilk örnekleridir.<sup>42</sup> İlk Türk tarikatı olan Yesevîlik'te uygulanan Ahmet Yesevî'nin *Dîvân-ı Hikmeti*'nin mevlîd tarzında okunması, hatta besteli bir şekilde icra edilmesi, okuma esnasında bazı na't ve salavâtların da besteli olarak icrâ edilmesi, bu türün ilk örnek-

<sup>36</sup> Koca - Turabi, “Cami Musiki”, 97-99.

<sup>37</sup> Koca - Turabi, “Cami Musiki”, 97-99.

<sup>38</sup> Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (Ankara: DİB Yayınları, 1984), 105-107.

<sup>39</sup> Sadettin Nüzhet Ergun, *Türk Müsikisi Antolojisi* (İstanbul: Rıza Koşkun Matbaası, 1942), 13,470. Daha fazla bilgi için bkz. Ubeydullah Sezikli, “Besteli Mevlîd Üzerine İki Yazma Eser”, *ÇÜİFD* 8/1 (2008): 179-206.

<sup>40</sup> Durmuş, “Mevlîd-Arap Edebiyatı”, 29: 480-482; Uslu, *Selçuklu Topraklarında Müzik*, 26.

<sup>41</sup> Uslu, *Selçuklu Topraklarında Müzik*, 96.

<sup>42</sup> Uslu, *Selçuklu Topraklarında Müzik*, 96-97.

leri olarak ifade edilebilir.<sup>43</sup> Herat'ta Ahmed Yesevî'nin (ö. 1166) 1160'dan sonra söylenen bazı hikmetleri ve miracyesi bir mevlîd gibidir. Süleyman Çelebi'nin mevlîdinin söyleniş tarzı ile aynı olan bu hikmetler Selçuklular zamanında özellikle Anadolu beyliklerinin bazılarında okunmaya başlamıştır.<sup>44</sup> O dönemde öğrencilere bu metinlerin makamla okunarak öğretildiği,<sup>45</sup> dinî şiir ile mûsikinin ilk kaynaşmasının bu mevlîdler ile olduğu zikredilmiştir.<sup>46</sup>

Bursalı Sekban (XVII. asrın ilk yarısı)<sup>47</sup> ve Sinânüddin Yusuf Efendi'nin (ö. 973/1565)<sup>48</sup> Süleyman Çelebi'nin mevlîdini bestelediklerine dâir bilgiler mevcuttur; malesef bu besteli mevlîdler günümüze ulaşmamıştır.<sup>49</sup> *Vesîletü'n-Necât*'ın bugün bilinen bestekârı Bursalı Sekban'dır. Bu bestenin XIX. yüzyıla kadar okunduğu, Mutafzâde Ahmed Efendi'nin bu besteyi öğrettiği; ancak zamanla unutulduğu belirtilmiştir.<sup>50</sup> Bazı mevlîd nüshalarının yan taraflarında o mısra da takip edilmesi gereken makam seyirlerini gösteren yazıların olması bu bestenin izlerini taşımaktadır.<sup>51</sup> Süleyman Çelebi'nin bu besteli mevlîdinin İstanbul Koca Mustafa Paşa Sünbül Efendi Dergâhı'nda okunan başka bir bestesinden de söz edilmektedir. Zikirli mevlîd diye de bilinen bu bestenin bazı mısralarının, manasına pek uygun düşmediğinden terk edildiği söylenir.<sup>52</sup> Son devirde Kemal Batanay ve Sadedtin Kaynak, mevlîd için beste yapmış, bunların da pek ilgi ve alaka görmediğinden dolayı unutulmuştur. Kani Karaca'nın Kemal Batanay'ın besmesini meşk ettiği, ancak notasının neşredilmeyişinden dolayı bu bestenin de unutulduğu zikredilmiştir.<sup>53</sup>

Bursalı Sekban'ın bestelediği mevlîd'i, Bursalı mevlîdhan Hâfız Ubeyd Sekban'dan öğrenmiş, o da bu besteyi mevlîdhân Bursalı Osman ve mevlîdhân Kemhacizâde'ye öğretmiştir.<sup>54</sup> Bursalı Osman'dan besteli mevlîd meşk edenler, müezzinbaşı Karaoğlan Mustafa (ö. 1716), Sultan imamı Hacı Mustafa (ö. 1720); Sultan imamı Hacı Mustafa'dan mevlîd meşk edenler ise, Bursalı Nizameddin (ö. 1737), Zâkir Hâtem Mehmed (ö. 1698)'dir. "Mevlîd'de

<sup>43</sup> Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 24,105-107.

<sup>44</sup> Uslu, *Selçuklu Topraklarında Müzik*, 26.

<sup>45</sup> Uslu, *Selçuklu Topraklarında Müzik*, 96.

<sup>46</sup> Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 342.

<sup>47</sup> Ergun, *Türk Mûsikîsi Antolojisi*, 25, 34, 55, 146, 147, 157.

<sup>48</sup> Ergun, *Türk Mûsikîsi Antolojisi*, 17.

<sup>49</sup> Ergun, *Türk Mûsikîsi Antolojisi*, 17.

<sup>50</sup> Nuri Özcan, "Mevlîd-Mûsikî", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29: 484-485.

<sup>51</sup> Özcan, "Mevlîd-Mûsikî", 29: 484-485.

<sup>52</sup> Özcan, "Mevlîd-Mûsikî", 29: 484-485.

<sup>53</sup> Özcan, "Mevlîd-Mûsikî", 29: 484-485.

<sup>54</sup> Ergun, *Türk Mûsikîsi Antolojisi*, 17.

sâhib-i tarz” tabirinin muhatabı olan Sinânüddin Yusuf Efendi’nin de mevlîdi bestelemiş olduğu ifade edilmiştir.<sup>55</sup> Bunların yanında Süleyman Çelebi’nin aynı zamanda mûsikîşinas bir imam olduğu da dile getirilerek,<sup>56</sup> sanki mevlîd’in ilk bestekârının o olduğuna işaret edilmiştir.

Günümüzde Hâfız Mecid’ten meşk ettiği besteli bir mevlîdi, mevlîdhân hâfız Amir Ateş bazı öğrencilerine öğretmektedir. Bunun yanında Mehmet Kemiksiz’e ait besteli bir mevlîd, Doğu Anadolu tavrı ile bestelenmiş bir mevlîd, Grup Tillo tarafından bestelenmiş bir mevlîd ve tarafımızdan öğrenciler için kalıp olarak bestelenmiş bir mevlîd de mevcuttur.

XV. yy.’da bu eserin yazılması ile bu zamana kadar yapılan mevlîd törenleri yeni bir içerik kazanmıştır. Önceki dönemlerde sadece vaaz ve nutuklarla sınırlı olan bu törenler, mevlîdin belirli makamlarla okunmasıyla meclisler oluşmuş, bazı dönemlerde mevlîd sazlar eşliğinde de okunmuştur. Mevlîd sadece kandillerde değil; doğum, ölüm, düğün, sünnet gibi daha nice merâsimlerde de okunmaya başlamıştır.<sup>57</sup> Süleyman Çelebi’nin besteli mevlîdini kimlere öğrettiğini, öğrenenlerin de bunları öğrettiğini<sup>58</sup> göz önünde bulundursak, o günlerden beri mevlîdin belirli bir beste ya da irticâlen de olsa melodik bir yapıyla okunarak günümüze ulaştığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla Anadolu ve Balkanlarda toplu halde besteli olarak okunmakta olan besteli bu mevlîdler, bu türün örnekleridir diyebiliriz.

### Balkanlarda Mevlîd

Osmanlılar tarafından Balkanların fethi ile beraber mevlîd merasimlerinin de bu topraklarda başladığını ifade edebiliriz. Bunun en önemli ispatı, Fatih Sultan Mehmed’in 1463’te Bosna’yı fethinden altmış sekiz yıl sonra yapılan Saray-Bosna’daki Gazi Hüsrev Bey Camii’nin 1531 tarihli mevlîd töreni vakfiyesidir. Vakfiyede mevlîd için yıllık 300 dirhem tahsis edilmiştir. Anadolu ile birlikte Balkanlarda da Kanûni dönemiyle mevlîd kutlamaları devam etmiş, III. Murad’tan itibaren de camilerde kandiller yakılarak bu merasim resmî olarak kutlanmaya başlamıştır.<sup>59</sup>

Balkan coğrafyasında Müslümanların varlık ve kimliklerinin korunmasında dinî değerlerin ve Türk kültür ve medeniyetinin önemi büyüktür. Şeklen de olsa bu kimliğin kazanılmasında Süleyman Çelebi’nin *Mevlîdi*’nin rolü göz ardı edilemez. Millî ve manevî değerlerin yasaklandığı dö-

<sup>55</sup> Ergun, *Türk Mûsikîsi Antolojisi*, 17.

<sup>56</sup> Ergun, *Türk Mûsikîsi Antolojisi*, 17.

<sup>57</sup> Aslan, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Mübarek Gün ve Gecelerden Kandiller”, 215.

<sup>58</sup> Ergun, *Türk Mûsikîsi Antolojisi*, 34, 55, 146-147, 157.

<sup>59</sup> Okıç, “Çeşitli Dillerde Mevlîdler ve Süleyman Çelebi Mevlîdi’nin Tercemeleri”, 36; Süleyman Baki, “Makedonya ve Kosova’da Mevlîd Merasimleri Ne İfade Eder?”, *Bir Kutlu Doğum Şaheseri: Mevlîd ve Süleyman Çelebi*, ed. Bilal Kemikli-Osman Çetin (Uluslararası Mevlîd Sempozyumu, Bursa: TDV Yayınları, 2009), 446-447.

nemlerde mevlîd ve mevlîd merasimleri, bu değerlerin toplandığı yegâne zaman ve mekân olmuştur. Mevlîd özellikle bu coğrafyadaki Müslümanların kendi millî ve manevî değerlerinden koparılmaya başlandığı dönemde daha da bir önem kazanmış, Müslümanların kimliklerini unutmamalarına yardımcı olmuştur.

Balkanlarda mevlîd okumaları cami ve evlerde yapılmaktadır. Evlerde yapılan mevlîd okumalarına idareciler izin vermemiş, bu cemiyetlerin sadece camide olmasını istemiş, toplumu idare etmek ve kontrolü elde tutmak için mevlîdi evlerden kaldırmaya çalışmışlardır. Daha sonraki yıllarda idareciler özellikle gençlerin bu mekânlara giderek Hz. Peygamber aşkını ve muhabbetini sağlayabildikleri tek mekân olan mevlîd okumalarına katılmalarına bile razı gelmemişlerdir. Bunu fark eden gayr-ı Müslim bazı idareciler salt bu yüzden dolayı mevlîdin metnini bile kaldırmaya uğraşmışlardır. Çocuklar dini eğitim almaları için camiye gönderilememiş ve dinî eğitimden yoksun bırakılmıştır. Ezânların okunmadığı hatta Cuma namazlarının bile kılınmadığı yerlerde mevlîd merasimleri vesilesi ile Müslümanlar dinlerini burada öğrenmişlerdir. İdareciler bu merasimlere katılımların kısıtlı olmalarını istemiş, çoğu kez katılma polis tespitinden sonra müsaade etmiştir. Yapılan tüm bu baskıların nedeni, mevlîd geleneğine bağlı kalan azınlık Müslümanları yıpratmak ve zamanla İslâm'a olan inançlarını yok etmektir. Ancak idareciler bunu başaramamışlardır.<sup>60</sup> Diğer yandan bazı hıristiyan yöneticilerin bile Müslümanlar ile bağlarının devam etmesi için mevlîd okuttuğu belirtilmiştir.<sup>61</sup>

Bu coğrafyada mevlîd sadece kandil gecelerinde değil; doğum, ölüm, sünnet, evlilik, ev alma, iş yeri açma, askere gidip gelme, hacca gidiş geliş, hastalık ve kazadan kurtulma, yağmur duası esnasında ve cami açılışlarında okunmaktadır. İslâm'ı kısıtlı imkânlarla yaşamaya çalışan Müslümanlar özellikle cenaze gibi beraber iştirak edecekleri meclislere katılmakla mevlîd ve Kur'ân-ı Kerîm'den bazı sûreleri dinleme imkânları bulmakta, hatta Müslümanlıklarını sadece bu gibi yerlerde yaşamaktadırlar. Cenaze törenleri ve mevlîd merasimleri Müslümanları diğer gayr-ı Müslimlerden

<sup>60</sup> Bkz. Vedat S. Ahmed, "Bulgaristan'da Dinî Kimliğin Korunmasında Mevlîdin Rolü", *Bir Kutlu Doğum Şaheseri: Mevlid ve Süleyman Çelebi*, ed. Bilal Kemikli-Osman Çetin (Uluslararası Mevlîd Sempozyumu, Bursa: TDV Yay., 2009), 434-445; Baki, "Makedonya ve Kosova'da Mevlîd Merasimleri Ne İfade Eder?", 446-457; Amina Şilyak Yesenkoviç, "Bosna'da Dinî Kimlik Problemi ve Mevlîd", *Bir Kutlu Doğum Şaheseri: Mevlid ve Süleyman Çelebi* (Uluslararası Mevlîd Sempozyumu, Bursa: TDV Yay., 2009), 458-476; Refik Muhammedşin, "Tataristan'da Dinî Kimliğin Korunmasında Mevlîd'in Rolü", *Bir Kutlu Doğum Şaheseri: Mevlid ve Süleyman Çelebi*, ed. Bilal Kemikli-Osman Çetin (Uluslararası Mevlîd Sempozyumu, Bursa: TDV Yay., 2009), 477-480.

<sup>61</sup> Bilal Kemikli, *Ulu Cami'nin Bilge İmamı Süleyman Çelebi ve Mevlîd* (Ankara: DİB Yayınları, 2015), 19-21.

ayıran en belirgin özellik olmuştur. Dolayısıyla mevlîd, toplumu birleştiren, birbirine kenetleyen bir unsur olarak karşımıza çıkmış; tanışma, dertleşme ve akrabalık bağlarını kuvvetlendirmede önemli bir rol üstlenmiştir.<sup>62</sup> Nitekim mevlîd, yazıldığı tarihten itibaren hem Anadolu hem de diğer coğrafyalarda akıl ve gönülleri Tevhid ve Risâlet ile buluşturmuş, dinî ve sosyal hayatın zenginliğine büyük katkıda bulunmuştur. Mevlîd, mûsikî ile birleşerek İslâm'ın barışık olma hâlini en güzel şekilde ifade etme sanatı olarak karşımıza çıkmıştır. Böylece mevlîd bireysel ve toplumsal barışı temin eden bir “Barış Manzûmesi” olarak nitelendirilmiştir.<sup>63</sup>

Balkanlarda mevlîd, Müslümanların kendi kimlik, değer ve kültürlerini muhâfaza ettikleri bir sığınak durumundadır. Osmanlı döneminde, bazı din istismarcılarının ortaya çıktığı, doğru yanlış her bilginin toplumu yaraladığı, kardeş kavgalarının yaşandığı hatta Mehdîlik, Mesihlik ve İsaseverlik akımlarının ortaya çıktığı, toplumu İslâm'dan uzaklaştırma çabalarının baş gösterdiği bir dönem olarak adlandırılan Fetret Dönemi'nde kaleme alınan *Vesîletü'n-Necât*'ın ne derece önemle yazıldığı daha iyi anlaşılmaktadır. Süleyman Çelebi Mevlîd'i, bu dönemin Hz. Peygamber'in manevî şahsiyeti ile nasıl aşılabileceğini topluma fark ettirmek için yazmıştır. Böylece mevlîd, Hz. Peygamber'e yıllar sonra yeniden biatı kuvvetlendirmiş, yaşanan bu sıkıntılı dönemi bu şekilde atlatmanın yollarını aramayı topluma öğretmiştir.<sup>64</sup> Sonuç olarak Osmanlı'daki Fetret Dönemi'nde olduğu gibi Balkanlarda da sıkıntılı dönemler yaşayan Müslümanların, kendi kimlik ve değerlerini koruma adına mevlîde sarılmaları, Osmanlı'daki gibi aynı gaye ve umudun bir tezâhürü olarak düşünülebilir.

Mevlîd'in diğer dillere de çevrilmesiyle, her toplum kendi diliyle bu manevî iklimden paylarını almışlardır. Balkan coğrafyasında XIX. yy. sonuna kadar Süleyman Çelebi'nin mevlîdi okunmuş, daha sonraları bu eserin yanında, Bulgaristan Kırcaali bölgesinde İpsalalı Ebü'l-Hayr'ın yazdığı *Mevlîd*'i, İstevrek köyü civarında okunan İsmail Niyazi Efendi'nin *Mevlîd*'i ve Rodop dağlarında bulunan Madan kasabası ve civarında okunan Madanlı Raif Efendi'nin *Yeni Mevlîd*'i de itibar görmüştür. Bu Mevlîdlere *Mustafa Mevlîdi* de denilmektedir.<sup>65</sup> Bu eserlerin yanında Makedonya ve Kosova'da Hasan Züko Kamberi, İsmail Floçi, Hâfız Ali Ulçinaku, Tahir Efendi Popova, Hâfız Ali Korça, Hâfız Abdullah Zemlaku, Fahrudin Osmanî, Şefki Hocay, Şeh Ahmed Şkodra ve Hâfız İbrahim Delilu'nun

<sup>62</sup> Bkz. Ahmed, “Bulgaristan’da Dinî Kimliğin Korunmasında Mevlîdin Rolü”, 434-445; Baki, “Makedonya ve Kosova’da Mevlîd Merasimleri Ne İfade Eder?”, 446-457; Yesenkoviç, “Bosna’da Dinî Kimlik Problemi ve Mevlîd”, 458-476; Muhammedşin, “Tataristan’da Dinî Kimliğin Korunmasında Mevlîd’in Rolü”, 477-480.

<sup>63</sup> Kemikli, *Ulu Cami'nin Bilge İmamı Süleyman Çelebi ve Mevlîd*, 19-21.

<sup>64</sup> Kemikli, *Ulu Cami'nin Bilge İmamı Süleyman Çelebi ve Mevlîd*, 31-33.

<sup>65</sup> Ahmed, “Bulgaristan’da Dinî Kimliğin Korunmasında Mevlîdin Rolü”, 435-437.

*Mevlîdler*’i de okunmuştur.<sup>66</sup> Bosna’da *Vesiletü’n-Necât*’ı Hâfız Salih Gaşeviç Boşnakçaya çevirmiştir.<sup>67</sup> Yine Bosna’da Muharem Dizdareviç’in kendi yazdığı *Mevlîd*, Seid Zenunoviç, Şemsuddin Saraylıç, Eşrek Kovoçeviç’in yazdıkları *Mevlîd*’leri de okunmuştur.<sup>68</sup> Boşnak ve Arnavutlardan başka Çingeneler de *Çingenece Mevlîd*’i okumaktadırlar.<sup>69</sup>

### Romanya Dobruca Bölgesi Mevlîd Geleneği

Romanya Dobruca Bölgesi Köstence, Tulca, Mecidiye, Babadağ vilayetleri ve civarından oluşmaktadır. Bu bölgede mevlîd merasimi burada yaşayan Tatarlar ve Türkler tarafından okunmakta ve dinlenilmektedir. Balkanların Osmanlılar tarafından fethedilmesiyle Süleyman Çelebi’nin yazdığı mevlîdin de artık buralarda okunduğunu bilmekteyiz. Rusya’nın Kırım’ı işgalinden sonra birçok Tatar topluluklarının Balkanlara göçü ile beraber getirdikleri kültür ve medeniyeti düşünürsek, Tatarlar Kırım’da okuyup dinledikleri Süleyman Çelebi mevlîdinin, göç ettikleri Balkan coğrafyasında da diğer azınlık Müslümanlar tarafından aynen okunup dinlenildiğine şahit olmuşlardır. Ancak burada icrâ edilen mevlîd okuma tarzı, diğer Balkan Müslümanlarının okuma şeklinden biraz farklıdır. Bazı bölgeleri ayrı tutarsak, onlar mevlîdi topluca ve aynı beste ile ve kendilerine has bir şekilde okumaktadırlar. Bu özellik Anadolu’nun farklı bölgelerinde ve Balkan coğrafyasında az da olsa benzerlik göstermektedir.

XVI. yy.’dan sonra Kırım Tatarlar’ının diğer dinî ritüeller yanında bu mevlîdi okuduklarına dair bilgiler mevcuttur.<sup>70</sup> Bugün Kırım’da Süleyman Çelebi’nin *Vesiletü’n-Necât* isimli mevlîdi, Rusya’nın Kırım’ı işgalinden sonra Tatarlar’ın aynen Balkan coğrafyasında olduğu gibi kendi kimliklerini unutmamak, birlik ve beraberliklerini muhâfaza etmek amacıyla cemiyetlerde okunmaktadır.<sup>71</sup> Yine Kırım’da XX. yy.’ın başlarında Tokyo Matbaa-i İslâmiyye tarafından neşredilen Muhammed Abdulhayy Kurbânî’nin Tatarca yazdığı *Mevlîdü’n-Nebî* isimli eseri de ilgi görmüştür.<sup>72</sup>

<sup>66</sup> Baki, “Makedonya ve Kosova’da Mevlîd Merasimleri Ne İfade Eder?”, 445-446.

<sup>67</sup> Fehim Nametak, “Bosna Herk’te Mevlîd Geleneği”, *Süleyman Çelebi ve Mevlîd Sempozyumu Bildiri Kitabı*, ed. Mustafa Kara-Bilal Kemikli (Uluslararası Süleyman Çelebi ve Mevlîd Sempozyumu, Bursa: Osmangazi Belediyesi, 2007), 381.

<sup>68</sup> Nametak, “Bosna Herk’te Mevlîd Geleneği”, 381-385.

<sup>69</sup> Mehmet Naci Önal, *Romanya Dobruca Türkleri* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998), 12-13; Yesenkoviç, “Bosna’da Dinî Kimlik Problemi ve Mevlîd”, 458-476.

<sup>70</sup> Muhammedşin, “Tataristan’da Dinî Kimliğin Korunmasında Mevlîd’in Rolü”, 479.

