

ISSN 1300-8498

# DIYANET İLMİ DERGİ

CİLT: 53 • SAYI: 4 • EKİM-KASIM-ARALIK 2017



DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI





ISSN 1300-8498

# DIYANET İLMİ DERGİ

CİLT: 53 - SAYI: 4 - EKİM-KASIM-ARALIK 2017



DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI

# Diyanet İLMİ DERGİ



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

Dr. Yüksel Salman

SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ  
Managing Editor

Dr. Faruk Görgülü

MALİ İŞLER VE DAĞITIM SORUMLUSU  
Finance & Distribution

Mustafa Bayraktar

YAYINA HAZIRLAYAN  
Prepared by

Dr. Fatma Bayraktar Karahan - Fazıl Acar

YAYIN TÜRÜ  
Type of Publication

Üç Aylık, Uluslararası, Süreli Yayın

YÖNETİM MERKEZİ  
Head Office

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) 284 72 88  
E-mail: [ilmidergi@diyanet.gov.tr](mailto:ilmidergi@diyanet.gov.tr)

ABONE İŞLERİ  
Subscription Affairs

Tel: (0312) 295 71 96 - 97  
Faks: (0312) 285 18 54  
E-mail: [dosim@diyanet.gov.tr](mailto:dosim@diyanet.gov.tr)

GRAFİK TASARIM  
Technical Production

Başak Matbaacılık Ltd. Şti.  
Anadolu Bulvarı Meka Plaza No: 5/15  
Gimat / ANKARA  
Tel: 0 312 397 16 17  
[www.basakmatbaa.com](http://www.basakmatbaa.com)

ABONE ŞARTLARI  
Subscriber Terms

Yurt içi: Yıllık abone ücreti 40,00 TL  
Yurt dışı yıllık: ABD; \$25, AB Ülkeleri; €20,  
Avustralya; 30 Avustralya Doları, İsveç ve  
Danimarka; 150 Kron, İsviçre; 30 Frank

BASIM TARİHİ  
Publication Date

06.12.2017

Bu dergi uluslararası  ulusal  ve  veri indeksleri tarafından taranmaktadır.

Abone Kaydı için, ücretin Döner Sermaye İşletme Müdürlüğü'nün T.C. Ziraat Bankası, Ankara-Kamu Girişimci Şubesi'ndeki İBAN: TR08 0001 0025330 59943085019 Nolu hesabına yatırılması ve makbuzun fotokopisi ile aboneliğin hangi sayıdan başlayacağını bildirir bir mektubun, "Diyanet İşleri Başkanlığı Döner Sermaye İşletme Müdürlüğü Üniversiteler Mahallesi Dumlupınar Bulvarı No: 147/A 06800 Çankaya-ANKARA" adresine gönderilmesi gerekir. Yayınlanan yazılara telif ücreti ödenir.



SAYI HAKEMLERİ / Referees

Prof. Dr. Abdullah Çolak  
Prof. Dr. Abdülkadir Evgin  
Prof. Dr. Çağfer Karadaş  
Prof. Dr. Huriye Martı  
Prof. Dr. Kemal Yıldız  
Prof. Dr. Mehmet Atalan  
Prof. Dr. Muammer Cengil  
Prof. Dr. Murat Sülün  
Prof. Dr. Mustafa Özel  
Prof. Dr. Mustafa Ünver  
Doç. Dr. Abdurrahman Candan  
Doç. Dr. Ali Öge  
Doç. Dr. Esmâ Sarıkaya  
Doç. Dr. Mehmet Ümit  
Doç. Dr. Sami Şahin  
Yrd. Doç. Dr. Hacı Önen  
Yrd. Doç. Dr. Naci Kula  
Yrd. Doç. Dr. Vezir Harman  
Yrd. Doç. Dr. Yakup Biyikoğlu

YAYIN KURULU / Editorial Board

Prof. Dr. Huriye Martı  
Dr. Yüksel Salman  
Prof. Dr. Ahmet Yaman  
Prof. Dr. Çağfer Karadaş  
Prof. Dr. Gürbüz Deniz  
Prof. Dr. İsmail Karagöz  
Prof. Dr. Kaşif Hamdi Okur  
Prof. Dr. Mehmet Ünal  
Prof. Dr. Zekeriya Güler  
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 kör hakem sistemi uygulanır ve yayımlanacak 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 yazılar yayımlanmaz. Bilimsel hakem raporuna dayalı değerlendirme sonucunda her iki hakemden de "yayımlanabilir" görüşü alan ve/veya hakemlerden birisi tarafından olumsuz görüş belirtilen makalenin yayımlanıp yayımlanmamasına Yayın Kurulu karar verir.
4. Yazıların bilimsel ve yasal sorumluluğu yazarlarına aittir.
5. Derginin yayın dili Türkçedir. Yabancı dillerdeki çalışmaların yayımlanması ise Yayın Kurulu kararıyla mümkün olur.
6. 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.
7. Makaleler; [ilmidergi@diyanet.gov.tr](mailto:ilmidergi@diyanet.gov.tr) elektronik posta adresine; <https://dibbys.diyanet.gov.tr/DYYS/YazarBasvuru/YazarGiris.aspx> online makale takip sistemine ve "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 Türkçe ana başlıktan sonra İngilizce başlık da eklenmelidir. Ardından her biri boşluklarıyla birlikte 500 ila 1000 karakter olacak şekilde Türkçe-İngilizce özet; en fazla beşer kelime olmak üzere Türkçe-İngilizce anahtar kelime eklenmelidir.
4. Sayfa düzeni A4 boyutunda olmalı, kenar boşlukları ise her dört kenardan 2,5cm 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 büyüğünde kalın (bold) olmalıdır.
6. Yayımlanması talep edilen yazılarda Arapça metin kullanılacaksa bu metin de Traditional Arabic yazı tipinde 12 punto olarak yazılmalıdır.
7. Metin içinde verilen âyet ve hadis mealleri ise metinle aynı yazı tipinde *italik* olarak yazılmalıdır.
8. Makale sonunda yararlanılan kaynakları gösteren kaynakça belirtilmelidir.
9. Dipnotlar, Times New Roman yazı tipinde 9 punto ve 1,0 satır aralığıyla eklenmelidir. Dipnotlar düzenlenirken sayfa altında sıralı numara sistemi kullanılmalı ve aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulmalıdır:

\* Kitap: Basılmış eserlerde; yazar-yazarların ad ve soyadı, eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin (çev.), tahkikli ise tahkik edenin (tahk.), sadeleştirme ise sadeleştirenin (sad.), edisyon ise

editörün veya hazırlayanın (ed. veya haz.), yayınevi, kaçınıcı baskı olduğu, baskı yeri ve tarihi, cildi (c.), sayfası (s.).

**Örnek:** Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1993, s. 63-64.

\* Hadis kitaplarında ise, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır.

**Örnek:** Buhârî, “Hac”, 2.

\* 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.

**Örnek:** Faruk Görgülü, “Aile İçi Şiddetin Önlenmesinde Dinin Rolü”, *Diyanet İlmî Dergi*, Ankara 2016, c. 52, sy. 2, s. 97.

\* Diğer Kaynaklar: Basılmış sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri ve kitaptan bölümler ise makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.

**Örnek:** Süleyman Uludağ, “Ârif”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1991, c. III, s. 361.

10. 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.

11. 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*, c. XXVII, s. 224.

**Örnek:** F. A. Shamsi, “The Meaning of Nasi”, *Islamic Studies*, İslâmâbâd 1987, c. 26, sy. 2, s.143.

12. Birden çok yazarı ve hazırlayanı olan eserlerde her şahıs isminden sonra virgül konmalıdır.

13. Âyetler süre adı, süre numarası / âyet numarası şeklinde verilmelidir.

**Örnek:** Enbiyâ, 21/7.

14. 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)

15. Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.



## İÇİNDEKİLER

EDİTÖRDEN	9
GOLDZİHER'E GÖRE KIRÂATLERİN KAYNAĞI THE ORİGION OF QIRAA'AH ACCORDING TO GOLDZİHER LOKMAN ŞAN	11
KUR'ÂN'IN ÖZEL TARİHİNE IŞIK TUTAN BİR İLİM: MEKKÎ – MEDENÎ A DISCIPLINE THAT SHEDS LIGHT ON THE QURAN'S CHRONICLE: MECCÎ – MEDAN CUMHUR DEMİREL	35
KUR'ÂN'DA HESAP GÜNÜ ŞAHİTLERİ THE WITNESSES OF THE DAY OF THE JUDGMENT IN THE QURAN İBRAHİM YILDIZ	55
NİZÂMİYE MEDRESELİ MUHADDİSLER MUHADDITH OF THE NİZAMİYA MADRASA MUHAMMED AKDOĞAN	77
ANOMALİLİ GEBELİKLERİN SONLANDIRILMASIYLA İLGİLİ CEVAZ FETVALARINA ELEŞTİREL BİR BAKIŞ A CRITICAL ANALYSIS OF THE FATWAS THAT GIVE AUTHORIZATION FOR THR TERMINATION OF ABNORMAL PREGNANCIES ÜLFET GÖRGÜLÜ	105
İBN NÜCEYM'İN EL-EŞBÂH VE'N-NEZÂİR ADLI ESERİNDE ÖRFE DAİR GÖRÜŞLERİ İBN NUCEYM'S VIEWS ABOUT THE CUSTOM ON HIS WORK *EL-ESBAH VE'N-NEZAIR ABDÜLKADİR ŞANALMIŞ	123
MU'TEZİLE'YE GÖRE KABİR AZÂBİ TORMENT OF THE GRAVE ACCORDING TO MUTAZİLA MURAT AKIN	151
RAMAZAN MİSAFİRLİĞİNDEN DÜZENLİ DEVAMA: CAMİDE KADIN CEMAAT FROM RAMADAN VISITING TO CONTINUITY REGULARLY : WOMEN CONGRETATION IN MOSQUES FATMA ASİYE ŞENAT	179
DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI'NIN HASTANELERDEKİ MÂNEVÎ DANIŞMANLIK VE REHBERLİK HİZMETLERİ (1995-2015): SINIRLILIKLAR VE BİR EĞİTİM PROGRAMI ÖNERİSİ SPIRITUAL COUNSELLING AND CARE SERVICES OF THE PRESIDENCY OF RELIGIOUS AFFAIRS IN HOSPITALS IN TURKEY (1995-2015): LIMITATIONS AND A PROPOSAL FOR A TRAINING PROGRAM MUSTAFA KOÇ	201

## EDİTÖRDEN / From the Editor

Oryantalizm, genel bir tanımlamayla “doğu” diye isimlendirilen coğrafyadaki toplumların inançları, dilleri, kültürleri, tarih ve coğrafyaları hakkında yapılan araştırmalar için kullanılan bir kavram. Bu kavram her ne kadar salt bilimsel çalışmaları ifade ediyor gibi gözükse de çoğu zaman akademik bir ilgi ve meraktan daha fazlasını ifade eder. Oryantalizmi Hıristiyan misyonerliği ve sömürgecilikle iş birliği içerisinde gören anlayışlar da bunun bir göstergesidir. Oryantalistlerin üzerinde yoğun olarak çalıştıkları konulardan biri İslam dininin ana kaynağı olan Kur’ân-ı Kerim’dir. Kur’ân’ın, nüzûlünden bu güne kadar hiç değişmeden asli hüviyetiyle ulaşan bir kitap olduğu gerçeğini zedeleme ve zihinlerde şüphe oluşturma gayretleri, özellikle Kur’ân kırâatleri hakkındaki çalışmaları bu alandaki çabalarının önemli bir parçasını oluşturur. Bu sayıda Lokman Şan’ın, “Goldziher’e Göre Kırâatlerin Kaynağı” başlıklı çalışması, oryantalistlerin bu alandaki iddialarına kırâat ilmi ve ilkeleri çerçevesinde bilimsel yönden cevaplar bulacağımız bir makale hüviyetinde.

Kur’ân ilimlerinin âyetlerin Mekki-Medenî olarak ayrımı önemli bir yer tutar. Dr. Cumhur Demirel, “Kur’ân’ın Özel Tarihine Işık Tutan Bir İlim: Mekki – Medenî” başlıklı makalesinde Mekki-Medenî’nin tespiti hususunda ortaya konulan kriterleri ve tanımlamaları ele almakta. Makalede bu ayrımın pratik ve bilimsel sonuçlarına da yer verilmekte.

“Kur’ân’da Hesap Günü Şahitleri” başlıklı makalesiyle İbrahim Yıldız, âyet-i kerimeler ışığında, Mahkeme-i Kübrâ’da şâhitliğin sadece insanlar için olmayıp, çok daha geniş bir anlam yelpazesinde ele alındığını ortaya koymakta.

Yrd. Doç. Dr. Muhammed Akdoğan’ın “Nizâmiye Medreseli Muhaddisler” başlıklı makalesinde, İslam dünyasını çok yönlü şekilde etkileyen Nizâmiye medreselerinin kuruluşu, eğitim programları ve özellikle bu medresenin yetiştirmiş olduğu muhaddisler farklı yönleriyle ele alınmakta, ayrıca Nizâmiye medreseli muhaddislerin hadis ilmüne katkılarına da yer verilmekte.

Hayat hakkı, rahimde döllemenin başladığı andan itibaren Yüce Allah tarafından verilmiş temel bir haktır ve canın dokunulmazlığı, dinin güvence altına aldığı değerlerin başında gelir. Bu konu çerçevesinde ele alınan güncel tartışma konularından biri de anomalili gebeliklerin sonlandırılmasıdır. Doç. Dr. Ülfet Görgülü’nün “Anomalili Gebeliklerin Sonlandırılmasıyla İlgili Cevaz Fetvalarına Eleştirel Bir Bakış” isimli makalesi bu konudaki tartışmalara açıklık getirir mahiyette. Makalede, fetüste tespit edilen anomalilerin gebeliğin sonlandırılması için bir gerekçe teşkil edip etmeyeceği tartışmasının, tıbbî ve etik yönü olduğu kadar fikhî bir yönünün de bulunduğu dikkat çekilmekte. Yine makale kapsamında fetüsün hayat hakkının ihlal edilmesine cevaz verebilecek durumların söz konusu olup olamayacağı sorusunun cevabına ve verilen fetvaların kritiğine yer verilmekte.

İbn Nüceym’in el-Eşbâh ve’n-Nezâir adlı eseri pek çok açıdan Hanefi kaynakları arasında önemli bir yeri haizdir. Eserin Mecelle’ye de kaynaklık etmiş olan literatür arasında bulunması da ayrı bir anlam taşır. Abdülkadir Şanalımış, “İbn Nüceym’in el-Eşbâh Ve’n-Nezâir Adlı Eserinde Örf Dair Görüşleri” başlıklı makalesiyle söz

konusu eserin örf ve bakışı teori ve pratik bağlamında örnekleriyle ayrıntılı olarak ele alınmakta. İbn Nüceym'in hayatı ve eserlerine de yer verilen makalede örfün Hanefi fikhındaki önemine de işaret edilmekte.

Kelâm ilminde kabir azâbıyla ilgili âyetlerin delâletleri hususunda mezhepler arasında oldukça geniş görüş ayrılıkları yaşanmıştır. Mu'tezile'nin kabir azâbını inkâr ettiğini ifade eden kaynaklar olmakla beraber, Mu'tezilî ve diğer bazı Sünnî kaynaklarda bu durumun daha farklı olarak da ele alındığı görülmektedir. Yrd. Doç. Dr. Murat Akın, "Mu'tezile'ye Göre Kabir Azâbı" başlıklı makalesinde konuya ilişkin görüş ve yorumları ayrıntılı olarak ele almakta.

Hz. Peygamber döneminde kadının mâbedde ibadetlere katılımı konusunda herhangi bir kısıtlama yoktur. Hatta kadınlar bu hususta teşvik görmüşlerdir. Bu uygulamalara rağmen, kadınların bugün camilerde günün beş vaktinde düzenli olarak cemaate katılmaları konusunda asr-ı saadetteki uygulama ve anlayışın devam ettiğini söylemek oldukça zordur. Bunun elbette tarihi, sosyolojik birtakım sebepleri vardır. Doç. Dr. Fatma Asiye Şenat, "Ramazan Misafirliğinden Düzenli Devama: Camide Kadın Cemaat" başlıklı çalışmasında hem var olan bu durumu ortaya çıkaran zihin yapısını analiz etmeye çalışmakta hem de bu duruma çözüm yolları önermektedir.

Türkiye'deki mânevî danışmanlık ve rehberlik hizmetlerine gösterilen ilgi her geçen gün artmaktadır. Bu alandaki kurumsal hizmetlerde ön plana çıkan kamu kurumu ise Diyanet İşleri Başkanlığı'dır. Sağlık Bakanlığı ile yapılan hizmet işbirliği protokolü kapsamında Başkanlık tarafından hastanelerde mânevî danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin verilmeye başlanmasıyla birlikte konu daha çok gündeme gelmiştir. Doç. Dr. Mustafa Koç, "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Hastanelerdeki Manevi Danışmanlık Ve Rehberlik Hizmetleri (1995-2015): Sınırlılıklar Ve Bir Eğitim Programı Önerisi" başlıklı makalesinde bu kapsamda kurumlar arası çalışmanın gelişim sürecine değinmekte, bu sahada çalışacak personeli yetiştirmek amacıyla oluşturulacak bir eğitim programı da ortaya koymakta.

Bu yılın son sayısının ilim ve fikir dünyamızda yeni ufuklar açmasını temenni ederken, 2018 yılında yepyeni çalışmalarla tekrar buluşmayı diliyorum.

Dr. Yüksel Salman

# GOLDZİHER'E GÖRE KİRÂATLERİN KAYNAĞI THE ORİGION OF QIRAA'AH ACCORDİNG TO GOLDZİHER

LOKMAN ŞAN  
ÖĞRETİM GÖR.  
DİCLE ÜNİ. İLAHİYAT FAK.



## ABSTRACT

Orientalism is not a movement that is just interested in Islamic works. On the contrary, orientalism exactly is related to Islamic history. Orientalism is interested in emergence of Islam and its main sources. Orientalists have made researches on these various areas of Islam. One of the most critical area of these studies is the recitation of Quran i.e. qiraa'ah. Ignaz Goldziher is one of the famous scholars that made researchers on qiraa'ah. In this paper, we are focused on his works. Especially, we have investigated his views on the emergence of different qiraa'ah styles and their differences, and also his views on working up Quran into mushaf and copying of Quran by caliph Uthman. Thus we have tried to clarify Goldziher's views on the emergence of qiraa'ah styles. Afterward we have reviewed the responses of Islamic scholars to Goldziher and other orientalist.

Keywords: Orientalism, Goldziher, Kırâat, Goldziher, Qiraa'ah, Mushaf.

## ÖZ

Oryantalizm, sadece İslâmi eserlerle ilgilenen bir akım değildir. Bilakis oryantalizm bizzat İslâm tarihiyle, İslâm'ın ortaya çıkışı ve onun ana kaynağıyla yakından ilgilenir. Oryantalistler, İslâm dininin çeşitli alanlarında bu bağlamda araştırmalar yapmışlardır. Bu alanlardan birisi ve belki de en önemlisi kırâattır. Oryantalistler arasında kırâatlerle ilgili detaylı çalışma yapanlardan biri de Ignaz Goldziher'dir. Onun kırâatlerin ortaya çıkışı ve kırâatlerin farklılıkları ile ilgili görüşlerini, Kur'ân metinlerinin Mushaf hâline getirilmesi ve Hz.Osman'ın Kur'ân istinsah çalışmalarını hakkındaki görüşlerini araştırdık. Böylelikle Goldziher'in Kırâatlerin ortaya çıkışıyla ilgili görüşüne açıklık getirmeye çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Oryantalizm, Goldziher, Kırâat, Mushaf,

## Giriş

**K**ur’ân, nâzil olduğu ilk dönemden günümüze kadar çeşitli şekillerde haksız eleştiri ve iftiralara mâruz kalmıştır. İlk başlarda “apaçık bir sihir”,<sup>1</sup> “öncekilerin sözleri”,<sup>2</sup> gibi eleştiri ve iftiralara mâruz kalan Kur’ân, daha sonraki dönemlerde sistematik araştırmalar yapılarak çeşitli şekillerde eleştirilmeye devam edilmiştir. Kur’ân hakkında yapılan araştırma ve eleştirilerin yöntemleri farklı olsa da genelde hedef aynıdır. Hedef Kur’ân’ı yıpratmak, güvenilirliğine halel getirmek ve onun aslında ilâhî kaynaklı bir kitap olmadığını ispat etmeye çalışmaktır. Kur’ân araştırmalarında bulunan bazı oryantalistler de bu tür iddialarda bulunmuşlardır. Bu iddialarını güçlendirmek için özellikle farklı okuyuşlar konusunda kırâat ilmini araştırmışlar ve bu ilme çeşitli eleştirilerde bulunmuşlardır. Bunun en büyük nedeni kırâat konusunun karışık ve kırâat farklılıkların oldukça fazla ve birbirinden ayırt edilmesinin zor olmasıdır. Diğer bir neden ise Hz. Ebû Bekir, Hz. Osman ve bazı sahâbelerin kendileri için özel olarak topladığı ve okuduğu mushaflar ve onlardaki farklılıklardır. Oryantalistler iddialarını güçlendirmek için Kur’ân’ın kitâbeti ile ilgili konularda da ciddi eleştirilerde bulunmuşlardır.<sup>3</sup>

Bu çalışmamızın amacı Goldziher’in kırâatlere bakışını incelemek, kırâatler hakkındaki düşüncelerini bir nebze olsun gözler önüne sermektir. Bunu öncelikle onun kırâatlerle ilgili görüşlerini inceleyerek yapmaya çalışacağız. Aynı şekilde onun kırâatlerle ilgili görüşlerine verilen cevapları da inceleyeceğiz. Bu konudaki başlıca kaynağımız, Goldziher’in daha başında kırâatlerle ilgili geniş bilgilere ve tenkidlere yer verdiği “İslâm Tefsir Ekolleri” adlı kendi eseri olacaktır. Gold-

<sup>1</sup> Neml, 27/13.

<sup>2</sup> Kalem, 68/15.

<sup>3</sup> İsmail Cerrahoğlu, “Oryantalizm ve Batıda Kur’ân ve Kur’ân İlimleri Üzerine Araştırmalar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXXI, sy.1, 1990, s. 140.

ziher bu eserinde özellikle kırâatlere oldukça geniş yer vermiştir. Fakat ne acıdır ki Goldziher'in eserine alıp tenkid etmeye çalıştığı kırâatlerin neredeyse çoğunluğu ya şaz veya münker kırâatlerdir. Bu da Goldziher'in çalışmasının asıl nedenini göstermektedir.

### 1. Kırâatlerin Kısa Tarihi

Kırâat ilmi, "Kur'ân yedi harf üzerine nâzil olmuştur."<sup>4</sup> hadisinden yola çıkılarak teşekkül eden bir ilimdir. Kur'ân kelimelerinin okuyuş şekilleriyle ilgili bir ilim olması hasebiyle, Kur'ân'ın nâzil olduğu ilk günden beri İslâmî ilimler arasında yer almaktadır. Gerek Hz. Peygamberin (s.a.s.) "Kur'ân yedi harf üzerine nâzil olmuştur." hadisi gerekse Hz. Ömer ile Hişâm b. Hakîm arasında cereyan eden olay,<sup>5</sup> kırâat ilminin Hz. Peygamber döneminden beri mevcut olduğunu göstermektedir.

Peygamber Efendimiz (s.a.s.) nâzil olan âyetleri sahâbeye okurdu. Sahâbe de Peygamber Efendimizi dikkatle dinler ve takib ederdi. Kimileri bu âyetleri ezberler, kimileri ise yazıya geçirirdi.

Peygamber Efendimizin (s.a.s.) Kur'ân talimi arz ve sema şeklinde olup kendisine Cebraîl tarafından öğretilen Kur'ân âyetlerini aynı şekilde sahâbeye de öğretirdi.<sup>6</sup> Peygamber Efendimiz (s.a.s.) sahâbeye âyetleri farklı harflerle<sup>7</sup> okurdu. Sahâbeden bazıları Kur'ân'ı Peygamber Efendimizden (s.a.s.) bir harf, bazıları iki harf, bazıları ise daha fazla harf üzerine öğrenirdi. Daha sonra bu sahâbeler farklı yerlere dağılıp öğrendikleri harf veya harfler üzerine insanlara Kur'ân okumayı öğretirdi. Fetihlerden sonra farklı beldelere dağılan bu sahâbelerin farklı okuyuşları, Müslümanlar arasında yanlış anlaşılacak ihtilâf sebebi olmuştur. Bunun nedeni de bütün sahâbenin bu kırâat farklılıklarını bilmemesiydi. Zira sahâbeden bazıları sürekli seferlerde, bazıları Peygamber Efendimiz (s.a.s.) tarafından çeşitli yerlere gönderilmekteydi. Bundan dolayı bütün sahâbeler kırâat farklılıklarını ya bilmemekte veya az bilmekteydi.<sup>8</sup>

Kur'ân âyetleri Hz. Peygamber (s.a.s.) hayattayken vahiy katipleri tarafından deri, tahta levhalar, kürek kemikleri, taş levhalar ve hurma yaprakları gibi malzemeler üzerine yazılarak muhafaza altına alınmıştı.<sup>9</sup> Fakat bu

<sup>4</sup> Buhârî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 66/2994.