<sup>71</sup> Raim Gafarov, “Günümüz Kırım’ında Mevlîd”, *Bir Kutlu Doğum Şaheseri: Mevlîd ve Süleyman Çelebi*, ed. Bilal Kemikli-Osman Çetin (Uluslararası Mevlîd Sempozyumu, Bursa: TDV Yay., 2009), 388.

<sup>72</sup> Okıç, “Çeşitli Dillerde Mevlîdler ve Süleyman Çelebi Mevlîdi’nin Tercemeleri”, 31. Bu eser DİB Dış İlişkiler Yurtdışı Eğitim ve Rehberlik Daire Başkanı Suat Okuyan vesilesi ile Tokyo Diyanet Camii Din Görevlisi Muhammet Raşid Alas tarafından bize



Romanya Dobruca Bölgesi'nde özellikle Köstence ve civarında mevlîd okuma geleneği de diğer Balkan coğrafyası gibi Balkanların Osmanlılar tarafından fethedilmesiyle başlamıştır. Selçuklular döneminde Sarı Saltuk (ö. 1298) ile bölgeye Anadolu'dan gelen Türkler yerleşmiş,<sup>73</sup> Kırım Savaşı ile bu bölgeye Tatar Türkler'i de gelerek bu bölge tamamen bir Türk bölgesi olmuştur. Fakat 1877-78 Osmanlı-Rus savaşı ile bu bölgede Osmanlı hâkimiyeti son bulmuştur. Bu dönem buranın dinî ve kültürel yapısını oluşturmuştur.<sup>74</sup> Dolayısıyla Süleyman Çelebi'nin mevlîd'i diğer bölgelerde olduğu gibi bu bölgede de okunmuştur.<sup>75</sup> Eser Balkanlarda Türkçe dışında Balkan azınlık Müslüman dillerine çevrilmiş; Müslümanlar Türkçe dışında kendi dilleri ile bu mevlîdi okumuşlardır. Bu tercüme arasında Romence dili de mevcuttur.<sup>76</sup> Bugün Romanya Tatarlarının okuduğu mevlîd de Süleyman Çelebi'nin *Vesîletü'n-Necât* isimli mevlîdidir. Onların okudukları besteli bu mevlîd, Rusya'nın Kırım'ı işgalinden sonra Kırım'dan göçen Tatarlar tarafından mı getirildiği; yoksa buraya geldiklerinde burada okunulan mevlîd'den mi etkilendikleri hususunda net bir bilgi yoktur.

Dobruca Bölgesi'nin XV. yy. başlarından XIX. yy. sonlarına kadar Osmanlı hâkimiyetinde kaldığına<sup>77</sup> göre, bu topraklarda mevlîd okunmaktadır. Dolayısıyla Kırım'dan göç eden Tatar Müslümanların buradaki Anadolu'dan gelen Türk Müslümanlardan etkilenip Mevlîd'e, o dönemin melodik yapılarını eklediğini söyleyebiliriz. Fakat Kırım Han'ı Gazi Giray Han (ö. 1674) dönemi'nden itibaren Süleyman Çelebi'nin mevlîdinin Kırım'da da okunduğunu düşünürsek,<sup>78</sup> Dobruca'ya göç eden Tatarlar da besteli bu mevlîdi oradan getirmiş olabilirler. Bunun yanında 1850'li yıllarda Kırım'dan göç eden Tatarlar'dan önce Osmanlı döneminde de buralarda Tatarların var olduğu kaynaklarda ifade edilmiş; Yavuz Sultan Selim, kayınpederi Kırım Hanı Mengli Giray'ın yardımı ile babasına başkaldırmalar olmasın diye bu bölgeye Kırım'dan Tatar askerler getirmiştir.<sup>79</sup> Hatta 1566'da Zigetvar Seferi sırasında Kanuni'nin vefâtının Mevlîd Kandili'ne

ulaştırılmıştır. Bu kitapla alakalı geniş çalışma tarafımızdan devam ettirilmektedir.

<sup>73</sup> Şefik Kantar, *Günümüz Diliyle Sarı Saltuk Baba* (İstanbul: UKİD Yayınları, 2015), 33.

<sup>74</sup> Ali Aksu, "Türklerinde Kültürel Durum ve Mektep ve Aile Mecmuası", *CÜİFD* 9/1 (2005): 11-27.

<sup>75</sup> Hasan Aksoy, "Eski Türk Edebiyatı'nda Mevlîdler", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 5/9 (2007): 324.

<sup>76</sup> Baki, "Makedonya ve Kosova'da Mevlîd Merasimleri Ne İfade Eder?", 448.

<sup>77</sup> Hüseyin Ağuiçenoğlu, "Ak Toprak'la Dobruca Arasında. Dobruca Müslüman Türk Başımında Hicret Konusunda Yapılan Tartışmalar", *Osmanlı Araştırmaları* 22/22 (2003): 61; Aksu, "Türklerinde Kültürel Durum ve Mektep ve Aile Mecmuası", 11.

<sup>78</sup> Güzel Tuymova, "Kırım ve Kazan İlahilerinde Ortak Vasıflar", *Journal of The Black Sea Studies, Karadeniz Araştırmaları*, 13 (2007): 147-149.

<sup>79</sup> Kemal H. Karpat, "Dobruca", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 484; Önal, *Romanya Dobruca Türkleri*, 3.

denk geldiği, padişahın otağına hâfızların çağırılıp Kur'ân okutulduğu, ardından Hâfız Mahmud Çelebi'nin mevlîd okuduğu; hatta ertesi gece de sadrazamın çadırında yine mevlîd okunup duâlar edildiği bilinmektedir.<sup>80</sup> Dolayısıyla okunan bu mevlîden Tatar askerlerin de haberdar olup dinlemiş olmaları az da olsa ihtimal dâhilindedir.

Hem Kırım hem de Kazan Tatarları, Süleyman Çelebi'nin mevlîdinin yanında Yunus Emre'nin *Dîvân'ı*, Yazıcıoğlu Mehmed'in *Muhammediye'si*, Ahmed Yesevî'nin *Hikmetleri*, Süleyman Bakırganî'nin *Bakırgan Kitabı* ve bazı na't ve kasîdelerini okumaktadırlar. Bu eserler yerel dillere de çevrilip bestelenerek de okunmuştur. Özellikle Yazıcıoğlu'nun *Muhammediye'si* bu bestelerin örneklerinden biridir. Yaşlıların bu besteyi hâlen bildikleri ifade edilmiştir.<sup>81</sup> Ancak tüm bunların içerisinde Süleyman Çelebi'nin *Vesiletü'n-Necât*'ı ayrı bir yere sahip olmuş, özellikle Gazi Giray Han'dan sonra bestelenerek toplum nezdinde okunmuş; bu gelenek ve âdetlerini müzik ile günümüze ulaştırmışlardır. Bu ihtimal az da olsa tarihte bir bestekâr olarak da bilinen Gazi Giray Han'ın<sup>82</sup> bu mevlîdi bestelemiş olabileceğini düşündürmektedir.

Nitekim tüm bu bilgi ve ihtimaller ışığında Romanya Dobruca Bölgesi'nde geleneksel olarak besteli okunan mevlîdin üslûp, tavır ve bestesinin mayasını, bu coğrafyanın hem kendi hem de bu bölgedeki Türkler'in müzikal yapısı ve buraya Kırım'dan göç etmiş Tatarlar tarafından getirilen müzikal yapı oluşturmuştur diyebiliriz.

### Dobruca Bölgesi Geleneksel Besteli Mevlîdi

Özellikle Köstence, Mecidiye, Tulça ve bazı bölgelerde Süleyman Çelebi'nin *Vesiletü'n-Necât* isimli eseri Türkçe olarak okunmaktadır. Ancak Anadolu ve Balkanlar'da birkaç yeri istisna tutarsak bu bölgede mevlîd solo olarak değil; toplu olarak ve aynı besteye uyularak okunmaktadır. Mevlîdin topluca aynı beste ile okunması, Müslümanların kimliklerini muhafaza etme çabalarının yanında yeni nesillere bunu aktararak unutulmamasını sağlamak amacıyla. Komünist rejim döneminde burada dinî bilgiler, örf ve ananeler daha çok mevlîd merasimleri ile öğrenilmiş ve öğretilmiştir. Çünkü burada yaşayan Müslümanların bir ve beraber oldukları zamanlarda icrâ ettikleri -ibadet dışındaki- tek dinî ritüel mevlîden ibarettir. Mevlîd burada sadece okunup dinlenen bir form olmaktan ziyade, onlar için toplanma, dert ve tasalarını bertaraf etme ve bazı fikir alışverişlerinin yapıldığı bir cemiyettir. Mevlîd, diğer Balkan ülkelerinde olduğu gibi burada da hâlen bu birlik ve beraberliğin sağlam bir yapı taşıdır.

<sup>80</sup> Selânikî, *Târih-i Selânikî*, 1: 36; Şeker, "Mevlîd-Osmanlılarda Mevlîd Törenleri", 29: 479-480.

<sup>81</sup> Tuymova, "Kırım ve Kazan İlahilerinde Ortak Vasıflar", 149.

<sup>82</sup> Tuymova, "Kırım ve Kazan İlahilerinde Ortak Vasıflar", 148.

Dobruca Bölgesi'nde okunan mevlîdin bestesindeki nağmeler, yalın olmakla beraber duygu yoğunluğu yüksek nağmelerden oluşmaktadır. Bestenin bestekârı bilinmemekle beraber, bestenin hem Kırım hem de bu coğrafyanın müzikal anlayışından doğduğu açıktır. O bölgede yaptığım araştırmalar bunu doğrular niteliktedir. Bestedeki melodik yapı bazen Klasik Türk Müsikîsi'nin yapı ve özelliklerini bazen de Türk Halk müziğinin estetik yapılarını barındırmaktadır. Genel itibarı ile XV. yy. Uşşak makamının küçük kısmı dediğimiz dörtlüye beşinci ses (Hüseynî perdesi) eklenmekte, üçüncü derecede güçlü (Çargâh perdesi) ile Hûzi makamının seyri yapılmaktadır. Bu da bize o yüzyıllarda var olan Uşşak makamındaki Nev-rûz çeşnisini hatırlatmaktadır. Müsikînin hâfızadan hâfızaya nakledildiği gerçeğini düşünürsek, bu bestenin kadîm bir beste olup, XVI. yy.'a kadar uzandığı fikrini ihtimal dâhilindedir.

Türk Dervişleri (Abdalân-ı Rum) Anadolu'dan sonra Balkanlar'ın fetihle Balkanlar'a geçerek kendi müziklerini de götürmüşler; dolayısı ile buralarda müzikal ruhun etkinleşmesinde önemli bir rol üstlenmişlerdir. Nitekim bu konu ile ilgili kaleme alınan bilimsel çalışmalar,<sup>83</sup> bu yüzyılın makamsal seyir örnekleri dervişler tarafından hem Kırım'a hem de Balkanlara taşınmıştır. Bu bilgiler ışığında bu beste özellikle de toplu icrâ edildiğinden dolayı hâfızadan hâfızaya nakledilerek unutulmamıştır. Topluca okunan bu bestenin bazı yerlerinde pentatonik<sup>84</sup> (beş sestene oluşan basit dizi) seslerin az da olsa kullanıldığı melodik yapılar da mevcuttur. Bestedeki bu melodik yapılar bölgenin müzikal yapısı ve diğer gayri Müslimlerin müzikal yapısından Müslümanların da etkilenip mevlîd icrâsına yansımış olmaları ihtimalini göstermektedir. Nitekim İstanbul ve bazı Anadolu Rum kiliselerindeki âyin törenlerinde okunulan eserlerde, bizim müziğimizden etkilenilmiş melodik yapıları duymaktayız. Dobruca Bölgesi'nde okunan mevlîd bestesindeki pentatonik bazı küçük melodik yapılar bestenin tamamına hükmetmediğinden besteye zarar vermemektedir. Dolayısıyla sadece erkekler değil; hanımların hatta çocukların bile iştirak ederek okudukları besteli Süleyman Çelebi'nin mevlîdi, eski melodik yapıyı muhâfaza eden, fakat bazı değişiklikleri de içinde barındıran özgün bir yapıdan oluşmaktadır.

Dobruca Bölgesinde mevlîd merâsimleri hem camilerde hem de evlerde yapılmaktadır. Bu merasimler yukarıda da anlatıldığı gibi aynı amaç ve vesileler neticesinde icrâ edilmekte, toplumun her kesiminin iştirakı ile uygulanmaktadır. Evlerde elektrik olmadığı zamanlarda mevlîd merasimleri

<sup>83</sup> Cenk Güray, "Çubuk ve Şabanözü Bölgeleri Alevi Köylerindeki Cem Geleneklerine Müzikal Açından Bir Bakış", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 89 (2019).

<sup>84</sup> Detaylı olarak bkz. Ülkü Özgür, "Pentatonik Müzik ve Dünya Müziğine Etkileri", *UÜEF D* 14/1 (2001): 85-92.

mum eşliğinde yapıldığından hâlen bu uygulama devam etmektedir.<sup>85</sup> Bu gelenek sadece bu bölgeye has bir özelliktir. Köstence İlahi Grubu Başkanı Refi Ergün Hoca'nın anlattıkları ve eski hocalardan dinlediklerime göre mumun yakılıp merasimin başlaması, daha da eski zamanlara dayanmaktadır. Köstence ve civarında imam hatiplik yapan ve aynı zamanda ilahi grubu üyeleri olan hocalar bu mevlîd'i çocukluk yıllarından beri bu tarzda okuduklarını, bu okuyuş tarzını eski hocalarından onların da önceki hoca ve yaşlılardan öğrendiklerini ifade etmişlerdir. Özellikle Mecidiye Camii'nde hocalık yapan Sabri Hoca besteli bu mevlîdi bu nesle aktaran önemli bir şahsiyettir.

### Dobruca Bölgesinde Geleneksel Besteli Mevlîd'in İcrâ Şekli

Dobruca Bölgesinde okunan besteli Mevlîd yer ve zamana göre ağır bir şekilde ya da bazen daha hızlı bir ritim (usûl-ikâ) ile okunmaktadır. Bu cemiyetlerin genel adı burada ya *Dua* ya da *Mewlit* olarak ifade edilmektedir. Mevlîdin yapılacağı yere mutlaka çocuklar götürülmektedir. Bunun amacı; onların en azından Allah'ı ve Rasûlullâh'ı bu toplantılarda anmalarını, böylece anne ve babalarının gelenek ve göreneklerini ilerde devam ettirmelerini sağlamak içindir. Çocuk duayı cami dışında ancak bu meclislerde öğrenmektedir. Mevlîd programlarında özellikle Bakara Sûresinin son âyetleri (Âmene'r-Rasûlü) ya da Haşr Sûresinin son âyetleri (Hüvâllâ-hüllezi) okunmaktadır. Ancak Mevlîd'de bulunan her hoca ya da Kur'an okumayı bilen herkes ayrı ayrı aşırılar okumaktadır. Bu mesele mevlîdde Kur'an okumak isteyen, dua yapmak isteyen herkesi Kur'an okumayı öğrenmeye sevk etmiş, sadece yukarıda belirttiğimiz âyetler dışında Kur'an'dan farklı aşırılar da öğrenilmiştir. Dua-Mevlîd meclisleri cenaze günü, ölenin yedisi, kırkı ve ölüm yıldönümünde yapılmaktadır. Düğünlerde mevlîd okunmaz, onun yerine Hatm-i Şerif okunur ve dua edilir. Genel olarak düğün, nikâh, sünnet vs. gibi güzel olaylarda mevlîd okunmamakta; daha çok hüznün zamanlarında okunmaktadır. Bu da acıyı paylaşma adına yapılmaktadır. Bu meclislerde özellikle Hz. Peygamber'e mutlaka salavât-ı şerifeler okunur. Eğer okunmazsa cemaat, "*İnsanların Bir Danesi...*" gibi salavât metinlerini içeren bu ilâhiyi hocaların neden okumadıklarını sorgulayarak karşı çıkarlar. Çünkü onların inanışlarına göre bu salavâtlar, Hz. Peygamber'e bir selâmdir ve onların bu selâmını ölen kişi Hz. Peygamber'e iletmektedir.

Mevlîd merasimi Kur'an tilâveti ile başlar. Genelde ya Yasin Sûresi ya da herhangi bir aşır okunur. Akabinde bir kişi tarafından seslice "*Alâ rasûlinâ salavât*" denir. Ardından Tevhid Bahri'nin toplu halde besteli icrâsıyla

<sup>85</sup> Mum yakma âdetleri eskiden beri Türklerde hem de Romenlerde vardır. Geniş bilgi için bkz. Önal, *Romanya Dobruca Türkleri*, 34, 126, 193.

Mevlîd başlamış olur. Bestenin vezni *Fâilâtun Fâilâtun Fâilûn* kalıbındadır. Bu Bahrin bestesi, Rast makamının seyirleri ile başlar, sonlarda Uşşak makamı seyri gösterilerek biter. Bu Bahir bir hoca tarafından kısa bir dua yapılarak son bulur. Diğer bir hoca tarafından okunan bir aşır ile diğer Bahir'e geçilmeden önce özellikle "*Allah emrin tutalım, rahmetine bata-lım...*" diye başlayan Zekâi Dede'ye (1825-1897) ait Uşşak makamındaki ilâhi ile devam edilir. Ancak bölgesel icrânın verdiği bir uslûp olsa gerek eserin bitiş kısımlarında Bûselik makamının özellikleri de gösterilmekte; bu ilâhinin bazı mısra sonlarına *Allah* lafzı da eklenilmektedir. Bu eser bittikten sonra ya köyün en yaşlısı ya da cemiyette bulunan en yaşlı kişi "*el-Fâtiha*" der.

İkinci Bahir ise Anadolu'da her yerde okunmayan Nur bahri'dir. Bir kişi tarafından seslice "*Alâ rasûlinâ salavât*" denir. Bahir yine topluca ve besteli olarak icrâ edilmektedir. Bu bahir de Uşşak makamında seyrederek, fakat bazı yerlerde Hûzi makamı ve Nevrûz çeşnileri de gösterilmektedir. Bu bahrin beste vezni serbesttir. Bahrin sonunda Hüseyini makamında yine besteli olarak topluca salât ü selâm okunmaktadır. Salavât okunduktan sonra yine cemiyetin en yaşlısı "*el-Fâtiha*" der. Yine bir hoca bir aşır okur. Burada yine toplu olarak Bûselik makamında "*İnsanların bir danesi Muhammed...*" diye başlayan bir ilâhi okunur. Bu ilâhi sonrası yine cemaatten bir kişi aşır okur ve "*el-Fâtiha*" der. Bu bölümde özellikle Nogay köylerinde "*Aytarlar anadan doğmayaydık bız...*" diye başlayan Tatarca Hüseyini makamında Tatarca bir ilâhi daha okunmaktadır. Bu eser İbrahim Hakkı Erzurûmi'nin sözleri "*Cân u dilde hâne kıldın âkibet...*" diye başlayan Hüseyini makamındaki ilâhisinin bestesine çok benzemektedir. Ancak bazı yerlerde farklılıklar vardır. Sonunda yine cemiyette bulunanlardan birisi bir aşır okuyarak bu bölümü sonlandırır.

Okunulan aşır-ı şerîften sonra yine *Fâilâtun Fâilâtun Fâilûn* kalıbında Velâdet Bahri okunur. Bir kişi solo olarak "*Mefhar i Mevcûdât, Fahr i Âlem Muhammed Mustafâ râ Salevât*" der, hemen ardından yine topluca besteli olarak bu Bahir "*Âmine Hâtun Muhammed Ânesi...*" Hüseyini makamında okunur. Bu Bahrin "*İndiler gökten melekler sâf sâf...*" mısraına gelindiği zaman toplu halde ses yükseltilmekte ve biraz daha hızlı olarak okunmaktadır. Bu Bahir "*Arkamı sığadı kuvvetle hemân...*" mısra ile bitirilmektedir. Hiç durmaksızın buradan itibaren Merhaba Bahri başlar. Burada kısa bir dua yapılır, ancak duadan önce ev sahibi tarafından misk kokusu ve şerbet dağıtılır. Velâdet Bahri'nde hanımlar "*Arkamı sığadı kuvvetle hemân...*" mısraında birbirlerinin sırtlarını sıvazlarlar. Bu gelenek Anadolu'da da vardır.

"*Doğdu ol saatte ol sultân ı dîn...*" mısra ile Merhaba Bahri, Anadolu'da okuduğumuz şekliyle ayrı bir bahir olarak değil; Velâdet Bahri'nin

içine dâhil edilmektedir. Bu bölüm Sofyan usûlünde Uşşak makamında Tekke usûlü bir beste ile okunmaktadır. “*Ey yarâdılmışların sultân-ı sen...*” mısraından sonra Uşşak makamında bir Salât-ı Ümmiyye okunur. Bu beste kanaatime göre Hatip Zâkirî Hasan Efendi’nin (ö.1623) Segâh makamındaki Salât-ı Ümmiyye’si<sup>86</sup> ile tekkelerde farklı icrâlar ile okunan, anonim Uşşak makamındaki Salât-ı Kemâliyye’nin bazı melodik yapılarından oluşmaktadır. Bu eser bitince bir kişi, “*Allâhümme salli ve sellim eşrafi nûr i cemûi’l-enbiyâ i ve’l-mürselîn, ve’l-hamdülillâhi rabbi’lâlemîn el-Fâtiha...*” diyerek mevlîd okuma bitirilir.

Duadan önce okunan hatimler toplanır, kim için hatim okundu ise duada o kişinin adı da söylenerek dua edilir. Önce cenazenin en yakını kim ise yakınları tarafından üç ihlâs-ı şerîf ve kısa sûreler okunur. Sûre aralarında tekbîrler alınmaktadır. Bu tekbîrler Uşşak makamında okunur. Aynı tekbîr bestesi Anadolu’nun bazı illerinde de okunmaktadır. Bakara sûresinin ilk âyetlerinden sonra bir kişi tarafından yapılan Dua ile cemiyetin merasimi de bitmektedir. Bundan sonra ev sahibi tarafından misafirlere yemek ikram edilir.