<sup>5</sup> Muvatta, *Kur'ân Hakkındaki Rivâyetler*, 688; Buhârî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 66/2994.

<sup>6</sup> Hacı Önen, *Kırâat Tarihi*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2017, s. 34.

<sup>7</sup> Harf, bir kelimenin farklı şekillerde okunması demek olup, kırâat ve vüçûh anlamında da kullanılmaktadır. Buna bağlı olarak bazı farklı okuyuş şekilleri için İbn Mesûd'un harfî, Mücahid'in harfî gibi tabirler kullanılmıştır.

<sup>8</sup> Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, Kâhire, c. I, s. 413; Buhârî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 66/7894.

<sup>9</sup> Subhî Salih, *Mebahis fi Ulumi'l-Kur'ân*, Daru'l-İlim li'l-Melâyîn, Beyrut 2014, s. 69.

yazılar derli toplu olmadıkları gibi bir kitap şeklinde toplanmış da değildi. Hz. Peygamber (s.a.s.) hayattayken bütün âyetlerin içinde bulunduğu bir mushaf veya benzeri bir şey yoktu. Âyetler hafızların hafızasında ve az önce belirttiğimiz gibi farklı yazı malzemelerinde muhafaza edilmekteydi. Hz. Peygamber (s.a.s.) vefat ettikten sonra Hz. Ebû Bekir döneminde bazı hâfız sahâbeler savaflara katılarak şehit oldular. Özellikle Yemâme savaşında birçok hâfız sahâbenin şehit düştüğü bildirilmektedir.<sup>10</sup> Bunun üzerine Hz. Ebû Bekir, Zeyd b. Sâbit'i çağırır ve ona Kur'ân âyetlerini bir hafta toplama görevini verir. Komisyon kurulur ve Kur'ân âyetlerini farklı yazı malzemelerinden toplayarak bir mushaf hâline getirir. Komisyon tarafından oluşturulan bu mushaf Hz. Ebû Bekir'in yanındaydı. O vefat ettikten sonra Hz. Ömer, daha sonra da Hz. Hafsa'nın yanında bulunmaktaydı. Hz. Osman da mushafı çoğaltırken bu mushaftan yararlanmıştı.<sup>11</sup>

Yemâme olayından sonra Hz. Ebû Bekir'in Kur'ân'ı toplama gereği duyması gibi Hz. Osman da çeşitli yerlere dağılan kurrâların farklı okuyuşlarını ihtilâf nedeni yapanlardan dolayı Kur'ân'ın çoğaltılmasını zorunlu görmüştür. Irâk ve Şâm Müslümanlarının katıldığı Ermenistan ve Azerbaycan fetihlerinde Irâk ve Şâm kurrâsı Kur'ân okuyuşunda ihtilâf etmişlerdir. İhtilaflar ileri düzeye varınca Huzeyfe b. Yemân durumu Hz. Osman'a bildirmiştir. Kaynaklarda Huzeyfe'nin şöyle dediği rivayet edilir: "Bu ümmet, kitap konusunda Yahudî ve Hristiyanların düştükleri ihtilâflara düşmeden onlara yetiş!"<sup>12</sup>

Bu ihtilâfları bertaraf etmek ve Müslümanları sahih olan okuyuş etrafında toplamak için Hz. Osman, Hz. Ebû Bekir'den kalan İmâm mushafını istinsah etmeye karar verir. Bu çerçevede Hz. Osman Hz. Hafsa'dan İmâm mushafını ister. Hz. Osman, Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Zubeyr, Sa'd b. Ebî Vakkâs ve Abdurrahmân b. Hâris b. Hişâm'ı çağırarak onlara Kur'ân'ın çoğaltılması görevini verir. Kur'ân'ın ikinci defa toplanmasının en büyük özelliği onun Peygamber Efendimizden (s.a.s.) sahih olarak rivayet olunan kırâatlere şâmil olacak şekilde yazılmasıdır. Nitekim bu istinsah çalışması ile birlikte Kur'ân âyetlerinin farklı kırâatler ile okunmasına imkân sağlanmış ve sahih kırâatler muhafaza altına alınmıştır.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Muhammed Abdü'l-Azim ez-Zurkânî, *Menahilü'l-İrfan fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Darü't-Tevfikîyye li't-Türas, Kahire 2011, c. 1, s. 259.

<sup>11</sup> Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib Hammûs b. Muhammed el-Kaysî, *el-İbâne an Maâni'l-Kırâat*, Abdulfettah İsmail Şelebi (Tah.), Dâru Nahza, Kâhire t.siz, s. 62.

<sup>12</sup> Ebû Tâhir Abdulkayyûm Abdulgafur es-Sindî, *Cem'u'l-Kur'âni'l-Kerim fi Ahdi Hulefai'r-Raşidin*, Macmau'l-Melik Fehd, Medine, s. 33; Önen, *Kırâat Tarihi*, s. 44.

<sup>13</sup> Bedrüddin Muhammed b. Abdullah b. Bahadır ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Daru İhyai Kütübü'l-Arabiyye, Beyrut 1957, c. I, s. 234.

H. Osman'ın bu çalışması başarıyla sonuçlanmış, Müslümanlar bu mushafların etrafında kenetlenmişlerdir. Kur'ân'ın H. Osman tarafından çoğaltılması sonucu Müslümanlar arasındaki okuyuş farklılıkları anlaşılır bir çerçeveye oturtulmuş ve bu farklılıklardan sahih olanları bu mushaflarda yerini almıştır. Kur'ân kelimeleri istinsah heyeti tarafından mümkün olduğu kadar farklı kırâatlerde okunabilecek bir şekilde yazılmaya çalışılmıştır.<sup>14</sup>

Daha sonraki dönemlerde kırâatler, kişiden kişiye aktarılmış ve nihâyetinde İbn Mücâhid (ö. 324/936) tarafından yedi kırâat şeklinde tasnif edilmiştir. Büyük kırâat âlimi İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) ise bu yedi kırâata sıhhat derecesi aynı olan üç kırâat daha ekleyip sahih kırâatlerin sayısını ona çıkarmıştır.<sup>15</sup>

Kırâatler, H. Peygamber (s.a.s.) ve sahâbe döneminde “Kur'ân yedi harf üzerine nâzil olmuştur”<sup>16</sup> hadisinin verdiği ruhsat bağlamında geniş bir çerçeveye sahipti. Sahâbe, bu ruhsatın bilincinde olup kelimelerin nasıl telaffuz edilmesi gerektiğini iyi bilmekteydi. Farklı beldelere dağılan bu sahâbeler, o beldelerde insanlara Kur'ân öğretmiştir. Fakat muhtemelen herkese bu farklılıkların hepsini anlatma imkânı bulamamış olacaklar ki, her sahâbe bulunduğu yerde insanlara en iyi bildiği şekilde Kur'ân öğretmiştir. Daha sonra sahâbeden Kur'ân eğitimi alan farklı beldenin insanları savaş ve diğer münasebetlerle bir araya gelme fırsatı bulduklarında, okuyuştaki ayrımların farkına varmışlardır. Bazıları bu kırâat farklılıklarını kabullenememiştir. Hatta birbirlerini tekfir etme gibi ciddi ithamlarda bulunmuşlardır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi bunun neticesinde Kur'ân, H. Osman tarafından ikinci defa gözden geçirilmiş ve çoğaltılmıştır. Çoğaltılan mushafların beş veya yedi olduğu hakkında rivayetler olmakla beraber bu konuda görüş bildiren Mekki b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045), çoğaltılan Mushafların yedi olduğu rivayetinin râvilerinin daha çok olduğunu bildirmektedir.<sup>17</sup>

Sonuç olarak H. Osman'ın bu çalışması neticesinde Müslümanların Kur'ân okuyuş birliği sağlanmış ve daha sonraki kırâat âlimlerinin izleyeceği yol netlik kazanmıştır. Çünkü daha sonraki âlimler kırâatlerin sıhhat şartlarını H. Osman'ın çoğaltmış olduğu mushaflar çerçevesinde belirlemişlerdir.

<sup>14</sup> Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, c. I, s. 417; Seyyid Rızk et-Tavîl, *Madhal fı Ulûmi'l-Kırâat*, Mektebetü'l-Feysaliyye, Mekke 1985, s. 31.

<sup>15</sup> Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, c. I, s. 417

<sup>16</sup> Buhârî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 66/2994.

<sup>17</sup> Mekki b. Ebî Tâlib, *el-İbâne an Meâni'l-kırâat*, s. 60-65.



Daha sonraki dönemlerde kırâat âlimleri isnad ve Hz. Osman mushafları çerçevesinde kırâatleri belirli bir düzene oturtmuşlardır. Bu âlimler sayesinde sahih ve şâz kırâatler birbirinden ayırt edilmiştir. Bu alanda eserler yazılmış, bazı kırâatlerde bazı kimseler temayüz etmiştir.

### 1.1. Kırâatın Tanımı

Kırâat; lügat olarak; okumak, tilâvet etmek, toplamak, bir araya getirmek anlamlarına gelmektedir.<sup>18</sup> Kırâatın terim anlamı ile ilgili birçok görüş bildirilmektedir. İbnü'l-Cezerî (ö.833) Kırâat ilmini; “Kur’ân kelimelerinin edâ / okunma biçimini ve bu kelimelerdeki ihtilâfı, nakleden kişiye nisbet ederek bildiren ilimdir.”<sup>19</sup> şeklinde tarif etmektedir. Buna göre kırâat, Kur’ân kelimelerinin farklı okuyuş şekilleri ve bu okuyuş şekillerinin kime ait olduğu gibi konular hakkında bilgi veren ilimdir. İbnü'l-Cezerî’nin bu tanımından da anlaşıldığı gibi kırâat ilminde en önemli husus genellikle Kur’ân münekkidlerinin gözardı ettiği isnad boyutudur. İlerde de göreceğimiz gibi Kur’ân münekkidler, eleştirilerini Kur’ân kelimelerinin isnad boyutundan çok onların yazılış boyutunda yoğunlaştırmışlardır. Böylelikle Arap kültüründe çok büyük bir yeri olan sözlü gelenek, özellikle oryantalistler tarafından tamamen gözardı edilmiştir. Kur’ân metinlerinin bize ulaşmasında bu kadar önemli bir yere sahip olan isnad boyutu ya da sözlü gelenek diyebileceğimiz bu hususun görmezden gelinmesi akıl kârı değildir. Çünkü Araplar arasında İslâmiyetten önce de sözlü gelenek önemli bir yere sahipti. İslâmiyetten sonra da bu geleneğin konumunu ve önemini kaybetmediğini görmekteyiz.

### 2. Oryantalizm

Oryantalizm, Türkçede şarkiyat, doğu bilimi, Arapça’da ise istişrak kelimeleriyle karşılanmış, oryantalist için müsteşrik kelimesi kullanılmıştır.<sup>20</sup> Doğu toplumlarının dilleri, kültürleri, tarihleri ve coğrafyaları hakkında bilgi sahibi akademisyenleri adlandırmak için kullanılan oryantalist kelimesi aynı zamanda doğu dünyasının resmini yapan batılı ressamı da ifade eder.<sup>21</sup>

Buraya kadar verdiğimiz tanımlar, oryantalizm hakkındaki olumlu tanımlardır. Bu olumlu tanımlamaların yanısıra oryantalizmin bazı olumsuz

<sup>18</sup> Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed İbn Manzur, “Karâe”, *Lisanü'l-Arab*, Darü'l-Maarif, Kahire 1119 h. c. 5, s. 3563.

<sup>19</sup> Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-Mukriin ve Mürşidü'l-Talibin*, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1999, s. 9.

<sup>20</sup> Yücel Bulut, “Oryantalizm”, *DİA*, İstanbul 2007, 33/428-437.

<sup>21</sup> Bulut, “a.g.m.”, s. 428-437.

tanımları da yapılmıştır. Bunlardan Rudi Paret'in (1901-1983) "Hristiyan misyonerliği" ile Edward Said'in (1935-2003) "Sömürgecilikle iş birliği içinde olma" tanımı kayda değer tanımlardandır. Bunların dışında oryantalezim ve oryantalezist ile ilgili farklı yorumlar da bulunmaktadır. Mesela 1683'te oryantalezist terimiyle kastedilen "Doğu veya Yunan Kilisesinin bir üyesi" idi.<sup>22</sup>

Oryantalezimin en kapsamlı tanımını Edward Said yapmaktadır. Ona göre oryantalezim, antropolog, sosyolog, tarihçi yahut dilbilimci, özel yahut genel bir açıdan şark'ı öğreten, yazıya döken yahut araştıran kimse, şarkiyatçıdır ve yaptığı şey şarkiyattır.<sup>23</sup>

Buna göre oryantalezim, geniş bir alana sahip olup tarihi çok eskilere dayanmaktadır. Oryantalezimin tarihini haçlı seferlerinden hatta Endülüs fethinden başlatınlırlı olmuştur. Modern oryantalezimin başlangıcı ise, Fransız İnkılâbından sonra, Cumhuriyetçi hükümetin 29 Nisan 1795'te Pariste "L'Ecole Superieur des Langues Orientales Vivantes" (Yaşayan Şark Dilleri Okulunun) tesisi ile başlar. Sylvestre de Sacy<sup>24</sup> (1758-1838) bu okula ilk Arapça öğretmeni olarak seçilir. 1824'te ise Sylvestre de Sacy bu okulun direktörü olur.

<sup>22</sup> Yücel Bulut, *Oryantalezimin Kısa Tarihi*, Küre Yay. İstanbul 2014, s.3.

<sup>23</sup> Edward W. Said, *Şarkiyatçılık*, Çev. Berma Ülner, Metis Yay., İstanbul 2014, s. 12.

<sup>24</sup> "Sylvestre de Sacy Paris'te doğdu. Yedi yaşındayken babası öldüğü için annesi tarafından yetiştirildi ve en iyi öğretmenlerden ders aldı. Napolyon devri aristokratlarından. Kendisine 1809'da İmparatorluk şövalyesi, 1813'te İmparatorluk baronu unvanları verilmiştir. Grekçe ve Latince'yi çocukken öğrendi. Daha sonra bir Benedik rahibinden İbrânîce ve Arapça dersleri almaya, aynı zamanda Doğu bilimlerine aşinalık kazanmaya başladı; bu dillerin ardından Türkçe ve Farsça öğrendi. 1789 Fransız İhtilâli öncesindeki yıllarda yaşanan karışıklıklara rağmen kendini bilim ve edebiyat çevrelerine tanıttı. 1785'te Académie des Inscriptions et Belles Letres'e serbest üye, 1792'de olağan üye ve 1803'te başkan seçildi (başkanlığa 1822 yılına kadar dört defa daha seçilmiştir). 1795'te Ecole des Langues Orientales kurulduğunda Arapça kürsüsünün, 1806'da Collège de France'ta Farsça kürsüsünün başına getirildi. 1808'de Seine milletvekili seçilerek siyasete atıldıysa da ilimden hiçbir zaman kopmadı. 1815'te Paris Üniversitesi'ne, 1823'te Collège de France'a rektör oldu. 1832'de senato üyeliğine seçildi; ayrıca Dışişleri Bakanlığı ile sürekli ilişki içinde bulundu. Uzun zaman eğitim şûrası üyeliği yaptı. 1833 yılında Bibliothèque Impériale'in (Bibliothèque Nationale) Doğu yazmaları onun sorumluluğuna verildi. Öldüğünde üçüncü dereceden Légion d'Honneur nişanı sahibi idi. Silvestre de Sacy başta dil bilimi, tarih, edebiyat, coğrafya, epigrafi ve nümismatik olmak üzere çeşitli alanlarda pek çok kitap ve Journal asiatique, Journal des savants, Repertorium für biblische und morgenländische Literatur gibi dönemin en önemli dergilerinde birçok makale yazmış, pek çok Arapça ve Farsça yazmayı neşretmiş, birçoğunu Fransızca'ya çevirmiştir. Bir ara Mısır hiyerogliflerinin çözümüyle de uğraşmış, fakat başarı sağlayamamıştır. (Faruk Bilici, "Antoine Isaac Silvestre de Sacy", *DİA*, İstanbul 2008, c. 35, s. 366-367)

Bu okul bütün Avrupaya ve doğuya diplomatik çevrelerde görev alacak tercümanları ve bilim adamlarını yetiştirir. Bu okulun kuruluş kanununun birinci maddesine göre, politika ve ticaret için doğu dillerini öğrenme hususunda bir halk okulu, milli kütüphanenin sınırları içinde bina edilecektir.<sup>25</sup> Bu maddeden de anlaşıldığı gibi artık oryantalizm farklı bir seyir izlemektedir. Oryantalizm, artık Hristiyanlığı yaymanın yanısıra kendisine politika ve ticaret alanlarında bir rol üstlenmektedir.

Bu bağlamda oryantalistlerin İslâma yaklaşımlarında farklılıklar göze çarpsa da ana hedeflerinden ödün verdikleri pek söylenemez. Gerek klasik oryantalistler gerekse modern oryantalistler, iki ana fikir üzerinde ittifak etmiş bulunmaktadırlar.<sup>26</sup> Bunlardan biri, “Hz. Muhammed’in (s.a.s.) Peygamberliğinin sıhhati”, diğeri ise, “Kur’ân’ın menşei ve O’nun bir vahiy mahsulü olup olmadığı” meselesidir.<sup>27</sup> Dolayısıyla oryantalistlerin, Kur’ân’ın Yahudilik veya Hristiyanlıktan alıntı olduğu ve Kur’ân’ın mevcut düzeninin âyet ve sûre bakımından yeterli olmadığı gibi iddiaları da bu bağlamda değerlendirilmelidir. Onlara göre bunun arka planında vahiy kâtiplerinin Kur’ân’ın yazılış ve toplanmasında keyfi davrandıkları iddiası yatmaktadır.<sup>28</sup> Oryantalistler daha önce de buna benzer iddialarda bulunuyorlardı. Fakat bu iddiaları öncekilerden ayıran en büyük husus artık bu iddiaların sistematik bir şekilde ve ilmî bir çerçeve içinde yapılmaya başlanmış olmasıdır.

Avrupalıların Kur’ân ile ilmî olarak ilgilenmeleri Cluny başpapazı Pierre le Vénérable (1092-1156)’ın XII. Asrın ortalarına doğru Tolado’yu ziyaret etmesiyle başladığı bildirilmektedir.<sup>29</sup> Oryantalistlerin Kur’ân ile ilmî olarak ilgilenmeleriyle birlikte kırâatlerle de ciddi bir şekilde meşgul olmaya başladıklarını söyleyebiliriz.

Oryantalizm ile ilgili bu kısa bilgilerden sonra, Goldziher ile ilgili kısa bilgiler verip onun kırâat farklılıkları ile ilgili görüş ve iddialarını ele almaya çalışacağız.

### 3. Goldziher

22 Haziran 1850’de Sigetvar’da doğdu. Deri tüccarı Adolf Goldziher’in oğlu olan Ignaz (Ignace Isaac Jehuda), koyu yahudi bir dinî çevrede büyü-

<sup>25</sup> Cerrahoğlu, “Oryantalizm ve Batıda Kur’ân ve Kur’ân İlimleri Üzerine Araştırmalar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1990, c. XXXI, sy. 1, s. 103.

<sup>26</sup> Mesut Okumuş, “Arthur Jeffery ve Kur’ân Çalışmaları Üzerine” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XLIII, sy. 2, 2002, s. 129.

<sup>27</sup> Cerrahoğlu, “a.g.m.”, s.115.

<sup>28</sup> İsmail Albayrak, *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, Editörler M. Akif Koç - İsmail Albayrak, Otto Yay. Ankara 2013, c. 2, s. 65.

<sup>29</sup> Cerrahoğlu, “a.g.m.”, s.105.

dü. Goldziher, Eylül 1873-Nisan 1874 tarihleri arasında Macaristan Eğitim Bakanlığı hesabına Yakındoğu gezisine çıktı. İstanbul üzerinden Beyrut'a gitti, oradan da Şam'a geçti. Şam'da aralarında Tâhir el-Cezâirî (1852-1920)'nin de bulunduğu bazı âlimlerle tanıştı. Daha sonra Kudüs'e ve Kahire'ye gitti. Kahire'de Ezher hocalarının derslerini takip etti ve Ezher talebesi cübbesini giyen ilk gayri müslim Avrupalı oldu. Cemâleddîn-i Afganî ile de görüşen Goldziher, seyahati boyunca Macar İlimler Akademisi Kütüphanesi için Arapça yazma ve basılı kitaplar satın aldı. 1904 yılında Budapeşte Üniversitesi Sâmî Dilleri Kürsüsü'ne ordinaryüs profesör olarak tayin edilen Goldziher, aynı yıl Amerika'ya giderek son otuz senede İslâmolojideki gelişmeler konusunda bir konferans verdi. Bu arada otuz yıldan beri sürdürdüğü Budapeşte Yahudi Cemaati'nin idarî ve eğitim sekreterliğinden ayrıldı. 1917-1918 ders yılında Felsefe Fakültesi dekanlığı görevini yürüttü. Son konferansını verdikten üç gün sonra 13 Kasım 1921 tarihinde Rotlauf'da öldü ve Budapeşte Yahudi Mezarlığı'na gömüldü.<sup>30</sup>

Goldziher, samimi ve katı bir Yahudi olup, Arap dili ve felsefesi konusunda derin bilgiye sahipti. Bazıları onu “deha”, “İslâm araştırmaları hakkında yüksek mevkiye sahip bir kişi” olarak tanımlamışlardır.<sup>31</sup> Goldziher'in çeşitli dillerde yazılmış yediyüzü aşkın eser bıraktığı bildirilmektedir.<sup>32</sup> Bu kısa bilgilerden sonra şimdi Goldziher'in Kur'ân ile ilgili görüşlerine geçebiliriz.

### 3.1. İslâma ve Kur'ân'a Bakışı

Goldziher, İslâm tanımını din, toplum ve kültür kavramlarının birleşiminden oluşan olgu üzerinden yapmaktadır.<sup>33</sup> Dolayısıyla Goldziher'e göre İslâmiyet, “Mekke'nin Yahudileştirilmiş dinî adetleri olup Yahudiliğin kendisi değildir.”<sup>34</sup>

Ona göre Kur'ân, vahiy ürünü olmayıp Hz. Muhammed'in Yahudilik ve Hristiyanlıktan derlediği bir kitaptır. Aynı şekilde ona göre Kur'ân, Hz. Muhammed (s.a.s.) döneminde tamamlanmış olmayıp daha sonraki nesillerin gayret ve çabaları sayesinde şekillenebilmiştir. Goldziher, Kur'ân metinlerinin kaygan (farklı şekillerde okumaya elverişli) ve sübûtu tartışmalı olduğunu iddia etmektedir. Buna delil olarak da Arap yazısının noktasız ve harekesiz oluşu ile Kur'ân'daki farklı okuyuşlar ve İbn Mes'ûd ile Ubey

<sup>30</sup> M.Sait Hatipoğlu, “Yahudi asıllı Macar şarkiyatçısı Ignaz Goldziher”, *DİA*, İstanbul 1996, c. 14, s. 102-105.

<sup>31</sup> Hatipoğlu, “a.g.m.”, s. 103.

<sup>32</sup> Hatipoğlu, “a.g.m.”, s. 104.

<sup>33</sup> Tahsin Görgün, “Yahudi asıllı Macar şarkiyatçısı Ignaz Goldziher”, *DİA*, İstanbul 1996, s. 107.

<sup>34</sup> Görgün, *a.g.e.*, s. 102-105.

b. Ka'b mushafının bazı ilâveler içermesi konularını öne sürmektedir. Goldziher, Müslümanların okuyuş farklılıkları ile ilgili olarak geçerli bir okuyuş şekli seçmek yerine, varolan kırâatlere meşrûluk kazandırdıklarının iddia etmektedir. Bu sûretle mushafın ortaya çıkış sürecine Kitâb-ı Mukaddes yönteminin uygulandığını kanıtlamaya gayret etmektedir.<sup>35</sup> Aynı şekilde Goldziher, bu iddialarıyla kendisinin en çok savunduğu "Kur'ân metinlerinin ilâhî olmadığı" tezine bir temel oluşturmaya çalışmaktadır.

### 3.2. Kırâatlere Bakışı

Goldziher'in İslâm, Peygamber ve Kur'ân hakkındaki görüşlerinden yola çıkarak onun kırâatler hakkındaki görüşlerini tahmin etmek pek de zor değildir. Goldziher'in kırâatlere genel bakışı, onların genellikle İslâm dini için sorun teşkil edebilecek olan bazı anlamların bertaraf edilmesi ile ilgili olarak ortaya çıktığı şeklindedir. Onun kırâat farklılıkları bağlamında tahlil ettiği kelimeler incelendiğinde bu bakış açısı bâzır bir şekilde görülmektedir. Ona göre muhalif kırâatlerin amacı da müstensihlerin unuttuğu ya da tahrip ettiği asıl metnin yeniden ikame edilmesiydi.<sup>36</sup>

Buna göre Goldziher, istinsah çalışmalarının aslında korunmuş bir metnin muhafaza edilme çalışması değil, tam tersine tahrip edilmiş bir metnin onarılma çabası olduğunu vurgulamaya çalışmaktadır.

Buna bağlı olarak Goldziher, kırâat farklılıklarının ortaya çıkış nedeninin çoğunluğunu Arap yazısının özelliğine bağlamaktadır. Bilindiği gibi Arap yazısında bir nokta veya hareke değişikliği ile farklı anlamlar elde edilebilmektedir. Hz. Osman mushafı oluşturulurken de bu nokta ve hareke işlemine yer verilmemiştir.<sup>37</sup>

Sonuç olarak Goldziher'e göre kırâat farklılıkları iki ana nedenden ortaya çıkmıştır. Birincisi, Hz. Osman mushafındaki Kur'ân metinlerinin noktasız oluşu, ikincisi ise bu metinlerin harekesiz oluşudur.<sup>38</sup> Goldziher bu görüşünü desteklemek için Kur'ân âyetlerinin çeşitli kelimelerinden örnekler vermektedir.

Verdiğimiz bilgilerden de anlaşılacağı üzere Goldziher, kırâat farklılıklarının ortaya çıkış nedeninin çoğunluğunu Arap yazısının karakteristik özelliğine bağlamaktadır. Şimdi Goldziher'in bu iddiası çerçevesinde

<sup>35</sup> Görgün, *a.g.e.*, s.108.

<sup>36</sup> Ignace Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri* (Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung), Çev. Mustafa İslamoğlu, Denge Yay. 1997, s. 58.

<sup>37</sup> Goldziher, *a.g.e.*, s. 23; Nureddin Muhammed İtir, *Ulumu'l-Kur'âni'l-Kerim*, Matbaatü's-Sabbah, Dimeşk, 1993, s. 151.

<sup>38</sup> Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*, s. 23; Abdulfettah Abdulgani el-Kadî, *el-Kıraat fi Nazari'l-Müsteşrikîne ve'l-Mülhidin*, Daru Mısır, t.y., s. 20.

Kur'ân'ın nâzil olduğu dönemde Arap yazısının ne durumda olduğuna kısaca bir bakalım.

### **Kur'ân'ın Nâzil olduğu Dönemde Arap Yazısının Genel Durumu**

İbni Haldûn (1332-1406), Arap yazısının İslâm'ın ilk dönemlerinde ileri düzeyde, hatta orta düzeyde bile bilinmediğini kaydetmekte ve bundan dolayı da sahâbenin mushafları iyi bir şekilde yazmadıklarını iddia etmektedir.<sup>39</sup> Buna karşın Muhammed Hamîdullah (1908-2002), B. Moritz ve Nihad M. Çetin gibi bazı kimseler ise İslâm'ın ilk dönemlerinde yazının iyi bir merhalede olmadığını kabul etmekle beraber, yazıda bazı harflerin birbirinden ayırt edilebilmesi için bazı noktaların kullanıldığını vurgulamaktadırlar.<sup>40</sup>

Buna göre sahâbe döneminde iyi derecede olmasa bile yazı ve bazı harfleri birbirinden ayıracak noktalama işaretleri biliniyordu. Kur'ân metinleri, yani Allah'ın kelâmının yazılması gibi önemli bir işte, sahâbenin o gün bilinen en iyi teknikleri kullanmamış olması mümkün değildir. Şayet sahâbe o gün bilinen noktalama işaretlerini kullanmamışlarsa bunun bir nedeni olduğu aşîkârdır. O halde sahâbe o gün bilinen noktalama işaretlerini neden kullanmadı? Bizim kanaatimize göre sahâbenin noktalama işaretlerini kullanmamalarının nedeni, mushafların değişik kırâatleri içinde barındırabilme niteliğine sahip olma çabasından başka bir şey değildir. Eğer Kur'ân metinlerinin yazılmasından önce bir tek okuyuş şekli mevcut olsaydı sahâbe o okuyuş şeklini başka okuyuş şekillerine şâmil gelecek bir şekilde kayıt altına alırdı.

Bütün bunlardan anlaşılan şu ki; kırâat farklılıkları Goldziher'in iddia ettiği gibi Arap yazısının özelliğinden dolayı ortaya çıkmış değildir. Bunun aksine, Kur'ân metinleri yazıya geçirilmeden önce de kırâat farklılıkları mevcuttu. Sahâbenin Kur'ân metinlerini yazıya geçirilirken yaptığı da bu kırâat farklılıklarını göz önünde bulundurmaktan başka bir şey değildi. Yukarıda da belirttiğimiz gibi eğer sahâbe isteseydi Kur'ân metinlerini bir tek okuyuş şekline şâmil gelebilecek şekilde yazabilirlerdi. Çünkü Arap yazısı o gün, bu ihtiyacı karşılayabilecek özelliklere sahipti.

Bu açıklamalardan sonra Goldziher'in verdiği örneklerden bazılarını incelemeye başlayabiliriz.

#### **3.2.1. Mushaf Metinlerinin Noktasız Olmasından Dolayı Farklı Okunan Kelimeler**

Bilindiği gibi Hz. Osman, Hz. Ebû Bekir'in toplamış olduğu nüshadan Kur'ân'ı istinsah ederken noktalama ve hareke işaretleri kullanmamıştır.

<sup>39</sup> Abdurrahman b. Muhammed b. Haldûn, *Mukaddime*, Çev. Halil Kendir, Yeni Şafak Yay., Ankara 2004, c. 2, s. 582.

<sup>40</sup> Nihad M. Çetin, "Arap Yazısı", *DİA*, İstanbul 1991, c. 3, s. 276.

Hız Osman'ın İstinsah ettiği bu mushaflarda nokta ve hareke işaretleri kullanılmamasının en büyük nedeni, farklı kırâatlerin bir tek kelimedeki muhafaza edilme gayretiydi. Bazı kişiler bu noktalama ve hareke işleminin yapılmamasının nedenini yazının gelişmemiş olmasına bağlamaktadır. Fakat Kur'ân kelimelerinin mûcizevî yazılış şekilleri incelendiğinde bu iddiaların asılsız olduğu ortaya çıkmaktadır.

Goldziher, eserinde noktasız yazılan kelimelerden birçok örnek vermektedir. Biz bu çalışmamızda o örneklerden sadece kayda değer birkaç tane-sini incelemeye çalışacağız.

### 3.2.1.1. A'râf Sûresi 48. Âyette Geçen ( تَسْتَكْتَرُونَ ) Kelimesi.

Bazıları bu kelimeyi mushafta yazılış şeklinin elverişli olmasından dolayı تَسْتَكْتَرُونَ şeklinde okumuşlardır.<sup>41</sup> Goldziher, bu kelimeyi Hız Osman mushafının noktasız olmasından dolayı ortaya çıkan kırâat farklılıklarına örnek olarak göstermiştir. Öncelikle şunu tekrar etmekte fayda vardır: Mushaflardaki yazı şeklinin kelimelerin farklı okuyuş şekillerine müsait olması, kırâatlerin ortaya çıkış nedeni değil, farklı okuyuş şekillerinin Peygamber Efendimizden (s.a.s.) beri var olmasının zarûrî bir sonucudur. Zaten istinsah çalışmalarının ana nedeni de bu farklı okuyuş şekilleridir.

Bu açıklamadan sonra Goldziher'in örnek gösterdiği bu kelimeye bakıyoruz ve ne yedi, ne on, ne de ondört kırâatte bu kelimeyi تَسْتَكْتَرُونَ şeklinde okuyan bir kırâat âlimine rastlıyoruz.<sup>42</sup> Bu kelimeyle ilgili olarak sadece bazı müfessirlerin bu kelimenin تَسْتَكْتَرُونَ şeklinde okunduğu rivayetleri mevcut olup o okuyuşun sahipleri de belirtilmemektedir.<sup>43</sup>

Bu kelime her ne kadar Hız Osman mushafına ve Arap dili gramerine uygun düşüyor olsa da, sahih kırâatlerin diğer şartı olan sahih bir isnad bulunmadığından bu kırâat şaz veya münker, yani kabul edilmeyen bir kırâat çeşididir. Bu kırâatın kabul edilmemesi, kırâatlerin sadece mushafa uygun olmasından ortaya çıkmadığını göstermektedir. Şayet böyle bir şey olsaydı bu kırâat de sahih sayılırdı. Zira bu kırâat Hız Osman mushafına uymaktadır.<sup>44</sup>

<sup>41</sup> Ebü'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakaiki't-Tenzil*, Darü İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut, c. 2, s. 108; Beydavî, *Envâru't-Tenzil*, c. 3, s. 14; Ahmed b.Yusuf, *ed-Dürrü'l-Mesun fi Ulumi'l-Kitabi'l-Meknun*, Darü'l-Kalem Dimeşk, t.y., c. 5, s. 332; Muhammed b.Yusuf, *Tefsiru'l-Bahri'l-Muhit*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye Beyrut, 1993, c. 4, s. 306.

<sup>42</sup> Abdülfettah İsmail Şelebî, *Rasmü'l-Mushafi'l-Osmanî ve Evhamü'l-Müsteşrikine fi Kiraati'l-Kur'âni'l-Kerim*, Darü's-Şüruk, Cidde 1983, s. 18.

<sup>43</sup> Ahmed b.Yusuf, *a.g.e.*, c. 5, s. 332; Muhammed b.Yusuf, *a.g.e.*, c. 4, s. 306; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 2, s. 103.

<sup>44</sup> Muhammed Bahaddin Hüseyin, *el-Müsteşrikun ve'l-Kur'ân'i'l-Kerim*, Darü'n-Nefâis, Amman 2014. s. 157.

### 2.2.1.2. A'râf Sûresi 57. Âyette Geçen بُشْرًا Kelimesi.

Bu kelime Kur'ân'da A'râf 57, Furkan 54 ve Naml 63. âyetlerde olmak üzere üç yerde geçmektedir. Bu kelimeyi geçtiği bütün yerlerde kırâat âlimleri şöyle okumaktadırlar.

بُشْرًا; Âsım.

بُشْرًا; İbn Âmir.

بُشْرًا; Hamza, Kisâî, Halef ve A'meş.

بُشْرًا; Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, Ebû Câfer, Yâkub, İbn Muhaysın, ve el-Yezîdî.<sup>45</sup> Bu kelime şaz olarak، بُشْرَى، بُشْرًا، بُشْرًا şeklinde de okunmuştur.<sup>46</sup>

Görüldüğü gibi bu kelimenin farklı okuyuşları mütevâtir, meşhur ve şaz kırâatlerde mevcuttur.

Burada Goldziher'in verdiği bu iki örnekten yola çıkarak kırâat farklılıklarının sadece Hz. Osman mushafının yazılış şekliyle alâkalı olmadığını ortaya koymak mümkündür. Çünkü Goldziher'den naklettiğimiz birinci örnek de ikinci örnek gibi yazılış ve yapı açısından farklı okuyuşlara müsaittir. Hâlbuki hiçbir mütevâtir, meşhur ve hatta şaz kırâatlerde bile birinci örneğin farklı okuyuş şekli bulunmamaktadır. Aynı nitelikleri taşıyan ikinci örnekte ise yukarıda belirttiğimiz gibi birçok farklı okuyuş şekilleri mevcuttur. Bu da kırâat farklılıklarının sadece Hz. Osman mushafının yazılış şekliyle alâkalı olmadığını en büyük delilidir. Yoksa Hz. Osman mushafında farklı şekillerde okunmaya müsait birçok kelime mevcuttur. Eğer kırâat farklılıkları isnad olmaksızın sadece mushafın yazılış şekline bağlı olsaydı, günümüzde mevcut olan kırâatlerin dışında yüzlerce hatta binlerce kırâatin mevcut olması gerekirdi.<sup>47</sup>

Goldziher bu örneklerin dışında mütevâtir, âhâd, şaz ve çoğunlukla kabul görmeyen ve reddedilen münker kırâatlerden örnekler vererek kırâatlerin çoğunluğunun Hz. Osman mushafının yazı özelliğinden veya müslümanlar arasında vuku bulan bazı tartışmalı konuların bertaraf edilmeye çalışma gayreti sonucunda ortaya çıktığını ispatlamaya gayret göstermektedir. Fakat onun gözden kaçırdığı veya görmezden geldiği ise kendi deyimiyle “güvenilir Kurrâ”<sup>48</sup> isimlerin bu kırâatleri almadığı ve okutmadığıdır.

<sup>45</sup> Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Abdülgani ed-Dimyâtî, *İthafü Füdela'l-Beşer fi'l-Kıraati'l-Erbaati Aşer*, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2006, s. 284.

<sup>46</sup> Ebu Abdillâh Huseyin b. Ahmed b. Himdan İbn Haleveyh, *el-kırâatu'ş-Şâzze*, Daru's-Sahâbe, Tanta 2008, s. 76.

<sup>47</sup> İtir, *Ulûmu'l-Kur'âni'l-Kerim*, s. 152.

<sup>48</sup> Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*, s. 25.



### 3.2.2. Mushaf Metinlerinin Harekesiz Olmasından Dolayı Farklı Okunan Kelimeler

Daha önce de belirttiğimiz gibi mushafın farklı kırâatleri kapsayabilmesi için mushafın noktasız ve harekesiz yazılmıştır. Bu vesileyle farklı kırâatler muhafaza altına alınmış ve kaybolması önlenmiştir. Goldziher ise kırâatlerin Kur'ân'ın mushaf hâline getirilmesinden önce mevcut olduğunu bilmesine rağmen ısrarla farklı okuyuşların bu yazılış şekillerinden ortaya çıktığını iddia etmiştir. Şimdi onun, bazı kelimelerin harekesiz yazıldığından dolayı ortaya çıktığını savunduğu okuyuş şekillerine bakalım.

#### 2.2.2.1. Hicr Sûresi 8. Âyette Geçen نَزَّلَ Kelimesi.

Bu kelimenin okunuşunda kırâat imamları arasında farklılıklar bulunmaktadır. Şimdi bu kelimenin okunuş şekillerine bakalım.

نَزَّلَ; Hafs, Hamza, Kisâî, Halef, A'meş.

نَزَّلَ; Şu'be.

نَزَّلَ; Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Ebû Câfer, Yâkub.

نَزَّلَ; İbn Muhaysın.<sup>49</sup>

Görüldüğü gibi bu kelimenin mütevâtir, meşhur ve şaz kırâatlerde farklı okuyuş şekilleri bulunmaktadır.

Goldziher, bu farklı okuyuşların nedenini mushafın harekesiz yazılması olmasına bağlamaktadır.<sup>50</sup> Diğer bazı kelimelerde olduğu gibi Goldziher, burada da kırâatlerde isnad boyutunu gözardı etmektedir. Nitekim onun iddia ettiği gibi buradaki farklı okuyuşların nedeni mushafın harekesiz yazılmış olması olsaydı bu farklı kırâatlerin Kur'ân'da geçen ve yazılışı aynı olan diğer tüm نَزَّلَ vs. kelimeleri için kabul görmüş olması gerekirdi ki böyle bir şey söz konusu değildir. Bunun için sadece az önce farklı okuyuş şekillerini belirttiğimiz Hicr sûresi 8. âyette geçen ve bazı kırâat âlimleri tarafından نَزَّلَ şeklinde okunan kelimeyle ona benzer ve mushafta yazılışı aynı olan Kadr sûresi 4. âyetteki نَزَّلَ kelimesine bakmak yeterlidir. Zira Hicr sûresindeki نَزَّلَ kelimesinde birçok farklı okuyuş şekilleri olmasına karşın, Kadr sûresindeki نَزَّلَ kelimesinde hiçbir kurrâ ihtilâf etmemiş ve hepsi onu نَزَّلَ şeklinde okumuşlardır.<sup>51</sup>

Aynı şekilde bu kelimeye benzer diğer bazı kelimelerin okunuşunda bazı yerlerde hiç ihtilâf edilmemiştir. Mesela Kur'ân-ı Kerim'in beş yerinde geçen كَسَفًا kelimeleri dört yerde كَسَفًا ve كَسَفًا şeklinde okunurken,

<sup>49</sup> Dimyatî, *İthafü Fûdelai'l-Beşer fi'l-Kıraati'l-Erbaati Aşer*, s. 345.

<sup>50</sup> Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*, s. 28.

<sup>51</sup> Dimyatî, *a.g.e.*, s. 592.

Tûr sûresinde ise sadece كَسَفًا şeklinde okunmuştur.<sup>52</sup> Daha önce de belirttiğimiz gibi eğer kırâat farklılıkları sadece mushafın yazılış şekillerine bağlı olsaydı كَسَفًا kelimesinin Kur'ân'da geçtiği bütün yerlerde iki şekilde okunmasının câiz olması gerekirdi. Oysa görüldüğü gibi Tûr sûresindeki كَسَفًا kelimesi ittifakla كَسَفًا şeklinde okunmuştur.

Aynı şekilde Kur'ân'ın iki yerinde geçen الرِّضَاعَةَ kelimesi de dil açısından hem kesre hem de fetha ile okunabiliyorken kırâat âlimleri tarafından sadece fetha ile okunmuştur. Hatta meşhur dilbilimci aynı zamanda kırâat imamlarından olan Kisâî (ö. 189/805), bu kelimenin arap dili açısından hem kesre hem de fetha ile iki şekilde telaffuz edilmesinin câiz olduğunu belirtmesine rağmen kırâatına kelimenin sadece fetha ile okuyuş şeklini almıştır.<sup>53</sup> Şayet kırâatler rivayetlere bağlı olmasaydı büyük dilbilimci Kisâî, Arapça bilgisine paralel olarak kendi kırâatına göre bu kelimenin her iki şekilde de okunabileceğini bildirirdi.

Bütün bunlardan anlaşılan şu ki Goldziher, kırâat farklılıklarının çoğunluğunu mushafın noktasız ve harekesiz yazılmış olmasına bağlamaktadır. Dolayısıyla ona göre bu farklılıklar artık kişinin şahsî görüş ve kanaatine bırakılmıştır.

Goldziher'in bu iddiasını çürütecek diğer bir örnek de مَالِك kelimesidir. Bilindiği gibi bu kelime Kur'ân'da geçtiği bütün yerlerde harekesiz ve elifsiz olarak aynı şekilde yazılmıştır. Goldziher'in verdiği örneklerdeki iddiasına bakılırsa bütün bu مَالِك kelimelerinin de مَالِك ve مَالِك şeklinde okunmasının câiz olması gerekirdi. Hâlbuki farklı yerlerdeki bu kelimelerin okunuşları da farklı olup hepsi مَالِك veya مَالِك şeklinde okunmamışlardır. Şimdi bu kelimelerin buldukları bazı yer ve okuyuş şekillerine gözatalım.

#### -Fâtiha sûresi 4. âyetteki kelime.

مَالِك; Âsım, Kisâî, Yâkub, Halef.

مَالِك; Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, İbni Amir, Hamza, Ebû Câfer.<sup>54</sup>

#### -Âl-i İmrân 26. âyetteki kelime.

مَالِك; Bütün kurrallar.

#### -Nas sûresi 2. âyetteki kelime.

مَالِك; Bütün kurrallar.<sup>55</sup>

<sup>52</sup> Abdurrahman Çetin, "Kur'ân Kırâatlerine Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar", *Marife Dergisi*, 2002, yıl: 2, say. 3, s. 80.

<sup>53</sup> Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyad b. Abdullah b. Manzur ed-Deylemî el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, Daru'l-Mısriyye Mısır, t.y., s. 149.

<sup>54</sup> Dimyatî, *İthafü Füdela'l-Beşer fi'l-Kıraati'l-Erbaati Aşer*, s. 162.

<sup>55</sup> Yusuf b. Halef b. Muhill el-İsavî, *Raddü'l-Bühtan an İ'rabi Ayatin mine'l-Kur'âni'l-Kerim*, Daru İbni'l-Cevzî, 2010, s. 41.

Görüldüğü gibi bu kelimelerin mushafta yazılışları aynı olmasına rağmen okunuşları farklıdır. Eğer kırâat farklılıkları sadece resmî mushafa bağlı olsaydı bütün bu kelimelerin مَلِك ve مَالِك şeklinde okunmalarının câiz olması gerekirdi. Ama bu kelimelerin hepsini her iki vecihle okuyan hiçbir kurra bulunmamaktadır. İbnü'l-Cezerî'nin de belirttiği gibi, Kur'ân kırâatlerinin bize intikal etmesindeki yegâne temel hıfz ve telakki yöntemleridir. Yoksa sadece resm-i mushaf değildir. Kur'ân metinleri bizlere Hz. Peygamberden (s.a.s.) hıfz ve müşâfehe yoluyla intikal etmiştir.<sup>56</sup> Bundan anlaşılacak şu ki; eğer Kur'ân metinleri hiç yazılmasaydı bile Kur'ân, bugün okuduğumuz şekliyle yine bize ulaşmış olacaktı.

Bütün bu örneklerde Goldziher, meseleye ters açıdan bakmayı tercih etmiştir. Şöyle ki; Sahâbe, Kur'ân'ı istinsah ederken Kur'ân metinlerinin Hz. Osman mushafında yazılış biçiminin farklı kırâatlere şâmil gelebilecek şekilde olmasına özen göstermişlerdir. Hatta bir mushafta yazılması mümkün olmayan farklı kırâatleri farklı mushaflarda belirtmeye çalışmışlardır. Buna örnek olarak Tevbe Sûresi yüzüncü âyette geçen تَحْنَهَا kelimesini verebiliriz. Bu kelimeyi İbn Kesîr مِّن harfini ilâve edip mecrûr olarak مِّن تَحْنَهَا şeklinde okumuştur. Diğer kırâat imamaları ise مِّن harfi olmaksızın mensûb olarak تَحْنَهَا şeklinde okumuşlardır.<sup>57</sup>

İbn Ebî Davûd (ö.316/928) Ebû Hâtim es-Sicistânî'den (ö. 255/869) rivayetle bu âyette Mekke mushafında مِّن harfinin yazılmış olduğunu, Basra mushafında ise مِّن harfinin yazılmadığını bildirmektedir.<sup>58</sup> Aynı şekilde Mekke mushafı dışındaki diğer mushaflarda bu âyette مِّن harfinin yazılmadığı hakkında da ittifak vardır.<sup>59</sup> Sahâbe bu farklı kırâatleri zabt altına almak için Mekke mushafında مِّن kelimesini yazmış diğer mushaflarda ise yazmamıştır. Çünkü bu sahih kırâatın zabt altına alınmasının başka bir yolu görünmemektedir. Bu örnek gibi Kur'ân'da başka örnekler de mevcuttur. Görüldüğü gibi sahâbe, kırâatlerin muhafazası için büyük gayretler sarfetmişlerdir.

Bununla birlikte sahâbe, mushafların gönderildiği şehirlere mushaflarla beraber Kur'ân öğreticileri de göndermişlerdir.<sup>60</sup> Bu öğreticilerin bildikleri kırâatler ile mushafta yazılı olan kırâatlerin birbirinden farklı olması düşünülemez. Dolayısıyla mushafın yazılış kırâat farklılıkları göz önünde

<sup>56</sup> İsavî, a.g.e., s. 38-41.

<sup>57</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kirâati'l-Aşr*, Ali Muhammed Dabbâ' (Tah.), Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1960, c. 2, s. 280.

<sup>58</sup> Ebû Bekir b. Ebî Davûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, Muhammed b. Abdüh (Tah.), Faruku'l-Hadisyye, Kâhire 2002, s. 154.

<sup>59</sup> Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, c. 1, s. 170; İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-Mukriîn*, s. 18.

<sup>60</sup> Abdülkayyum b. Abdülgafur es-Sindî, *Safahat fi Ulumi'l-Kıraat*, Mektebetü'l-İmdadi'l-İlmî, Mekke 2015, s. 132,136.

bulundurulmuş yapılmıştır. Goldziher'in ispatlamaya çalıştığı ise bunun tam tersi yani Hz. Osman mushafının bu kırâat farklılıklarına neden olduğudur.<sup>61</sup>

### 3.2.3. Tenzih ve Tâzim Nedeniyle Ortaya Çıkan Kırâat Farklılıkları

Tenzîh sözlükte “her türlü kötü ve nâhoş şeyden uzak olmak” anlamındaki nezâhet kökünden türemiş olup kelime anlamı “kusur ve ayıplardan uzaklaştırmak” demektir. Terim olarak ise “zât-ı ilâhiyyenin âcizlik, eksiklik ve yaratılmışlık özelliklerinden arınmış olduğunu benimseyip ifade etme” şeklinde tarif edilir.<sup>62</sup>

Ta‘zîm ise dinî ve ahlâkî metinlerde gerek kutsala, gerekse yüksek şahsiyetlere ve makamlara karşı gösterilmesi gereken saygı anlamında kullanılmaktadır.<sup>63</sup>

Goldziher, bazı kırâat farklılıklarının Allah (c.c.) veya Peygamber (s.a.s.) hakkında yanlış anlaşılabilir anlamların ortadan kaldırılması maksatlı ortaya çıktığını iddia etmektedir. Goldziher, bu iddiasını desteklemek için Kur‘ân‘dan birçok örnek göstermeye çalışmıştır. Biz o örneklerden sadece iki tanesini zikretmekle yetineceğiz.