Dobruca Bölgesi’nde bu merasim dışında bir de *Toprak Mevlîdi* vardır. Bu mevlîde *Ağırlık Mevlîdi* de denilmektedir.<sup>87</sup> Bu merasim eğer cenaze toprağa verilmeyip ertesi güne kalırsa yine mevlîd okunur, ancak Bahir aralarında asla Kur’ân tilâveti yapılmaz. Sebebi ise cenaze yıkanmadan önce temiz olmadığı görüşüdür. Bu merasimlere bağlı bir de *Su Selâsı*<sup>88</sup> denilen bir merasim daha vardır. Bu merasim her cenazede uygulanmaktadır. Cenaze yıkanıp kefenlendikten sonra hoca “*Sübhânallah*” der ve cemaat tarafından “*Yüce yüce kaçar isem...*” diye başlayan ve “*cehennemden irak eyle, cennetinde durak eyle, döndür yüzü Haktan yana, kereminle rahmet şuna, kabrine vardığın zaman...*” gibi dua niteliğinde Uşşak makamında bir eser icrâ edilir. Sonunda “*Lâilâhe illallah Hû...*” diye bitirilir. Bu merasim kabristanlıkta, cami avlusunda ya da ölen kişinin bahçesinde yapılır. Katılan herkese mendil dağıtılır.<sup>89</sup>

<sup>86</sup> Genel olarak bu eserin İtrî’ye ait olduğu ifade edilmektedir. Geniş bilgi için bkz. Koca, *Salâ ve Salavât Geleneği*, 132-134.

<sup>87</sup> Önal, *Romanya Dobruca Türkleri*, 251.

<sup>88</sup> Önal, *Romanya Dobruca Türkleri*, 256-257.

<sup>89</sup> Önal, *Romanya Dobruca Türkleri*, 262.

## Sonuç

Süleyman Çelebi'nin *Vesiletü'n-Necât* isimli eseri Müslümanlar tarafından çok ilgi görmüştür. Hz. Peygamber'in doğumuna hürmeten yazılan bu eser, yazıldığı tarihten itibaren sadece şiir maksatlı anlaşılmamış, adı ile uygun olarak Müslümanların sıkıntılı dönemlerinde onların kurtuluşlarına vesile olmuş bir eserdir. Mevlîd Anadolu'da, Balkanlarda ve diğer coğrafyalarda Müslüman kimliğinin bir sembolü olarak okunan bir eser olmaktan öte toplumu bir arada tutan birlik ve beraberliğin oluşmasına vesile olan bir olgu olarak hayatımızdaki yerini korumuştur. Zaman içerisinde birçok kez bestelenmiş; hâfizalarda yer edinişini canlılığını muhâfaza etmiştir. Bu bestelerden birisi de Romanya Dobruca Bölgesi Türk Tatarları'nın geleneksel olarak okudukları bestedir. Araştırmamız bestenin tarihsel süreç bağlamında çok eskiye dayandığını göstermektedir. Bestenin Dobruca Bölgesi'nde yaşayan azınlık Müslümanlar tarafından mı yoksa bu bölgeye Kırım'dan göç eden Tatarlar tarafından mı yapıldığı muğlak kalmıştır. Ancak tarihsel veriler bestenin hem bu coğrafyanın müzikal yapısından, hem de buraya göç eden Türk ve Tatarlar'ın müzikal yapısından etkilenip şekillendiğini göstermektedir.

Günümüzde burada yaşayan her yaşta Müslüman bu besteyi bilmekte ve cemiyetlerde geleneksel okuyuş tarzı ile toplu olarak icrâ etmektedirler. Mevlîd açısından bestenin diğer bestelerden farklılığı, toplu icrâ edilmesi ve müzikal yapısıdır. Beste sade bir melodik yapıyı barındırmakta, dolayısıyla toplu icrâyâ müsait bir tarzıdır. Dolayısıyla bu özellik bestenin hâfizalarda canlı kalmasına neden olmuştur. Böyle bir çalışmayı yapmamızın temel nedeni; Dobruca Bölgesi dışında yaşayan Müslümanların da bu besteden istifade etmesini sağlamak, bestenin notaya aktarılmasıyla yazın kültürümüzde yer almasına vesile olmaktır.

Dobruca Bölgesi Besteli Mevlîd'in bahir aralarında okunan ilâhiler de dâhil olmak üzere tarafımızdan notaya alınmasından sonra, notaları dijital ortama aktaran Kültür ve Turizm Bakanlığı Güzel Sanatlar Genel Müdürlüğü İstanbul Tarihi Türk Müziği Topluluğu Sanatçısı Barış Demir kardeşime şükranlarımı sunarım. Dobruca Bölgesinde okunan mevlîdin güftesi<sup>90</sup> ile Anadolu'da yaygın olarak okunan mevlîdin güftesi arasında bazı farklılıklar olduğu tespit edilmiştir. Bu yüzden Dobruca Bölgesinde okunan mevlîdin notadaki metni, Mehmet Akkuş ve Uğur Derman'ın tashihi ile Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yayınlanan *Mevlîd-i Şerîf Vesiletü'n-Necât*<sup>91</sup> isimli eser dikkate alınarak yazılmıştır. Ancak bu bölgede okunup da bizim dikkate aldığımız nüshada bulunmayan güftelere de (bold yazı karakteri) yer verilmiştir.

<sup>90</sup> Süleyman Çelebi, *Mevlîdi Şerîf* (Editia a-II-a: Aparitia Acestei Broşuri a Fost Posibila Datorită Uniunii Democratice Turce Din Romania, 2009).

<sup>91</sup> Süleyman Çelebi, *Mevlîd-i Şerîf Vesiletü'n-Necât*, ed. Mehmet Akkuş-Uğur Derman (Ankara: DİB Yayınları, 2017).

### Kaynakça

Ağuiçenoğlu, Hüseyin. “Ak Toprak’la Dobruca Arasında. Dobruca Müslüman Türk Basınında Hicret Konusunda Yapılan Tartışmalar”. *Osmanlı Araştırmaları* 22/22 (2003): 61-75.

Ahmed, Vedat S. “Bulgaristan’da Dinî Kimliğin Korunmasında Mevlîd’in Rolü”. *Bir Kutlu Doğum Şaheseri: Mevlid ve Süleyman Çelebi*. Ed. Bilal Kemikli-Osman Çetin. 368-378. Bursa: TDV Yayınları, 2009.

Aksoy, Hasan. “Eski Türk Edebiyatı’nda Mevlîdler”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 5/9 (2007): 323-332.

Aksu, Ali. “Türklerinde Kültürel Durum ve Mektep ve Aile Mecmuası”. *CÜİFD* 9/1 (2005): 11-27.

Belviranlı, Ali Kemâl. *Mûsikî Rehberi - Dinî Mûsikî*. Konya: Nedve Yayınları, 1975.

Altınkuşlar, Ayhan - Kalender, Ruhi - Özcan, Nuri. *İHL için Dinî Mûsikî I*. Ankara: Kalem Yayınları, 1996.

Aslan, Halide. “Osmanlı İmparatorluğu’nda Mübarek Gün ve Gecelerden Kandiller”. *İSTEM* 7/13 (2009): 199-231.

Baki, Süleyman. “Makedonya ve Kosova’da Mevlîd Merasimleri Ne İfade Eder?” *Bir Kutlu Doğum Şaheseri: Mevlid ve Süleyman Çelebi*. Ed. Bilal Kemikli-Osman Çetin. 434-445. Bursa: TDV Yayınları, 2009.

Baş, Eyüp. “İslâm Tarihinde Mâtem/Yas Kültürü ve Kerbelâ”. *Çeşitli Yönleriyle Kerbela*. Ed. Alim Yıldız. 2. Sivas: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2010.

Buhâri, Muhammed b. İsmâîl Ebû Abdillâh. *el-Câmiu’s-Sahîh*. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1987.

Çelebi, Süleyman. *Mevlîdi Şerîf*. Editia a-II-a: Aparitia Acestei Broşuri a Fost Posibila Datorită Uniunii Democratice Turce Din Romania, 2009.

Çelebi, Süleyman. *Mevlîd-i Şerîf Vesîletü’n-Necât*. Ed. Mehmet Akkuş-Uğur Derman. Ankara: DİB Yayınları, 2017.

Durmuş, İsmail. “Mevlîd-Arap Edebiyatı”. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* 29: 480-482. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş’as es-Sicistânî. *Sünen*. Beyrût: Dâru Kitâbu’l-Arabî, ty.

Ergun, Sadettin Nüzhet. *Türk Mûsikîsi Antolojisi*. İstanbul: Rıza Koşkun Matbaası, 1942.

Eroğlu, Süleyman. “Edebî Bir Tür Olarak Mevlîdler”. *Mevlîd ve Süleyman Çelebi*. 109-112. Ankara: TDV Yayınları, 2010.

Gafarov, Raim. “Günümüz Kırım’ında Mevlîd”. *Bir Kutlu Doğum Şaheseri: Mevlid ve Süleyman Çelebi*. Ed. Bilal Kemikli-Osman Çetin. 386-390. Bursa: TDV Yayınları, 2009.



Gökdemir, Ayvaz. “Türk Kültürü ve Mevlîd”. 39-51. Ankara: TDV Yayınları, 1990.

Güroy, Cenk. “Çubuk ve Şabanözü Bölgeleri Alevi Köylerindeki Cem Geleneklerine Müzikal Açından Bir Bakış”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 89 (2019).

Hasan, İbrahim Hasan. *İslâm Tarihi*. Trc. İsmail Yiğit. Ankara: Kayıhan Yayınları, 1988.

Hızlı, Mefail. “Mevlîde Dâir Bazı Belgeler ve Bilgiler”. *Süleyman Çelebi ve Mevlîd Sempozyumu Bildiri Kitabı*. Ed. Mustafa Kara, Bilal Kemikli. 43-50. Bursa: Osmangazi Belediyesi, 2007.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1988.

Kantar, Şefik. *Günümüz Diliyle Sarı Saltuk Baba*. İstanbul: UKİD Yayınları, 2015.

Kaplan, Zekai. *Dinî Müsikî Rehberi*. İstanbul: MEB Yayınları, 1991.

Karataş, Ali İhsan. “Osmanlı Toplumunda Mevlîd Vakıfları –Bursa Örneği”. *Süleyman Çelebi ve Mevlîd Sempozyumu Bildiri Kitabı*. Ed. Mustafa Kara, Bilal Kemikli. 34-42. Bursa: Osmangazi Belediyesi, 2007.

Karpat, Kemal H. “Dobruca”. *DİA*. 10: 484. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Kemikli, Bilal. *Ulu Cami'nin Bilge İmamı Süleyman Çelebi ve Mevlîd*. Ankara: DİB Yayınları, 2015.

Koca, Fatih - Turabi, Ahmet Hakkı. “Cami Musiki”. *Türk Din Müsikîsi El Kitabı*. Ed. Ahmet Hakkı Turabi. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.

Köksal, M. Fatih. *Mevlîd-Nâme*. Ankara: TDV Yayınları, 2011.

Köprülü, Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: DİB Yayınları, 1984.

Okıç, M. Tayyib. “Çeşitli Dillerde Mevlîdler ve Süleyman Çelebi Mevlîdi'nin Tercemeleri”. *Atatürk ÜİFD*. 1 (1976): 17-78.

Muhammedşin, Refik. “Tataristan'da Dinî Kimliğin Korunmasında Mevlîd'in Rolü”. *Bir Kutlu Doğum Şaheseri: Mevlîd ve Süleyman Çelebi*. Ed. Bilal Kemikli-Osman Çetin. 459-476. Bursa: TDV Yayınları, 2009.

Nametak, Fehim. “Bosna Herak'te Mevlîd Geleneği”. *Süleyman Çelebi ve Mevlîd Sempozyumu Bildiri Kitabı*. Ed. Mustafa Kara-Bilal Kemikli. 379-385. Bursa: Osmangazi Belediyesi, 2007.

Özcan, Nuri. “Mevlîd-Müsikî”. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 29: 484-485. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Nutku, Özdemir. “Bayram-Osmanlı Dönemi”. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 5: 263-265. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Önal, Mehmet Naci. *Romanya Dobruca Türkleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998.

Özel, Ahmet. “Mevlîd”. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 29: 475-479. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.

Özgür, Ülkü. “Pentatonik Müzik ve Dünya Müziğine Etkileri”. *UÜEFD* 14/1 (2001): 85-92.

Pekolcay, A. Necla. “Mevlid”. *DİA*. 29: 485-486. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Pekolcay, A. Necla. *Mevlîd (Vesîletü'n-Necât)*. Ankara: TDV Yayınları, 2015.

Rifat Paşa, İbrahim. *Mir'âtü'l-Haremeyn*. Trc. Lutfullah Yavuz. İzmir: Hazine Yayınları, 2010.

Selânikî, Mustafa Efendi. *Târih-i Selânikî*. Trc. Mehmet İpşirli. 2 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999.

Sezikli, Ubeydullah. “Besteli Mevlîd Üzerine İki Yazma Eser”. *ÇÜİFD* 8/1 (2008): 179-206.

Şeker, Mehmet. “Mevlîd-Osmanlılarda Mevlîd Törenleri”. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 29: 479-480. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Şengün, Necdet. “Hz. Fâtıma Mevlîdi ve Vesîletü'n-Necât ile Mukayesesi”. *CÜİFD* 12/2 (Sivas 2008): 419-438.

Tıraşçı, Mehmet. “Cizre ve Çevresinde Kürtçe Mevlîdler ve Müzikal Olarak İcra Ediliş Tarzları”. *Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre Sempozyumu Bildirileri*. 501-508. İstanbul: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2012.

Tuymova, Güzel. “Kırım ve Kazan İlahilerinde Ortak Vasıflar”. *Journal of The Black Sea Studies, Karadeniz Araştırmaları*. 13 (2007): 147-149.

Uslu, Recep. *Selçuklu Topraklarında Müzik*. Konya: Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2010.

Vassâf, Hüseyin. *Hicaz Hâtırası*. Trc. Mehmet Akkuş. İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2011.

Yesenkoviç, Amina Şilyak. “Bosna'da Dinî Kimlik Problemi ve Mevlîd”. *Bir Kutlu Doğum Şaheseri: Mevlid ve Süleyman Çelebi*. 458-476. Bursa: TDV Yayınları, 2009.

## NÛR BAHRİ

2

DERLEYEN: FATİH KOCA  
(DOBRUCA BÖLGESİ)

Hak te â la çün ya rat di Â de mi

Kıl di Â dem le mü zey yen â le mi

B. DEMİR

Hak teâlâ çün yaratdı Âdem'i  
Kıldı Âdem'le müzeyyen âlemi

Âdem'e kıldı ferîştehler sücûd  
Hem ana çok kıldı ol lütf ıssı cûd

Mustafâ nûrunu alında kodu  
Bil habîbim nûrudur bu nûr dedi

Kıldı ol nûr anın alında karâr  
Kaldı anın ile nice rûzigâr

Sonra Havva alınına nakl itdi bil  
Durdu anda dahi nice ay u yıl

Şit doğdu ana nakl etdi bu nûr  
Anın alında tecellî kıldı nûr

İrdi İbrâhîm ü İsmâîl'e hem  
Söz uzanur gel kalanın dir isem

İşbu resm ile müselsel muttasıl  
Tâ olunca Mustafâ'ya muntakıl

Geldi çün ol rahmeten il'-âlemîn  
Vardı nûr anda karâr itdi hemîn

Ger dilersiz bulasız oddan necât  
Aşk ile derd ile edin es-salât

NÛR BAHRİNDE SONRA  
OKUNAN SALAVÂT

3

DERLEYEN: FATİH KOCA  
(DOBRUCA BÖLGESİ)

Es sa lâ tû ves se lâ mü a ley ke yâ Re sû lal lâh

Es sa lâ tû ves se lâ mü a ley ke yâ Ha bî bal lah

Es sa lâ tû ves se lâ mü a ley ke yâ sey yî del ev ve lî ne vel â hi rîn

ve sal li a lâ ce mi' il en bi yâ i vel mür se lîn

B. DEMİR

## BÛSELİK İLÂHÎ

*İnsanların bir dânesi*

4

USÛL: SOFYAN

DERLEYEN: FATİH KOCA  
(DOBRUCA BÖLGESİ)

İn san la rın bir dâ ne si Mu ham med  
Sağ lı ğın da biz ler i çin yal var dı  
Şe fâ at le u laş tı rır say gı sı

Mü min le rin baş tâ cı sı Mu ham med  
Ö lür ken de üm met i çin ağ la dı  
Şe fâ at le kal maz ta çin kay gı sı

Em Tan rı nın sev gi li si Mu ham med  
Üm met i çin yü re ği ni dağ la dı  
Sa lât vi ren üm me ti çin mut lu su

Üm me tin den sa lât se lâm rû hû na

Ol sun â li ne da hi As hâ bı na

Üm me tin den sa lât se lâm rû hû na

Ol sun â li ne da hi As hâ bı na

İnsanların bir dânesi Muhammed  
Mü'minlerin baştâcısı Muhammed  
Em Tanrının sevgilisi Muhammed  
Ümmetinden salât selâm rûhuna  
Olsun âline dahî Ashâbına

Sağlığında bizler için yalvardı  
Ölürken de ümmet için ağladı  
Ümmet için yüreğini dağladı  
Ümmetinden salât selâm rûhuna  
Olsun âline dahî Ashâbına

Şefâatle ulaştırır saygısı  
Şefâatle kalmaz tamü kaygısı  
Salât veren ümmetinin mutlusunu  
Ümmetinden salât selâm rûhuna  
Olsun âline dahî Ashâbına

B. DEMİR

## HÜSEYNÎ İLÂHÎ

5

USÛL: SOFYAN

*Ay tar lar a na dan doğ ma yay dık bız*

DERLEYEN: FATİH KOCA  
(DOBRUCA BÖLGESİ)

Ay tar lar a na dan doğ ma yay dık bız

Şo ya lan dün yâ ya gel me yey dik bız

Şo ya lan dün yâ ya gel me yey dik bız

B. DEMİR

Azrâıl gelecek şeksiz süpbesiz  
Can çıkar şo tenden  
Ten kalır cansız

Yâ Rabbî şo günde etme imânsız  
Tevbeye gel be ey asıl (gâfil) tevbeye

Tevbenin kapısı kapanır derler  
Anda zâhîr olur ettiğın şerler  
Sana lânet eder bastığın yerler  
Tevbeye gel be ey asıl (gâfil) tevbeye

## VELÂDET BAHRİ

DERLEYEN: FATİH KOCA  
(DOBRUCA BÖLGESİ)

6

Â mi ne hâ tûn Mu ham med â ne si  
Ol sa def den doğ du ol dür dâ ne si  
Çün ki Ab dul lah dan d du hâ mi le  
Vak ti tiş di hef te hı ey yâ mi le

Amine hatûn Muhammed ânesi  
Ol sadefden doğdu ol dür dânesi

Hem Muhammed gelmesi oldu yakın  
Çok âlâmetler belürdi gelmedin

Didi gördüm ol Habîb'in ânesi  
Bir acep nûr kim güneş pervânesi

Hem hevâ üzre döseñdi bir döseğ  
Adı süñdüs döseñyen anı melek

Biri meşrık biri mağribde anın  
Biri dâmindâ dikildi Kâ'be'nin

İñdiler gökten melekler sâf sâf  
Kâ'be gibi kıldılar evim tavâf

Çevre yanına gelip oturdular  
Mustafâ'yı birbirine muştular

Ulu devlet buldun ey dil-dâr sen  
Doğıserdir sendeñ ol hulk-i hasen

Vasfını bu resme tertîb itdiler  
Ol mubarek nûra terğîb itdiler

Susadım gâyet harâretdeñ katı  
Sundular bir câm dolusu şerbeti

İçdim anı oldu cismim nûra gark  
İdemezdim nûrdan kendümü fark

Çünkü Abdullah'dan oldu hâmile  
Vakt irişi hafta vü eyyâm ile

Ol Rebîu'l-evvel ayın nicesi  
On ikinci gece isneyñ gicesi

Berk urup çıkdı evimden nâgehân  
Göklere dek nûr ile doldu cihân

Üç alem dahi dikildi üç yere Her  
birisin ideyim nerden nere

Bildim anlardan ki ol halkın beği  
Kim yakın oldu cihana gelmeğ

Yarılıp divâr çıkdı nâgehân  
Üç bile hûrî bana oldu ayân

Bu senin oğlun gibi kadri cemîll  
Bir anaya vermemiştir ol Celîl

Bu gelen ilm-i ledûn sultânıdır  
Bu gelen tevhîd ü irfan kânıdır

Âmine ider çü vakt oldu tamâm  
Kim vücûde gele ol hayru'l-enâm

Kardan ak idi ve hem soğuk idi  
Lezzeti dahi şekerde yok idi

Geldi bir ak kuş kanadıyle revân  
Arkamı sığadı kuvvetle hemân

## MERHABÂ BAHRİ

7

USÛL: SOFYAN

DERLEYEN: FATİH KOCA  
(DOBRUCA BÖLGESİ)

Doğ du ol sa a at de  
Ya ra dil miş cüm le  
ol sul tâ nı dîn  
ol du şâ dü mân  
Nû re gark ol du se  
Gam gi düp â lem ye  
mâ vâ tu ze mîn  
ni den bul du cân

B. DEMİR

Doğdu ol sâatde ol Sultân-ı dîn  
Nûra gark oldu semâvât ü zemîn

Cümle zerrât-i cihân idüp nidâ  
Çağrışuben didiler kim merhabâ

Merhabâ ey kurretü'l-aynı Halîl  
Merhabâ ey hâs mahbûb-ı Celîl

Merhaba ey canı canan merhaba  
Merhaba ey derde derman merhaba

Merhabâ ey rahmeten li'l âlemîn  
Merhabâ sensin şeff'ul-müznibîn

Dest-gîrisin kamû üftâdenin  
Hem penâhı bende vü âzâdenin

Yaradılmış cümle oldu şâdman  
Gam gidüp âlem yeniden buldu cân

Merhabâ ey âli Sultân merhabâ  
Merhabâ ey kân-ı irfân merhabâ

Merhaba ey cümlelerin matkubî sen  
Merhaba ey Halikin mahbubî sen

Merhabâ ey âsî ümmet melcei  
Merhabâ ey çaresizler eşfa'î

Ey cemâli gün yüzü bedr-i münîr  
Ey kamû düşmüşlere sen dest-gîr

Ey gönüller derdinin dermânî sen  
Ey yaradılmışların Sultânî sen

## SALAVÂT

8

DERLEYEN: FATİH KOCA  
(DOBRUCA BÖLGESİ)



Al la hüm me sal li a lâ sey yî di nâ Mu ham me di nin ne  
biy yîl üm miy yi ve â lâ â li hî ve sah bi hî ve sel lim

Allâhümme salli alâ seyyidinâ Muhammedin-innebiy-yil- ümmiyyi  
ve alâ âlihi ve sahbihi ve sellim



# VAKFİYELERDE MUKADDES EMANETLERİN İZLERİ VE LİHYE-İ ŞERİFLER TRACES OF SACRED RELICS IN FOUNDATION CHARTERS AND THE STRING(S) OF THE PROPHET MUHAMMAD'S BEARD

NİLGÜN ÇEVİRİMLİ  
DR.  
VGM VAKIF UZMANI



## ABSTRACT

There are certain values people have been regarding sacred throughout history. They consist of signs and symbols triggering the same emotions and thoughts in people of the same faith in the society. They become sacred under the influence of customs and traditions as result of being transmitted from generation to generation. The concept of *sacredness* can be defined as the complete set of values including worships and rituals that establish, and remind, a connection between believers and the transcendental Power (the Creator). Just as there are specific times and places regarded sacred in Islam, there are also objects regarded sacred by the followers of Islam. They are called *kutsal emanet* (*sacred relics*) in the Turkish culture. Among them are the clothes and objects belonging to the Last Prophet Muhammad and his family members and close people around them. One of the most widely known of them is the string(s) of the Prophet Muhammad's beard/hair exhibited usually on sacred days and nights at mosques, which should have a place in almost all our lives and the mystery of which we cannot understand. Going to see and greet it been in practice promoted by foundations as a good act. The tradition was seen for the first time in the charters of the foundations built after the third quarter of the 18th century.