#### 3.2.3.1. Âl-i İmrân Sûresi 18. Âyette Geçen شَهِدَ Kelimesi

(شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ) “Allah, melekler ve ilim sahipleri, ondan başka ilâh olmadığına adaletle şahitlik ettiler...”

Goldziher, bazı kimselerin Allah‘ın melek ve ilim sahipleriyle birlikte kendisinden başka ilah olmadığına şahitlik etmesini onun zatına yakıştıramadığından dolayı, âyetteki شَهِدَ اللَّهُ (Allah şahitlik etti) kelimesini شَهِدَاءُ اللَّهُ (Allah‘ın şahitleri) şeklinde okuduğunu iddia ederek kırâatlerin keyfi bir şekilde ortaya çıktığını ispat etmeye çalışmaktadır. Yalnız Goldziher hemen akabinde zorluğundan dolayı bu yöntemin Nisâ Sûresi 166. âyette geçen لَكِنَّ اللَّهَ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا kelimelerinde uygulanmadığını söylemekle gülünç bir duruma düşmektedir.<sup>64</sup>

Öncelikle mademki Nisâ sûresindeki ifadeler kati bir şekilde Allah‘ın şahitlik etmesinin mümkün olduğunu göstermektedir, Âl-i İmrân sûresindeki Allah‘ın şahitlik etmesi anlamındaki kelimelerin değiştirilmesinin ne gereği var?

<sup>61</sup> Itr, *a.g.e.*, s. 153.

<sup>62</sup> Metin Yurdagür, “Tenzih”, *DİA*, İstanbul 2011, c. 40, s. 472.

<sup>63</sup> Mustafa Çağrırcı, “Saygı”, *DİA*, İstanbul 2009, c. 36, s. 211-212.

<sup>64</sup> Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*, s. 45-46.

İkinci olarak, bu kelimenin bu şekilde okunması her ne kadar Arap dili grameri açısından uygun düşüyor olsa da,<sup>65</sup> sahih kırâatlerin diğer iki şartı olan Hz. Osman mushafına uygun olması ve sahih bir isnadının olması şartları yerinde olmadığından dolayı bu kırâat sahih değildir.

Goldziher burada da diğer bazı yerlerde olduğu gibi muteber olmayan ve kabul görmeyen şaz, âhâd veya münker kırâatlerden örnekler getirerek iddiasını ispatlamaya çalışmaktadır. Fakat anlattığımız nedenlerden dolayı bu iddiasının elle tutulur bir yanı yoktur. Zira kendisi bile bunu gizleyememiş ve iddia ettiği şeyin tam tersinin başka bir âyette mevcut olduğunu kendisi dile getirmek zorunda kalmıştır. Eğer Goldziher'in iddia ettiği gibi tenzih ve tâzim çabasının kırâatlerin ortaya çıkışında bir fonksiyonu olsaydı kırâatlerin sayısı binleri bulurdu.

### 3.2.3.2. Bakara Sûresi 137. Âyette Geçen بِمِثْلٍ Kelimesi

(فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا...) “Eğer onlar böyle sizin iman ettiğiniz gibi iman ederlerse gerçekten doğru yolu bulmuş olurlar...”

İbn Mes'ûd âyette geçen بِمِثْلٍ kelimesi yerine بما Ubey b. Ka'b' ise بِمِثْلٍ kelimesini kullanmıştır.<sup>66</sup> Daha önce de belirttiğimiz gibi bu kırâatler sahih kırâatler olmayıp şaz kırâatlerdir. Bu kırâatler, muteber kırâat âlimleri tarafından kabul görmeyen ve okutulmayan, Kur'an'ın anlamını mütevâtir kırâatler çerçevesinde bir sonraki nesillere doğru bir şekilde ulaştırmaya çalışan kişilerin tefsir mâhiyetindeki görüşleridir. Bu görüşler kişisel gayretlerinin sonucunda ortaya çıkmış olup sahih kırâat hatta kırâat olarak kabul görmemektedir. Bundan dolayıdır ki, بِمِثْلٍ kelimesi yerine بما veya بالذي kelimesini okuyanlar tenkid edilmiştir.<sup>67</sup>

Bu âyette Yahudilerden bahsedilmekte ve eğer onlar da Müslümanlar gibi iman ederlerse doğru yolu bulmuş olacakları haber verilmektedir. Goldziher'e göre buradaki بِمِثْلٍ kelimesiyle ifade edilen benzerlikten her ne kadar gerçekte olmasa da âlimler nezdinde sıkıntı ortaya çıkmakta ve âlimler bu sıkıntıyı gidermek için farklı okuyuş şekilleri arayışına girmektedir.<sup>68</sup>

Buradaki sıkıntı, “sizin iman ettiğinize benzer” yerine “sizin iman ettiğinize” anlamı oluşturma çabasıdır. Zira sizin inandığınıza benzer anlamındaki بِمِثْلٍ kelimesi kullanıldığında Yahudilerin de Müslümanlar gibi iman etme ihtimali söz konusu olabilmektedir. Çünkü Yahudiler de Müslümanlar gibi Allah'a inanmaktadırlar. Dolayısıyla onlar da Müslümanlar gibi

<sup>65</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 1, s. 345.

<sup>66</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 1, s. 195.

<sup>67</sup> Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir er-Râzî, *Mefatihü'l-Ğayb*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut h. 1420, c. 4, s. 73.

<sup>68</sup> Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*, s. 52.

doğru yolu bulabilme imkânına sahiptirler. Bu iddiaya farklı okuyuş şekilleri dışında cevaplar verilmiştir. Bazı müfessirlere göre, burada delil ve bürhanla galip gelip susturmak anlamına gelen “tebkî” sanatı mevcuttur. Buna göre Allah, İslâm dini gibi hak bir din bulup da ona inanmaları durumunda Yahudilerin de hidâyete ereceğini bildirmektedir. Fakat böyle bir şeyin İslâm dini dışında mümkün olmadığı da aşikârdır.<sup>69</sup> Bazıları da بِمِثْلٍ kelimesinden, sizin gibi kendilerine indirilen kitabı tahrif etmeden inanmaları anlamının çıkarılabileceğini bildirmiştir.<sup>70</sup> Sonuç olarak bu sıkıntının giderilmesi için böyle bir kırâatın varlığına ihtiyaç bulunmamaktadır.

Goldziher, bu iki örnek gibi Kur’ân’dan birçok örnek verip Kur’ân kırâatlerinin birçoğunun tenzih ve tâzim amaçlı ortaya çıktığını ispatlamaya gayret göstermiştir. Böylelikle Goldziher, kendince kırâatlerin kaynağının Allah ve Resûlü değil de insanların kişisel çabası olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır.

### 3.2.4. Müstensihlerin Hatalarından Kaynaklandığı İddia Edilen Kırâat Farklılıkları

Goldziher, bazı kırâat farklılıklarının müstensihlerin hatalarından kaynaklandığını iddia etmektedir. Ona göre müstensihler ya unutkanlıklarından dolayı veya imlâ konusundaki yetersizliklerinden dolayı Kur’ân’ın asıl metnini tahrif etmişlerdir. Muhalif kırâatlerin ortaya çıkışı da bu metinleri orjinaline döndürme çabasının bir ürünüdür.<sup>71</sup>

Bu görüşleriyle Goldziher, kırâat farklılıklarının kökenini daha önce de belirttiğimiz gibi yazım ve istinsah işlemlerine dayandırmaya çalışmaktadır. Böylece kırâat farklılıklarının kaynağı ilâhî olmayıp insan kaynaklı olacaktır. Dolayısıyla kırâatlerdeki insan müdahalesiyle meydana gelen bu değişme aynı zamanda Kur’ân’ın korunmuşluk ilkesini de zedeleyecektir. Bu değişme ve korunmuşluk ilkesinin ortadan kalkmasıyla birlikte Kur’ân’ın ilâhî kaynaklı olmadığı görüşü kanıtlanmış olacaktır. Diğer birçok oryantalist gibi Goldziher’in peşinden koştuğu asıl hedef budur. Şimdi Goldziher’in bu konuda işlediği bazı kelimelere bir göz atalım.

#### 2.4.1. Nisâ sûresi 162. Âyette Geçen (وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ) Kelimesi.

Goldziher, başta Taberî (ö. 310/923) tefsiri olmak üzere bu kelimeyle ilgili olarak İslâm kaynaklarında geçen bazı görüşleri öne sürerek bu keli-

<sup>69</sup> Zemaşşerî, el-Keşşâf, c. 1, s. 195; Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü’l-tenzîl ve esrârü’l-te’vîl*, Daru İhyai’t-Turasi’l-Arabî, Beyrut h. 1418, c. 1, s. 109.

<sup>70</sup> Râzî, *Mefatihü’l-Ğayb*, c. 4, s. 73.

<sup>71</sup> Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*, s. 58.

menin kâtiplerin hatası sonucu bu şekilde yazıldığını söylemektedir. Goldziher, Hz. Âişe ve Eban b. Osman'dan nakledilen rivayetleri esas alarak bu kelimenin aslında (والمقيمون الصلاة) şeklinde yazılmış olması gerektiği, fakat kâtiplerin hatası sonucu (والمُقيمين الصلاة) şeklinde yazıldığını belirtmektedir. Bu kelimenin İbn Mes'ûd kırâatında da (والمقيمون الصلاة) şeklinde olduğu rivayet edilmektedir.<sup>72</sup>

Bu kelimenin (والمقيمون الصلاة) şeklinde olması gerektiğini savunanlar onun Arap dili gramerine uymadığını iddia etmiş ve bu kelimenin aynı âyette ondan önce geçen (الرَّاسِخُونَ) kelimesine atıf olduğunu, mâtûf ile kendisine atfedilenin i'rabının aynı olması gerektiğini iddia etmişlerdir. Sîbeveyh ve diğer bazı âlimlere göre ise bu kelime medh üzerine mensub olup Arap dili gramerinde bunun örnekleri çoktur.<sup>73</sup>

Bu kelimeyle ilgili Goldziher ve onun gibi düşünenlere çeşitli cevaplar verilmiştir. Şimdi bu cevapların bazılarını kısaca ele almaya çalışacağız. İlk olarak Goldziher'in bu kelimeyi incelerken kaynak olarak verdiği Taberî'de geçen ama her nedense Goldziher'in hiç değinmediği cevaplara bakalım. Taberî, bu âyetin okunuş şekilleri ve bu okunuş şekillerinin nedenleri ile ilgili detaylı bilgi vermiştir. Taberî, bu konudaki görüşlerin en isabetlisinin (والمُقيمين) kelimesinin, ondan önce geçen (بِمَا أَنْزَلَ) kelimesindeki (م) harfine atfedilerek mecrur okunması olduğunu vurgulamıştır.

Buna göre âyetin (والمقيمون الصلاة) şeklinde okunması durumunda anlamı şöyledir; “Fakat onlardan ilimde derinleşmiş olanlar ve mü'minler, sana indirilene ve senden önce indirilene iman ederler. O namazı kılanlar, zekâtı verenler, Allah'a ve ahiret gününe inananlar var ya, işte onlara büyük bir mükâfat vereceğiz”.

Kelimenin (والمُقيمين الصلاة) şeklinde okunması durumunda ise âyetin anlamı şöyle olur; “Fakat onlardan ilimde derinleşmiş olanlar ve mü'minler, sana indirilene ve senden önce indirilene ve o namaz kılanlara (meleklerle) iman ederler. Zekâtı verenler, Allah'a ve ahiret gününe inananlar var ya, işte onlara büyük bir mükâfat vereceğiz.”

Taberî, bu görüşü benimsemesinin nedenini de açıklamaktadır. Ona göre bu kelimenin (والمُقيمين الصلاة) şeklindeki okunuşu ve yazılışı Ubey b. Ka'b'ın kırâatında ve mushafında da bulunmaktadır. Ayrıca eğer bu, iddia edildiği gibi kâtiplerin hatası sonucu meydana gelmiş olsaydı bunun diğer bütün Mushaflarda öyle yazılmış olması gerekirdi ki hiçbir mushafta

<sup>72</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Ahmed Muhammed Şakir (Tahkik), Müessesetü'r-Risale, t.y. c. 9, s. 393-399; Ebû'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hâzin, *Lübâbü'l-Te'vîl fî Meâni'l-Tenzîl*, Darü'l-Fikr, Beyrut, 1979, c.1, s. 622.

<sup>73</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Şur'ân*, Daru Alemi'l-Kütüb, Riyad, 2003, c. 6, s. 13-14.

(والمقيمون الصلاة) şeklinde yazıldığı görülmemiştir. Hz. Osman mushafı ile Ubey b.Ka'b'ın mushafının bu kelimenin yazılışında aynı olması da bu okuyuş şeklinin sahih olduğunun en büyük delilidir. Bütün ümmetin bu kırâat üzerinde ittifak etmesi zaten bu konudaki en büyük delildir.<sup>74</sup>

### Sonuç

Kırâatler Kur'ân'ın nâzil olduğu ilk günden beri mevcut olup gerek şifâhî gerekse yazılı olarak günümüze kadar değişmeden gelebilmiştir. Peygamber (s.a.s.) kendisine verilen Kur'ân'ın yedi harf ile okunabilmesi ruhsatı çerçevesinde sahâbeye Kur'ân'ı farklı okuyuş şekilleriyle öğretmiş, onlar da kendilerinden sonra gelen kuşaklara bu okuyuş şekillerini doğru bir şekilde nakletmiştir. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Osman başta olmak üzere sahâbe, Kur'ân'ın ve farklı kırâatlerinin sonraki nesillere tahrif edilmeden intikal etmesi için büyük gayret sarfetmişlerdir. Bu çerçevede Hz. Osman Kur'ân'ı istinsah ederken yeni nüshaların farklı kırâatleri ihtiva etmesine büyük önem vermiştir. Araplarda sözlü gelenek ve hıfzın en üst düzeyde olmasına rağmen Kur'ân'ın muhafazası için böyle yöntemlere başvurulması, yüzlerce belki binlerce yıl sonra Kur'ân'ın güvenilirliğine yapılacak saldırıları bertaraf etmekten başka bir gaye taşımadığı kanaatindeyiz. Bu gaye bugün gerçekleşmiş bulunmaktadır.

Bilindiği gibi oryantalistler, yöntemler farklı da olsa öteden beri doğu ile ciddi bir şekilde ilgilenmişlerdir. Bu ilgi biçimi kimilerine göre dinî, kimilerine göre siyasî, kimilerine göre ise iktisadîdir. Bunlardan hangisi olursa olsun sonuç itibariyle oryantalizmin doğuyla ilgilenmesi doğu inanç, kültür ve siyasî tarihiyle doğrudan alakalıdır. Bu itibarla oryantalistlerin kırâatlerle ilgilenmeleri, kırâatlerin bağlı olduğu Kur'ân ve Kur'ân tarihiyle alakalı olduğu gibi Kur'ân'ın kaynağıyla da ilgilidir. Oryantalistlerin Kur'ân metinlerinin kırâatleriyle ilgilenmeleri aslında konuyu Kur'ân'ın kaynağı meselesine götürme çabasıdır. Çünkü onlara göre, kırâat farklılıklarının kişisel ictihad ve şahsî görüş sonucu ortaya çıktığı ispat edilirse, Kur'ân'ın da aynı şekilde ortaya çıktığı tezinin yolu açılmış olur. Dolayısıyla onlar tümevarım metoduyla Kur'ân'ın kaynağına varmayı hedeflemektedirler. Bu bağlamda öteden beri çalışmalar yapılmıştır. Goldziher'in bu konudaki söylemleri de bu çalışmaların tekrarından başka bir şey değildir.

Goldziher, ısrarla kırâatlerin Hz. Osman mushafının yazı özelliğinden kaynaklandığını iddia etmektedir. Hâlbuki kırâatler Hz. Peygamber döneminde de mevcut olup kırâat farklılıkları bizzat kendisine bazı sahâbeler tarafından okunmuş ve Peygamber de onların farklı okuyuşlarını değerlendirmiştir. Şayet Goldziher'in iddia ettiği gibi kırâatler Hz. Osman'ın istinsah çalışmalarından sonra ortaya çıkmış olsaydı böyle bir şey mümkün olmayacaktı.

<sup>74</sup> Taberî, *a.g.e.*, c. 9, s. 393-399.



Hız. Osman mushafının nokta ve harekelerden tecrid edilmiş bir şekilde yazılması kırâat farklılıklarının bir neticesidir, kırâat farklılıklarının sebebi değildir. Şayet Hız. Osman mushafı kırâatlerin var olma sebebi olsaydı şimdi elimizde binlerce farklı kırâatin mevcut olması gerekirdi. Çünkü Hız. Osman mushafında farklı şekillerde okunmaya müsait binlerce kelime bulunmaktadır. Bu da kırâat farklılıklarının keyfi değil tabii olunan bir sünnet olduğunu göstermektedir.

Son olarak şunu diyebiliriz ki; Kur'ân, son ilâhî kitaptır. Bu ilâhî kitap, onu gönderen yüce Allah tarafından bizzat bize bildirildiği gibi, günümüze kadar muhafaza edilmiştir. Bu muhafaza şekli indirilişinden günümüze kadar hem yazılı hem de şifâhî olarak gerçekleşmiştir. Bu koruma kıyamete kadar da sürecektir.

### Kaynakça

- ALBAYRAK, İsmail: *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, Editörler M. Akif Koç - İsmail Albayrak, Otto Yay., Ankara 2013.
- BEYDAVÎ, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed, *Envârü 'l-tenzîl ve esrârü 'l-te'vîl*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut h. 1418.
- BULUT, Yücel:  
 \_\_\_\_\_, "Oryantalizm", *DİA*, İstanbul 2007, 33/428-437.  
 \_\_\_\_\_, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, Küre Yayınları, İstanbul 2014.
- CERRAHOĞLU, İsmail: "Oryantalizm ve Batıda Kur'ân ve Kur'ân İlimleri Üzerine Araştırmalar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXXI, sayı:1, 1990, s. 95-136.
- ÇAĞRICI, Mustafa, "Saygı", *DİA*, İstanbul 2009, 36/211-212.
- ÇETİN, Abdurrahman "Kur'ân Kırâatlerine Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar", *Marife Dergisi*, Yıl: 2, Sayı: 3, 2002, s. 65-106.
- ÇETİN, Nihad M.: "Arap Yazısı", *DİA*, İstanbul 1991, 3/276-309.
- Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî, *el-İbâne an Maâni'l-Kırâat*, Abdulfettah İsmail Şelebî (Tah.), Dâru Nahza, Kâhire.
- DİMYATİ, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Abdülganî, *İthafü Fudela'i'l-Beşer fi'l-Kırâati'l-Erbaati Aşer*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2006.
- EI-KADÎ, Abdulfettah Abdülganî, *el-Kırâat fi Nazari'l-Müsteşrikîne ve'l-Mülhidin*, Daru Mısır.h. 1402.
- et-TAVÎL, Seyyid Rızk, *Madhal fi Ulûmi'l-Kırâat*, Mektebetü'l-Feysaliyye, Mekke 1985

- FERRÂ', Ebu Zekeriya Yahya b.Ziyad b.Abdullah b.Manzur ed-Deylemî, *Meâni'l-Kur'ân*, Daru'l-Mısriyye, Mısır.
- GOLDZİHER, Ignace, *İslâm Tefsir Ekolleri* (Die Richtungen der İslâmi-chen Koranauslegung), Çev. Mustafa İslâmoğlu, Denge Yay. 1997.
- GÖRGÜN, Tahsin-HATİPOĞLU, M.Sait: "Yahudi asıllı Macar şarkiyatçı-sı Ignaz Goldziher", *DİA*, İstanbul 1996, 14/ 102-111.
- HÂZİN, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Bağdâdî, *Lübâbü't-te'vil fi meâni't-tenzîl*, I-VII, Darü'l-Fikr Beyrut, 1979.
- HÜSEYİN, Muhammed Bâhâddin, *el-Müsteşrikun ve'l-Kur'ân'i'l-Kerîm*, Daru'n-Nefâis, Amman 2014.
- ITIR, Nureddin Muhammed, *Ulumu'l-Kur'âni'l-Kerim*, Matbaatü's-Sab-bah Dimeşk, 1993.
- İBN EBÎ DAVÛD, Ebû Bekir, *Kitâbü'l-Mesâhif*, Muhammed b. Abdulh (Tah.), Faruku'l-Hadisyye, Kâhire 2002.
- İBN HALDUN, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, Çev. Halil Kendir, Yeni Şafak Yay., Ankara 2004.
- İBN HALEVEYH, Ebu Abdullah Huseyin b. Ahmed b. Himdan, *el-Kirâatu 'ş-Şâzze*, Daru's-Sahâbe, Tanta 2008.
- İBN MANZUR, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed, *Lisanü'l-Arab*, Darü'l-Maarif, Kahire 1119 h.
- İBNÜ'L-CEZERÎ, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed: \_\_\_\_\_, *Müncidü'l-Mukriin ve Mürşidü't-Talibin*, Darü'l-Kütübi'l-İl-miyye, Beyrut, 1999.
- \_\_\_\_\_, *en-Neşr fi'l-Kirâati'l-Aşr*, Ali Muhammed Dabbâ' (Tah.), Da-ru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1960.
- İBN YÛSUF Ahmed, *ed-Dürrü'l-Mesun fi Ulumi'l-Kitabi'l-Meknun*, Da-rü'l-Kalem Dimeşk.
- İBN YÛSUF, Muhammed, *Tefsiru'l-Bahri'l-Muhit*, Darü'l-Kütübi'l-İl-miyye, Beyrut, 1993.
- İSAVÎ, Yusuf b. Halef b. Muhill, *Raddü'l-Bühtan an İ'rabi Ayatin mi-ne'l-Kur'âni'l-Kerim*, Daru İbni'l-Cevzî, 2010.
- KURTUBÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Çur'ân*, Daru Alemi'l-Kütüb, Riyad, 2003.
- MEKKÎ, Ebû Muhammed b. Ebî Tâlib, *el-İbâne an Meâni'l-Çarâat*, Daru Nahza, Mısır.
- OKUMUŞ, Mesut, "Arthur Jeffery ve Kur'ân Çalışmaları Üzerine", *An-kara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XLIII, sy. 2, 2002, s. 121-150.

- ÖNEN, Hacı, *Kırâat Tarihi*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2017.
- RAZÎ, Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkadir, *Mefatihü'l-Ğayb*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut h. 1420.
- SAİD, Edward W., *Şarkiyatçılık*, çev. Berma Ülner, Metis Yay., İstanbul 2014.
- SALÎH, Subhî, *Mebahis fi Ulumi'l-Kur'ân*, Daru'l-İlim Li'l-Melâyin, Beyrut 2014.
- SİNDÎ, Abdülkayyum Abdülgafur, *Safahat fi Ulumi'l-Kırâat*, Mektebetü'l-İmdadi'l-İlmî, Mekke, 2015; Cem'u'l-Kur'âni'l-Krim fi Ahdi Hulefai'r-Raşidin, Macmau'l-Melik Fehd, Medine.
- ŞELEBÎ, Abdülfettah İsmail, *Rasmü'l-Mushafi'l-Osmanî ve Evhamü'l-Müsteşrikine fi Kırâati'l-Kur'âni'l-Kerim*, Darü's-Şürük, Cidde, 1983.
- TABERÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî, Tahkik, Ahmed Muhammed Şakir, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân I-XXIV*, Müessesetü'r-Risale, 2000.
- ZEMAŞERÎ, Ebü'l-Kasım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşaf an Hakaiki't-Tenzil*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut t.siz.
- ZERKEŞÎ, Bedrüddin Muhammed b. Abdullah b. Bâhâdır, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Daru İhyai Kütübi'l-Arabiyye, Beyrut 1957.
- ZÜRKANÎ, Muhammed Abdü'l-Azim, *Menahilü'l-İrfan fi Ülumi'l-Kur'ân*, Darü't-Tevfikiyye li't-Türas, Kahire, 2011.
- YURDAGÜR, Metin, "Tenzîh", *DİA*, İstanbul 2011, 40/472.

# KUR'ÂN'IN ÖZEL TARİHİNE IŞIK TUTAN BİR İLİM: MEKKÎ – MEDENÎ

## A DISCIPLINE THAT SHEDS LIGHT ON THE QURAN'S CHRONICLE; MECCÎ – MEDANÎ

CUMHUR DEMİREL  
DR.  
İSTANBUL/KARTAL - CEZÂEVİ VÂİZİ



2017 • SAYI:4 • SAYFA 35-54

### ABSTRACT

Because of The Quran's completion process occurred thirteen years in Mecca and ten years in Medina, verses and suras are examined in two categories as Meccî and Medanî. The Islam scholars put forward different methods for determination of Meccî and Medanî. Each of these methods based on different criterions like place, people and hijra phenomenons. That's why there are differences between the sums of Meccî and the sums of Medanî. There are definite differences not only structural of Meccî-Medanî suras and verses but also their expressions and manners. Their longness and shortness, quality of contained topics give opinion to the readers if they are Meccî or Medanî.

Keywords: Quran, Verse, Sura, Meccî, Medanî

### ÖZ

Kur'ân-ı Kerîm'in nüzûl sürecinin on üç yılı Mekke'de, on yılı Medîne'de geçmiş olması hasebiyle sûre ve âyetler Mekkî-Medenî olmak üzere iki kısımda mütâlaa edilmektedir. İslâm âlimleri Mekkî-Medenî'nin tespiti hususunda farklı usuller ortaya koymuşlardır. Bu usullerden her birinde mekân, şahıslar ve hicret olguları olmak üzere farklı kriterler temel alınmıştır. Bu itibarla Mekkî-Medenî'nin sayılarında farklılıklar görülmektedir. Mekkî-Medenî sûre ve âyetlerin yapıları ile beraber ifadelerinde ve üslûplarında da açık farklılıklar mevcuttur. Uzunluk veya kısalıkları, içerdikleri konuların mâhiyeti, okuyucuya onların Mekkî veya Medenî oluşları hakkında fikir vermektedir.

Anahtar kelimeler: Kur'ân, Âyet, Sûre, Mekkî, Medenî

## Giriş\*

**K**ur'ân-ı Kerîm'in tarihin belirli bir safhasında inmesi ve muhtevasının üçte ikisine tekabül eden kısmının tarihî olgular ile ilgili olması, onun, daha iyi anlaşılabilmesi için, tarihî bağlamıyla beraber değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır. İslâm âlimleri yirmi üç yıllık bir zaman zarfında, muhataplarının sosyal ve psikolojik durumlarını göz önünde bulundurarak tedricî olarak inen bu beşer üstü sözün daha iyi anlaşılıp daha doğru yaşanabilmesi için inzâlından bu yana geçen bin dört yüz küsur yıllık süre zarfında büyük bir özveri ortaya koymuşlardır. Bu uğurda gösterilecek en ufak bir gayretin dahi, gerek insanlığın ebedî kurtuluşu, gerekse de kendi hayır hanelerine katkı noktasında çok büyük getiriler sağlayacağı düşüncesi, onlarda bulunan fedakârlık vasfını daima canlı tutmuştur. Kur'ân'ın özel tarihine duydukları ilgi onları Ulûmü'l-Kur'ân çerçevesinde Esbâb-ı nüzûl, Nâsîh-mensuh ve Mekkî-Medenî olmak üzere üç ilim oluşturmaya sevk etmiştir. Makalemizde tarihsel süreçte büyük ilgi gören bu ilimlerden Mekkî-Medenî-yi kapsamlı bir şekilde incelemeye; bu ilme dair, günümüze kadar yapılmış tarif ve tasnifleri ve bu tarif ve tasniflerin mâhiyetleri ve içerikleri ile alakalı ihtilafları ortaya koymaya çalışacağız. Konumuz Ulûmü'l-Kur'ân kapsamında olması hasebiyle çalışmamız esnasında öncelikli olarak bu alanda yazılmış eserlerden istifade etmeye çalışacak, sûre ve âyetleri söz konusu eserlerden edindiğimiz bilgiler ışığında gruplandıracağız. Müteakiben Mekkî-Medenî sûrelerin alametleri ve özelliklerinden; Mekkî-Medenî ilmini bilmenin faydalarından bahsedeceğiz.

### 1. Mekkî-Medenî İlmi ile İlgili Çalışmalar

Bu konu, gerek uzak ve yakın tarihte, gerekse de günümüzde yoğun ilgi görmüştür ve görmeye devam etmektedir. İslâmî ilimlerle iştigal eden

\* Bu makale Mekkî Âyetlerde İman Esaslarının İşlenişi adlı yüksek lisans tezimizin birinci bölümünün ilâvelerle yeniden düzenlenmesi suretiyle kaleme alınmıştır.

şahsiyetler Kur'ân ilimlerine ve tefsir usulüne dair yazmış oldukları eserlerde Mekkî-Medenî olgusuna temas etmeden geçmemişlerdir. Bu ilim ile ilgili yazılıp çizilenlerin çoğu Süyûtî'nin el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an (Dımaşk 2000) ve Zerkeşî'nin el-Bürhân fî Ulûmi'l-Kur'ân (Beyrut 1994) adlı eserlerindeki bilgilerin tekrarı mâhiyetindedir. Bununla beraber, yapılan bu çalışmaların birçoğunun, sadece Mekkî-Medenî konusuna hasredilmiş eserler olmayıp, söz konusu ilmin, Esbâb-ı Nüzûl , Nâsih-Mensuh ve diğer Kur'ân ilimleri ile beraber ele alınmış olduğu görülmektedir. Sözüünü ettiğimiz eserler arasında, çalışmamız esnasında da yoğun bir şekilde istifade ettiğimiz ve yukarıda isimlerini zikrettiğimiz iki eserle birlikte Zürkânî'nin Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân (Beyrut 1996), Subhî es-Sâlih'in Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân (Beyrut 1990), Muhammed Sabbâğ'ın Lemehât fî Ulûmi'l-Kur'ân (Beyrut 1990) Müsâid b. Süleyman et-Tayyar'ın el-Muharrer fî Ulumi'l-Kur'ân (Cidde 2008), Abdullah b. Yusuf el-Cüdey'in el-Mukaddimatü'l-Esasiyye fî Ulumi'l-Kur'ân (Beyrut 2001), Sabir Hasen Muhammed Ebu Süleyman'ın Mevridü'z-Zaman fî Ulumi'l-Kuran (Bombay 1984), Abdülkadir Mansur'un Mevsûatü Ulûmi'l-Kur'ân (Halep 2002) adlı eserlerini saymak mümkündür. Bunların dışında, yalnızca Mekkî- Medenî konusuna tahsis edilmiş olup, içerisinde bu ilme dair yeni bir taksimat denemesinin yapıldığı, Mustafa Ünver'e ait, Tefsir Usûlünde Mekkî-Medenî İlmi (Samsun 2001) isimli çalışma da bu alanda telif edilen önemli eserlerdendir. Konuyla ilgili lisansüstü tezlerden bazıları ise şunlardır:

Hekim Tay, Mekkî Âyetler Çerçevesinde Mekke'de Sosyal Tabaka Davranışları (Ankara 2013), Sami Kılınçlı, Mekkî Sûrelerde Müminlerin Müşrikler ve Ehli Kitap ile İlişkileri (Ankara 2012), Hikmet Koçyiğit, Mekkî Âyetlerde Sosyolojik Unsurlar (Erzurum 2010), İclal Ekici, Mekkî Sûrelerde Hoşgörü (Ankara 2009), Sevinç Gökbulut Bural, Kur'ân-ı Kerîm'in Mekkî Sûrelerinde İman-Ahlak İlişkisinin Toplumsal Boyutları (Eskişehir 2016), Safiye Gürlevik, Mekkî Sûrelerde Kadın (Ankara 2006), Abdülkerim Çömçe, Mekkî-Medenî Sûrelerin Özellikleri (Konya 1992), Ferihan Özmen, Mekkî Sûrelerde Putperestlerin Ahlaki Özellikleri (Bursa 2003)

Mekkî-Medenî ilmi tarih boyunca Müslüman ilim adamlarının ilgisini çekmiş olmakla beraber, son birkaç yüzyıl zarfında müsteşriklerin de bu ilme yoğun bir alâka göstermekte olduğu görülmektedir. Sözüünü ettiğimiz zümrenin bu alanla ilgili çalışmaları XIX. yüzyılın ortalarından itibaren ortaya çıkmaya başlamıştır.<sup>1</sup> Bunlar içerisinde, Kur'ân sûrelerinin nüzûl

<sup>1</sup> Esra Gözeler, "Kur'ân Âyetlerinin Tarihlendirilmesine Batılı Yaklaşımlar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, 2010, c. 51, sy. 1, s. 323.

süreciyle iştilal eden ilk Batılı araştırmacı olan<sup>2</sup> William Muir'in *Life of Mahomet* (London 1858) ve *The Coran, its Composition and Teaching* (London 1878) adlı çalışmaları öne çıkmaktadır. Müellif bu çalışmalarında, Resûlullah'ın (s.a.s.) hayatı ile ilgili rivayetlerden yoğun bir şekilde istifade etmiştir. Ne var ki, asılsız rivayetlere dayanmak suretiyle birçok hata yapmaktan kurtulamamıştır. Bu sahadaki diğer bir eser ise, G. Weil'in İslâmî rivayet ve senetlere hiçbir şekilde yer vermediği *Historisch-Kritische, Einleitung in der Koran* (Bielefeld 1844; Ze ed Leipzig 1872) isimli çalışmasıdır. Bu isimlerin dışında, Noldeke, Schwall ve Blachere de bu ilme ilgi duyan müsteşrikler arasında gösterilebilir.<sup>3</sup> İslâmî gelenekte genel olarak sûreler Mekki-Medenî şeklinde iki kısma ayrılmışken, ismini zikrettiğimiz bu zatların çoğunun, çalışmalarında Mekke dönemini üç veya daha fazla alt döneme ayırdıkları; Medine dönemini ise tertiplerde son dönem olarak ve alt dönemlere ayırmadan ele aldıkları; benimsedikleri tertip İslâm geleneğiyle uyumlu olsun veya olmasın, Kur'ân kronolojisiyle ilgili kesin neticelere ulaşamadıkları; âyetlerin tarihlendirilmesine pek fazla katkı sağlayamadıkları müşahede edilmiştir.<sup>4</sup>

Müsteşriklerin birçoğunun, ilmi başka maksatlar için kullandıkları; İslâmiyet'le ilgili tetkiklerinin kin ve garaz içerdiği; onları İslâm'ı anlamaya sevk eden âmilin İslâmî değerleri inkâr ve küçük düşürmek olduğu<sup>5</sup> göz önünde bulundurulduğunda yukarıda ismini zikrettiğimiz zatların eserlerine de temkinli yaklaşılması gerektiği neticesine varılacaktır. Zira müsteşrikler genellikle eserlerinde Hz. Peygamber'i ve Kur'ân'ı metheder gibi görünmeye çalışsalar da, eserlerinin ana fikrini ifade eden bir veya birkaç cümlecik içerisinde İslâm'ın temelini sarsacak ve inanç sistemini yıkacak fikirlerle karşılaşmamak mümkün değildir.<sup>6</sup> Kendi kitapları beşer eliyle tebdil edilip tahrifata uğratılmış olmasına karşın Kur'ân'ın tahrif edilememiş olmasını kıskanan bu zümrenin<sup>7</sup> eserlerinde

<sup>2</sup> Mesut Okumuş, *Kur'ân'ın Kronolojik Okunuşu*, Araştırma Yayınları, Ankara 2009, s. 17.

<sup>3</sup> Subhi es-Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (17. Baskı), Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1990, s. 176, 177.

<sup>4</sup> Gözeler, "Kur'ân Âyetlerinin Tarihlendirilmesine Batılı Yaklaşımlar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 51, sy. 1, s. 324, 325.

<sup>5</sup> İsmail Cerrahoğlu, "Oryantalizm ve Batı'da Kur'ân ve Kur'ân İlimleri Üzerine Araştırmalar", *AÜİFD*, Ankara 1989, c. 31, s. 113

<sup>6</sup> Örneğin, onlardan biri olan Gustav Weil erken döneme ait surelerden büyük bir kısmının kaybolduğunu veya kasıtlı olarak yok edildiğini iddia etmiştir. Hadiye Ünsal, "Erken Dönem Mekki Sûrelerin Tahlili", (1. Baskı), *Ankara Okulu Yayınları*, Ankara 2015, s. 99.

<sup>7</sup> Hafsa Nasreen, "Oryantalistlerin Kur'ân Üzerine İddiaları, Eleştirel Bir Çalışma", (Çev.: Ozat Shamshiyev), *ERUIFD*, 2013, sy. 16, s. 125.

Hız. Muhammed'in Peygamberliğinin sıhhati ve Kur'an'ın menşei konuları gizli veya aşikâr olarak daima kendini göstermektedir.<sup>8</sup> Yakın tarihte İslâm coğrafyasında zuhur eden bazı şahsiyetlerin Mekkî-Medenî ilmine dair yorumları da, kasıtlı olsun veya olmasın, müsteşriklerin amaçlarına hizmet eder mâhiyettedir. Örneğin Sudanlı Mahmud Muhammed Taha'nın dinî konularla ilgili tüm görüşlerini iki mesajlı İslâm nazariyesi çerçevesinde ortaya koyduğu eserinde<sup>9</sup> bu nevi yorumlara çokça yer verilmiştir. Taha söz konusu nazariyeyi Kur'an'ın nüzul sürecindeki Mekkî-Medenî dönem ayırımı çerçevesinde temellendirmiştir. Ona göre Kur'an'ın Mekke ve Medine dönemlerindeki nüzul sürecine paralel olarak iki farklı mana ve mesaj boyutu bulunup birinci mesaj Medine dönemine, ikinci mesaj Mekke dönemine aittir. Bu nazariyenin en dikkat çeken yönü mesajla ilgili "birinci" ve "ikinci" nitelendirmesidir. Zira bu nitelendirmede kronolojik açıdan takdim-tehir söz konusu olup ilk mesaj Medine dönemine, ikinci mesaj Mekke dönemine aittir.<sup>10</sup> Taha vahyin nazil olduğu süreçte Kur'an'daki emirlerin tekâmül seviyesinden gitgide aşağıya doğru bir iniş gösterdiğini; Mekke döneminde ilkin aslı ve nihai hükümlerin vaz edildiğini; ilk Müslümanların bu emirlerin gereklerini yerine getirmeyi başaramaması üzerine Medine'de ruhsat niteliğinde hükümlerin inzal edildiğini ileri sürmüştür.<sup>11</sup> 1950'li yılların Güney Amerika'sında zuhur eden Marksizm-Katolisizm temelli özgürlük teolojisinin bir nevi İslâmî versiyonunu üretmeye çalışan Taha<sup>12</sup> görüldüğü üzere teorisini İslâm'ın temel hükümlerinin birer ruhsattan ibaret olduğu iddiası üzerine kurgulamıştır.

## 2. Mekkî-Medenî İliminin Diğer Kur'an İlimleriyle İlişkisi

Gerek çalışmamızın asıl konusunu teşkil eden Mekkî-Medenî İlmî gerekse de Kur'an-ı Kerim'in özel tarihi ile ilgili diğer ilimler olan Sebeb-i Nüzûl ve Nâsîh-Mensuh ilimleri Kur'an-ı Kerim'in anlaşılması noktasında icra ettikleri görev ile birlikte aynı zamanda İslâm davetinin geçirdiği merhalelerin ve bu uğurda yapılan fedakârlıkların belgeleri niteliğindedirler. Söz konusu ilimler arasında derin bir irtibat mevcuttur.

<sup>8</sup> Cerrahoğlu, "Oryantalizm ve Batı'da Kur'an ve Kur'an İlimleri Üzerine Araştırmalar", s. 115.

<sup>9</sup> Mahmud Muhammed Taha, *er-Risâletü's-Sâniye mine'l-İslâm*, Omdurman 1969.

<sup>10</sup> Abdülaziz Kıranşal, *Mahmud Muhammed Taha ve "İslam'ın İkinci Mesajı" Nazariyesinin Tefsir Açısından Değerlendirilmesi*, (Yüksek Lisans Tezi 2011), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 20, 50.

<sup>11</sup> Taha, *er-Risâletü's-Sâniye mine'l-İslâm*, s. 139-140.

<sup>12</sup> Kıranşal, *Mahmud Muhammed Taha ve "İslam'ın İkinci Mesajı" Nazariyesinin Tefsir Açısından Değerlendirilmesi*, s. 97.



Örneğin Mekkî-Medenî İlmî nâsihi mensuhtan ayırt etmeyi sağlar. Şöyle ki bir konu ile ilgili iki veya daha fazla âyet bir araya geldiğinde bu âyetlerden birinde veya birkaçında mevcut hüküm diğerlerindeki muhalif olursa, âyetlerin Mekkî-Medenî oluşlarına müracaat edilir. İçlerinden bir kısmının Mekkî diğerlerinin Medenî olduğu anlaşılırsa, Medenî olan daha sonra nâzil olduğu için Mekkî olanı nesh etmiş demektir.<sup>13</sup> Sebeb-i Nüzûl İlmî ise Mekkî-Medenî nin tespitinde fonksiyoneldir. Zira sûre ve âyetlerin nüzûl sebeplerinin beyan edildiği rivayetler onların iniş dönemlerine dair işaretler içermektedir. Bu hususa birçok örnek vermek mümkündür.<sup>14</sup> Bunların dışında mücmelin beyanı, umumun tahsisi, mutlak ifadelerin sınırlandırılması gibi hususların tespitinde de Mekkî-Medenî ilminden istifade mümkündür.

### 3. Kur'ân ve Genel Tarih Bilimi

İslâm dîninin en önemli iki bilgi kaynağının Kur'ân-ı Kerîm ve hadis-i şerifler olduğu bilinmektedir. Ancak Kur'ân-ı Kerîm muhataplarına diğer bazı bilgi kaynaklarından da bahsetmektedir. Kur'ân'a göre, gerek insanoğlunun kendi varlığında, gerekse de dış dünyada, onu doğru bilgiye ulaştırabilecek birçok unsur mevcuttur.<sup>15</sup> Sözü edilen bilgi kaynaklarından biri de, gerek rivâyet, gerekse de tarihî kalıntılar yoluyla kendini gösteren tarih bilimidir. Kur'ân-ı Kerîm, içeriğinin üçte ikisini oluşturan tarihî olaylarla bu bilgi kaynağının etkin kullanımını teşvik etmektedir. Allah (c.c.) yüce kitabında zımnen insanları tarih öğrenmeye yönlendirmektedir. Zira tarih, sâbitleriyle büyük bir tecrübe olarak karşımıza çıkmaktadır. Şu kadar var ki Kur'ân'ın tarihî olayları, geçmişe dair haberleri anlatmasındaki maksat, muhataplarına ibret içeren mesajlar vermektir. Bu gayeye paralel olarak, tarihten kesitlere yer verilirken detaylara inilmemiştir. Kur'ân-ı Kerîm tarihî bir kaynak olarak değerlendirildiği takdirde, tüm kaynakların en doğrusu ve en güveniliridir. Ancak şu hususu vurgulamak gerekmektedir ki, O, mücerret tarihî olaylar hakkında bilgiler sunan bir tarih kitabı olarak değerlendirilmekten münezze olup, nâzil olduğu döneme ve tüm insanlık tarihine ışık tutuyor olmasının yanında, kâinatta hayat devam ettiği müddetçe tüm mahlûkatın ferdî ve içtimâî ihtiyaçlarına cevap verebilecek bir potansiyele sahiptir. Beşer hangi dönemde neyi putlaştırıyor ise onun karşısına dikilebilecek ve onu alaşağı edebilecek kuvvettedir.

<sup>13</sup> Muhammed Hüseyin Zehebî, *el- Vahy ve'l-Kur 'ân-ü'l-Kerîm*, (1. Baskı), Mektebetü Vehbe, Kâhire 1986, s.119.

<sup>14</sup> Mehdi Bâzeran, *Kur 'ân'ın Nüzûl Süreci*, (çev. Yasin Demirkıran, Mela Muhammed Feyzullah) Ankara 1998, s. 136-137.

<sup>15</sup> Yûsuf, 12/105.

İçerisine nâzil olduğu zaman ve mekânda yaşayan insanlardan, onların kültürel seviyelerinden ve hayata bakışlarından yoğun bir şekilde bahseden Kur'ân, zamanı ve mekânı aşan evrensel mesajını öncelikle o bölgede yaşayan insanlara vermiştir. Bu durumun tabii bir sonucu olarak, o dönem insanının zihinlerine hâkim olan putperestlik inancına karşı yoğun bir mücadele vermiş, bu bâtil akîde karşısında tevhit inancını yaymaya çalışmıştır. Kur'ân'ı doğru anlamının yolu, onun söz konusu tarih içerisindeki konumunun iyi bilinmesinden geçmektedir.

#### 4. Mekkî-Medenî Sûre ve Âyetlerin Tespitinde Kullanılan Kriterler

Âyetlerin tedrici olarak indiği yirmi üç yıllık sürenin on üç yılı Mekke'de, on yılı ise Medîne'de geçmiş olması hasebiyle Kur'ân sûreleri Mekkî-Medenî olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Bu taksimata dair Resûlullah'a (s.a.s.) isnat edilen herhangi bir beyana rastlanılmamaktadır. Dolayısıyla bu ilmin sınırlarını belirleyen tarifler İslâm âlimlerinin, özellikle de vahyin zaman ve mekân boyutunu gözleriyle görmüş olan sahabe ve tabiin<sup>16</sup> zihinsel çabalarının ürünüdür. Bununla beraber Mekkî-Medenî ilmi sûre ve âyetlerin nüzûl zamânı ve mekânı hakkındaki bilgilerin rivâyetler<sup>17</sup> neticesinde tespit edilmesi hasebiyle naklî bir veçhede de sahiptir.

Kur'ân-ı Kerîm Allah'ın (c.c.) kelâmı olması hasebiyle, İslâmî ilimlere gönül veren şahsiyetler O'nun daha iyi anlaşılabilmesi hususunda son derece özverili çalışmalara imza atmışlar, bir kimsenin Kur'ân hakkında konuşabilmesi için O'nu lâyıkiyle tanıması gerektiğini ifade etmişlerdir. Sûre ve âyetlerin hicretten önce mi sonra mı, yazın mı kışın mı, gece mi gündüz mü, haza da mı seferde mi, yerde mi gökte mi nâzil olduğu hususundaki tespitler de bu ilk Müslümanların, dinlerinin muhâfazası uğruna vermiş oldukları müthiş mücadelenin ürünüdür.<sup>18</sup> Sözünu etmiş olduğumuz mümtaz şahsiyetlerden biri olan Ebü'l Kâsım Habîb en-Neysâbü'rî Mekkî ve Medenîleri tanımanın Kur'ân İlimlerinin en şerefilerinden olduğunu, bu ilmi hakkıyla bilmeyen kimsenin Allah'ın (c.c.) kitabı hakkında söz söylemesinin doğru olmayacağını söylemiştir.<sup>19</sup> Neysâbü'rî, Mekkî-Medenî dönemlerden her birini ayrı ayrı üçer bölümlenmeye tâbi tutmuş ve bunları da başlangıç, orta ve son evreler olarak ayırmıştır. Bu tarz bir

<sup>16</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, TDV Yayınları, Ankara 1989, s. 61.

<sup>17</sup> Muhammed bin İsmail Buhârî, *Sahîhi Buhârî* I-IX, Kitâb'ü Fezâilî'l-Kur'ân, 1427, Dârü'l-Erkâm, Beyrut tsz. V-VI, s. 587; Celalettin Abdurrahmân Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân* I-II, (3. Baskı), Dâr'ü İbn-i Kesîr, Dımaşk 2000, c. I, s. 27.

<sup>18</sup> Abdülâzîm Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân* I-II, (2. Baskı), Dârü'l-Kitâbî'l-Arabî, Beyrut 1996, c. I, s. 164, 165.

<sup>19</sup> Muhammed Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân* I-IV, (2. Baskı), Dâr'ul-Ma'rife, Beyrut 1994, c. I, s. 279, 280.

bölümlemenin ifade edilmesi, söz konusu evreler arasında ayırımı hak ettirecek kadar önemli farklılıklar bulunduğu kabulü demek olduğu gibi bu farklılıkların, âyetlerin anlaşılması meselesinde önemli hususlar olarak algılandığını ihsâs ettirmektedir.<sup>20</sup>

İslâm âlimleri Mekkî-Medenî'nin tespiti hususunda farklı usuller ortaya koymuşlardır. Bu usullerde mekân, şahıslar ve hicret olguları olmak üzere farklı kriterler temel alınması itibarı ile Mekkî-Medenî 'nin adetlerinde farklılıklar görülmektedir. Vahyin nâzil olduğu mekânın dikkate alındığı ilk usulde Mekke ve civarında nâzil olan sûre ve âyetlere Mekkî, Medîne ve civarında nâzil olanlara ise medenî denmiştir. İkinci usulde vahyin muhatapları dikkate alınmış, Kur'ân'ın nüzûl sürecinde Mekke halkının çoğu kâfir olduğu için kendilerine genellikle “Ey insanlar” şeklinde hitap edildiği; Medîne halkının büyük bir kısmı Müslüman olması hasebiyle onlara yapılan hitaplarda “Ey imân edenler” ifadesinin kullanıldığı düşüncesinden hareketle birinci ifadenin kullanıldığı sûre ve âyetler Mekkî, ikinci hitabın bulunduğu sûre ve âyetler medenî kabul edilmiştir. Üçüncü usulde ise hicret dikkate alınmış, hicretten önce nâzil sûre ve âyetler Mekkî, sonra nâzil olanlar medenî kabul edilmiştir. Bu usule göre hicretten sonra Mekke’de veya Medîne dışında herhangi bir yerde nâzil olan âyetler dahi Medenî’dir.<sup>21</sup>

Bu tanımlardan bazıları vakiya mutabık olmayan hususları içeriyor olmaları nedeniyle problemlidirler.<sup>22</sup> İlk tarif Kur'ân-ı Kerîm’deki tüm âyetleri kapsayamamaktadır. Zira Mekke, Medîne ve onlara ilhak edilen yerler dışında da birçok âyet nâzil olmuştur. İkinci tanım da yeterince kapsamlı değildir. Çünkü Kur'ân-ı Kerîmde “Ey insanlar” ve “Ey imân edenler” ifadelerinden biri ile başlamayan sûreler de mevcuttur. Bununla beraber Kurân âyetlerinin Mekke veya Medîne halkına hitap ederken, sözü edilen ifâdelerden birini tercih etmesi gibi bir zaruret pek de akla yatkın değildir. Örneğin Mekke’de inen bir âyet “Ey imân edenler” ifadesi ile başlamış olup, söz konusu âyetin içeriğinde sunulan konunun henüz îman etmemiş olanların da istifadesine sunulmuş olması gayet doğaldır. Medine halkı içerisinde gayri müslimlerin yoğun olarak yaşadığı da göz önünde bulundurulursa ikinci tarifi yetersizliği daha net ortaya çıkacaktır. Üçüncü tarif ise Mekkî-Medenî’yi birbirinden ayırma hususunda, efrâdını câmi ağyârını mâni olması hasebiyle, ilk ikisine nazaran daha başarılı görünmektedir. Mekkî-Medenî isimlendirmesinin tarihi iki döneme işaret

<sup>20</sup> İbrahim el-Hafnâvî, *Dirâsât fi'l Kur'ân-i'l-Kerîm*, Dârü'l-Hadîs, Kâhire tsz, s. 459.