Keywords: Foundation, Sacred Relics, Forgiveness, String(s) of the Prophet Muhammad's Beard

## ÖZ

Tarih boyunca insanların kutsal kabul ettikleri bazı değerler mevcuttur. Bunlar toplumdaki ortak inanca mensup bireylerde aynı duygu ve düşünceleri uyandıran simgelerden ya da simgesel nesnelere oluşur. Gelenek ve göreneklerin de etkisiyle nesilden nesile aktararak kutsal bir anlam kazanır. *Kutsal kavramı* doğaüstü yaratıcı güç ile inananlar arasında bağlantıyı sağlayan, hatırlatan ibadet ve ritüelleri kapsayan değerler bütünü olarak da tanımlanabilir. İslâm dininde kutsal kabul edilen zamanlar ve mekânlar olduğu gibi bu dine mensup kişilerce kutsal kabul edilen eşyalar da mevcuttur. Bunlar kültürümüzde *kutsal emanetler* olarak tanımlanırlar. Son peygamber Hz. Muhammed (s.a.s) ile onun aile efradı ve yakın çevresine ait kıyafetler, eşyalar gibi bazı somut değerlerden oluşur. Halk arasında en yaygın olarak bilineni, Hz. Muhammed'e ait saç veya sakallardan olduğu kabul edilen mübarek gün ve gecelerde genellikle camilerde ziyaret edilen sakal-ı şeriflerdir. Vakıflarca sakal-ı şerif/lihye-i şerif teberrük etme ve ziyaret ettirilme şeklinde bir tür hayır hizmeti olarak gerçekleştirilmiştir. Bu gelenek 18. yüzyılın üçüncü çeyreğinden sonra kurulan vakıflara ait vakfiyelerde karşımıza çıkar.

Anahtar kelimeler: Vakıf, Kutsal Emanet, Bağışlama, Sakal-ı şerif.

## Giriş

### İslâm Dininde Kutsal Emanet Kavramı ve Kutsal Emanetler

Coğu dini inanışta olduğu gibi İslâm Dininde de kutsal olarak nitelenen bazı eşyalar mevcuttur. *Kutsal Emanet* denince, Hz. Peygambere (s.a.s.), diğer peygamber ve ashabına ve harameyne ait eşyalar akla gelir. Hz. Peygamber'in örnek bir şahsiyet oluşu, hatırasına duyulan derin saygı ve ona karşı beslenen vefa duygusu ile döneminde sahabeler ona olan sevgilerini çeşitli şekillerde izhar etmiş, saçı ve tırnağı gibi ondan en küçük bir hatıraya sahip olmayı arzulamışlar ve kullandıkları eşyaları, kıyafet, saç, sakal, ayak izleri gibi bir kısım eşyayı da şifa niyetiyle veya teberrük (berekat ummak) için muhafaza etmişlerdir.<sup>1</sup> Ardından gelen nesiller de Hz. Peygambere ait olan ya da kullandığı eşyaları büyük titizlikle korumuşlar, bunlara saygı göstermenin o'nu sevmenin bir işareti olduğuna delâlet eden anlayışın oluşmasına da öncülük etmişlerdir.

Her birinin kendine özgü hikâyesi olan *Kutsal* ya da *Mukaddes Emanetler* şeklinde adlandırılan bu eşyaların geçmişine bakıldığında Yavuz Sultan Selim 1517'de Kahire'ye girmesiyle Halife el-Muntasır Bi'llah (1226-1242)'in muhafazasında bulunan ve daha önce Bağdad'dan Hülâgu (1256-1264)'nun elinden kaçırılmış olan eşyaya el konulduğu gibi Mekke şerifi Ebû Berkât'ın oğlu ile gönderdiği diğer kutsal emanetleri de devralarak İstanbul'a gönderir. 1813'te Mekke ve Mediye'yi tekrar Osmanlı İdaresine alan Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa Harameyn şehirlerinde gasp edilen eşyalar başta olmak üzere, Mukaddes Emanetlerin düzenlediği bir defterle Surre Emîni nezâretinde İstanbul'a ulaşmasını sağlamıştır. Birinci Dünya Savaşı sırasında Medine'nin boşaltılması kararı üzerine Medine müdâfii Fahrettin Paşa daha

<sup>1</sup> Nebi Bozkurt, Mukaddes Emanetlerin Tarihi ve Osmanlı Devletine İntikâli *Marmara İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (1997): 9-10.

önce İstanbul'dan hediye olarak gönderilen *Emânet-i Mukaddese*'yi iki bin askerin koruması altında demiryoluyla İstanbul'a göndermiştir.<sup>2</sup> Böylelikle Mukaddes emanetler önce iç hazineye yerleştirilmiş, II. Mahmud döneminde (1808-1839) Has Oda Kasrı'na alınmıştır.<sup>3</sup> Buranın temizliği, buhurlanması ve korunması gibi işler için en büyük zâbitleri has odabaşı olan kırk kadar hizmetli görev yapıyordu. Bizzat padişah da kendisini bu görevlilerden biri kabul eder, hırka-i saâdet sandığının ve bulunduğu odanın anahtarını yanında tutardı. I. Dünya Savaşı esnasında düşman eline geçerek korkusuyla Konya'ya taşınan mukaddes eşya Cumhuriyet Döneminde de büyük saygı görmüş ve II. Dünya Savaşı sırasında Niğde'ye götürülmüştür.<sup>4</sup>

Bunların önemli bir kısmı günümüzde Topkapı Sarayı Kompleksi içinde Kutsal Emanetler Dairesi Müzesi'nde muhafaza edilmektedir. Bunlar Hırka-i Saadet, Dendân-ı Saadet Sancak-ı şerif/*Liva-yı Saadet*, Lihye-i Saadet/*Sakal-ı şerif*, Seyf-i Saadet/*H. Peygamber'in kılıcı*, Kavs-ı Saadet / *H. Peygamber'in yayı*, Name-i Saadet / *H. Peygamber'in mektubu*, Mühr-i Saadet *H. Peygamber'in* mührü, Na'lin-i Saadet/*H. Peygamber'in ayak kabısı*, Seccâde-i Lâtif-i Peygamber Teyemmüm Taşı ve Nakş-ı Kadem-i şerif'den oluşur. Bozkurt, bunun hâricinde Topkapı Sarayı Hırka-i Saadet Dairesinde; altı adet, III. Mustafa ve I. Abdülhamid'in türbelerinde de birer nakş-ı kadem-i şerif ile 422 tanesi İstanbul'da olmak üzere Türkiye'de toplam 1818 adet Sakal-ı şerif bulunduğu söz eder.<sup>5</sup>

### Vakfiyelerde Kutsal Emânetler

Bilindiği üzere İslâm Medeniyetinde önemli yeri olan vakıf kurma geleneği Osmanlılar Döneminde zirveye ulaşmıştır. Hayatın her alanını kapsayan bu kurumlar aracılığıyla toplumun maddî mânevî tüm ihtiyaçlarına çareler üretilmiştir. Öyle ki günümüzde bile idrak edilemeyecek kadar geniş bir yelpazede, oldukça ilginç alanlarda hizmetler sunmuşlardır.

Bu vakıflardan bazıları, halk arasında *Sakal-ı şerif* olarak bilinen vakfiyelerde *Lihye-i Saadet/Lihye-i şerif*, *Mûy-ı Mübâreke* şeklinde anılan, Peygambere ait saç ve sakal örneklerinden oluşan *tebberük* eşya ile ilgili kurulan vakıflardır. Araştırmanın asıl konusunu Sakal-ı şerifler oluşturmasına rağmen, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşiv'inde 13. ve 19. Yüzyıl arısını

<sup>2</sup> Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Mukaddes Emanetlerin Anlamı ve İstanbul'u Şerefliendirmesine Dâir" *Keşkül Dergisi* 31 (2014): 24

<sup>3</sup> Mustafa Atalar, *Osmanlı Devletinde Surre-i Hümayûn ve Surre Alayları* (Ankara, 1999), 20.

<sup>4</sup> Nebi Bozkurt, "Mukaddes Emanetler", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31: 108-111.

<sup>5</sup> Nebi Bozkurt, "Sakalı Şerif", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36: 2-3

kapsayan vakfiyeler üzerinde yapılan araştırma ve incelemeler sırasında, Sakal-ı şeriflerin yanısıra diğer bazı mukaddes eşyalardan söz eden vakfiyelere de rastlanmış olup, sözü edilen bu kutsal emanetlerden de kısaca söz etme gereği hâsıl olmuştur.

Bilindiği üzere Peygamberin vefatından sonra tarih boyunca kutsal emanetlere sahip olmak bazı devletlerce bir nevi siyasi erk olarak görülmüştür. Vakıflar eliyle Hameyn'e özgü birçok tahsisatların yapıldığı, hediyeilerin ihvan edildiği Osmanlı'da, hilâfetin devralınmasıyla padişahlar, devlet büyükleri Kutsal Emanetler konusunda da ayrı bir hassasiyet sergilemişler, kurdukları vakıflarda bunların taşınması, korunması, halka ziyaret ettirilmesi gibi hususlara yer vermişlerdir.

Örneğin, Abdülhamid Hân-ı Evvel'in türbesinde bulunan *Nakş-ı Kâdem-i şerif*'le ilgili olarak; h. 1203 (m. 1789) tarihli vakfiyesinde bir *Nakş-ı Kâdem-i şerif'in* Medine'ye gönderilen surre alayı ile *eş-Şeyh Muhammed Sa'di Efendi* eşliğinde Şam'dan alınıp İstanbul'a getirilişinden söz edilir.

“bin yüz doksan dokuz senesi (m. 1784) i'tibârıyla beher sene tarâf-ı Devlet-i Aliyye'den Medîne-i Münevvere'ye irsâl olunan surre-i şerife ile irsâl olunan ve Evkâf-ı Hümâyûn Nezareti İslâmbol'da Bağçe Kapusu dâhilinde medrese-i münifeleri ittisâlinde kâ'in Türbe-i celfilede mahsûsen mebnî dolab nezâfet-i nisâba teberrüken ve ta'zîmen vaz' ve hıfz olunan nakş-ı kadem-i şerif-i Hazret-i Fahr-ı Kâ'inât aleyhi efdalü's-salavâti bundan akdem Şam-ı şerif'den Asitâne-i Aliyye'ye nakli husûsunda kesb-i şeref-i ma'ıyyet eden eş-Şeyh Muhammed Sa'di Efendi”<sup>6</sup>

Bu vakfiyelerden Sakal-ı şeriflerden başka diğer kutsal emanetleri kapsayan ve *Teberrukat-ı Celile* şeklinde adlandırılan bu eşyalar hakkında en geniş bilgi vereni Pertevniyal Sultân'ın 19 Muharrem h.1285 (m. 1868) tarihli vakfiyesidir. Burada, Pertevniyal Valide Sultan'ın İstanbul-Aksaray'da yaptırdığı türbesinde korunmasını şart kıldığı, Hz. Peygamber'e ve ashâbına ait bazı eşyalardan söz edilmektedir.

“Hazreti Muhammed'in (s.a.s.) lihye-i sa'âdet-i gülzâr-ı hümâyûn mişkât-ı mukaddese-i makrûnlarından resîde-i dest-i aliyyem ile nâ'ile ve müteşerrife olduğum dürdâne-i mübârek rîşe-i neyyire-i kerîme-i redîfe-i uz mâları / sakal-ı şerifleri, üzerinde bir âyet-i kerîme muharrer tomâr / *mus-haf parçaları* altın olukdan bir kıt'a-i müteberrike / *Kâbe'deki altınoluktan bir parça* mevzû olan maun ağacından masnû ve üzeri bin iki yüz seksen sekiz dirhem sîm hâlis kaplamalı bir aded çekmece, hatt-ı sa'âdet / Hz. Muhammed'in mektubu / Hz. Peygamberin adı yazılı hat levhası (?) mevzû üzeri dokuz yüz sekiz buçuk dirhem sîm hâlis kakmalı yassı ve beyzî bir aded çekmece, üzerinde esmâ'-i şerifeleri muharrer Hazreti Ayşe radiya'l-lâhu Te'âlâ anhâ efendimizin nikâb-ı şerifeleri / üzerinde ismi yazılı Hz.

<sup>6</sup> Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA, 637:48/3).

Ayşe'ye ait yüz örtüsü, İmâmeyn-i Hümâmeyn Hazreti İmâm Hasan ve Hazreti İmâm Hüseyin radiya'llâhu anhumâ efendilerimizin hırka-i sa'âdetleri / *Hasaneyn efendimizin hırka-i şerifleri*, tâc-ı şerif-i Cenâbı Üveys el-Karanî / *Veysel Karani'nin tâc-ı şerifi*, Medîne-i Münevvere nevre-hâ'llâhu Te'âlâ ilâ-yevmi'l-âhire ve Mekke-i Mükerreme şerrefehâ'llâhu Te'âlâ ilâ-yevmi'l-kıyâme ebvâbının miftâh-ı şerifleri mevzû olan dört köşe sîm kaplamalı bir aded çekmece / *Mekke-Medine kapılarının anahtarının bulunduğu sandık*, mükemmel pûşîde, üzerine çekmece vaz' olunmak için kezâlik maun ağacından masnû' üzeri iki bin altı yüz yetmiş sekiz buçuk dirhem sîm hâlis kakmalı *bir aded kebîr iskemle*, çekmece-i mezkûra örtmek için etrâfı beyaz sîm ile salât ve selâm işlemeli ve sicim saçaklı *bir aded yeşil pûşîde*, yek pâre maun ağacından masnû' ve üzeri sekiz yüz kırk dirhem sîm hâlis kakmalı *bir aded kelâm-ı kadîm-i vacîbüt-ta'zîm rahlesi*, yirmi üç kıyye elli dirhem sîm hâlis olarak tablalarına muttasıl *iki aded kebîr şam'dânlar*, *bir aded sîm şam'dân*, sarı sırma ile Ebu'l-Feth Sultân Mehmed Han aleyhi'r-rahmetu ve'l-gufrân hazretlerinin sanduka-i şerifelerinde olan poşîdenin aynı olarak arîf işletdirilen zeytûnî çuha üzerine *dört kut'a pûşîdeler*, beyaz çiçekli baklava çubuklu kadîm a'lâ murâd-ı cengârî *bir aded şâl*, boyuna çubuklu bir çubuğu laciverd ve biri göğez ve biri yeşil ve biri sarı ve biri çubuğu sadefî ve biri penbe ve çubukların arası ince beyaz çubuk üzerleri evkâf dal işleme enfes-i nefis *diğer bir aded şâl*, örme resmi kabartmalı tepesi fıstık ve ba'zı mahalleri yıldızlı altı tablalı yedi yüz doksan üç dirhem vezninde sîm-i hâlis olarak kebîr bir *buhûrdân ve gülâbdân*, *üç kut'a Mushaf-ı şerif'den* oluşan teberrukât-ı celîle/güzel başış" <sup>7</sup>

Bunun yanı sıra yine kutsal emanetlerden olan *sine pûş-i sa'âdet*/yüz örtüsü<sup>8</sup>/yaşmak-ı şerif<sup>9</sup>, *nakş-ı kadem-i şerif'in*<sup>10</sup> Hazret-i Fatimetü'z-Zehra radiya'llâhüanh'a ait *bir aded kâmis/gömlek*,<sup>11</sup> *perde-i şerife*<sup>12</sup> gibi eşyalardan söz eden vakfiyeler mevcuttur.

### Sakal-ı şerifler

Kutsal eşyalar arasında vakfiyelere en çok konu olan "Sakal-ı şeriflerdir." Osmanlı Döneminde kurulan gerek padişah, hanım sultan gerekse di-

<sup>7</sup> VGMA, 634: 156/35/1.

<sup>8</sup> Şeyh Mehmed Nureddin Efendi ibn Hüseyin'in H1233 (M 1817) tarihli Vakfiyesi. VGMA, 571:23/9.

<sup>9</sup> Şeyh Mehmed Efendi ibn eş-Şeyh Abdullah Efendi h. 1154 (m. 1741) tarihli Vakfiyesi. VGMA, 631:97/67.

<sup>10</sup> Abdülhamid Hân-ı Evvel'in h. 1203 (m. 1789) tarihli Vakfiyesi. VGMA, 637:48/3.

<sup>11</sup> Kara Baba Dergâhı Şeyhi ve Türbedârı Mehmed Hilmi Efendi'nin h. 1300 (m. 1882), tarihli Vakfiyesi. VGMA, 570: 223/131.

<sup>12</sup> Pertevniyal Vâlide Sultan'ın h. 1294 (m. 1877) tarihli Vakfiyesi. VGMA, 634:184/40.

ğer kuruculara ait vakıflarda câmi, zâviye, türbe gibi bazı yapılara Sakal-ı şerif bağışlanması, bunların korunması, mübârek gün ve gecelerde halka ziyaret ettirilmesi, bu işlerde görev alacak kişiler ve bu hizmetler için tahsis edilen ücretleri de içine alan bir tür hayır hizmeti şeklinde karşımıza çıkar. Bazen bir vâkfın birden fazla Sakal-ı şerif bağışladığı ya da bir başkası tarafından bağışlanmış Sakal-ı şerif için tahsisat ayırdığı görülür. Sakal-ı şerif ve buna bağlı hizmetler çoğu vakıfta vakıfların gerçekleştirdikleri hayır hizmetlerinden yalnızca bir cüzü oluştururken sadece *Sakal-ı şerif* için kurulmuş vakıflar da mevcuttur. Örneğin, Derviş Ahmed Efendi b. el-Hac Yunus Efendi'nin Sadr-ı Esbak Mahmûd Paşa-yı Veli Türbe-i şerifelerine vaz' eylediği Lihye-i şerif için, nukuda-tebdili meşrûta olarak kurduğu vakıflar, yine aynı lihye-i şerif ve levâzımatı için h. 1220 (m. 1805) Mehmed Ağâ b. el-Hac Abdu'llâh Vakfı, şerife Naile Hâtûn bnt. Abdu'llâh nâm Hâtûn Vakfı, Ümmügülsüm bnt. Süleyman nâm Hâtûn Vakfı, Mehmed Ağâ b. el-Hac Abdu'llâh Vakfı gibi vakıflar bunlara örnektir.

Bu vakıfların yarısında cami, medrese, türbe, zaviye gibi yapılara vakıflarca bizzat Sakal-ı şerif bağışlama, bunların korunması, ziyaret ettirilmesi sırasında gerçekleştirilen tüm hayır hizmetleri yer alır. Diğer yarısı oluşturan vakıflarda ise daha önce bir şekilde söz konusu yapılarda var olan Sakal-ı şeriflerin korunması için mahfaza, dolap vs. yaptırılması ve ziyareti sırasında gerçekleştirilen Kur'ân okunması, orada bulunan insanlara yapılan izzet-ikrâm ve görevlilere ait giderlerin karşılanması şeklindedir.

Sakal-ı şerif ve diğer kutsal eşyalarla ilgili vakfiyelerin en erkeni h. 1154 (m. 1741) en geç tarihli ise h. 1305 (m. 1887) tarihli olup, 44 tanesi İstanbul'da, ikisi Saraybosna ve Siroz, diğerleri İzmir, Erzurum, Malatya, Samsun, Kastamonu'da kurulan vakıflara aittir.

### ***Sakal-ı şeriflerin bulundurulduğu mekânlar ve korunması***

Bilindiği üzere vakıflar yaptıkları ve vakfettikleri taşınmaz hayrat ve akarların yanı sıra buraların tefrişinde gerekli birçok taşınır eşyayı da vakfetmişlerdir. Günümüzde korunması gerekli kültür varlığı olarak nitelendirilen bu eşyalar, vakıf istilâhında *teberrûkat eşyası* olarak tanımlanırlar. Sakal-ı şerifler de bu eşyalar arasındadır.