<sup>21</sup> Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, c. I, s. 26, 27; İsmâil Karagöz ve diğerleri, *Dini Kavramlar Sözlüğü* I, (5. Baskı), D.İ.B. Yayınları, Ankara 2010, s. 420.

<sup>22</sup> Ünsal, “Erken Dönem Mekkî Sûrelerin Tahlili”, s. 54.

etmesi gerektiğini düşünen bazı âlimler de bu görüşü tercih etmiştir.<sup>23</sup> Ayrıca bu tanım kronolojiyi dikkate alması hasebiyle Mekkî-Medenî ilminin nâsîh mensuhun tespitinde kullanılmasına da imkân verir. Bazı islâm âlimleri, Mekkî-Medenî'nin tespitinde, mekân, şahıslar ve hicret olguları ile beraber dördüncü bir unsur olarak konunun da göz ardı edilmemesi gerektiği görüşünü savunmaktadırlar. Nitekim Kur'ân-ı Kerim'in 60. Sûresi olan Mümtehine sûresine baktığımızda bu sûrenin, mekân göz önünde bulundurulduğu takdirde başından sonuna kadar Medîne'de, zamanı göz önünde bulundurduğumuzda hicretten sonra nâzil olduğunu görmekteyiz. Söz konusu sûre şahıslar göz önünde bulundurulduğunda ise Mekke ehline hitap etmektedir. Ancak, konusunu öğrenmek istersek bu sûre müminlerin kalplerinin temizlenmesini ve onları olgunlaştırmayı hedefleyen bir rehberliği içermektedir.<sup>24</sup> Bu sebeple, âlimler bu sûreye söz konusu taksimat içerisinde yer verirken, Mekkî veya Medenî olduğunu söyleyip geçmemişler, onun Medîne'de nâzil olduğunu, ancak hükmünün Mekkî olduğunu ifade etmişlerdir. Yine bu sûre gibi R'ad sûresinin tamamı, Nahl sûresinin 41. âyetinden sûre sonuna kadar olan kısmı ve Tevbe sûresinin ilk yirmi sekiz âyeti de Medîne'de nâzil olup hükmü Mekkî olan sûrelerdendir.<sup>25</sup> Allah'ın(c.c.) “Ey insanlar! Doğrusu biz sizleri bir erkek ve bir dişiden yarattık. Sizi milletler ve kabileler hâline koyduk ki birbirinizi kolayca tanıyasınız”<sup>26</sup> hitâb-ı celîlesi de mekân olarak Mekke'de, zaman olarak ise hicretten sonra, fetih günü nâzil olmuştur. Mezkûr âyet, konusu dikkate alındığında, tanışmaya davet etmekte ve bütün insanların aslının bir olduğuna vurgu yapmaktadır. Hitap edilen şahıslar ise hem Mekke ve hem de Medine halklarıdır. Bu sebeple, âlimler onun Mekkî olduğunu söylemedikleri gibi, Medenî'dir deyip geçmemişlerdir de.<sup>27</sup> Bilakis onu, Mekke'de nâzil olup da, hükmü Medenî olanlar arasında zikretmişlerdir. Tıpkı bu âyet gibi, Mâide sûresindeki “Bugün, size dininizi bütünledim, üzerinize olan nimetimi tamamladım, din olarak sizin için İslâm'ı beğendim.”<sup>28</sup> âyet-i celîlesinden, aynı sûrenin beşinci âyetine kadar olan kısım da, Mekke'de nâzil olmasına rağmen, hükmü Medenî olan âyetlerdendir.<sup>29</sup>

<sup>23</sup> Nasr Hamid Ebu Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı -Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine*, (Çev. : Mehmet Emin Maşalı), Kitabiyat, Ankara 2001, s.104

<sup>24</sup> Subhi es-Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 168.

<sup>25</sup> Zerkeşî, *el Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, c. I, s. 283.

<sup>26</sup> Hucurât, 49/13.

<sup>27</sup> Subhi es-Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 168.

<sup>28</sup> Mâide, 5/3.

<sup>29</sup> Zerkeşî, *el Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, c. I, s. 282.

## 5. Mekkî-Medenî Sûreler ve Âyetler

### a. Üzerinde İttifak Olan Mekkî-Medenî Sûreler

Kur'ân'ın 19/30'u Mekkî; 11/30'u Medenî'dir.<sup>30</sup> İttifakla Mekkî kabul edilen sûreler 82 tânedir. Bunlar En'âm, A'raf, Yûnus, Hûd, İbrahim, Hicr, Nahl, İsrâ, Kehf, Meryem, Tâhâ, Enbiyâ, Hac, Müminûn, Furkân, Şuarâ, Neml, Kasas, Ankebût, Rûm, Lokmân, Secde, Sebe, Fâtır, Yasîn, Sâffât, Sâd, Zümer, Mümin, Fussilet, Şûrâ, Zuhruf, Duhân, Câsiye, Ahkâf, Kâf, Zâriyât, Tûr, Necm, Kamer, Vâkıa, Mülk, Kalem, Hâkka, Meâric, Nûh, Cin, Müzzemmil, Müddessir, Kiyâme, İnsân, Mürselât, Nebe, Nâziât, Abese, Tekvîr, İnfîtâr, İnşikâk, Burûc, Târik, A'la, Ğâşiye, Fecr, Beled, Şems, Leyl, Duhâ, İnşirâh, Tîn, Alak, Âdiyât, Kâria, Tekâsür, Asr, Hümeze, Fîl, Kureys, Mâûn, Kevser, Kâfirûn, Leheb sûreleridir.

Medenî oldukları hususunda ittifâk olunan sûreler ise 20 tânedir. Bunlar Bakara, Âli İmrân, Nisâ, Mâide, Enfâl, Tevbe, Nûr, Ahzâb, Muhammed, Kıtâl, Feth, Hucurât, Hadîd, Mücâdele, Haşr, Mümtehine, Cum'a, Munâfikûn, Talâk, Tahrîm, Nasr sûreleridir.<sup>31</sup>

### b. Üzerinde İhtilâf Olan Mekkî-Medenî Sûreler

İhtilâflı sûreler 12 tâne olup Fâtiha, Ra'd, Rahmân, Saff, Teğâbün, Tatfif, Kadr, Beyyine, Zilzâl, İhlâs, Felâk ve Nâs sûreleridir.<sup>32</sup> Bunlar içerisinde, İbn-i Abbâs, Dahhâk, Mukâtîl ve Atâ'nın Mekkî; Mücâhid'in medenî olduğunu söylediği Fâtihâ sûresi ile İbn-i Mes'ûd, Hasan, Atâ, İkrime ve Câbir'in Mekkî; İbn-i Abbâs, Katâde, Dahhâk ve Süddî'nin ise medenî sûreler içerisinde mülâhaza ettiği İhlâs sûresi biri Mekke diğeri Medine'de olmak üzere ikişer defa nazil olmuştur.<sup>33</sup>

### c. Mekkî Sûrelerdeki Medenî Âyetler-Medenî Sûrelerdeki Mekkî Âyetler

Kur'ân-ı Kerîm'deki uzun sûrelerin tamamına yakını farklı dönemlerde nazil olmuş birçok parçanın bir araya gelmesi ile oluşmuştur.<sup>34</sup> Bu sureler içerisinde tamamı Mekkî veya tamamı Medenî olanlar mevcuttur. Mekkî

<sup>30</sup> Murat Sülün, *Kur'ân Kılavuzu, Mutlak Gerçeğin Sesi*, (2. Baskı), Ensar Neşriyat, İstanbul 2013, s. 91.

<sup>31</sup> Zürcânî, *Menâhilü'l-İrfân*, c. I, s. 163.

<sup>32</sup> Zürcânî, *a.g.e.*, c. I, s. 163.

<sup>33</sup> Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I, 123, 282; Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I, 42; Şevkânî, Muhammed bin Ali, *Fethu'l-Kadîr* I-V, Dâr'ul Fikr, Beyrut 1983, c. V, s. 513.

<sup>34</sup> Ebû Şehbe, Muhammed bin Muhammed, *el-Medhâl li Dirâseti'l-Kur'ân-i'l-Kerîm*, Mektebetü's-Sünne, Kâhire 1992, s. 234, 235.

sûreler içerisinde Medenî âyetler, Medenî sûreler içerisinde Mekkî âyetler bulunabilmektedir. Tamamı Mekkî olan sûrelere Müddessir sûresini, tamamı Medenî olanlara ise Âl-i İmrân sûresini örnek vermek mümkündür.<sup>35</sup> Mekkî sûrelerdeki Medenî âyetlere En'âm 91, 93, Mü'minûn 12, A'raf 163'ten 171'e kadar olan âyetler örnek verilebilir. Nahl sûresinin evvelinden 41. âyet-i celîlesine kadar olan kısmı Mekkî, geriye kalan kısmının tamamı Medenî'dir. İbrahim sûresinin ise 28 ve 29. âyetleri hâriç tamamı Mekkî'dir. Bunlarla beraber İsrâ 73, Kehf 28, Kasas 52 ve Zümer 53. âyetleri Medenî olup içerisinde buldukları sûrelerin geriye kalan âyetlerinin tamamı Mekkî'dir. "Hâ mîm" ifadesi ile başlayan sûrelerin tamamı da, Ahkâf sûresinin 10. âyeti hariç, Mekkî'dir. Medenî sûrelerdeki Mekkî âyetlere ise Enfâl sûresinin 33. âyet-i celîlesini örnek vermek mümkündür. Bunun yanında Tevbe sûresinin son iki âyeti hâriç tamamı Medenî'dir. Ra'd sûresinin tamamı Medenî olup yalnızca 31. âyet "Oysa bütün işler Allah'a (c.c.) aittir" kısmına kadar Mekkî'dir. Hac sûresi Medenî olup 52-55. âyetleri Mekkî'dir.<sup>36</sup>

## 6. Muhtelif Mekânlara Taşınan Sûre ve Âyetler

### a. Mekke'den Medîne'ye Taşınan Sûre ve Âyetler

Mekke'den Medîne'ye taşınan sûrelerden ilki Yûsuf sûresidir. Medîne'den Mekke'ye sekiz kişi gelmiş ve Resûlullah'ın (s.a.s.) kendilerine yapmış olduğu İslâm davetini kabul etmişlerdir. Hz. Peygamber, aynı zamanda Ensar içerisinde İslâm ile şereflenen ilk zatlar olan bu kişiler ile beraber Avf b. Afrâ'yı da Yûsuf sûresi ile birlikte Medîne'ye göndermiştir.<sup>37</sup> Bu sûreden hemen sonra İhlâs sûresi<sup>38</sup>, onun peşinden de A'râf sûresinin 158. âyetinin taşındığı rivâyet olunmaktadır.<sup>39</sup> Mekke'den Medîne'ye taşınan diğer bir sûre ise A'lâ sûresidir.<sup>40</sup>

### b. Medîne'den Mekke'ye Taşınan Âyetler

Bakara sûresinin 217. âyet-i celîlesi bu gruba dâhildir.<sup>41</sup> Aynı sûrede bulunan ve fâiz ile alakalı hüküm bildiren "Ey İnananlar! Allah'tan sakının, inanmışsanız, faizden arta kalmış hesaptan vazgeçin."<sup>42</sup> âyet-i celîlesi

<sup>35</sup> Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, c. I, s. 164.

<sup>36</sup> Zerkeşî, *el Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, c. I, s. 287-290.

<sup>37</sup> Zerkeşî, *a.g.e.*, c. I, s. 290, 291; Suyûtî, c. I, s. 55.

<sup>38</sup> Zerkeşî, *a.g.e.*, c. I, s. 291; Suyûtî, c. I, s. 55.

<sup>39</sup> Zerkeşî, *a.g.e.*, c. I, s. 291.

<sup>40</sup> Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, c. I, s. 55.

<sup>41</sup> Kurtubî, Muhammed bin Ahmed, *el-Câmi'u li Ahkâm'il-Kur'ân* I-XXII, (2. Baskı), Dâr'ul-Hadîs, Kâhire 1996, III-IV, s. 44,45; Zerkeşî, *el Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, c. I, s. 291; Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, c. I, s. 55.

<sup>42</sup> Bakara 2/278.

de Medîne'den Mekke'ye taşınan diğer bir âyettir. Hz. Peygamber'in Mekke temsilciliği görevini ifa eden Attâb b. Esîd, bu âyeti Mekkelilere okumuş ve onlar da haramlığını ikrar etmişler ve daha önce fâize yatırmış oldukları anaparalarını geriye çekip, o zamana kadar yaptıkları bu tarz işlemlerden dolayı tevbe etmişlerdir.<sup>43</sup> Ayrıca Tevbe sûresinin ilk âyetleri de Medîne'den Mekke'ye taşınmış ve Ali b. Ebî Tâlib tarafından Kurban Bayramında insanlara okunmuştur.<sup>44</sup> Nisâ sûresinin 97, 98 ve 99. âyetleri de Medine'den Mekke'ye taşınan âyetlerdendir.<sup>45</sup>

### c. Medîne'den Habeşistan'a Taşınan Âyetler

Habeşistan'a taşınan âyetler hakkında ihtilaf vardır. Zerkeşî'ye göre söz konusu âyetler altı tanedir. Âl-i İmrân sûresinin 64. âyetinden itibaren peş peşe gelen bu âyetler Resûlullah tarafından Habeşlilere okunmak üzere Ca'fer b. Ebî Tâlib'e gönderilmiştir. Necâşî'nin Müslüman olmasına da bu âyetlerin okunması sebep olmuştur.<sup>46</sup> Suyûtî ise bu âyetlerin Habeşistan'a değil Rum diyârına taşındığını, Habeşistan'a taşınan âyetlerin ise Meryem sûresinde olması gerektiğini ifade etmiş ve Ahmed b. Hanbel'in Müsned'indeki rivâyetin de bu doğrultuda olduğunu söylemiştir.<sup>47</sup> İslâm tarihine dair eserler incelendiği takdirde<sup>48</sup> Suyûtî'nin görüşünün daha isabetli olduğu görülmektedir.

## 7. Mekkî-Medenî Sûrelerin Alâmetleri

Kur'ân-ı Kerîm'deki sûrelerin hangilerinin Mekkî, hangilerinin Medenî olduğunu anlamayı sağlayan bazı alâmetler vardır. Mekkî sûrelerin alâmetleri şunlardır:

1. Hac sûresi hâriç içerisinde "Ey İnsanlar" hitâbı bulunup "Ey İman Edenler" hitâbı bulunmayan sûreler Mekkî'dirler.
2. İçerisinde "Kellâ" lafzı bulunan her sûre Mekkî'dir.
3. Bakara ve Âli İmrân hâriç evvelinde hece harfı bulunan sûreler Mekkî'dirler. Bu hususta Ra'd sûresinde ihtilâf edilmiştir.
4. Bakara sûresi hâriç içerisinde Âdem (a.s.) ve İblis kıssası geçen her sûre Mekkî'dir.<sup>49</sup>

<sup>43</sup> Zerkeşî, *el Burhân fî Ulûmi 'l-Kur 'ân*, c. I, s. 291, 292; Suyûtî, *a.g.e.*, c. I, s. 55.

<sup>44</sup> Zerkeşî, *a.g.e.*, c. I, s. 292; Suyûtî, *a.g.e.*, c. I, s. 55.

<sup>45</sup> Zerkeşî, *a.g.e.*, c. I, s. 292; Suyûtî, *a.g.e.*, c. I, s. 55.

<sup>46</sup> Zerkeşî, *a.g.e.*, c. I, s. 292.

<sup>47</sup> Suyûtî, *a.g.e.*, c. I, s. 55.

<sup>48</sup> Bûtî, Said Ramazan, *Fıkhu's-Sîre*, (10. Baskı), (Çev.: Ali Nar, Orhan Aktepe), Gonca Yayınevi, İstanbul 1992, s. 133.

<sup>49</sup> Zerkeşî, *a.g.e.*, c. I, s. 275.

5. Bakara hariç içerisinde enbiyânın ve geçmiş ümmetlerin kıssaları bulunan her sûre Mekkî'dir.<sup>50</sup>

Medenî sûrelerin alâmetleri ise şunlardır:

1. İçerisinde cihada izin verilen ve cihat hükümleri beyan edilen her sûre Medenî'dir.<sup>51</sup>
2. Ankebût sûresi hariç içerisinde münafıklardan bahsedilen her sûre Medenî'dir.
3. İçerisinde cezalar ve miras paylarından bahsedilen her sûre Medenî'dir.<sup>52</sup>

### 8. Mekkî-Medenî Sûrelerin Muhteva ve Üslûp Özellikleri

Kur'ân'ın Mekkî-Medenî sureleri arasında gerek üslûp gerek muhteva açısından hissedilir farklılıklar mevcut olup bilhassa ilk Mekkîlerle son medenîler karşılaştırıldığında, bu fark daha da aşikâr hale gelmektedir. Bunun sebebi vahiylerin olgularla paralel seyretmiş olmasıdır. Söz konusu nüzül keyfiyetini yağmur temsiliyle anlatmak mümkündür. Yağmur taneleri her ne kadar gökten inmekte ise de aslında yerden ağmakta, gökten yağmaktadır. Tıpkı bunun gibi vahiylerde insan idrakine inmekte, fakat onları yeryüzüne olgular, yani arzdeki genel gidişat cezbetmektedir.<sup>53</sup> Nüzül döneminde Mekke'de Hz. Peygambere ve müminlere işkence eden hem azgın hem de inatçı bir toplum bulunmaktadır. Bu sebeple orada Resûlullah'a, "Onların söylediklerinin seni üzeceğini elbette biliyoruz"<sup>54</sup>, "Senden önce nice peygamberler yalanlandı"<sup>55</sup> gibi hitaplarda bulunulması; müşriklerin yerildiği, düşüncelerinin basitliği ile alay edildiği<sup>56</sup>, müminlerin teselli edildiği, onlara, müsamahanın ve yumuşak davranmanın öğütlendiği âyetlerin inmesi tabiidir.<sup>57</sup> Medîne'de ise hicret sonrasında üç sınıf insan mevcuttur. Bu sınıflardan ilki mallarını mülklerini Mekke'de bırakıp Allah (c.c.) yolunda hicret ederek Medîne'ye gelen Müslümanlardır. İkinci zümreyi hicret edenlere kucak açan Medîneli Müslümanlar oluşturmaktadır. Üçüncü zümreyi teşkil edenler ise çok eski tarihlerde Medîne'ye gelip yerleşmiş olan ve orada tarım ve sanatla iştiğâl

<sup>50</sup> Suyûtî, *a.g.e.*, c. I, s. 53.

<sup>51</sup> Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, c. I, s. 163.

<sup>52</sup> Suyûtî, *a.g.e.*, c. I, s. 53,54.

<sup>53</sup> Sülün, *Kur'ân Kılavuzu, Mutlak Gerçeğin Sesi*, s. 85, 87, 91.

<sup>54</sup> En'âm 6/33.

<sup>55</sup> En'âm 6/34.

<sup>56</sup> Hicr 15/14,15.

<sup>57</sup> Subhi es-Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 184.



eden Yahudilerdir.<sup>58</sup> Farklı kültürlere sahip unsurların bir araya gelmesi ile oluşan bu yeni topluma hitap edecek sûre ve âyetlerde şekil ve içerik yönünden farklılıklar olması tabii bir durumdur. Bu dönemde, daha evvel Mekke’de yapılmış olan veciz anlatımın yerine, itnâba<sup>59</sup> ve mücmeli tafsile müracaat edilmiştir.

Mekkî sûrelerin muhteva ve üslûp özellikleri şunlardır:

1. Ferdî, ahlakî konulara toplumsal konulardan daha fazla ağırlık verirler.<sup>60</sup> Mekke toplumunda kabileci, maddeci, hazcı bir ahlâk ve hayat anlayışı hâkim olduğu için bu dönemde nâzil olan sûrelerde insanlarda merhamet ve feragat duygularının geliştirilmesini, temel haklar bakımından insanlığın eşitliği fikrine dayalı bir ahlâk bilinci oluşturulmasını hedefleyen âyetler geniş yer tutar. Geniş ölçüde diyalektik bir yöntemin hâkim olduğu Mekkî sûrelerde putperestlerin menfi tutumlarının gün geçtikçe artmasına paralel olarak üslûbun da giderek sertleştiği görülmektedir. Dinin ana gayeleri (makâsîdü’ş-şerîa) denilen ve bütün dinlerin ortak amaçları olarak görülen din, can, akıl, mal ve nesebin korunması hususundaki temel hükümler de<sup>61</sup> Mekkî sûrelerin ağırlıklı konularındandır.<sup>62</sup>

2. Şirk ve putperestliğe karşı kat’î tavır ortaya koyulmuştur. Müşriklerin kendilerini Allah’ın (c.c.) yarattığını kabul ediyor olmaları hasebiyle rubûbiyet<sup>63</sup> sıfatına sıkça vurguda bulunulmuştur.<sup>64</sup> Bu vesileyle onlardan putperestliği terk edip kendilerini yoktan var eden Allah’a yönelmeleri istenmiştir.<sup>65</sup>

4. Daha önceki peygamberlerin ve ümmetlerinin tevhit uğruna yaptıkları mücadele anlatılarak müminlerin, müşriklerden gelen

<sup>58</sup> Nebi Bozkurt, Mustafa Sabri Küçükaşçı, “Medîne” *DİA*, I-XLIV, T.D.V. Yayınları, Ankara 2003, c. XXVIII, s. 306.

<sup>59</sup> Meânî ilminde sözcükler içerdiği lafızların sayısı ve ifade ettikleri mâna itibariyle îcâz, müsâvât ve itnâb olmak üzere üçe ayrılır. Az sözle çok şeyi anlatmaya îcâz, bunun zıddına itnâb, lafız ve anlamın sayı itibariyle denk olmasına da müsâvât adı verilir. Belâgat âlimleri itâle, tatvîl, bast, iksâr, teksîr, istiksâh, ishâb ve tezyîl gibi terimleri itnâbla eş anlamlı olarak kullanmışlardır. İsmail Durmuş, “İtnâb”, *DİA*, I-XLIV, T.D.V. Yay., İstanbul 1999, c. XIX, s. 215.

<sup>60</sup> Sülün, *Kur’ân Kılavuzu, Mutlak Gerçeğin Sesi*, s. 93.

<sup>61</sup> Fussilet 41/26-29; Kalem 68/1-33; Müzzemmil 73/10-15; Müddessir 74/8-30; Abese 80/17-42.

<sup>62</sup> Mustafa Çağrırcı, “Kur’ân”, *DİA*, I-XLIV, T.D.V. Yayınları, Ankara 2002, c. XXVI, s. 390, 391.

<sup>63</sup> Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhîd*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2005, s. 49.

<sup>64</sup> Necm 53/32; Müzzemmil 73/8; Müddessir 74/3; Alak 96/1; Kevser 108/2.