Sakal-ı şeriflerin bulundurulduğu mekânlara bakıldığında; çoğunun cami ve mescitlerde, Nakşibendî, Rufâî ve Halvetî tekke, zaviye ve dergâhlarında, türbelerde, kütüphane ve nadiren bazı önemli kişilere ait konaklarda olduğu tespit edilmiştir.

Peygambere (s.a.s.) gösterilen saygının bir gereği olarak, Sakal-ı şeriflerin kendileri kadar muhafaza edildikleri kutu, çekmece ve sandıkların yapımına da özen gösterilmiştir. Osmanlı Döneminde sedefkârî çekmeceler, neceften veya cevizden, gümüşten, maundan mâmul kilitli sandıklar içerisinde sanat değeri taşıyan örtüler içinde muhafaza edile gelmişlerdir. Hatta

ziyaret esnasında Sakal-ı şerif mahfazalarının bulunduğu, buna özel yaptırılan iskemleler de bu *teberrük* edilen eşyalar arasındadır.

Pertevniyal Valide Sultan'ın h. 1282 (m. 1865) tarihli vakfiyesinde Sultân Mehmed Han-ı Gâzî Türbesi'nde bulunan Sakal-ı şerif mahfazası ve örtüleri şöyle tanımlanır:

“Mâun ağacından masnû‘ ve üzeri bin iki yüz seksen sekiz buçuk dirhem sîm hâlis kaplı çekmece derûnunda mükemel pûşide içinde mahfûz lihye-i sa‘âdeti ve üzerine çekmece-i mezkûre vaz‘ olunmak için ve kezâlik maun ağacından masnû‘ ve üzeri iki bin altı yüz yetmiş sekiz buçuk dirhem sîm hâlis kakmalı bir aded kebîr iskemle ve çekmece-i mezkûre üzerine örtmek için yeşil çuha üzerine etrâfı beyaz sîm ile salavât ve selâm işlemeli ve sîm saçaklı bir aded pûşide”<sup>13</sup>

Yine başka bir vakfiyede Sakal-ı şerif'in sarı olduğu bohçaların kumaşlarından şöyle söz edilir: “...yedi aded şâl üzerine a‘lâ tefe başı işleme- li bir bohça ve bir atlas ve bir sandal ve iki aded hümâyûn ve dört aded dülbend bohçaları ile telfif...”<sup>14</sup>

Vakıflar bazen başka bir şehirde inşâ ettirdikleri yapılar için de Sakal-ı şerif bağışlamışlardır. İstanbul- Beşiktaş'ta kurulu, h. 1268 (m. 1851) tarihli vakfiyede Cilvenaz bnt. Abdullah'ın Ürgüp'te yaptırdığı ve padişah izniyle minber koydurduğu camiye İstanbul'dan Sakal-ı şerif gönderdiğinden söz eder. “... bâ-izn-i sultânî ikâme-i salât-ı Cum‘a va îdeyn olunmak üzere müceddeden bir minber dahi vaz‘ ve inşâ idüp indimde mahfûz olan lihye-i sa‘âde't-i Nebevîyye alâ-sâhibihâ afdalu't-tahiyyeyi zikr olunan Ürgüp Kasabası'na irsâl ve kasaba-i mezkûrede kâ'in Câmî-'i Kebîr derûnunda olan dolaba vaz‘ ve hıfz ettirmiştım...”<sup>15</sup>

İstanbul'da “Havva Hatun bnt. Boşnak Mehmed Ağa Vakfı'na ait h. 1163 (m. 1749) tarihli vakfiyesinde olduğu gibi bazen vakıfların Sakal-ı şerifi evlerinde de muhafaza ettikleri yılda bir kez Mevlüd-i şerif okutarak çeşitli ikramlar yaptıkları, kendi vefatlarından sonra da bunun korumasını bazı şahıs ya da kurumlara bıraktıkları görülür:

“Lihye-i sa‘âdet hayâtında oldukça benim hıfzımda vefâtımdan sonra merhûm Münif Efendi'nin zevcesi şerife Ayşe Hatun hıfzında ola ve Mevlid-i şerif dahî dilediğimiz mahalde kırâat oluna ve mezbûre şerife Ayşe Hatun'un vefâtından sonra Kasım Paşa'da Kırancık Çeşme kurbünde sâkin eş-Şeyh el-Hâcc Ali Efendi'nin tekkesinde hıfz oluna ve Mevlid-i şerif dahî tekkesinde kırâ'at oluna ve bâ'de vefâtihi lihye-i sa‘âdet Mahmiye-i İstanbul'da Ali Paşa kurbünde vâki‘ Hırka-i şerif'de olduğu mahalde hıfz ve Mevlid-i şerif dahî ol mahalde kırâ'at oluna”<sup>16</sup>

<sup>13</sup> VGMA, 634: 150/33.

<sup>14</sup> VGMA, 579: 58/32.

<sup>15</sup> VGMA, 582/1; 142/96.

<sup>16</sup> VGMA, 624: 79/32.

### *Sakal-ı şerif ziyaretlerinde zaman ve usûl*

Sakal-ı şeriflerin, genellikle Ramazan ayının on beşinden sonraki gecelerde ve diğer mübârek gecelerde ziyaretçilerin hep birlikte okuduğu tekbir ve salât-ı ümmiyye<sup>17</sup> eşliğinde *küşâd edilerek*/açılıp, cemaatin yoğunluk derecesine göre önünden sırayla geçilip salâvat getirilerek ya da öpülerek tâzim edildiğinden söz edilir.<sup>18</sup>

Vakfiyelerdeki ifadelerden çoğu vakıfta Mevlüt, Beraat, Regâib Kandili ve Kadir gecelerinde, arefe ve bayram gibi *eyyâm-ı mübâreke*, *ihyâ geceleri* olarak tanımlanan gün ve gecelerde *ri'âyet-i âdâb* / âdâbına uyularak *züvvâra* / ziyaretçilere ya da *cemâ'at-ı müslimîn*, *hüzzâr-ı müslimîne* / orada hazır olan Müslümanlara ziyaret ettirildiği anlaşılır.

Sakal-ı şerif ziyaretlerinin niçin yapıldığı sorusuna cevap ise yine vakfiyeden gelir. “...*ziyâret-i kast ve fahr-i kâ'inât salla'llâhu aleyhi ve sellem efendimiz hazretlerinden şefâ'at-i şerifelerin niyâzı...*” h. 1233 / m. 1817.<sup>19</sup> “...*lihye-i sa'âdet-i hazret-i sâhib-i risâlet-i salât u selâm ve ta'zîm ve tekrîm ve ihtirâm ile zuhr-i âhiret ve sîrr-ı rişte-i vesîle-i şefâ'at için ümmet-i Muhammed'e ziyâret ettireler...*” h. 1225/m. 1810.<sup>20</sup> Peygamberin şefaatine mazhar olunması ümidiyle yapıldığı ifade edilir.

H. 1261/m. 1845 tarihli vakfiyede “...*Habîb-i Hüdâ şefî'i rûz-i cezâ olan fahr-i âlem ve server-i nebi beni Adem Muhammed aleyhi efdalî's-salât ve ekmeli't-tahîyyât hazretlerinin mübârek vech-i pür-enverlerinde sâbit lihye-i sa'âdetlerinin arif-sünbül gül-i münevver ve şerif ve müy-i gül bûy-ı mu'attar ve latiflerinden bir teli ârî-i şerif züvvâr ve âşîkân bi't-ta'zîmi ve't-tekrîm ziyâret...*”<sup>21</sup> şeklinde metinlerde bazen oldukça edebî bir dille tanımlandıkları Allah'ın sevgilisi, ceza günün şefî, âlemin övücü peygamberlerin başı Muhammed'in nurlu gül yüzünde sabit, gül kokulu ve hoş sakalından pâk bir teli, ona âşîk, tutkun ziyaretçilerin hürmet ve saygıyla onu ziyaretinden söz edilir.

Söz konusu ziyaretlerin vakıfların taleplerine göre de şekillendiği, bazılarında her hafta Pazartesi- Cuma günlerinde, Rebiü'l-evvel ayının başlangıcında veya on ikinci, on beşinci günleriyle sonunda, Ramazan-ı şerif'in on beşinci gününde, yirmi beşinci gününde, yirmi dokuzuncu günü ya da *mâh-ı siyâm*/oruç ayı /Ramazan'da ziyaret yapılması şeklinde farklılıklar gösterdiği görülür.

<sup>17</sup> “Allahümme sallî alâ seyyidînê muhammedinin nebiyyi'l-ümmiyyi ve alâ êlihî ve sahbihî ve sellim”. Türk Dini musikisinde salâ formunun bir çeşididir.

<sup>18</sup> Bozkurt, 2009: 3.

<sup>19</sup> VGMA, 571: 23/9.

<sup>20</sup> VGMA, 630/2; 886/551.

<sup>21</sup> VGMA, 581/2; 443/420.



Bazı örneklerde, Sakal-ı şerif'in bulundurulduğu mekân ile ziyaret ettirildiği mekânın farklı olduğu, ziyaret öncesinde buradan alınıp, sonra yine esas mekânlarına gönderilerek korunmasının şart koşulduğu görülür. Seyyid Mustafa Celâleddîn Efendi Vakfı'na ait h. 1252/ m. 1836 tarihli vakfiyede “...türbe-i müşârun-ileyhin iki nefer türbedârları lihye-i sa‘adet müşârun-ileyhânın mahfaza ve iskemlesini eyyâm-ı mezkûrda câmi‘-i şerif-i müşârun-ileyhe âdâb-ı müstahsene ve savt-ı mesnûna üzere nakli ve ba‘de‘z-ziyâret yine türbe-i mezkûreye bi‘l-izzî ve‘ş-şeref avdet ve mahall-i kadîmine vaz’...”<sup>22</sup>

Sakal-ı şerif ziyaretlerinin genellikle câmilerde okunan mevlüt ve hatimler sonrasında, dergâhlarda; örneğin Nakşibendilikte bir çeşit dua ritüeli olan *hatm-i hâcegan* sonrasında, yine ziyaret esnasında *salât ve s-selâm* getirilerek yapılması şart kılınmıştır.

Ebu Eyyub el-Ensârî radiye anhu Rabbuhu‘l-Bâri’de İzzet Mehmed Paşa Zaviyesi baş halifesi ile fukarâ-i dervîşân âyinleri üzere hatm-i hâce ettikten sonra yine vakf-ı sahîh ile vakf eylediğim Kur‘ân-ı azîmü‘ş-şân-dan tertîb üzere otuz kıt‘a eczâ-i şerifede kurrâ ehli otuz nefer kimesne tekml birer cüz‘-i şerif tilâvet ile bir hatm-i şerif olub zâviye-i mezkûre baş halifesi olan kimesne kemâl-i hudû‘ ve huşû‘ ile ol lihye-i sa‘âdeti feth ve küşâd ve hâzîrûn olan züvvâra ta‘zîm ve tebcîlen ziyâret ettirüb hitâmında cümlemiz hakkında şefâ‘at-ı uzmâların niyâz ve bu abd-ı hakîrin selâmet-i dâreyini ve ebeveynimin ve mü‘minîn ve mü‘minâtın mağfûriyeti için tazarru‘ ve niyâz eyleyüb h. 1218/h. 1803.<sup>23</sup>

Ziyaretler sırasında; mihraplara yeni mum konulması, ud, buhur yakılarak, gül suyu serpilerek mekânların kokulandırılması, ziyaretçilerin içmesi için çeşitli türden şerbet ikramları da yapılması da yapılan hayır hizmetlerindedir.

Ahmed Bey oğlu Sarim İbrahim Paşa Hâfîdi İbrahim Sarim Bey’in h. 1255 (m. 1839) tarihli vakfiyesinde Lihye-i şerif ziyaretindeki *o mübârek meclise hürmeten ziyâret esnasında yakılmak üzere balmumu alınması şart kılınmıştır*. “...Üsküdar Mevlevîhânesi’nde taraf-ı âcizîden takdîm-i cây-i ta‘zîm olan lihye-i sa‘âdetin leyâli-i mübârekelerde ziyâret-i esnâsında ol meclis-i mübârekeye ta‘zîmen / hürmeten kezâlik vaz’olunan iki aded şamdânda li-ecli‘l-îkâd elli kuruşluk şem‘-i asel iştirâ...”<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Vakfiyenin bütünü incelendiğinde, senede altı kez iki türbedar eşliğinde mahfazası ve iskemlesi ile birlikte şahsın türbesinden alınarak Sultanahmet Cami’i’nin de imam-ı evvel, imam-ı sâni ve imam-ı sâlis tarafından halka ziyaret ettirilip tekrar türbesine geri getirilmesinin şart kılındığı anlaşılmaktadır. VGMA, 746: 182.

<sup>23</sup> VGMA, 629: 701/477.

<sup>24</sup> VGMA, 581/1: 39/40.

### ***Sakal-ı şerif için yapılan tahsisatlar ve görevliler***

Sakal-ı şerifler İslâm dininde kutsal sayılan gün ve aylarda halka ziyâret ettirildiğinden diğer zamanlarda yukarıda sözü edilen bohçalar içinde özel muhafazalara konup saklanırdı. Vakıflarca gerek muhafaza edilmeleri gerekse halka ziyâret ettirilmeleri sırasında da bu işle ilgili görevlendirilmiş kişiler mevcuttu. Bunlar Sakal-ı şeriflerin bulunduğu cami, zaviye, türbe vb. yapılarda görevli kişiler veya vakıf tarafından başka bir yerden görevlendirilmiş kişiler labilirdi. Halka ziyaret ettirme işi vakıfların talebine göre değişmekteydi. Söz konusu ziyaretler için oldukça ihtimam gösterildiği, bu görevin camilerde imamlara, müezzinlere, türbelerde türbedarlara, tekkelerde şeyhlere tevdi edildiği, bu görevlilere ve bu sırada gerçekleştirilecek ud, buhur yakma ve ikrâm edilecek şerbet ve benzeri malzemeler için vakıflarca paralar tahsis edildiği anlaşılmaktadır.

“...*lihye-i hayru'l-beşer sa'âdet-i hânigâh-ı mezkûrda post-nişin bulunan zât tarafından ihvân-ı dîne ziyâret etdirilip kemâ kâne hangâh-ı mezkûrda ibkâ oluna...*” h. 1290 /m. 1873.<sup>25</sup>

Ebu Eyyub el-Ensârî radiye anhu Rabbuhu'l-Bârî'de İzzet Mehmed Paşa Zaviyesi baş halîfesi ile fukarâ-i dervîşân âyinleri üzere hatm-i hâce ettikten sonra yine vakf-ı sahîh ile vakf eylediğim Kur'ân-ı Azîmü's-şân-dan tertîb üzere otuz kıt'a eczâ-i şerifede kurrâ ehli otuz nefer kimesne tekâmîl birer cüz'-i şerif tilâvet ile bir hatm-i şerif olub zâviye-i mezkûre baş halîfesi olan kimesne kemâl-i hudû' ve huşû' ile ol lihye-i sa'âdeti feth ve küşâd ve hâzirûn olan züvvâra ta'zîm ve tebcîlen ziyâret ettirüb hitâmında cümlemiz hakkında şefâ'at-ı uzmâların niyâz ve bu abd-ı hakîrin selâmet-i dâreyini ve ebeveynimin ve mü'minîn ve mü'minâtın mağfûriyeti için tazarru' ve niyâz eyleyüb meclis-i mezkûr hitâmında hizmet-i lihye-i sa'âdet ile müşerref olan zâviye-i mezkûre başhalîfesine her meclisde onar kuruşdan senede yirmi kuruş verile h.1218/ m.1803.<sup>26</sup>

“...*Lihye-i sa'âdeti bir mütedeyyin sâlih kimesne yedile hâzirûn olan cemâ'at-i Müslimîne ziyâret ettirile ve on iki vukiyye asel-i musaffâ şerbeti hâzirûn olan Müslimîne işrâb oluna ve on kuruş bahâ-i buhur...*” h.1225/ m.1810.<sup>27</sup>

Sultan Abdülmecid'in h.1264/m.1847 tarihli vakfiyesinde;

Beher sene Leyle-i Mevlid-i şerifte küşâd ve ziyâret olunmak ve ol gece bir hatm-i şerif kırâ'at kılınmak üzere sâlifü'l-beyân Mecidiye Cami'-i şerifine teberruken Lihye-i Sa'âdet vaz' olunmakla ol meclis-i âlîde beherine kırkar kuruştan iki nefer imâm efendilere senevî seksen kuruş ve beherine yirmişer kuruştan üç nefer mü'ezzinlere senevî altmış kuruş ve beherine

<sup>25</sup> VGMA, 610: 110/143.

<sup>26</sup> VGMA, 629: 701/477.

<sup>27</sup> VGMA, 630/2; 886/551.

beşer kuruştan sekiz nefer hatimhân efendilere kırk kuruş ve du'âcı bulunan efendiye yirmi kuruş ve öd-bahâ otuz kuruş i'tâ olunup esnâ-i ziyâret-i şerifede imâm ve mü'ezzin ve hatimhân mûmâ-ileyhim selâmet-i dâreyn-i mülûkânem için dest-kûşa-yı du'â olalar... şeklinde görevlilere ve yapılacak masraflara ilişkin bilgiler verilmektedir.<sup>28</sup>



Resim: 1a. Konya Sahip Ata Vakıf Müzesi Sakal-ı şerif Mahfazası ve Sakal-ı şerif Env. No:72 (Piri Mehmet Paşa Cami'inden)<sup>29\*</sup>



Res:2. İstanbul Türk İnşaat ve Sanat Eserleri Müzesi Koleksiyonunda Bulunan 382 Env. Nolu Sakal-ı şerif Mahfazası<sup>30</sup>

## Sonuç

Müslümanlar arasında Kutsal emanet /Emanet-i Mübareke, vakıf ıstılahında *Teberrukat-ı Celile* olarak adlandırılan bu eşyaların Yavuz Sultan

<sup>28</sup> Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi Kasa (VGMA, K:137).

<sup>29</sup> \*Resimleri gönderen Konya Sahip Ata Vakıf Müzesi Müze Araştırmacısı Ali Ay'a teşekkür ederim.

<sup>30</sup> Polat, M. ve İrfan Sevim "Türk İnşaat ve Sanat Eserleri Müzesi Koleksiyonunda Bulunan Sakal-ı şerif Muhafazalarının Restorasyonu" (Restorasyon Yıllığı, sy.10, Ankara,2010), 125.

Selim'in Mısır fethetmesiyle birlikte İstanbul'a getirildiği bilinmektedir. Kutsal emanetler Peygamberin kendine, yakın çevresine ve diğer peygamberlere ait eşyalardan oluşur. Halen günümüzde de büyük saygıyla ziyaret edilen, Hz. Muhammed (s.a.s.) ve yakın çevresine ait bu eşyalar uzun yıllardır Topkapı Sarayı Müzesi Hırka-i Saadet Dairesinde muhafaza edilmektedir.

Osmanlı Döneminde kurulan vakıf ağında Harameyn'e hizmet götürmenin yanında özellikle hilafetin devr alınmasından sonra kurulan vakıflara ait vakfiyelerin bazılarında bu eserlerin getirilmesi, bazı mekânlarda sergilenmesi şeklinde izlere rastlanmıştır. Bu eşyalar arasında; Nakş-ı Kadem-i şerif-i Sakal-ı şerifleri, Mushaflar, Kâbe'deki altınoluktan bir parça, Hz. Muhammed'in (s.a.s.) mektubu, üzerinde ismi yazılı Hz. Ayşe'ye ait yüz örtüsü, Hasaneyn Efendimizin Hırka-i şerifleri, Veysel Karani'nin Tâc-ı şerifi, Mekke-Medine Kapıları'nın anahtarının bulunduğu sandık ile Sakal-ı şerifler gibi Hz. Muhammed'e, (s.a.s.) Ehl-i Beyt'e ve bazı kutsal mekânlara ait eşyalar da yer alır. Bu eşyalardan bazılarının bir dönem Pertevniyal Vâlide Sultan Türbesi gibi bazı mekânlarda muhafaza edilerek, mübârek gün ve gecelerde halka ziyaret ettirildiği anlaşılmaktadır.

Çalışmanın asıl konusunu oluşturan Sakal-ı şerifler vakfiyelerde *Lihye-i Saadet*, *Mûy-ı Mübâreke* şeklinde tanımlanmıştır. Peygambere saygı gösterme, şefaatine nâil olmak düşüncesinden hareketle, vakıfların Sakal-ı şeriflerin cami, tekke ve zaviyelere, türbe, mektep, nâdiren konaklarda muhafaza edildiği, halka ziyaret ettirildiği anlaşılmaktadır. XVIII. yüzyılın ikinci yarısı ile XIX. yüzyıl sonuna kadar vakıflarda diğer hizmetlerin yanı sıra bir hayır hizmeti olarak devam ettirildiği gibi, sadece Sakal-ı şerif'e saygı için kurulmuş vakıflara da rastlanır.

Bu eşyalara gösterilen öneme ithafen bunların korunması ve ziyaretleri esnasında gerekli, gümüş, ceviz, maun gibi kıymetli malzemelerden yapılmış, sedefkâri işlemeli kutular, sandıklar, Sakal-ı şerif iskemleleri pûşideler/örtüler, Kur'ân-ı Kerimler, rahleler, şamdanlar, buhurdan ve gülâbdanların da bağışlandığı dikkati çeker.

Lihye-i şeriflerin korunması ve ziyaretleri genellikle mübârek gün ve gecelerde vakıfların şart kıldıkları zamanlarda, cami, türbe, tekke, mektep ve nâdiren de evlerde yine vakıflarca şart kılınan kişiler tarafından belli usul ve erkân çerçevesinde yaptırılmıştır. Ziyâret sırasında buhur yakılması, gülsuyu serpilmesi, şerbet ikrâmı ve bu işle görevlendirilmiş kişiler için de vakıflar tarafından tahsisatlar yapılmıştır.

Peygamberin hatırasına saygı amaçlı başlayan, Osmanlılar Döneminde vakıflar eliyle sürdürülen bu gelenek, günümüzde de Ramazan aylarında İstanbul'da Hırka-i şerif ziyaretleri ile ülkemizde ve yurtdışında birçok camide bulunan Sakal-ı şerif ziyaretleri şeklinde sürdürülmektedir.

### **Kaynakça**

- Arşiv Kaynakları-Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA)  
 VGMA.570; VGMA.571; VGMA. 579; VGMA. 581/1; VGMA. 581/2;  
 VGMA. 582/1; VGMA. 610; VGMA. 624; VGMA. 629; VGMA. 630/2;  
 VGMA. 631; VGMA. 634; VGMA. 637; VGMA. 746; VGMA. Kasa:137.
- Atalar, Mustafa. *Osmanlı Devletinde Surre-i Hümayûn ve Surre Alayları*. Ankara: 1999.
- Bozkurt, Nebi. “Mukaddes Emanetlerin Tarihi ve Osmanlı Devletine İntikâli”. *Marmara İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (1997): 7-26.
- Bozkurt, Nebi. “Mukaddes Emanetler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31:108-111. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Bozkurt, Nebi. “Sakalı Şerif”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36:1-2. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. “Mukaddes Emanetlerin Anlamı ve İstanbul’u Şerefliendirmesine Dâir”, *Keşkül Dergisi* 31 (2014): 20-34.
- Polat, Mahir – Sevim, İrfan. “Türk İnşaat ve Sanat Eserleri Müzesi Koleksiyonunda Bulunan Sakal-ı şerif Muhafazlarının Restorasyonu, Restorasyon Yıllığı. 10 (2010) 121-126.



# KİMLİK VE KARAKTER OLUŞUMUNDA OKULUN ROLÜ ROLE OF SCHOOLS WITH IDENTITY AND CHARACTERS

NEDİM ÖZ  
ÖĞR. GÖR.

KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAK.



## ABSTRACT

People develop attitudes and behaviors as they grow up. In sociological terms, however, the formation of personality is only possible through the societal life. The process of socialization includes tangible and intangible cultural elements. Through tangible culture, an individual also acquires religious beliefs, values, norms, emotions, thinking, and behaviors that all shape a society socio-culturally. That way, while socializing religiously, they also adapt to the culture of the society. This study, therefore, explores the effects of schools, which have an important place in the process of socialization, on religious socialization and character formation.

Religious socialization is a process in which people start to develop religious preferences. It depends on human communication with others. The place where this communication is conducted formally is schools. This compilation study also deals with schools-the relations with teachers and friends-that have important functions in raising individuals of good character and in the socialization of individuals. It is so because schools not only have educational, cultural, and societal effects in character education of a child, but are also functional in equipping individuals with moral values. Moral values, in return, are considered to raise individual and societal consciousness in young people.

Keywords: Character, Social Environment, School, Socialization, Religion.

## ÖZ

İnsanlar, tutum ve davranışları sonradan öğrenirler. Sosyolojik anlamda kişiliğin oluşumu ise, topluluk hayatında mümkündür. Toplumsallaşma süreci, maddi ve manevi kültür öğelerini bünyesinde barındırır. Birey, maddi kültürle birlikte toplumu sosyo-kültürel olarak şekillendiren dinî inanç, değer, norm, duygu, düşünce ve davranışları da kazanır. Böylece o, dinî sosyalleşmesini sürdürürken toplumun kültürüne de ayak uydurur. Dolayısıyla bu çalışmada, toplumsallaşma süreci içerisinde önemli bir yeri olan okulun, dinî toplumsallaşma ve karakterin oluşmasındaki etkileri üzerinde durulmuştur.

Dinî toplumsallaşma, insanların dinî tercihlere sahip olmaya başladıkları bir süreçtir. Bu, insanın diğerleriyle iletişimine bağlıdır. Bu iletişimin formel yollarla gerçekleştirildiği yer okuldur. Bu derleme çalışması, insanın karakter inşasında, bireylerin toplumlaşmasında önemli işlevlere sahip olan okulu; yani öğretmen ve arkadaş ilişkilerini ele almaktadır. Zira çocuğun eğitsel, kültürel ve toplumsal etkenleri bünyesinde barındıran okul, bireyin ahlâkî değerlerle donatılmasında işlevsel bir niteliğe sahiptir. Ahlâkî değerlerin ise, gençlere bireysel ve toplumsal sorumluluk kazandırması düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Karakter, Sosyal Çevre, Okul, Toplumsallaşma, Din.

## Giriş

Tarih sahnesine çıktığı andan itibaren insanlığın uğraştığı temel sorunlardan birisi, arzu edilen karakterde bir insan tipi yetiştirememek olmuştur. Yaşanan problemin kaynağı, bireylerin sahip olması gereken değerleri kazanamamış olmaları, değerleri yitirmiş veya bu değerlerin zayıflamış olması gösterilebilir. Nitekim bir maarif müfettişi, hazırlamış olduğu bir raporda<sup>1</sup> “duygusuz nesil” vurgusu yapıyordu. Dolayısıyla birbirini düşünmeyen, sevmeyen ve saymayan insanların çoğalmasıyla başlayan nesillerin duygusuzlaşması ve toplumsal çözülme, gittikçe daha fazla problemin yaşanmasına neden olabilir. Bu da, bireyler arası iletişim ve etkileşime ve toplumsal bütünleşmeye büyük zarar verir ve sonrasında bireyi huzursuzluğa iterek yalnızlaşmasına sebep olur. Oysa topluma rehberlik eden ve daha mutlu bir ortak yaşamı sağlayan sevgi, saygı, yardımlaşma, merhamet ve birbirini düşünme gibi değerler yalnızlaşmanın panzehiridir. Bu değerler, bireyin ahlâksal gelişim düzeyine uygun olarak ona kazandırılmaya çalışılır. Kazandırılan bu değerler, bireylerin ahlâkî kimliğinin oluşmasında önemli bir yere sahiptir. Zira birey, içinde bulunduğu çevreyle etkileşim biçimi ve niteliğine göre ahlâkî karaktere sahip olmakta ve o doğrultuda davranış geliştirmektedir. Dolayısıyla bireyin istenen karakterde yetiştirilmesinde, eğitimsel rol sahibi olarak önce aile sonra okul ve diğer kurumlarıyla toplumun önemli bir yerinin olduğu ifade edilebilir.

Bütün dünyada yaşandığı gibi ülkemizde de, son zamanlarda değer erozyonunun neden olduğu olumsuzluklar yaşanmaktadır. Bunlara örnek olarak, toplumlarda şiddet, hile ve aldatma, anne-ba-

<sup>1</sup> Doğan Ceylan, (Maarif Müfettişi), Duygusuz Nesil Tehlikesi, <https://www.ogretmenlersitesi.com/images/haberler2017/12/okul-mudurunun-oldurulmesi-ile-ilgili-muftis-gorusu.jpg>, (Erişim 21 Aralık 2017).



ba ve öğretmenlerle çatışma, normların ihlali, uyuşturucu bağımlılığı ve intihar gibi davranışlar gösterilebilir. Bu gayr-ı ahlâkî davranışlarla baş etme konusunda, başta aile olmak üzere bütün kurumlarla birlikte okullara da önemli görev ve sorumluluklar düşmektedir. Çünkü sosyal kurumlar arasında aile ve okul, eğitim-öğretimle birlikte, bireyler için bir tür psi-ko-sosyal ortam niteliğindedir. Zira buralardaki eğitim öğretim faaliyetleri ile çocuklara ve gençlere, dinî-ahlâkî ve insani değerler aktarılabilir.

Modernite, kendi kendini gözden geçiren, hatalarını aşmaya çalışan bir program<sup>2</sup> olarak görülse bile, neticede, sanayi ürünleriyle çevreyi kirletmiş, iş ve piyasa adına bireyi yabancılaştırmış, rekabet ve hırs adına eşitsizlikler ve imtiyazlar üretmiştir. Başka bir ifadeyle değerler ve sabitelerin, modern insanın hayatına yön verememesi ve fonksiyonlarını yitirmesiyle birlikte istikrarsızlık oluşmuş; sosyal bütünleşmeyi sağlayacak olan değerler<sup>3</sup> ve özellikle din, toplumun bütününe kucaklamaktan uzaklaşmıştır. Yani özgürlüğü arayan modern birey, eski “sıcak ve kuşatıcı” yuvasından kopmuştur. Bunun sonunda iki yol bulunmaktadır: Ya bireyselliğin ağırlığına katlanıp “yalnızlık” göğüslenecek ya da bu meşakkatli maceradan vazgeçilip “sıcak yuva” ya geri dönecektir.<sup>4</sup>

Bireylerin ahlâkî gelişimlerine önem verilmesi, huzurlu bir aile, toplum ve dünya düzenini sağlayacak karakterli kişilerin yetiştirilmesi bakımından öncelik arz etmektedir.<sup>5</sup> Aile, okul ve toplumun iyi ve erdemli, sağlam karakterli bireyler yetiştirmesi önemli bir hedeftir. Bunu gerçekleştirmek ise dinî ve kültürel değerlerin yeni nesillere aktarılmasına bağlıdır. Bu aktarımı yapacak kurumlar arasında bir eğitim kurumu olarak okulun eğitsel rolü, son zamanlarda daha çok artmış gözükmektedir. Bu nedenle, dinî toplumsallaşma bir eğitim sürecidir ve bu eğitim boyunca birey, sosyal çevreyle olan etkileşimin niteliğine göre dinî toplumsallaşmasını gerçekleştirmektedir. Hatta büyük şehirlerde okulun aileye müdahalesi çok erken yaşlarda başlamaktadır. Mesela çalışmaları sebebiyle anneler, çocuğun eğitimine daha yuvalar ve kreşlerle erken yaşlarda başlamış görünmektedirler.<sup>6</sup>

Biz bu çalışmada, kuramsal olarak toplumsallaşmayı; sosyal rollerin öğrenilmesi süreci ve benlik/öz benlik oluşumu yaklaşımları çerçevesinde ele alacağız. Bunlardan birincisi sosyoloji kuramlarından yapısal fonksiyona-

<sup>2</sup> Nilüfer Göle, *İslâm'ın Yeni Kamusal Yüzleri* (İstanbul: Metis Yayınları, 2013), 12.

<sup>3</sup> Ümit Meriç, *Türkiye Kanatlarımızın Altında* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2012), 112.

<sup>4</sup> Mehmet Süheyl Ünal, “Bireycilik ve Din”, ed. Niyazi Akyüz - İhsan Çapcıoğlu, *Din Sosyolojisi El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 223-235, 227.

<sup>5</sup> Oya Onat Kocacıyık, “Benlik ve Ahlâkî Kimlik”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 12/27 (Haziran 2014): 261-280, 261.

<sup>6</sup> Meriç, *Türkiye Kanatlarımızın Altında*, 214.

lizm ile ilgili iken; ikincisi sembolik etkileşimcilik kuramı ile yakından ilgilidir. Burada temel kavramlar statü, rol ve benliktir.<sup>7</sup> “Bireyler toplum içinde değişik statülere ve rollere sahip olabilmektedir. Bu roller, bireyin davranışlarını düzenleyen beklentilerdir. Dolayısıyla rol, sadece söz konusu statüyle ilgili davranış stillerini içermez, aslında duyguların, değerlerin kültür içinde biçimlenmesine de gönderme yapar.”<sup>8</sup> Dinî sosyalleşme ve benlik ise, bireyin, mevcut statü ve roller ağı içerisinde dünyaya gelmesiyle başlar. Birey hazır bir çevre içerisine doğar. Zamanla mevcut statü ve buna özgü rolleri öğrenir. Dolayısıyla sosyal rollerin öğrenilmesi, sosyal etkileşim sonucu gerçekleşir. Dolayısıyla rollerin öğrenilmesine göre birey, içinde bulunduğu din ve toplumla bütünleşmiş olur. İşte bu çalışmada; insanın davranışlarına yön veren, insanî ve ahlâkî değerlerin aktarımı, karakterin oluşumunda okul, öğretmen ve arkadaş ilişkilerinin rolü, kaynaklar taranarak ele alınmıştır.

İnsanlar, bedeni ve ruhi bakımdan sıhhatlerini yeterince koruyabilmeleri; dinî ve dünyevi görevlerini rahatlıkla yerine getirebilmeleri için huzurlu bir ortama muhtaçlardır. Bu ortamlar, insanın eğitiminde önemli görevler üstlenmektedirler. Bunu tahlile geçmeden önce, konuyla ilgili kişilik, mizaç, karakter kavramları üzerinde durmamız gerekmektedir.

### **Kişilik**

Kişilik kavramı genellikle karakter, mizaç, benlik kavramlarıyla birlikte ele alınır. Kişilik, “bir insanın bütün ilgilerinin, tutumlarının, yeteneklerinin, konuşma tarzının, dış görünüşünün ve çevresine uyum biçiminin özelliklerini içeren kendine has ahenkli bir bütünü”dür.<sup>9</sup> Ferdin yetenekleri hem onun kişiliğinin bir parçasını oluşturur hem de karakterinin şekillenmesinde önemli bir etkidir. Esasında insanın içinde yaşadığı kültür ve toplumsal atmosferde “öğrenme, model alma ve özdeşim yoluyla kazanılan özellikler, benimsenen kültürün kendine özgü belirleyici değerleri, din ve ahlâk anlayışı, çeşitli davranış biçimleriyle sosyalleşme sürecinde kurulan ilişkiler, kişiliğin teşekkülünü etkilemektedir.”<sup>10</sup> Dolayısıyla kişilik dediğimiz şey, “bir şahıs olarak insanın bütünlüğünü, bütün özelliklerini belirten bir kavram”<sup>11</sup> olarak karşımıza çıkmaktadır.

<sup>7</sup> Yakup Coştu, *Toplumsallaşma ve Dindarlık (Samsun Örneği)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 44-45.

<sup>8</sup> Zeki Arslantürk –Mehmet Tayfun Amman, *Sosyoloji* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2013), 2011-2013.

<sup>9</sup> Feriha Baymur, *Genel Psikoloji* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1985), 255.

<sup>10</sup> Hayati Hökelekli, *Çocuk, Genç, Aile Psikolojisi ve Din* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2009), 62.

<sup>11</sup> Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Kişilik ve Din* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları,

## Mizaç

Mizaca insanın “yaratılışı” (fıtratı) da denilebilir. Mizaç, “iç ve dış uyarcıların insanda yarattığı duyguların onu başkalarından ayırabilecek biçimde yerleşik hale gelmesi” dir.<sup>12</sup>

Daha çok kalıtım ile belirlenen mizaç, kişiliğin duygusal yönünü ifade eder. Mizaç, kişinin içedönük-dışadönük, öfkeli, neşeli, sıkılgan gibi duygusal özellikleriyle ilgilidir.<sup>13</sup>

## Karakter

Karakter, “kişinin içinde yaşadığı toplumun ahlâkî değer yargıları ve davranış tarzlarını kendine mal etme, benimseme sonucu ortaya çıkan yerleşik eğilim ve davranış özellikleri”<sup>14</sup> şeklinde tanımlanır.

Karakter, kişiliğin bir özelliğidir. Davranışlardaki, tutum ve tavırlardaki kararlılığı ve sürekliliği ifade eder.<sup>15</sup> Aslında kişilik kavramı, karakteri de kapsayan ve bir insanın ruhsal ve fiziksel bütün niteliklerini içeren daha bütüncül bir yelpazeye sahiptir.<sup>16</sup> Toplumumuzda daha çok ahlâkî özellikleri anlatmak amacıyla kullanılan bir terim olan karakter, çocukluktan itibaren sosyal yaşantılara bağlı olarak birtakım değer yargılarının benimsenmesi ile gelişir.<sup>17</sup> Diğer bir deyişle “eğitilen (terbiye) insanın karakterini ele alırsak, ruhta iyice yerleşen prensipler veya ilkeler vasıtasıyla her irade fiilinin kesin ve muayyen olması üzerine ruhun istikrar kazanmış halidir.”<sup>18</sup> Mesela dürüstlük, cömertlik, iyilikseverlik ve merhametli olmak ile yalancılık, cimrilik, gaddarlık gibi ahlâka taalluk eden olumlu-olumsuz nitelikler, kişiliğin karakter boyutuyla ilgilidir.

İslâmi literatürde karakter kavramına en yakın anlamda kullanılan kavram şahsiyettir. Şahsiyet karakterle benzer biçimde bireyin ön plana çıkmış ve kalıcı hale gelmiş ahlâkî özelliklerini ifade etmek için kullanılagelen bir

2004), 45.

<sup>12</sup> İbrahim Ethem Başaran, *Psikoloji* (Ankara: 1978), 156.

<sup>13</sup> Mevlüt Kaya, “Benliğin Gelişimi ve Kendini Gerçekleştirme”, *Heyet, Çocuk Gelişimi ve Eğitimi* (İstanbul: İSAV, 1998), 75.

<sup>14</sup> Hayati Hökelekli, “Çocukta Ahlâk Gelişimi ve Eğitimi”, *Heyet, Çocuk Gelişimi ve Eğitimi* (İstanbul: İSAV, 1998), 185.

<sup>15</sup> Hüseyin Peker, “Olumlu Şahsiyet Özellikleri ve Din”, *OMÜİFD 1* (Samsun: 1986), 100-105, 101-102.

<sup>16</sup> Baymur, *Genel Psikoloji*, 256.

<sup>17</sup> Mustafa Doğan Karacoşkun, “Dinî Kişilik”, ed. Mustafa Doğan Karacoşkun, *Din Psikolojisi El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 194.

<sup>18</sup> Recep Kaymakcan - Hasan Meydan, *Ahlâk Değerler ve Eğitimi* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2014), 31.

kavram olmuştur.<sup>19</sup> Biz bu çalışmada, karakter kavramını, yukarıdaki kavramların hepsini kapsayacak şekilde ve yaygın bir kullanım alanına sahip olduğu için kullanıyoruz. Dolayısıyla karakter insanın çevresine karşı, müspet veya menfi, değişmeyen bir vaziyet alması olduğuna göre; karakterin nerede ve nasıl oluştuğunun incelenmesi, sağlıklı bireylerin oluşum sürecini ortaya koymamız bakımından önem arz eder.

Kişiliğin karakter yönü, sosyal ortamda öğrenilir ve gelişir. Kişilik ve karakter özellikleri, insani ilişkilerdeki tutum ve davranışlara ve onlar üzerindeki sonuçlarına göre belirlenir. Bu karakter özelliklerini güvenilir ve dürüst olmak, yiğitlik, adaletli olmak, şeref ve haysiyetine düşkünlük, cömertlik, fedakârlık, diğerkâmlık ve paylaşma gibi ahlâkî ve dinî erdemler, bu konudaki en önemli ölçülerdir.<sup>20</sup> Zira “temel dinî davranış biçimi, karakter yapısının bir belirşi olarak da değerlendirilebilir. Kişi yücelttiği değerlere bağlıdır ve davranışa yön veren, bu yüceltilen şeylerdir.”<sup>21</sup> Nitekim Hz. Peygamber’in “cahiliye Arapları içerisinde yaptığı müspet yönde değişiklikler, tam manasıyla bir iman ve ahlâk inkılabı olarak değerlendirilebilir. Bedevî, cahil, inatçı, dinlerine ve adetlerine son derece bağlı müşrik bir toplumdan beşeriyete örnek olacak imanlı ve ahlâklı bir model çıkarmak ve bu sayede dünyaya mutluluğun örneğini yaşatmak ancak ve ancak imana ve bu imana dayalı ahlâkî bir inkılapla mümkün olmuştur.”<sup>22</sup> Elbette bu, dışarıdan bakıldığı ve görüldüğü kadar kolay bir iş değildir. Diğer bir ifadeyle toplumlarda görülen aksaklıkların giderilmesi ve arzu edilen yeni toplumların inşası, bir ömre bedeldir ve bu iş için küçük yaşlardan itibaren başlanması gerekir. Diğer kişi ve gruplardan önce bu görev, planlı ve örgün bir eylem biçimi olarak ilkin okula aittir.<sup>23</sup>

Karakter, daha çok doğduktan sonra inşa edilen; sosyo-psikolojik ve kültürel olarak kazanılan davranışlar bütünüdür. Aslında karakter, insanın kendisini tanıması, kendi kimliğini fark etmesiyle başlayan bir süreçtir. Bu süreç, ailede başlar ve formal eğitimle kurumlarda devam eder. Karakter eğitiminin amacı, “daha çocukluktan itibaren anlayışlı, ahlâkî ilke ve değerleri olan, üretken, gençlik çağında kapasitelerini en iyisini yapmak için kullanabilen, doğru şeyler yapabilen ve hayatın amacını anlayarak yaşayan bireyler inşa edebilmektir.”<sup>24</sup> Başka bir ifadeyle karakter eğitimi, nitelikli

<sup>19</sup> Kaymakcan - Meydan, *Ahlâk Değerler ve Eğitimi*, 31.

<sup>20</sup> Mehmedoğlu, *Kişilik ve Din*, 48.

<sup>21</sup> Erich Fromm, *Sahip Olmak Ya da Olmak*, çev. A. Arıtan (İstanbul: 1991), 192.

<sup>22</sup> Abdullah Özbek, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed* (Konya: Selam Yayınları, 1988), 256.

<sup>23</sup> Nihat Nirun, *Sistemik Sosyoloji Yönünden Aile ve Kültür* (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1994), 327.

<sup>24</sup> Zuhul Çubukçu, “İlköğretim Öğrencilerinin Karakter Eğitimi Sürecinde Örtük Programın Etkisi”, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri*, 12 (2), 2012, ss. 1513-1534,

insan yetiştirme eğitimidir. Nitelikli ve karakterli insanların yetiştirildiği en önemli kurum ve ortamlardan birisi de okuldur.