<sup>65</sup> Veli Ulutürk, *Kur’ân-ı Kerîm Allah’ı Nasıl Tanıtıyor*, Nil Yayınları, İzmir 1988, s. 91.

sıkıntılara sabretmeleri istenmiştir. Bu anlatımların bir amacı da müşrikleri uymaktır. Örneğin, Kur'ân-ı Kerim'in Hz. İbrahim'in putperestlerle mücadelesini teferruatlı olarak işleminin sebebi bu kıssanın genelde tüm insanlığa yönelik mesajlar içeriyor olmasıdır. Özeldense bu kıssa, putperest olan babası ve kavmi tarafından vatanından sürülen Hz. İbrahim gibi, putperest olan yakın akrabaları ve kavmi tarafından hicrete zorlanan Hz. Muhammed'e bir teselli ve Hz. İbrahim'i dinî liderleri olarak kabul eden ve onun soyundan gelmekle övünen Mekkelî putperestlere<sup>66</sup> bir uyarıdır.<sup>67</sup> Bu kıssa ile putperest Araplara, Hz. İbrahim'e nispet edilmek ile iftihar etmenin onun yolu izlenmedikçe, putlara ibadet bırakılmadıkça hiçbir anlam taşımayacağı bildirilmektedir.<sup>68</sup>

5. Secili<sup>69</sup> ifadeler ve yemin edatları içerirler.<sup>70</sup> Edebî bir zevkin hâkim olduğu Mekke ortamında nâzil olan sûrelerin fesahat ve belâgat değeri çok yüksektir. Çoğunlukla kısa hacimli olan bu sûrelerde gönülleri hidayete açık olanları derinden etkileyip ikna etmeyi, buna karşılık bâtil inançlarını, zulüm ve haksızlıklarını sürdürmekte ısrar eden müşrik aristokratlara meydan okuyup onları âciz bırakmayı hedefleyen bir üslûp hâkimdir.<sup>71</sup>

6. Cahiliye dönemi Arap toplumu peygamberliğin evrensel gerçeğinden nasibini almış olmasına rağmen, kendilerine bildirilen ilâhî hakikatler zamanla tesirini yitirmiş ve tahrife uğramıştır. Bu ise İslâm'ın ortaya çıkışı esnasında onların inancının, Kur'ân'ın haber verdiği Allah ve ahiret inancından oldukça farklı olması sonucunu doğurmuştur.<sup>72</sup> Bu sebeple Mekki âyetlerde Allah'ın birliği ve âhiretle ilgili meseleler yoğun bir şekilde işlenmiştir.

<sup>66</sup> Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, *Tefhîmü'l-Kur'ân* I-VII, (çev. Muhammed Hân Kayanî, Yusuf Karaca, Nazife Şişman, İsmail Bosnali, Ali Ünal, Hamdi Aktaş), İnsan Yay., İstanbul 1990, c. III, s. 283.

<sup>67</sup> Meryem 19/41.

<sup>68</sup> İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadis* I-X, (2. Baskı), Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Kahire 2000, c. III, s. 163.

<sup>69</sup> “Sözlükte sec ‘güvercin, kumru vb. kuşların sonlarda aynı ses ögesini tekrar ederek ötmesi, dişi devenin tek düze ve uzun sesler çıkararak inlemesi, iki şeyin doğrulukla düzgünleşerek birbirine denk ve benzer hale gelmesi” mânalarına gelir. Terim olarak “daha çok nesir halindeki metinlerde ifade bölüklerinin (fıkra) sonlarının aynı kafiye veya aynı vezinde ya da her ikisinde aynı olması” diye tanımlanır. Nesirde seci şiirdeki kafiyeyle tekabül eder.” İsmail Durmuş, “Seci”, *DİA*, c. XXXVI, s. 273.

<sup>70</sup> Ünsal, “Erken Dönem Mekki Sûrelerin Tahlili”, s. 58, 61.

<sup>71</sup> Çağrıcı, “Kur'ân”, *DİA*, c. XXVI, s. 392.

<sup>72</sup> Veysel Güllüce, *Kur'ân-ı Kerim'de Ahiret İnancının Temelleri* I, Kültür Eğitim Vakfı Yayınevi, Erzurum 2001, s. 49, 50, 53.

Medenî sûrelerin muhteva ve üslûp özellikleri ise şunlardır:

1.Yahûdî ve Hıristiyanların ahvalinden bahsederler. Zira Medine döneminde Müslümanların ehli kitap<sup>73</sup> adı verilen zümreyle münasebetleri oldukça yoğunlaşmış, özellikle Yahudilerin Müslümanlara yönelik olumsuz tutumlarını fiili olarak izhar etme süreci bu dönemde başlamıştır.<sup>74</sup>

2.Şerîatin konulmasıyla, tatbikiyle ilgili esasları içerirler ve ibâdetten, muamelâtтан, cemiyet ilişkilerinden bahsederler. Zira bu dönemde muhatap kesimin ekserisi İslâm'ı benimsemiş insanlardır. Konular ise uzun âyetlerle ifade edilmiştir.<sup>75</sup> Toplumsal yapıya ilişkin hususlar daha ziyade medenî sûrelerde işlenmiş olmakla birlikte Mekkî sûrelerin de bu konuları, nüve halinde de olsa, ihtiva ettiğini söylemek abartı sayılmaz.<sup>76</sup>

3.Medenî sûrelerin muhtevasını oluşturan konular fesahat ve belâgat sergilemeye, şiirselliğe Mekkî sûrelerin konuları kadar elverişli olmaması hasebiyle bu sûrelerin üslûbu daha sadedir; sembolik ifadelere, mecaz ve istiarelere daha az yer verilmiştir.<sup>77</sup>

## 9. Mekkî-Medenî'yi Bilmenin Faydaları

Kur'ân-ı Kerîm'deki sûre ve âyetlerin Mekkî-Medenî olduğunu bilmenin bir takım faydaları vardır. Bu faydalardan bazıları şunlardır:

1.İslâm'ın temeli Mekkî sûre ve âyetlerle atılmış; gövdesi ise Medenîlerle oluşturulmuştur.<sup>78</sup> Bu ilim vesilesiyle Cenâb-ı Hakkın İslâm hukukunu vaz' ederken nasıl bir tedric metodu tatbik ettiği ve bunun nasıl bir tarihî seyir içinde geliştiği anlaşılmış olur.

2.Bu ilim Kur'ân-ı Kerîm'in tağyir ve tahriften tamamen sâlim ve uzak bir tarzda, her şeyi en ince teferruatına kadar zapt edilerek bize ulaştığını anlamamızı sağlar. Bu da mümin kişinin dinine ve kitabına karşı itimat ve güvenini artırır, yaratıcısına ve dinine daha fazla yaklaşmasını temin eder.<sup>79</sup>

3.Bu ilim Kur'ân'ı okuyup inceleyen kimseye muhatabın kişiliğine uygun şekilde Allah'a davet hususunda metot kazandırır ve Kur'ân ayetleri vesilesiyle Hz. Peygamber'in sîretine vakıf olma imkânı sunar.<sup>80</sup>

<sup>73</sup> Ehl-i kitap (Ehlü'l-kitâb) tamlaması "ilâhî bir kitaba inananlar" anlamına gelir. Buna göre Müslümanlara da Ehl-i kitap denilebilir. Ancak Kur'an dışındaki ilâhî kitaplarda yer almayan bu terkip, terim olarak Müslümanlar dışındaki kutsal kitap sahibi din mensupları için kullanılır. Remzi Kaya, "Ehl-i Kitâb", *DİA*, İstanbul 1994, c. X, s. 516.

<sup>74</sup> İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaluddin Abdülmelik, *es-Sîretü'n-Nebeviyye I-II*, (thk. Süheyl Zekkar), Daru'l-Fikr, Beyrut 1992, c. I, s. 351.

<sup>75</sup> Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, c. I, s. 167-168.

<sup>76</sup> Sülün, *Kur'ân Kılavuzu, Mutlak Gerçeğin Sesi*, 93.

<sup>77</sup> Çağrıncı, "Kur'ân", *DİA*, c. XXVI, s. 393.

<sup>78</sup> Sülün, *Kur'ân Kılavuzu, Mutlak Gerçeğin Sesi*, 93.

<sup>79</sup> Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, c. I, s. 161.

<sup>80</sup> Menna Halil el-Kattan, *Kur'an İlimleri*, (Çev. :Arif Erkan), Timaş Yay., İstanbul 1997, s.84

4. Bu iki aşamalı âyet görünümünün Kur'ân tefsirine de katkısı mevcuttur. Gerek âyetleri doğru anlama ve yorumlama, gerek âyetlerden hüküm çıkarma konusunda mutlaka göz önünde bulundurulması icap eden bu ayırımın tefsir ve te'vilde yeni bir paradigma oluşturma imkanı verebileceği dahi düşünülmektedir.<sup>81</sup> Çalışmamızın baş kısmında ifade ettiğimiz üzere Mekkî-Medenî ilmi müfessire nâsihi mensuhtan ayırt etme olanağı da sağlamaktadır.

### Sonuç

Kur'ân-ı Kerîm, insanların karanlıklardan aydınlığa çıkması ve ebedî kurtuluşu elde etmesi maksadı ile inzâl olunan bir kitap olması hasebiyle onun doğru bir şekilde anlaşılması büyük önem arz etmektedir. Onu doğru anlamanın yolu içerisine nâzil olduğu zaman, mekân ve şartların iyi bilinmesinden geçmektedir. Hz. Muhammed'in risâlet hayatının Mekke'de başlayıp, fânî hayatının Medîne'de nihayet bulması ve bu iki şehirle beraber muhtelif mekânların Kur'ân âyetlerinin inzâline mahal olması, sûre ve âyetlerin Mekkî-Medenî şeklinde bir taksimata tabi tutulmasını zorunlu kılmıştır. Resûlullah'ın (s.a.s.) Kur'ân âyetlerinin Mekkî-Medenî oluşu hakkında herhangi bir açıklama yapmamış olması İslâm âlimlerini bu konuda gayret sarf edip çeşitli beyanlarda bulunmaya sevk etmiştir. Mekkî-Medenî ilmine dair tarifler İslâm âlimlerinin zihinsel çabalarının ürünüdür. Bununla beraber bu ilim, sûre ve âyetlerin nüzûl zamânı ve mekânı hakkındaki bilgilerin rivâyetler neticesinde tespit edilmesi hasebiyle naklî bir veçhede de sahiptir.

Semavi kitapların öncelikli amacı hedef kitlenin zihinlerine Allah, âhiret, nübüvvet gibi itikadî meseleleri yerleştirmek olmuştur. İbadet, muamelat nevinden konular ise söz konusu kitaplar için daima ikincil derecede önem ifade etmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'in itikâda taalluk eden konularının ekseriyetle Mekkî âyetlerde yer aldığı ise bilinmektedir. Bu zaviyeden bakıldığında Mekkî vahyin medenî vahye nispetle asıl mesabesinde olduğunu söylemek yanlış olmasa gerekir.

Âlimlerin Mekkî-Medenî İlmine dair yapmış oldukları tariflerin birbirleri ile farklılık arz etmesi yapılan tariflerden her birerine göre Mekkî-Medenî sûre ve âyetlerin sayısının değişiklik göstermesi sonucunu doğurmuştur. Yakın zamanda yaşamış bazı İslâm âlimlerinin Mekkî-Medenî'nin tespitinde mekân, şahıslar ve hicret ile beraber, dördüncü bir unsur olan konu olgusunun da göz ardı edilmemesi gerektiğine dair görüş belirtmeleri oldukça isabetli bir girişimdir. Ancak biz, bu ilme dair yapılmış ve yapılacak tarifler içerisinde hicretin olmazsa olmaz bir kriter

<sup>81</sup> Ünsal, "Erken Dönem Mekkî Sûrelerin Tahlili", s. 51.

olduğunu düşünmekteyiz. Dolayısıyla hicret dikkate alınmadan yapılan bütün tariflerin yetersiz kalacağı kanaatindeyiz. Ayrıca Mekki-Medenî'yi birbirinden ayırma hususunda efrâdını câmi ağıyarını mâni olması hasebiyle diğerlerine nispetle daha başarılı görünen hicret odaklı tarif, kronolojiyi dikkate alması hasebiyle Mekki-Medenî ilminin nâsîh-mensuhun tespitinde kullanılmasına da olanak sağlamaktadır.

Söz konusu ilme dair yazılan eserlerdeki konu başlıkları, eserden esere farklılık arz edebilmektedir. Bununla beraber, genele bakıldığında, yapılan tasnifler arasında, ciddi bir mutabakatın varlığı dikkatlerden kaçmamaktadır. Yapılan tasniflerdeki, örneğin, Mekke'den Medîne'ye, Medîne'den Mekke'ye ve Medine'den Habeşistan'a taşınan âyetler gibi bazı konu başlıkları geçmiş ulemânın bu ilme karşı ne derece hassas bir tavır sergilediklerini ortaya koymaktadır.

### Kaynakça

- Bâzergan, Mehdi, *Kur'ân'ın Nüzûl Süreci*, (Çev.: Yasin Demirkıran, Mela Muhammed Feyzullah), Fecr Yayınları, Ankara 1998.
- Bozkurt, Nebi, Küçükbaşçı, Mustafa Sabri, "Medîne" *DİA*, I-XLIV, T.D.V. Yay., Ankara 2003.
- Buhârî, Muhammed bin İsmail, *Sahîhi Buhârî* I-IX, Kitab'ü Fezâilî'l-Kur'ân, 1427, Dârü'l-Erkâm, Beyrut tsz.
- Bûtî, Said Ramazan, *Fıkhu's-Sîre*, (10. Baskı), (Çev.: Ali Nar, Orhan Aktepe), Gonca Yayınevi, İstanbul 1992.
- Cerrahoğlu, İsmail, "Oryantalizm ve Batı'da Kur'ân ve Kur'ân İlimleri Üzerine Araştırmalar", *AÜİFD*, 1989, XXXI.
- \_\_\_\_\_, *Tefsir Usulü*, TDV Yayınları, Ankara 1989.
- Çağrıçı, Mustafa, "Kur'ân", *DİA*, I-XLIV, T.D.V. Yayınları, Ankara 2002.
- Derveze, İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadîs* I-X, (2. Baskı), Dâr'ul-Garbi'l-İslâmî, Kâhire 2000.
- Durmuş, İsmail, "İtnâb", "Seci" *DİA*, I-XLIV, T.D.V. Yay., İstanbul 1999.
- Ebü Şehbe, Muhammed bin Muhammed, *el-Medhâl li Dirâset'il-Kurân-i'l-Kerîm*, Mektebetü's-Sünne, Kâhire, 1992.
- Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *İlahi Hitabın Tabiatı -Metin Anlayışımız ve Kur'ân İlimleri Üzerine*, (Çev. : Mehmet Emin Maşalı), Kitabiyat, Ankara 2001.
- Gözeler, Esra, "Kur'ân Âyetlerinin Tarihlendirilmesine Batılı Yaklaşımlar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010. c. 51, s. 1.

- Güllüce, Veysel, *Kur'ân-ı Kerîm'de Ahiret İnancının Temelleri*, Kültür Eğitim Vakfı Yayınevi, Erzurum 2001.
- Hafnâvî, İbrahim, *Dirâsât fi'l-Kur'ân-i'l-Kerîm*, Dâr'ul-Hadîs, Kâhire, tsz.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaluddin Abdülmelik, *es-Sîretü'n-Nebeviyye* I-II, (thk. Süheyl Zekkar), Daru'l-Fikr, Beyrut 1992.
- Karagöz, İsmâil ve diğerleri, *Dini Kavramlar Sözlüğü* I, (5. Baskı), D.İ.B. Yayınları, Ankara, 2010.
- Kattan, Menna Halil, *Kur'ân İlimleri*, (Çev. : Arif Erkan), Timaş Yay., İstanbul 1997.
- Kaya, Remzi, “Ehl-i Kitâb”, *DİA*, I-XLIV, T.D.V. Yay., İstanbul 1994.
- Kıranşal, Abdülaziz, *Mahmud Muhammed Taha ve “İslâm'ın İkinci Mesajı” Nazariyesinin Tefsir Açısından Değerlendirilmesi*, (Yüksek Lisans Tezi 2011), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kurtubî, Muhammed bin Ahmed, *el-Câmi'u li Ahkâm'il-Kur'ân* I-XXII, (2. Baskı), Dâr'ul-Hadîs, Kâhire 1996.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, *Tefhîmü'l-Kur'ân* I-VII, (Çev. Muhammed Hân Kayanî, Yusuf Karaca, Nazife Şişman, İsmail Bosnali, Ali Ünal, Hamdi Aktaş), İnsan Yay., İstanbul 1990.
- Nasreen, Hafsa, “Oryantalistlerin Kur'ân Üzerine İddiaları –Eleştirel Bir Çalışma”, (Çev. : Ozat Shamshiyev), *ERUIFD*, 2013, sy. 16.
- Okumuş, Mesut, *Kur'ân'ın Kronolojik Okunuşu*, Araştırma Yayınları, Ankara 2009.
- Özler, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde Tevhîd*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2005.
- Sâlih, Subhi, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, (17. Baskı), Dârü'l-İlm lil-Melâyîn, Beyrut 1990.
- Suyûtî, Celalettin Abdurrahmân, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân* I-II, (3. Baskı), Dâr'u İbn-i Kesîr, Dimeşk 2000.
- Sülün, Murat, *Kur'ân Kılavuzu, Mutlak Gerçeğin Sesi*, (2. Baskı), Ensar Neşriyat, İstanbul 2013.
- Şevkânî, Muhammed bin Ali, *Feth-ul Kadîr* I-V, Dâr'ul-Fikr, Beyrut, 1983
- Taha, Mahmud Muhammed, *er-Risâletü's-Sâniye mine'l-İslâm*, Omdurman 1969.
- Ulutürk, Veli, *Kur'ân-ı Kerîm Allah'ı Nasıl Tanıtıyor*, Nil Yayınları, İzmir 1988.
- Ünsal, Hadiye, *Erken Dönem Mekkî Sürelerin Tahlili*, (1. Baskı), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.

Zehebî, Muhammed Hüseyin, *el-Vahy ve 'l-Kur'ân-ü'l-Kerîm*, (1. Baskı),  
Mektebetü Vehbe, Kâhire, 1986.

Zerkeşî, Muhammed, *el Burhân fî Ulûmil Kur'ân* I-IV, (2. Baskı), Dâru'l-  
Ma'rife, Beyrut, 1994.

Zürkânî, Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfân* I-II, (2. Baskı), Dâru'l-Kitâbi'l-  
Arabî, Beyrut, 1996.

# KUR'ÂN'DA HESAP GÜNÜ ŞAHİTLERİ THE WITNESSES OF THE DAY OF THE JUDGMENT IN THE QURAN

İBRAHİM YILDIZ  
Y.L. ÖĞR.  
ULUDAĞ ÜNİ. SOS. BİL. ENST.



## ABSTRACT

Allah is seer everything and knower. However, it is described in the Quran that many witnesses will be ready in the huge court which will be established in the Hereafter. This functioning of the court is expressed in similar to reasoning procedures that human knows in the world life so that the servant easily can comprehend circumstances of hereafter. Because, His mental capacity in the World does not have the ability to comprehend events that will occur in the hereafter. In this respect, events mentioned in the Quran are simplified by using symbols and metaphors so that human can comprehend them. In this article, we have studied the people who will bear witness in favor of or against and characteristics of these witnesses in the huge court. We have found that the people needs the witnesses of the day of the judgment not God, and these witnesses will provide the great benefits them in both the World and the hereafter. A servant who know that he will not be left in the life of the World; and angels seeing him and recording all his deeds at any moment; it will complain about the owner of the body's organs entrusted by Allah and used in sinning against Allah certainly will refrain from committing sins. Furthermore, the people wronged and persecuted in the world will find peace with the presence of these witnesses and they will never lose their faith that the oppressors will give the account sooner or later.

Keywords: Hereafter, The day of the judge, Reckoning, Witnesses, Justice.

## ÖZ

Allah her şeyi gören ve bilendir. Bu nedenle kullarını hesaba çekmek için herhangi bir belgeye veya şahide ihtiyacı olmadığı açıktır. Bununla birlikte Kur'ân'da âhirette kurulacak olan Mahkeme-i Kübrâ'da birçok şahidin olacağı açıklanmıştır. Bu mahkemenin işleyişinin, insanın dünya hayatında bildiği ve alışık olduğu muhâkeme usullerine benzer ifade edilmesi kulun âhret ahvâlini kolayca kavraması amacına mâtuftur. Çünkü insanın dünyadaki akli kapasitesi âhirette meydana gelecek hâdiseleri kavrama yetisine sahip değildir. Bu açıdan Kur'ân'da söz konusu hâdiseler insanın anlayabileceği şekilde semboller ve benzetmeler kullanılarak ifade edilmiştir. Bu makalede mahkeme-i kübrâda kulun lehinde veya aleyhinde şahitlik edeceği bildirilen şahitlerin kimler/neler olduğunu ve bu şahitlerin özelliklerini inceledik. Hesap günü şahitlerine Allah'ın değil kulların ihtiyacı olduğunu, ayrıca bu şahitlerin hem dünyada hem de âhirette onlara büyük yararlar sağlayacağını tespit ettik. Dünya hayatında başıboş bırakılmadığını, her an kendisini görüp gözeten ve yaptığı tüm amelleri kayıt altına alan meleklere olduğunu, Allah'ın emanet olarak verdiği ve O'na karşı günah işlemekte kullanılan vücut organlarının sahibinden şikâyetçi olacağını bilen bir kul, kesinlikle günah işlemekten çekinecektir. Ayrıca dünyada haksızlığa uğrayan ve eziyet görenler, bu şahitlerin varlığı ile huzur bulacaklar ve er geç zalimlerin hesap vereceklerine olan inançlarını hiç kaybetmeyeceklerdir.

Anahtar Kelimeler: Âhret, Hesap Günü, Sorgu, Şahitler, Adalet.



## Giriş

Dünya hayatı bir imtihan sahasıdır. Allah Teâlâ, insanları ve cinleri sadece kendisine kulluk etmeleri için,<sup>1</sup> ölümü ve hayatı ise kullarından hangilerinin daha güzel amel edeceklerini sınamak için<sup>2</sup> yaratmıştır. Âhirette zerre kadar da olsa her iyi ve kötü amelin karşılığı mutlaka görülecektir.<sup>3</sup> Hesap gününde (yevmü'l-hisâb)<sup>4</sup> istisnasız herkes<sup>5</sup> yapmaması gerekirken yaptıklarından ve yapması gerekirken yapmadıklarından hesaba çekilecektir.<sup>6</sup>

İnsanlar mahkemelerde haklılıklarını ispat için çeşitli yollara başvurumaktadırlar. Bu yollardan biri de şahitlerin şehâdetidir. Kur'ân, kıyamet günündeki mahkeme-i kübrâda da aynen dünyadaki gibi şahitlerin olacağını açıklamıştır. Bu şahitlikleri iki başlık altında inceleyebiliriz: Allah Teâlâ'nın şahitliği ve yaratılanların şahitliği. Allah dışında şahitlik yapacak olanlar her ümmetin kendi peygamberi, Hz. Muhammed ve ümmeti, melekler, insanın bizzat kendisi, amel defterleri, insanın organları, yeryüzüdür.<sup>7</sup>

Burûc sûresindeki “Şahitlik edene ve şahitlik edilene andolsun”<sup>8</sup> âyeti ile şahitlere yemin edilmiş ve şahitliğin insan hayatındaki önemi ortaya konulmuştur. Bu âyete birçok yorumlar yapılmış<sup>9</sup> ise de en açık olanı, o gün şahitlik edecek

<sup>1</sup> Zâriyât, 51/56.

<sup>2</sup> Mülk, 67/2.

<sup>3</sup> Zilzâl, 99/7-8.

<sup>4</sup> Sâd, 38/26, 53.

<sup>5</sup> A'râf, 7/6; Enbiyâ, 21/23.

<sup>6</sup> Tekâsür, 102/8.

<sup>7</sup> Râzî, İbn Zeyd'den naklen bunlardan dördünü (melekler, peygamberler, Ümmet-i Muhammed ve organların şahitliği) toplu bir şekilde ve örnek âyetler ile kaydetmektedir. Fahreddîn Muhammed b. Ömer Râzî, *Mefâtihü'l-gayb (et-Tefsîrü'l-kebir)*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1981, c. IV, s. 111-112.

<sup>8</sup> Burûc, 85/3.