### Okulun Rolü

Çocuğun ahlâk eğitiminde ve karakter gelişiminde, öğrenme kaynaklarının en önemlileri okuldur; arkadaş çevresi ve öğretmenleridir. Zira ahlâkî kimlik oluşumu, ailede başlar ve okullarda alınan eğitimle devam ettirilir ki bu noktada aileden sonra eğitim-öğretimin ilk kademesinin ayrı bir önemi vardır. Zira okula başlamasıyla birlikte çocuklar, hem genişleyen bir sosyal çevreyle karşılaşır, hem de zihinsel anlamda önemli bir gelişim süreci içine girerler.<sup>25</sup> Eğitim de bütüncül anlamda geçmiş, bugün, gelecek; okul, aile, toplum; idareciler, öğretmenler, ebeveynler, öğrenciler; ders kitapları, programlar ve teknolojik araç gereçler gibi unsurları ihtiva eder. Yani eğitim sosyolojik olarak, birbiriyle ilişkili öğelerden oluşan bir sistemdir.<sup>26</sup> Bu sistem içinde bireylere, sosyal, kültürel ve dinî değerler aktararak belirli davranış kalıplarını kazanmalarına yardımcı olunur. Bu yönleriyle eğitim ve okul, toplumda yardımlaşma, dayanışma ve koruyuculuk görevlerini yerine getirir.

Toplumsal yapının en temel dinamiği olan insan, gözünü dünyaya ailede açar ve okulda sosyalleşmesini sürdürür. Zira birey, dinî bir grup veya bir cemaatin üyesi olarak dünyaya gelmez. O, sosyalliğe ve bütünleşmeye doğru bir yatkınlıkla doğar ve zaman içerisinde toplumun üyesi haline gelir.<sup>27</sup> Eğitim ise, insanda, istenilen yönde davranış geliştirme faaliyeti, yani fizyolojik insandan kültür ve ahlâk insanına geçmektir. Dolayısıyla ahlâkî özellikleri ifade eden karakter ve kişilik, aile ortamından sonra okulda geliştirilir ve pekiştirilir. Çünkü “akademik bilgi kazandırmak gibi bilişsel işlevleri yanında okulun, vatansever olmak, saygılı, dürüst ve adil olmak, hoşgörülü olmak gibi din ve toplumlarca erdem sayılan değerleri öğretme yönü ve işlevi de bulunmaktadır. Okullardan, öğrencileri, değerler konusunda eğitmek, disipline etmek ve bu şekilde onların ahlâkî ve karakter gelişimine katkı sunmaları beklenir.”<sup>28</sup> Diğer bir deyişle okulların, bireyin,

1514; Ahmet Çağlayan, *Ahlâk Pusulası, Ahlâk ve Değerler Eğitimi* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2005), 97.

<sup>25</sup> Mustafa Köylü – Bayramali Nazıroğlu, “İlköğretimde Din Eğitimi”, ed. Mustafa Köylü-Nurullah Altaş, *Din Eğitimi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 149-189, 149.

<sup>26</sup> Doğan Cüceloğlu –İrfan Erdoğan, *Öğretmen Olmak* (İstanbul: Final Kültür Sanat Yayınları, 2016), 18.

<sup>27</sup> Fazlı Polat, “Toplumsal Farklılaşma ve Din”, ed. Niyazi Akyüz - İhsan Çapcıoğlu, *Din Sosyolojisi El Kitabı*, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 479.

<sup>28</sup> Önder Kutlu – Zarfif Songül Göksel, “Bir Kamu Politikası Olarak Değerler Eğitimi: Selçuklu Örneği”, *Uluslararası Aile ve Sosyal Politikar Zirvesi* (Ankara, Ocak 02-03

ailenin ve toplumun iyiliği ve esenliğini sağlamak adına değerleri yaşatmaya devam etmesi gerekmektedir.

Toplumdaki bireylerin eğitim-öğretim işlerini üstlenen kurumların ortak adı olan okulun önemli özelliklerinden birisi de, kontrollü bir ortam olmasıdır.<sup>29</sup> Orada kazandırılacak bilgi, beceri ve tutumlar öğretmenler tarafından öğrenciye aktarılmaktadır. Okul, bu yüzdendir ki çocuğun karakterinin inşasında eğitsel, kültürel ve toplumsal etkenlerin tümünü içinde bulundurma imkânı taşır.<sup>30</sup> İşte bu kontrollü eğitim ortamında başta dinin korunmasını istediği akıl, can, nesil, din ve mal emniyeti gibi temel insani ve dinî değerler gençlerimize okul ortamında kazandırılabilir. Aynı şekilde öğrenciler, toplumun millî, insani ve ahlâkî değerlerini ve normlarını çeşitli dersler ve etkinlikler yoluyla kazanırken, diğer yandan, bu kontrollü ortamda okulun ve arkadaş gruplarının değer ve normlarını da öğrenirler.<sup>31</sup> O halde bu öğrenilenler, davranışa dönüştürülmelidir. Bu da verilecek ahlâkî eğitimle, gençlere, ahlâkî değer bilinci verilmesi sonucunda, onların bu değerlerle tutarlı davranış kalıplarını ortaya koymasıyla gerçekleşecektir.<sup>32</sup> Zira karakter eğitimi bir süreç işidir. Bu süreçte birey kendisine ve çevresine saygılı olmak suretiyle dürüst, güvenilir, şefkatli, kibar, yardımsever, disiplinli, azimli, tutumlu, sadık, cesur, sorumlu, iş ahlâkına ve sosyal kişiliğe sahip bir birey olarak davranmayı içselleştirmiş olur.

Tüm toplumlarda, toplumun sürekliliğini sağlayan çocukların bakımı ve eğitimi önem taşımaktadır. Sosyoloji literatüründe çocuğun topluma adaptasyonuna “sosyalleşme” denilmektedir. Sosyalleştirme ve kişilik geliştirme, okulun en önde gelen fonksiyonları arasında yer alır. Psikiyatristler çocuktaki ruh ve davranış bozukluklarında başlıca iki ana faktör üzerinde durur. Bunlardan birincisi kalıtsal faktörler, diğeri ise toplumsal ve ekonomik nedenlere bağlı olarak gelişen psikolojik veya çevresel dinamiklerdir. Çevreyi oluşturan üniteler içerisinde en köklü ve planlı ortam okul olduğuna göre kişiliğe şekil veren elemanların başında gelmektedir, üstelik çevresel örutü günümüzde daha fazla önem verilmesi gereken bir hal almıştır.<sup>33</sup> Bu planlı ve uzun soluklu sosyalleştirme, çocuğu doğduğu toplumla bütün-

2013), ed. İrfan Çayboylu, 423, 420-437 (Ankara: T.C Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, 2013).

<sup>29</sup> Münire Erden, *Eğitim Bilimlerine Giriş* (Ankara: Arkadaş Yayınları, 2017), 22.

<sup>30</sup> Çubukçu, “İlköğretim Öğrencilerinin Karakter Eğitimi Sürecinde Örtük Programın Etkisi”, 1513.

<sup>31</sup> Erden, *Eğitim Bilimlerine Giriş*, 44.

<sup>32</sup> Oktay Akbaş, “Değer Eğitimi Akımlarına Genel Bir Bakış”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 6/16 (Aralık 2008), 9-27, 20.

<sup>33</sup> Yurdagül Mehmedoğlu, *Okul Öncesi Çocuklarda Dinî Duygunun Gelişimi ve Eğitimi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 21.

leştirir. Çocuk, sosyal etkileşim sayesinde karakter ve kişiliğini elde eder. Çünkü çocuğun resmi olarak ilk diyalogları okul ve çevresinde gerçekleşir. Çocuk sosyal normları, davranış kalıplarını, değerleri ve tutumları okul içinde öğrenir ve davranışları toplumun diğer üyeleriyle bir paralellik kazanmış olur. Dil, cinsiyet rolleri, dinî inançlar, görgü kuralları ve çeşitli kültürel unsurların hepsi öncelikle ailede başlamış olsa bile, okul vasıtasıyla yeniden öğrenilir ve pekiştirilir. Geleneksel davranış kuralları, örfler, adetler, dinî ve ahlâkî hükümler, dünya görüşü, millî kültürel miras okul içinde tanınır ve uygulanır. Çünkü okul aynı zamanda içinde bulunduğu toplumun değer yargılarının ve kültür özelliklerinin temsil edildiği yerdir. Okul bu görevini yerine getirdiği oranda çocuğun yetenek, tutum ve tepkilerini geliştirmiş, onu toplumda oynayacağı rollere hazırlamış olacaktır.<sup>34</sup>

Karakterin oluşturulması sürecinde değerlerin ayrı bir önemi vardır. Doğruyu ve yanlış ayırmaya yarayan ve bize rehberlik eden değerler, gözlem ve etkileşim sonucunda yaşanılarak öğrenilir. Sağlam ve iyi karakter, hangi değerlerin öğretilmesi ve kazandırılması gerektiğinin de bir cevabı sayılabilir. Diğer bir ifadeyle “karakterli insan” denildiğinde; adaletli, şefkat ve merhametli, alçakgönüllü, dürüst, iffetli, kibar, sadık ve sabırlı, saygılı, sorumluluk sahibi ve içten kişiler akla gelir. Genel olarak insanlar arasında daha çok öne çıkan, kendilerine hayran olunan ve saygı duyulanlar sıralanan bu özelliklere sahip olan insanlardır.<sup>35</sup> Bunların tam tersi özelliklere sahip olanlar, yani kibirli, sahtekâr, yalancı, dedi koducu, kaba, saygısız, sorumsuz ise toplumda “karaktersiz insan” olarak nitelendirilirler. Sözüün özü karakter ve ya karakterli olma durumu, “iyi olanı bilme, iyi olanı isteme ve iyi olanı yapmaktır. Ancak bahse konu olan iyi karakter, öğretme, model olma, öğrenme ve uygulama içeren süreçler vasıtasıyla zaman içinde gelişir; kendiliğinden veya otomatik olarak oluşmaz.”<sup>36</sup> Dolayısıyla karakter oluşumunda etkin bir role sahip olan okul, ailelerin de desteğiyle daha işlevsel hale getirilebilir. Nitekim tek tek aileler veya okul aile birlikleri dinî, ahlâkî ve kültürel değerlerin okul iklimine yerleştirilmesinde iyi işletilirse en yararlı bağlama sürecini yerine getirirler. Yani iyi, güzel, olumlu ve faydalı hasletleri çocuklara kazandırırken okul ve aile işbirliği halinde ve ortak amaçlar için çalışmalıdırlar. Bu itibarla aileden sonra yeni nesillere ideal kazandıran kurum olarak okul, bu yönüyle şahsa güven kazandırır ve yeni ufuklar açar.<sup>37</sup>

<sup>34</sup> Mehmedoğlu, *Okul Öncesi Çocuklarda Dinî Duygunun Gelişimi ve Eğitimi*, 21.

<sup>35</sup> Çubukçu, “İlköğretim Öğrencilerinin Karakter Eğitimi Sürecinde Örtük Programın Etkisi”, 1514-1515.

<sup>36</sup> Hayati Hökekleli, *Ailede, Okulda, Toplumda Değerler Psikolojisi ve Eğitimi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 290.

<sup>37</sup> Nirun, *Sistematik Sosyoloji Yönünden Aile ve Kültür*, 118.

Okul, daha çok bilgi verme yönüyle ön plandadır. Ancak “bilginin davranış haline dönüşmesi, bilgiye sahip kişinin iyi ahlâklı, karakterli kişi olması, o bilginin duygularla bütünleşmesiyle mümkündür. Dolayısıyla okul öncesinde ailede ve oyun grupları yoluyla duygular geliştirilmemiş ve doğru yönlendirilmemişse, okulun verdiği bilgiler eğreti kalacak, çocuk onları ezberleyecek, fakat kendisine mal edemeyecektir.”<sup>38</sup> Bu yüzden okul, bilgi kadar doğru davranış ve hissedişin yollarını da öğretmelidir. Bu itibarla iyiyi-kötüyü, doğruyu-yanlış, güzeli-çirkini teorik olarak öğrenip bir kısım kuralları ezberlemekle birlikte, yalanı ve şahsi çıkarını her şeyden üstün tutmayı, iftira atmayı, hilelerle insanlara zarar vermeyi sürdüren, hatta bunları başarı sayan kimselerin toplumda mevcudiyeti, onların öğrendiklerini benimseyememiş olduklarını gösterir. Öğrendiklerini içselleştirememiş olanların bu sorunlarının çözümüne yönelik Nurettin Topçu: “Muallim, kaderimizin hakikatinin işleyicisi, karakterimizin yapıcısı, kalbimizin çevrildiği her yerde kurucusudur. İslâm’da, Peygamber ilk muallimdi. Öğreten o, inandıran o, yürüten o idi.”<sup>39</sup> Sözleriyle okul ve öğretmenin sadece öğretici-bilgi aktarıcı değil aynı zamanda eğitici-model olması gerektiğini ve sorunun bu şekilde aşılacağını ifade eder. Dolayısıyla “model olma yoluyla öğrenmede, çocuk başkasının davranışlarını görür ve o davranışları kendisi de yapar. Bu ise, çoğu zaman şuuraltı işleyen bir süreçtir. Bu süreç, ahlâkî sahada iyi ve güzel olan kişisel alışkanlıkların edinilmesi ve toplumda kabul görmüş gelenek ve göreneklerin kazanılmasını kolaylaştırabilir.”<sup>40</sup> O sebeple eğitim ortamında kötü kişiler, kötü örnekler genç insana asla gösterilmemeli veya bu tür örneklerden uzak tutulmaya çalışılmalıdır. Bir diğer ifadeyle, sağlıklı şahsiyet özelliklerine sahip olan insanlar, çocuklarımıza örnek olmalı veya model olarak gösterilmelidir. Çocuk veya genç insan, evde, okulda, çevrede, kitle iletişim ve bilişim araçlarında ve gündelik hayatın her bölümünde doğru, dürüst, adil, vefalı, çalışkan, sabırlı, merhametli, yardımsever, hoşgörülü vb. hasletlere sahip olan kişilerle buluşturulmalıdır. Zira iletişim ve etkileşim içerisinde olunan kişilerin, kişilik yapısının bozukluğu, onların olumsuz davranışlarının çocuğa yansıma ihtimalini arttırmaktadır.<sup>41</sup> Eğer duygusuz bir nesil istenmiyor da: “beden, zihin, ahlâk, ruh ve duygu bakımlarından dengeli ve sağlıklı şekilde gelişmiş bir kişiliğe ve karaktere, hür ve bilimsel düşünme gücüne, geniş bir dünya görüşüne sahip, insan haklarına saygılı, kişilik ve teşebbüse değer veren,

<sup>38</sup> Beyza Bilgin, *İslâm ve Çocuk* (Ankara: DİB Yayınları, 1991), 130-131.

<sup>39</sup> Nurettin Topçu, *Türkiye'nin Maarif Davası* (İstanbul: Milliyetçiler Derneği Neşriyatı, 1960), 19-20.

<sup>40</sup> Hökelekli, *Çocuk, Genç, Aile Psikolojisi ve Din*, 26.

<sup>41</sup> M. Zeki Aydın, *Ailede Ahlâk Eğitimi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2011), 28.



topluma karşı sorumluluk duyan; yapıcı, yaratıcı ve verimli kişiler olarak<sup>42</sup> yetiştirilmek isteniyorsa, olumlu örneklerin takdimi kadar olumsuz örneklerin gösterilmemesi de önemlidir. Bu bakımdan eğitimde “*eğitim ortamı*” olarak okul gibi, “*eğitim uygulayıcısı*” olarak öğretmen de çok önemli role sahiptir.

### Öğretmenin Rolü

Ailede geçirilen ilk çocukluk yıllarından sonra en önemli dönemlerden biri, formal eğitimin ilk kademesidir. Bu dönemde çocuklar, genel olarak iki değişik durumla karşı karşıya kalırlar. Bunlardan birincisi, eğitim sürecinde bilgileri ilk kez formal olarak edinmeye başlamaları; ikincisi ise ebeveynlerinin yerini öğretmenlerinin ve kişiliklerin birlikte inşa olunduğu arkadaşlarının almaya başlamasıdır. Özellikle eğitimin birinci kademesindeki çocukların dünyasında öğretmenler, her şeyin en doğrusunu bilen kişilerdir. Bu da öğretmenleri, çocuklar ve gençler için önemli bir rol model konumuna yükseltir. Dolayısıyla öğretmenler, sadece bilgiyi öğreten kişiler değil; aynı zamanda, çocukların kişilik ve karakterlerinin oluşmasında davranışlarıyla da önemli bir rol üstlenirler. Her ne kadar, birinci kademe-deki kadar olmasa da, eğitimin ikinci kademesinde ve diğer kademelerinde de, öğretmenlerin, çocuğun hayatındaki önemi etkin olarak devam eder.<sup>43</sup> Zira öğretmen, eğitimin en asli üyesi konumundadır. Çünkü her şeyden önce eğitimin başlatıcısı, geliştiricisi ve uygulayıcı odur.<sup>44</sup> Öğretmen, formal eğitim veren kurumlarda öğretimi ve eğitimi sağlayan kişidir. Dolayısıyla öğretmen, öğrencilerde istendik davranış değişikliği meydana getiren sosyal aktör olması itibarıyla, karakter oluşumunda alan farkı olmaksızın en önemli etkiye sahip figürdür.<sup>45</sup>

Çocuk için karşısındaki şahıs birinci derecede modeldir. Bunun için karakterin şekillenmesinde nasıl ev ve okul ortamının iyi olması gerekiyorsa, her zaman ve zeminde öğretmenlerin de örnek davranışlarda bulunmaları gerekmektedir. Zira davranışlarla bütünleşmeyen sözler insana fazla tesir etmez. Ama insanlar, “güzel bir örnek”<sup>46</sup> gördüklerinde, hayranlık duyguları harekete geçer ve onu yapma çabası içine girerler. Nitekim bir fikri ve

<sup>42</sup> Millî Eğitim Temel Kanunu, Madde 2, Bent 2.

<sup>43</sup> Köylü – Bayramali, “İlköğretimde Din Eğitimi”, 150-151.

<sup>44</sup> Cüceloğlu – Erdoğan, *Öğretmen Olmak*, 19.

<sup>45</sup> Erden, *Eğitim Bilimlerine Giriş*, 23. Bununla birlikte yetmiş beş bini aşan sayısı ile Din Kültürü Ahlâk Bilgisi Dersi ve İ.H.L Mes. Ders. Öğretmenlerinin konumuzla ilgili olarak ayrı bir önemi ve etkisi olduğunu da söylemeden geçmemeliyiz. Bkz. Millî Eğitim İstatistikleri, Örgün Eğitim 2016/17, 65, 122.

<sup>46</sup> Özbek, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed*, 253.

düşünceyi kabul ettirmenin en geçer yollarından biri de, bir bilginin sadece bilgi olarak değil, onu teoriden pratiğe dönüştüren bir örneğe de ihtiyacın olmasıdır. Mesela “din, insanlara sadece anlamlandırıcı bir düşünce sistemini takdim etmekle yetinmez. Bunun yanında o, davranışlara yönelik sosyal roller de kazandırır. Örneğin bir çocuk olarak, anne-baba olarak, bir öğretmen olarak nasıl bir tutuma sahip olunması gerektiği hususunda birey için, belirli ölçüde süreklilik arz eden davranış modelleri geliştirir.”<sup>47</sup> Bu manada öğretmen ve diğer yetişkinler bir davranışa, eyleme ve bir söze, onu hafife alarak gülerlerse çocuklar da birlikte güler, hatta kahkaha bile atarlar. Dedikodu yapıldığını ve yalan konuşulduğunu gören çocuk, bunları zamanla normal karşılamaya başlar. Çöplerin bilinçsizce sağa-sola atıldığı ve yeterli özenin gösterilmediği bir ortamda çocuk da aynısını yapar. Dolayısıyla çocuğa, olumlu davranış modelleri sunulurken, olumsuz davranışlardan kaçınmak gerekmektedir. Çünkü zamanla bilinçaltına yerleşen ve kodlanan olumsuzlukları daha sonra söküp atmak kolay olmaz. Kültürümüzdeki “Can çıkar, huy çıkmaz.” özlü sözü de tam bunu ifade eder. Kısaca, okulun psiko-sosyal atmosferi ve öğretmenler, sosyo-kültürel-pedagojik ve ekonomik yapısı itibarıyla farklılık göstererek genci ve çocuğu topluma hazırlar; ahlâkî duruş ve davranışı ile ona şahsiyet kazandırır.<sup>48</sup>

Çocuk, ilk resmi şahsiyeti okulda öğretilirken görülür. Öğretmeni onun ilk model kişisidir. Aile, oyun ve akran grubunun yanı sıra sosyalizasyon sürecine etkileyici bir güç olarak katılan sosyal-pedagojik grup, okulda öğretmenlerdir.<sup>49</sup> Kültürlenme süreci de denilen sosyalleşme, çocuğun ailesi ve sosyal çevreden sonra en yoğun şekilde okulda gerçekleşir. Çocuğun karakter ve ahlâkı, bu sosyalleşme sırasında şekillenmeye başlar. Çünkü çocuk ve genç, okul çağında öğretmenlerinden biri veya diğeri ile özdeşim kurar. Bu durum, “başta çocuklar olmak üzere yetişkinlerin çok beğendiği bir objeye, takdir ettiği bir yaşayışa duygusal olarak bağlanması, adeta onun gibi, onun bir parçası gibi olmasıdır.”<sup>50</sup> Söz konusu özdeşimi inançlı, doğru, dürüst, adil, vefalı, çalışkan, sabırlı, hoşgörülü, merhametli, yardımsever vb. hasletlere sahip başta öğretmen olmak üzere yetişkin kişilerle yaparsa, bu özellikler karakterin oluşmasında müspet yönde etkili olur. Hele öğretmenin bu niteliklere sahip olarak çocuklara somut örneklik göstermesi, onların karakter gelişiminde yeri doldurulamayacak derecede önemlidir. Zira diğer yetişkinlerle birlikte özellikle öğretmenlerin, olum-

<sup>47</sup> Nils G. Holm, *Din Psikolojisine Giriş*, çev. Abdülkerim Bahadır (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 25.

<sup>48</sup> Nirun, *Sistemik Sosyoloji Yönünden Aile ve Kültür*, 107.

<sup>49</sup> Nirun, *Sistemik Sosyoloji Yönünden Aile ve Kültür*, 113.

<sup>50</sup> Nirun, *Sistemik Sosyoloji Yönünden Aile ve Kültür*, 114.

suz davranışlarının çocuğa yansıma ihtimali hayli fazla olmaktadır.<sup>51</sup> E. Fromm' un dediği gibi fikirler, onları öğretmenler tarafından yaşanıyorlarsa, öğretmen tarafından kişiselleştirilmişlerse, ete kemiğe büründürülmüşse insanın üzerinde etkili olurlar. Eğer kişi, alçak gönüllülüğü anlatıyorsa ve kendisi de alçakgönüllü ise o zaman onu dinleyenler alçak gönüllülüğün ne olduğunu anlayacaklardır. Sadece anlamakla kalmayacaklar, bir gerçekten söz ettiğine, sadece sözcükleri dile getirmediklerine inanacaklar ve onu karakter haline getireceklerdir. Aynı şey, bir kişinin, düşünürün veya özellikle din öğretmeninın iletmeye çalıştığı tüm fikirler için de geçerlidir.<sup>52</sup>

Eğitimin temelinde belli bir saflığın yani doğruluğun olması gerekir. Bu bağlamda eğitimin mekanik değil organik bir süreç olduğu gerçeği ile karşı karşıya kalmaktayız. Bir toplum, öğretmenin, çocuklara sadece bilgi ve beceri aktarmasını istiyorsa, onlara değerler bilinci ve bir dünya görüşü kazandırılması mümkün değildir. Öğretmenlik yapmayı, mevzuata göre gerçekleştirilen eylemler dizisi olarak görmemek gerekir. Burada, verilen görevin yerine getirilmesi yeterli değildir. Söz konusu olan, açık bir şekilde sınırlandırılmayan öğrenme sürecine katkı sağlamak ve etkisini gelecekte de gösterebilecek nitelikte eylemlerde bulunmak ise, belirli görevlerin belirli zaman dilimleri içinde yerine getirilmesi yeterli olamaz. Bunun için, sadece öğretmenlik yapmak değil, onun ötesine geçip “öğretmen olmak” gerekir. “Öğretmen olmak” ise, “öğretmenin, belirlenmiş görevlerin ötesine geçip hissederek, yaşayarak, kendisini adayarak, öğrencisiyle bütünleşerek var olmasıdır. Öğretmen olmak, öğretmenle öğrencinin birbirlerine hoşça bakabildikleri, öğretmenin öğrencide, öğrencinin öğretmende dirildiği, güçlü ve sahici bir aidiyettir. Yani öğretmen; şu an karşısında duran çocukla konuşurken, aynı zamanda otuz yıl sonrasının aile kurmuş, meslek edinmiş, sorumlu bir insanıyla konuştuğunun farkındadır.”<sup>53</sup> Karakterin ve geleceğin inşası budur. Bu ise, önemli bir görevdir ve yüksek bir bilinçlilik düzeyi gerektirmektedir.

Sadece öğretmenlik yapanlar değil, onu aşım da “öğretmen olanlar”, eğitim başta olmak üzere birçok alanda problem gibi görünen şeyleri fırsata çevirip harikalar yaratabilirler. Bu hasbilk yani kendisini gençlere ve topluma adayan kişilerin tutum ve tavırları, çocukların ve yeni yetişen neslin, karakterinin inşasında olağanüstü etkiye sahip olurlar. Zaten eğitim ve öğretim, özü itibarıyla de genel olarak da, öğretmenlerin başarısız olmasına değil, başarılı olmasına odaklanmış bir alandır. Dolayısıyla öğretmenleri-

<sup>51</sup> Aydın, *Ailede Ahlak Eğitimi*, 28.

<sup>52</sup> Erich Fromm, *İtaatsizlik Üzerine* (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 20.

<sup>53</sup> Cüceloğlu – Erdoğan, *Öğretmen Olmak*, 26-27.

nin fedakârlığını, cesaretle, adaletle, vefakâr, sabırlı, hoşgörülü, adil ve özgüvenle çalıştığını gören çocuklar bundan etkilenecek, benzer tutum ve davranışları onlar da er ya da geç göstereceklerdir. Böylece geleceğimiz, sağlam karakterli ve donanımlı insanların omuzlarında yükselecek ve toplumun devamlılığı sağlanmış olacaktır. Bunun için sadece öğretmen değil, aynı zamanda arkadaş grubu da önem arz etmektedir.

### **Arkadaşın Rolü**

Aileden sonra okulun, en önemli eğitim yuvası ve bir çocuk için sosyal çevreye açılan ilk kapı olduğu ifade edilmişti. Dolayısıyla okul çocuğun kişiliğini biçimlendiren önemli bir sosyal kurumdur. Çocuk burada, işbirliğini, dayanışmayı, kuralları ve kurallara uymayı, paylaşmayı, üretmeyi, birey olmayı, topluma ait olmayı öğrenerek kişiliğinde harmanlama becerisi geliştirir ve kendi olmayı öğrenir. Zira modern dünyada eğitimin en önemli hedefi, bireyi yetişkin rollerine hazırlamak, kendisini yönetebilme becerilerini geliştirmesine ve karşılaştığı riskli durumları çözebilmesine yardımcı olmaktır. Bu da ancak çocuğa bağımsız düşünme becerisi ve ahlâkî karakter kazandırmaktan geçer ki, arkadaş grubu, okul ortamında öğretmenlerden sonra bunu sağlayan önemli ortamlardan birisidir.

Kimlik ve karakterin oluşmasında insanın içinde yaşadığı sosyal, kültürel ve dinî çevrenin önemli ve etkili olanlardan birisi de arkadaş grubudur. İnsanlar dünyaya geldikten itibaren anne-baba başta olmak üzere içerisinde buldukları sosyal ortamın şartlarına göre hayatlarını sürdürmeye çalışırlar ve bu süreçte konuşmadan yiyip-içmeye, inanmadan-ibadete ve dua-ya varıncaya kadar pek çok kültürel-dinî değeri ve erdemi çevrelerinden, arkadaş grubundan öğrenir ve onları birlikte içselleştirirler.<sup>54</sup> Bir arkadaş grubuyla birlikte, gündelik olarak Allah'a dua etmek, nimete şükretmek, zorluğa sabretmek, muhtaç olanlara yardım etmek, bir yemek sofrasında zikir, fikir ve şükür süreçlerini yaşamak bu örneklerdendir. Bu erdemler, arkadaş grubu içerisinde sosyal etkileşim yoluyla tecrübe edilerek daha çabuk öğrenilir ve benimsenir. Bu da zamanla o kişinin benliğine yerleşir ve onun kimliği haline gelir. Oluşan ve yerleşen bu inanç ve ritüeller, duygu, düşünce, tutum ve davranış şekilleri kültürel kazanım ya da birikim olarak insanda yerleşir.

Ahlâkî kimliğin gelişiminde önemli role sahip durumlardan biri de akran ilişkileridir. Çocuklar ve gençler için akranları tarafından kabul görmek son derece önemlidir. Onlar tarafından kabullenilmeyen ve dışlanan çocuk-

<sup>54</sup> Ali Akdoğan, “Kültür ve Din”, ed. Niyazi Akyüz - İhsan Çapcıoğlu, *Din Sosyolojisi El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 405.

ların, gerekliliği tartışılmayacak derecede önemli olan aidiyet duygusundan mahrum kaldıkları için, yıllar süren mutsuzluklar yaşayabilecekleri ifade edilen hususlardandır. Zira “çocuklarda üç yaşından itibaren grup kurma ve birlikte oynama eğilimleri başlamaktadır. Bu eğilim o kadar güçlüdür ki çocuklar yalnız başına oynamaktansa, pek hoşlanmadıkları bir çocukla oynamaya bile razı olmaktadır. Altı yaşında ise artık dostluk, işbirliği, rekabet, küsme, barışma, kavga gibi çeşitli sosyal davranış biçimleri göstermektedirler”.<sup>55</sup> Yine “çocukların en büyük mutluluklarından birisi, güvenilir, yakın bir arkadaş sahibi olmaktır. En büyük üzüntülerinden birisi de böyle yakın ve içten bir arkadaşı kaybetmektir.”<sup>56</sup> İşte bütün bunlar çocukluktan başlayarak sağlıklı bir aile kurmaya varıncaya kadar, bireyin karakterini olumlu ve olumsuz yönde etkilemektedir. Kimlik ve şahsiyetlerinde dürüst ve güvenilir olmak, adil, şefkatli, merhametli ve iyi olmak gibi ahlâkî değerlerin merkezi durumda olduğu arkadaşlıkların, görev ve sorumluluk duygusu başta olmak üzere değerlerle tutarlı bir şekilde yaşama isteğini artırdığı görülür. Bu durum bireylerin ahlâklî görünmeye değil, ahlâklî ve karakterli davranmasına yol açmış olur.

Okul dönemi ve ortamı, çocuklar açısından aynı zamanda bir gruplaşma çağıdır. Bu dönemde çocuklar, gruplar oluşturur ve onlara katılırlar; zaman zaman onların düşüncelerini benimser ya da reddederken, aynı zamanda kendi düşüncelerini bu grupların kabul ve onayına sunarlar. Bu kritik noktada çocuğun, aile ve öğretmenlerinin de desteğiyle kendisi samimiyet, doğruluk, dürüstlük, sevgi-saygı, şefkat, sabır, hoşgörü ve bağışlama gibi değerlerle arkadaşlarına katılabilmesi; arkadaşlarının da benzer refleksler göstermeleri halinde iyi birlikteliklerin ortaya çıkmasına neden olur. Dolayısıyla bu, bir toplumsal onay hüviyeti taşır. Onay gören her davranış, tutum ve tavır; zamanla çocuğun kişilik özelliği ve davranışları olarak netleşir ve süreklilik kazanır. Aynı ortam içerisinde değerleri hiçe sayan arkadaş edinmek ve ya onlardan etkilenmek de mümkündür ki o zaman “*kötü arkadaş ortamı*” içerisinde, karakteri kötü insan imal edilecektir. Günlük hayatta şahit olduğumuz çocukların ve gençlerin birbirlerine karşı küfürlü, aşağılayıcı, hakaret ve alay edici konuşmaları, müstehcen ve argo replikleri, samimiyet ve ciddiyetten uzak şeylere güldükleri ortamlar karakter zafiyetinin ortaya çıkmasına neden olabilmektedir. Oysa okul dönemleri ve ortamları, çocuklar için bir taraftan oyun grupları, arkadaşlık ilişkileri, öğretmen davranışları yönüyle; diğer taraftan yardımlaşma, paylaşma, kimlik ve şahsiyetin gelişmesi ve olgunlaşmasını sağlayan bir eğitim süreci oldu-

<sup>55</sup> Kocabıyık, “Benlik ve Ahlâkî Kimlik”, 269.

<sup>56</sup> Bilgin, İslâm ve Çocuk, 136-137.

ğundan, çocuklar ve gençler üzerinde, olumlu ve ya olumsuz önemli etkilere sahip bir nitelik taşımaktadır.

### Sonuç

Son zamanlarda insanlar arasında sevgi saygı, güven, dayanışma ve hoşgörünün zayıflamasına bağlı olarak ilkeli, karakterli ve ahlâklı insan sayısının da azaldığı gözlenmektedir. Oysa aile başta olmak üzere bir toplumun geleceğinin, donanımlı ve karakteri sağlam insanlara bağlı olduğu izahatın varestedir. Okullar açılarak, binlerce öğretmen ve personel buralarda istihdam edilerek kişilikli, ahlâklı, vatan ve milletini seven, kültürünü özümsemiş karakterli insanlar yetiştirilmeye çalışılmakla birlikte, bu konuda, henüz istenen hedefe ulaşılabilmiş değildir. Bu kurumlarda çocukların: “beden, zihin, ahlâk, ruh ve duygu bakımlarından dengeli ve sağlıklı şekilde gelişmiş bir kişiliğe ve karaktere, hür ve bilimsel düşünme gücüne, geniş bir dünya görüşüne sahip, insan haklarına saygılı, kişilik ve teşebbüse değer veren, topluma karşı sorumluluk duyan; yapıcı, yaratıcı ve verimli kişiler olarak”<sup>57</sup> yetiştirilmesi hususu önem arz etmektedir. Zira iyi karakter kendi kendine oluşmayacağına göre; öğretme, özellikle model olma, öğrenme ve uygulama içeren süreçler birlikte işlevsel hale getirilmelidir. Çünkü okul, bilgi kadar görgü, doğru davranış ve hissedişin yollarını da gösterme imkânına sahiptir. Dolayısıyla orada sevgi ve saygı, çalışma, adalet, hoşgörü, paylaşma, dürüstlük, kul hakkı ve kamu hakkına riayet etme öğretilir, içselleştirilir ve bunların gereği de yapılır. Başka bir ifadeyle insanın duyuşsal, bilişsel ve davranışsal boyutlarının dengeli bir biçimde doyurulması, ihmali mümkün olmayacak derecede önemlidir.

Sosyo-dinî ve kültürel değerlerin öğretilmesinde, uygulanmasında ve buna bağlı olarak iyi ve sağlam karakterli insanın yetiştirilmesinde öğretmenlerin ve arkadaşların da önemi büyüktür. Öğretmen eğitimin başlatıcısı, geliştiricisi ve uygulayıcısı olduğundan çocuk için birinci derecede modeldir. Çocuk ilk resmi şahsiyeti okulda öğretilirken görmüştür. Öğretmeni onun ilk resmi ideal kişisidir. Ondan sadece bilgi değil, davranış, duruş ve iyi insan olmayı da öğrenmelidir. Ahlâkî kimliğin gelişiminde akran ilişkileri ve ortamı da önemli rol oynamaktadır. Esasen küçük yaşlardan itibaren dostluk, işbirliği, rekabet, küsme, barışma, kavga gibi çeşitli sosyal davranış biçimleri, arkadaşlar arasında öğrenilir ve benimsenir. Çocuklar güvenilir, yakın bir arkadaşına sahip olmaktan dolayı mutluluk duyarken; en büyük üzüntülerinden birisi de böyle yakın bir arkadaşını kaybetmektir. Dolayısıyla adil, şefkat ve merhametli, iffetli, sabırlı, dürüst ve güvenilir erdem-

<sup>57</sup> Millî Eğitim Temel Kanunu, Madde 2, Bent 2.

lere sahip arkadaşlar, çocukların ve gençlerin iyi ve sağlam karakterli olmasını sağlayacak; aksi bir durum ise şahsiyetsiz olmaya sevk edecektir. Bunlardan birincisi yani “sağlam şahsiyet”, bireysel ve toplumsal kalkınma ve huzuru sağlarken; ikincisi ise hem bireysel hem de toplumsal hüsrana yol açma potansiyeli taşımaktadır.

### **Kaynakça**

Akbaş, Oktay. “Değer Eğitimi Akımlarına Genel Bir Bakış”. *Değerler Eğitimi Dergisi*. 6/16. (Aralık 2008): 9-27.

Akdoğan, Ali. “Kültür ve Din”. Ed. Niyazi Akyüz - İhsan Çapcıoğlu. *Din Sosyolojisi El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

Arslantürk, Zeki - Amman, Mehmet Tayfun. *Sosyoloji*. 9. Baskı. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2013.

Aydın, M. Zeki. *Ailede Ahlâk Eğitimi*. Timaş İstanbul: Yayınları, 2011.

Başaran, İbrahim Ethem. *Psikoloji*. Ankara: 1978.

Baymur, Feriha. *Genel Psikoloji*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1985.

Bilgin, Beyza. *İslâm ve Çocuk*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.

Ceylan, Doğan. (Maarif Müfettişi). Duygusuz Nesil Tehlikesi. <https://www.ogretmenlersitesi.com/images/haberler2017/12/okul-mudurunun-ol-durulmesi-ile-ilgili-muftis-gorusu.jpg>, (Erişim 21 Aralık 2017).

Coştu, Yakup. *Toplumsallaşma ve Dindarlık (Samsun Örneği)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

Cüceloğlu, Doğan - Erdoğan, İrfan. *Öğretmen Olmak*. 14. Baskı. İstanbul: Final Kültür Sanat Yayınları, 2016.

Çağlayan, Ahmet. *Ahlâk Pusulası Ahlâk ve Değerler Eğitimi*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2005.

Çubukçu, Zuhale. “İlköğretim Öğrencilerinin Karakter Eğitimi Sürecinde Örtük Programın Etkisi”. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri*. 12 (2), 2012, 1513-1534.

Erden, Münire. *Eğitim Bilimlerine Giriş*. 10. Baskı. Ankara: Arkadaş Yayınları, 2017.

Fromm, Erich. *İtaatsizlik Üzerine*. 3. Baskı. İstanbul: Say Yayınları, 2016.

\_\_\_\_\_. Erich. *Sahip Olmak ya da Olmak*. Çev. Arıtan, A.. İstanbul: 1991.

Göle, Nilüfer. *İslâm'ın Yeni Kamusal Yüzleri*. İstanbul: Metis Yayınları, 2013.

Holm, Nils G.. *Din Psikolojisine Giriş*. Çev. Bahadır, Abdülkerim. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.

Hökelekli, Hayati. “Çocukta Ahlâk Gelişimi ve Eğitimi”. Heyet. *Çocuk Gelişimi ve Eğitimi*. İstanbul: İSAV, 1998.

\_\_\_\_\_. Hayati. *Ailede, Okulda, Toplumda Değerler Psikolojisi ve Eğitimi*. 2. Baskı. İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.

\_\_\_\_\_. Hayati. *Çocuk, Genç, Aile Psikolojisi ve Din*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2009.

Karacoşkun, Mustafa Doğan. “Dinî Kişilik”. Ed. Karacoşkun, Mustafa Doğan. *Din Psikolojisi El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.

Kaya, Mevlüt. “Benliğin Gelişimi ve Kendini Gerçekleştirme”. Heyet. *Çocuk Gelişimi ve Eğitimi*. İstanbul: İSAV, 1998.

Kaymakcan, Recep - Meydan, Hasan. *Ahlâk Değerler ve Eğitimi*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2014.

Kocabıyık, Oya Onat. “Benlik ve Ahlâkî Kimlik”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 12/27 (Haziran 2014), 261-280.

Köylü, Mustafa – Nazıroğlu, Bayramali. “İlköğretimde Din Eğitimi”, Ed. Köylü, Mustafa - Altaş, Nurullah. *Din Eğitimi*. 3. Baskı. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.

Kutlu, Önder – Göksel, Zarf Songül. “Bir Kamu Politikası Olarak Değerler Eğitimi: Selçuklu Örneği”. *Uluslararası Aile ve Sosyal Politikar Zirvesi* (Ankara, Ocak 02-03 2013). Ed. Çayboylu., İrfan 420-437, Ankara: T.C Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, 2013.

Mehmedoğlu, Ali Ulvi. *Kişilik ve Din*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2004.

Mehmedoğlu, Yurdağül. *Okul öncesi Çocuklarda Dinî Duygunun Gelişimi ve Eğitimi*. Ankara: TDV Yayınları, 2005.

Meriç, Ümit. *Türkiye Kanatlarımızın Altında*. 3. Baskı. İstanbul: Timaş Yayınları, 2012.

*Millî Eğitim İstatistikleri*, Örgün Eğitim 2016/17.

Nirun, Nihat. *Sistematik Sosyoloji Yönünden Aile ve Kültür*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1994.

Özbek, Abdullah. *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed*. Konya: Selam Yayınları, 1988.

Peker, Hüseyin. “Olumlu Şahsiyet özellikleri ve Din”. *OMÜİFD 1* Samsun: 1986.



Polat, Fazlı. “Toplumsal Farklılaşma ve Din”. Ed. Akyüz, Niyazi - Çapcıoğlu, İhsan. *Din Sosyolojisi El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

Topçu, Nurettin. *Türkiye'nin Maarif Davası*. İstanbul: Milliyetçiler Derneği Neşriyatı, 1960.

Ünal, Mehmet Süheyl. “Bireycilik ve Din”. Ed. Akyüz, Niyazi -Çapcıoğlu, İhsan. *Din Sosyolojisi El Kitabı*. 1. Baskı. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.





## KUR'ÂN VE HADİSLERDE "DİL" OLGUSUNA GENEL BİR BAKIŞ

A GENERAL OVERVIEW OF THE CONCEPT OF "LANGUAGE" IN THE QUR'AN AND THE HADITH

BAYRAM KANARYA

## FIKHÎ AÇIDAN NAMAZLARDA CEM' SEBEPLERİ

SHORTENING AND COMBINING PRAYERS FROM THE JURISPRUDENTIAL PERSPECTIVE

MUSTAFA ÇAKIR

## CEZA İNFAZ KURUMLARINDA GERÇEKLEŞTİRİLEN MANEVÎ REHBERLİK VE DİN HİZMETLERİ ÜZERİNE NİTEL BİR ARAŞTIRMA (KAYSERİ ÖRNEĞİ)

A QUALITATIVE RESEARCH ON SPIRITUAL GUIDANCE AND RELIGIOUS SERVICES IN PRISONS (KAYSERİ CASE)

MUHAMMED ESAT ALTINTAŞ

## KURUM BAKIMI ALTINDAKİ ÇOCUKLARA YÖNELİK DİN HİZMETLERİ - UYGULAMALAR - YÖNTEM VE ÖNERİLER

RELIGIOUS SERVICES FOR CHILDREN UNDER INSTITUTIONAL CARE: PRACTICES, METHODS, AND RECOMMENDATIONS

HATİCE KOÇ KANCA

## DİNİ MÜSİKİ FORMU OLARAK MEVLİD VE DOBRUCA BESTELİ MEVLİDİ

MAWLID AND DOBRUCA MAWLID AS A FORM OF RELIGIOUS MUSIC

FATİH KOCA

## VAKFİYELERDE MUKADDES EMANETLERİN İZLERİ VE LİHYE-İ ŞERİFLER

TRACES OF SACRED RELICS IN FOUNDATION CHARTERS AND THE STRING(S) OF THE PROPHET MUHAMMAD'S BEARD

NİLGÜN ÇEVİRİMLİ

## KİMLİK VE KARAKTER OLUŞUMUNDA OKULUN ROLÜ

ROLE OF SCHOOLS WITH IDENTITY AND CHARACTERS

NEDİM ÖZ



Fiyatı: 12,50 ₺