<sup>9</sup> Bkz., Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, tah. Abdülmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, Kahire 2001, c. XXIV, s. 263-269; Abdülkerim Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, çev. Mehmet

olanlarla, şehâdet edilecek olan korkunç olayların hepsini içine alacak şekilde herhangi bir “şâhid ve meşhûd” olmasıdır.<sup>10</sup> “*Yeryüzü Rabbinin nuruyla aydınlanır. Kitap (amel defterleri) ortaya konur. Peygamberler ve şahitler getirilir ve haksızlığa uğratılmaksızın aralarında adaletle hüküm verilir.*”<sup>11</sup> âyetinde geçen “kitâb”, amel defterleri ile; “peygamberler”, her ümmetin kendi peygamberi ile; “şahitler” ise amelleri kaydetmekle görevli hafaza melekleri ile tefsir edilmiş ve böylece kıyamet günü şahitlerinden üçü bir arada zikredilmiştir.<sup>12</sup>

### 1. Şâhid Kelimesinin Sözlük ve Terim Anlamı

Sözlükte “haber verdi, hazır bulundu, bildi, şahit oldu, gördü”<sup>13</sup> manalarına gelen şehâdet kökünden türeyen şâhid kelimesi, istilâhî olarak fıkıhta “bir olaya tanık olan kişiyi, bir davada hakkın ispatı için şehâdet lafzını kullanarak tanık olduğu olayı veya durumu haber veren şahsı”;<sup>14</sup> hadiste ise “herhangi bir hadis-i şerife aynı veya başka bir sahâbiden gelen aynı veya benzer muhtevadaki ikinci hadis-i şerifi”<sup>15</sup> ifade etmektedir. Şahit genel olarak “bir kimsenin hazır bulunup görmek veya duymak sûretiyle bildiği bir şeyi haber vermesi” şeklinde tanımlanabilir.<sup>16</sup>

Bir kimsenin hukukî bir işleme şahit tutulmasına işhâd, birinin şahitliğine başvurulmasına ve şahitliğini gerçekleştirmek üzere çağrılmasına istişhâd denilmektedir. Şehâdet masterından türeyen “şehid (çoğulu şüheda)” kelimesi ise “şâhid” ile aynı manaya gelmekle birlikte dinî bir terim olarak Allah yolunda can veren Müslümanı ifade etmektedir. Kelimenin sözlük ve terim anlamları arasındaki bağı “görülen, tanıklık edilen” (meşhûd) mânasına göre açıklayan âlimler, canını Allah yolunda feda eden kimsenin hemen cennet nimetlerine erişmesine Allah ve melekler tarafından şahitlik edilmesinden dolayı; “gören, tanıklık eden” (şâhid) anlamını esas alanlar ise Allah’ın vaat ettiği nimetleri hazır olarak görüp onlardan yararlandığı

Yalar, İlk Harf Yayınları, İstanbul 2013, c. VI, s. 286; Kâdî Nâsirüddin Beyzâvî, *Envârü’l-tenzîl ve esrârü’l-te’vîl*, Dersââdet Yayınları, İstanbul ts., c. II, s. 584.

<sup>10</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, 3. Baskı, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul 1979, c. VIII, s. 5689.

<sup>11</sup> Zümer, 39/69.

<sup>12</sup> Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrü’l-kebîr*, c. III, s. 288.

<sup>13</sup> Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh (Tâcü’l-luga ve Sihâhü’l-Arabiyye)*, tah. Ahmed Abdulgafûr Attâr, I-VII, Dârü’l-İlm li’l-Melâyîn, Beyrut 1990, c. II, s. 494; Cemâleddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, I-XV, Dâru Sâdır, Beyrut ts., c. III, s. 238-239.

<sup>14</sup> Seyyid Şerif Cürçânî, *Mu‘cemü’l-ta‘rifât*, tah. Muhammed Sıddîk Mînşâvî, Dârü’l-Fazîle, Kahire 2004, s. 111; Vehbe Zühaylî, *İslâm Fıkıh Ansiklopedisi*, çev. Ahmet Efe v. dğr., Risale Yayınları, İstanbul 1992, c. VIII, s. 301.

<sup>15</sup> Abdullah Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, Hadisevi, İstanbul 2006, s. 295.

<sup>16</sup> H. Yunus Apaydın, “Şahit”, *DİA*, İstanbul 2010, c. XXXVIII, s. 278.

yahut kıyamet gününde kendisinden Hz. Peygamber'le birlikte geçmiş ümmetler hakkında şahitlik etmesi isteneceği için ona şehid dendiğini belirtmişlerdir.<sup>17</sup>

Kur'ân'da “ş-h-d” kökünden türeyen çeşitli formdaki kelimeler toplam yüz altmış altı yerde geçmektedir.<sup>18</sup> Bu çalışmada incelediğimiz anlamın dışında bu kökten türeyen kelimeler “... *Erkeklerinizden iki şahidi şahit tutun ...*”<sup>19</sup> âyetinde “dünyada vuku bulan bir gerçeğe tanıklık eden” mânasında; “... *Müminlerden bir topluluk da onların cezalandırılmasına şahit olsun*”<sup>20</sup> âyetinde “hazır bulunmak” mânasında; “... *Öyle ise içinizden kim bu aya ulaşırsa, onu oruçla geçirsin...*”<sup>21</sup> âyetinde “kavuşmak, ulaşmak” mânasında; “*De ki “hangi şey şahitlik bakımından daha büyüktür*”<sup>22</sup> âyetinde “delil” mânasında; “*Yusuf ‘kendisi benden yararlanmak istedi’ dedi. Hanımın akrabasından biri de şöyle şahitlik etti...*”<sup>23</sup> âyetinde “karar ve hüküm vermek” mânasında; “*Allah, melekler ve adaleti yerine getiren ilim sahipleri, O’ndan başka ilah olmadığına şahitlik etmişlerdir...*”<sup>24</sup> âyetinde “ikrar etmek” mânasında; “*Kim Allah’a ve Peygambere itaat ederse, işte onlar; Allah’ın kendilerine nimet verdiği peygamberlerle, sıddıklarla, şehitlerle ve iyi kimselerle birlikte dirler. Bunlar ne güzel arkadaşlardır.*”<sup>25</sup> âyetinde “Allah yolunda öldürülenler” mânasında; “... *Eğer doğru söyleyenler iseniz Allah’tan başka şahitlerinizi çağırın.*”<sup>26</sup> âyetinde ise “ortaklarınız ve güvendikleriniz” mânasında kullanılmıştır.<sup>27</sup>

## 2. Hesap Günü Şahitleri

### 2.1. Allah Teâlâ’nın Şahitliği

Allah, kullarının her yaptığına şahittir.<sup>28</sup> Hiçbir şey O’ndan gizli olamaz, çünkü O, kalplerde saklananlar da dâhil her şeyi bilir.<sup>29</sup> Esmâ-i

<sup>17</sup> Fahreddin Atar, “Şehid”, *DİA*, İstanbul 2010, c. XXXVIII, s. 428.

<sup>18</sup> Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu‘cemü’l müfrehes li elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerim*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1987, s. 388-390.

<sup>19</sup> Bakara, 2/282.

<sup>20</sup> Nûr, 24/2.

<sup>21</sup> Bakara, 2/185.

<sup>22</sup> En‘âm, 6/19.

<sup>23</sup> Yûsuf, 12/26.

<sup>24</sup> Âl-i İmrân, 3/18.

<sup>25</sup> Nisâ, 4/69.

<sup>26</sup> Bakara, 2/23.

<sup>27</sup> Hüseyin b. Muhammed Dâmegânî, *el-Vücûh ve’n-nezâ‘ir (Kâmüsü’l-Kur’ân)*, tah. Abdülhamîd Ali, Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut ts., s. 290-291.

<sup>28</sup> Âl-i İmrân, 2/98; Nisâ, 4/33, 166; Mâide, 5/117, Yûnus, 10/46; Hac, 22/17; Ahzâb, 33/55; Sebe’, 34/47; Fussilet, 41/53; Fetih, 48/28; Mücadele, 58/6; Burûc, 85/9.

<sup>29</sup> Nisâ, 4/63.

hüsnâdan olan “eş-Şehîd” ism-i celîlinin mânası da budur. “De ki: “Şahit olarak hangi şey daha büyüktür?” “De ki: “Allah! Benimle sizin aranızda O, şahit olarak yeter...”<sup>30</sup> âyetinde ifade edildiği gibi O’nun şahitliği en büyüktür ve kulların şahitliğine benzemez. Bu açıdan Allah’ın iyi veya kötü her amele şahit olduğunun bilinmesi kulları günahlardan sakındıran, mazlumları ferahlatan en önemli etkidir. Bu şahitliğin bir de âhirete bakan yönü vardır. O da Allah’ın gizli ve açık bütün amellerini hesap günü açığa çıkarmasıdır. Hac sûresinin 17. âyetinde “Şüphesiz iman edenler, Yahudiler, Sabîiler, Hıristiyanlar, Mecûsiler ve Allah’a ortak koşanlar var ya, Allah kıyamet günü onların aralarında hükmünü verecek, hak ve batılı ayıracaktır. Doğrusu Allah, her şeye şahittir.” buyurularak Allah’ın şahitliği hatırlatılmıştır. Taberî ’ye göre Allah’ın her şeye şahit olması, âyette sayılan grupların tüm yaptıklarından ve diğer her şeyden haberdar olması ve hiçbir şeyin O’ndan gizli kalmamasıdır.<sup>31</sup> Ayrıca Taberî, Ali b. Ebî Talha’dan gelen bir rivayete göre İbn Abbas’ın, Burûc sûresindeki “Şâhitlik edene ve şahitlik edilene andolsun”<sup>32</sup> âyetindeki “şahitlik eden”in Allah Teâlâ olduğunu söylediğini aktarmaktadır.<sup>33</sup> İbn Acîbe’ye göre Allah’ın şahit olması, O’nun her şeyi bilmesi, kullarının tüm hâllerine ve sırlarına vâkıf olması ve kullarını hak ettikleri cezaya çarptırmasıdır. Bu da ona göre tehditlerin en açığıdır.<sup>34</sup>

Târık sûresinde geçen “Hiçbir kimse yoktur ki, üzerinde hâfız/koruyucu bulunmasın”<sup>35</sup> âyetinin haber verdiği göre insanın her an bütün varlığını, fiil ve davranışlarını gören ve onu koruyan bir “hâfız” vardır. Bazıları bu “hâfız”ı, koruyucu hafaza melekleriyle,<sup>36</sup> bazıları da iyi ve kötü amelleri kayda geçiren yazıcı meleklerle<sup>37</sup> tefsir etmek istemişlerse de hepsinin üzerindeki gerçek koruyucu, levh-i mahfûzu da koruyan yüce Allah’tır.<sup>38</sup>

Allah’ın insana şah damarından daha yakın olduğunun bildirilmesi<sup>39</sup> insanın sürekli kontrol altında olduğunun bir delilidir. Müslümanlar bu gerçeği bilerek devamlı en iyi, en güzel kulluğu yapmaya çalışırlar.

<sup>30</sup> En’âm, 6/19.

<sup>31</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, c. XVI, s. 486.

<sup>32</sup> Burûc, 85/3.

<sup>33</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, c. XXIV, s. 269.

<sup>34</sup> Ahmed b. Muhammed İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Mecîd fî tefsîri’l-Kur’âni’l-Mecîd*, tah. Ahmed Abdullah el-Kureşî Raslân, Kahire 1419/1999, c. III, s. 521.

<sup>35</sup> Târık, 86/4.

<sup>36</sup> Ebû Zekerîyya Yahyâ b. Ziyâd Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, Âlemü’l-Kütüb, Beyrut 1983, c. III, s. 255.

<sup>37</sup> Örn. bk. Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrû’l-kebîr*, c. IV, s. 659.

<sup>38</sup> Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, c. VIII, s. 5701.

<sup>39</sup> Kâf, 50/16.

Çünkü insanların Allah'ı görmemelerine rağmen Allah'ın onları her an gördüğünün bilinmesi şuuru<sup>40</sup> Kur'ân'da övülmekte<sup>41</sup> ve bu şuur müminleri günahlardan korumaktadır.

*“O gün Allah onların hepsini diriltecek ve yaptıklarını kendilerine haber verecektir. Allah onları bir bir saymıştır. Onlar ise unutmuşlardır. Allah her şeye şahittir.”*<sup>42</sup> âyetindeki Allah'ın her şeyi tek tek sayması ve haber vermesi, insanları hesaba çekmesi ve hak ettikleri karşılığı vermesidir. Allah'ın her şeye şahit olduğunun bildirilmesinden maksat ise kulları günahlardan sakındırmak, sâlih amelleri yapmaya teşvik etmektir. Her şey Allah'ın bilgisi ve gözetimi altında vuku bulduğu için O, her şeye şahittir. Âyette O'nun bu şahitliğinin âhiretteki mahkemede olacağı vurgusu, orada hiçbir şekilde haksızlığın olmayacağını kullara bildirilmesidir.

Muhammed Mütevellî eş-Şa'ravî, âyetlerde Allah'ın her şeye şahit olmasını, O'nun kulları arasında adaletiyle hüküm vermesi olarak açıklamıştır. Ayrıca dünya mahkemelerinde adaletin tesisi için delil ve âdil şâhîde ihtiyaç olmasına karşın Allah'ın ilmiyle her şeyi ihata etmesi ve hiçbir şeyin O'ndan gizli kalamaması nedeniyle mahkeme-i kübrâda O'nun hüküm vermesi için ne bir delile ne de bir şâhîde ihtiyacının olmadığını kaydetmektedir.<sup>43</sup>

Allah Teâlâ'nın mahkeme-i kübrâda şahitlere hiçbir şekilde ihtiyacı yoksa Kur'ân'da neden bir takım şahitlerden bahsedilmiştir? Allah'ın el-Hakîm sıfatı ile hiçbir şeyi hikmetsiz yaratmadığı bilindiğine göre bu şahitlerin hikmeti nedir? Bu soruların cevabı insanın yaratılışında gizlidir. İnsanoğlunun yaratılış özelliklerinden biri de önünde hâlihazırda var olandan, gördüğünden, duyduğunda daha çok etkilenmesidir. Bu açıdan insanın Allah'ın her an, her şeyi gördüğünü bilmesinin yanında günah işlerken her daim yanında olan ve günahları onlarla işlediği organlarının, kendisini bir an bile terk etmeyen meleklerin, üzerinde yaşadığı yeryüzünün kendi aleyhine şahitlik yapacağını bilmesi de günahlardan sakınması için önemli birer etken olacaktır.

## 2.2. Yaratılmışların Şahitliği

### 2.2.1. Peygamberler

Kur'ân, kıyamet günü her ümmete bir şahit getirileceğini haber vermektedir: *“O gün her ümmetten bir kişiyi onlara şahit tutarız. Seni de*

<sup>40</sup> Bu şuura ihsan makamı denilmektedir. Hz. Peygamber, meşhur Cibrîl hadisinde bu konuyu açıklamaktadır: *“İhsan; senin Allah'ı görmediğin halde Allah'ı görür gibi ibadet etmendir. Şüphesiz ki Allah seni görmektedir.”* Müslim, “İmân”, 1.

<sup>41</sup> Bakara, 2/112; Lokmân, 31/22.

<sup>42</sup> Mücâdele, 58/6.

<sup>43</sup> Muhammed Mütevellî Şa'ravî, *Tefsîrîü's-Şa'ravî*, Dâru Ahbâri'l-yevm, yy., 1991, XVI, 9749.

onlara şahit getiririz...”<sup>44</sup> “O gün her ümmetten bir şahit çıkarır ve “kesin delilinizi ortaya koyun” deriz. O zaman, gerçeğin Allah’a ait olduğunu, uydurdıklarının kendilerini bırakıp kaçtığını anlarlar.”<sup>45</sup> Bu âyetlerde her ümmetten getirileceği belirtilen şahitlerin kim olduğu açıklanmasa da bu kişilerin o ümmetlerin peygamberleri olduğu diğer âyetler<sup>46</sup> ışığında anlaşılmaktadır.<sup>47</sup> Çünkü ümmetler hakkında en sağlam bilgilere ancak kendi peygamberleri sahiptir. Bu bakımdan peygamberlerin ümmetlerine şahitliği onlara risâleti tebliğ etmeleridir.<sup>48</sup> Taberî, kıyamet günü Allah’ın tüm peygamberlere ümmetlerinin risâlet karşısındaki tavırlarını,<sup>49</sup> ümmetlere ise peygamberlere ne cevap verdiklerini soracağını<sup>50</sup> ve peygamberleri onlara şahit tutacağını kaydetmektedir.<sup>51</sup> Peygamberlerin şahit olması, amellerin değerlendirileceği zaman, ümmetlerine tebliğ ettikleri tevhid prensiplerine uyup uymadıklarına, yapılan işlerin doğruluğuna tanıklık etmeleri demektir. Kıyamet günü her ümmetin yaptığı işler, peygamberlerinin işleri ile karşılaştırılacak ve her peygamber ümmetinin yaptığı işlerin, kendi getirdiklerine uyup uymadığına tanıklık edecektir.<sup>52</sup> “Kendilerine peygamber gönderilenlere mutlaka soracağız. Peygamberlere de elbette soracağız”<sup>53</sup> ayeti bu gerçeği haber vermektedir. Peygamberlere kendilerine ne cevap verildiği, ümmetlere ise tevhidin tebliği karşısında ne cevap verdikleri sorulacaktır.<sup>54</sup> Râzî, peygamberlerin sorguya çekilmesinin hikmetini, tebliğ hususunda onlardan herhangi bir kusurun sâdır olmadığını ispat edilmesi ile<sup>55</sup> ümmetlerin yaptıklarından sadece kendilerinin sorumlu olacağını ortaya koymak şeklinde izah etmektedir.<sup>56</sup>

<sup>44</sup> Nahl, 16/89; Ayrıca bkz. Nahl, 16/84.

<sup>45</sup> Kasas, 28/75.

<sup>46</sup> “Her ümmetten peygamberlerini birer şahit olarak getirdiğimiz ve seni de onların üzerine bir şahit olarak getirdiğimiz zaman bakalım kâfirlerin hali ne olacak!” Nisâ, 4/41.

<sup>47</sup> Süleyman Ateş, *Kur’ân-ı Kerîm Tefsiri*, Milliyet Yayınları, İstanbul 1995, c. IV, s. 1951.

<sup>48</sup> Dâmegânî, *el-Vücûh ve ’n-nezâ’ir*, s. 290.

<sup>49</sup> “Gün gelecek, Allah peygamberleri bir araya toplayıp: “Sizin tebliğleriniz ümmetleriniz tarafından nasıl karşılandı, nasıl bir cevap aldınız?” buyuracak ...” Mâide, 5/109; Feth, 48/8; Müzzemmil, 73/15.

<sup>50</sup> “Allah’ın onlara seslenerek, “Peygamberlere ne cevap verdiniz? diyeceği günü hatırla.” Kasas, 8/65.

<sup>51</sup> Taberî, *Câmi’u ’l-beyân*, c. XX, s. 262.

<sup>52</sup> Ateş, *Kur’ân-ı Kerîm Tefsiri*, c. II, s. 617.

<sup>53</sup> A’râf, 7/6.

<sup>54</sup> Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrü ’l-kebir (Tefsîru Mukâtil b. Süleymân)*, tah. Abdullah Mahmûd Şehhâte, Merkezi Tahkîki’t-türâs, yy., 1988, c. II, s. 29.

<sup>55</sup> Hz. Peygamber, Veda Hutbesi’nde ümmetine üç kez “*Dikkat edin! Bunu sizlere tebliğ ettim mi?*” diye sormuş, “*Evet tebliğ ettin*” cevabını alınca “*Şahit ol ya Rab!*” diyerek Rabbini şahit tutmuştur. Buhârî, “Fiten”, 8.

<sup>56</sup> Râzî, *Mefâitihu ’l-gayb*, c. XIV, s. 25.

Burada ümmetlerin sorgulanmasından kastedilenin ise öğrenme amaçlı değil azarlama amaçlı bir sorgulama olduğu<sup>57</sup> devamındaki âyetten net bir şekilde anlaşılmaktadır. “*Andolsun, onlara (yaptıklarını) tam bir bilgi ile anlatacağız. Çünkü biz onlardan uzak değiliz.*”<sup>58</sup>

Her peygamberin kendi ümmeti içinde kimlerin iman edip kimlerin inkâr ettiğine ve tebliğ ettikleri prensiplere karşı ümmetlerinin verdiği cevaplara dair yapacağı şahitlik<sup>59</sup> kendi dönemlerinde yaşayıp yüz yüze muhatap oldukları insanlar için geçerlidir. Nitekim Allah’ın Hz. İsa’ya “*Ey Meryem oğlu İsa! Sen mi insanlara, Allah’ı bırakarak beni ve anamı iki ilâh edinin, dedin?*”<sup>60</sup> sorusuna o, şöyle cevap vermiştir: “*Ben onlara, sadece bana emrettiğin şeyi söyledim: Benim de Rabbim, sizin de Rabbiniz olan Allah’a kulluk edin (dedim.) Aralarında bulunduğum sürece onlara şahit idim. Ama beni içlerinden aldığı anda, artık üzerlerine gözetleyici yalnız sen oldun. Sen, her şeye hakkıyla şahitsin.*”<sup>61</sup>

### 2.2.2. Hz. Muhammed ve Ümmeti

Kur’ân-ı Kerîm, Hz. Peygamber’in şahit olarak gönderildiğini haber vermektedir.<sup>62</sup> Bu vasıflandırma onun kıyamet günü ümmetinin lehinde veya aleyhinde, onların Allah’a itaat veya isyan, iman veya inkâr ettikleri hususlarında şahitlik yapacağı içindir.<sup>63</sup> Hz. Peygamber ayrıca diğer peygamberlere de şahitlik yapacaktır. “*Her ümmetten peygamberlerini birer şahit olarak getirdiğimiz ve seni de onların üzerine bir şahit olarak getirdiğimiz zaman bakalım kâfirlerin hali ne olacak!*”<sup>64</sup> “*Böylece sizi vasat bir ümmet yapmışızdır ki insanlara/diğer ümmetlere karşı şahitler olasınız. Bu peygamber de sizin üzerinize şehîd/shâhit olsun...*”<sup>65</sup> âyetlerdeki “şâhit olmak, şâhitlik/tanıklık etmek” o toplumların içinde hazır bulunup, bir olayı bizzat yaşayıp onu görmek demektir. Bu açıdan her ümmetin şâhidi kendi peygamberleri olacaktır. İnsanlar arasında şâhitlik söz konusu olduğunda şâhidin adaleti, emin oluşu ve doğru sözlülüğü

<sup>57</sup> Sem‘ânî Ebû Muzaffer, *Tefsîrû ‘l-Kur‘ân*, Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm, Dârü’l-Vatan, Riyâd 1997, II, 165; Beyzâvî, *Envârü ‘t-tenzîl*, c. I, s. 332.

<sup>58</sup> A‘râf, 7/7.

<sup>59</sup> Ebû ‘l-Fidâ’ İbn Kesîr, *Tefsîrû ‘l-Kur‘âni ‘l-Azîm*, tah. Sâmi b. Muhammed es-Selâme, Dâru Tayyibe, 2. baskı, Riyad 1999, c. IV, s. 592.

<sup>60</sup> Mâide, 5/116.

<sup>61</sup> Mâide, 5/117.

<sup>62</sup> “*Ey Peygamber! Şüphesiz ki, Biz seni bir şahit ve bir müjdeci ve bir korkutucu olarak gönderdik.*” Ahzâb, 33/45.

<sup>63</sup> Ebû Ca‘fer Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri ‘l-Kur‘ân*, tah. Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî, Dârü İhyâi‘t-türâsi‘l-Arabî, Beyrut ts., c. VIII, s. 349.

<sup>64</sup> Nisâ, 4/41.

<sup>65</sup> Bakara, 2/143.

hakkın gerçekleşmesi adına çok mühimdir. İnsanlar içinde en adil ve en güvenilir kişiler de peygamberler olduğuna göre en önemli şahitler de onlar olacaktır. Hz. Peygamber ise tüm ilâhî dinlerin mühürü mesabesindeki İslâm'ın peygamberi olduğu için hem kendi ümmetine hem de kendinden önceki tüm peygamberlere şahitlik yapacaktır. Diğer ümmetler hakkında Ümmeti-i Muhammed'in şehâdeti, onların "vasat/orta ümmet" olma vasfına bağlıdır. Onlar peygamberlerinin getirdiği prensiplere bağlılıkları nedeniyle diğer ümmetler üzerine şahit olma ve bu şahitliklerinin de Allah katında makbul olma vasfını kazanmışlardır. Mukâtil b. Süleymân (150/767), Ümmet-i Muhammed'in diğer peygamberlerin tebliğde bulduklarına dair; Hz. Peygamber'in de ümmetinin kendisini tasdik ettiğine dair şahitlik yapacağını aktarmaktadır.<sup>66</sup> Fahreddîn Râzî (666/1268) de benzer bir yorumu Süddî'den (127/745) nakletmektedir.<sup>67</sup> Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (638/1240), Ümmet-i Muhammed'in şahit olmasını ve Resûl'ün de onlara şahit olmasını tevhid nuruyla dinlerin haklarına muttali olmalarına, her dinin mensuplarının hakkını ve her din sahibinin dinindeki haklılık oranını bilmeleriyle açıklamaktadır.<sup>68</sup> İmam Mâtürîdî (333/944), Ümmet-i Muhammed'in diğer ümmetlere karşı peygamberlerinin tebliğ yaptığına dair, Hz. Muhammed'in ise Ümmet-i Muhammed'in adaletine ve tezkiyesine şahitlik edeceğini kaydetmektedir.<sup>69</sup> Bu açıdan Müslümanlara düşen görev Hz. Peygamber'in yolundan gitmek, zamanla bu yola karışmış olan hurafeleri ve bidatleri Kitap ve Sünnet ışığında temizlemek ve bu sahih yolu takip etmek sûretiyle hesap günü Hz. Peygamber'in kendilerine lehte şahitlik yapması şerefine nail olmaktır.

Ümmeti-i Muhammed'in "vasat/orta ümmet" diye vasıflandırılması hakkında Buhârî'de rivayet edilen şu hadis, konuyu aydınlatmaktadır: "*Ebû Saïd (r.a.) şöyle demiştir: Rasûlullah (s.a.s.) şöyle buyurdu: "(Kıyamet gününde) Nûh ve ümmeti gelir. Allah ona: (Emirlerimi ümmetine) tebliğ ettin mi? buyurur. Nûh: Evet ettim ey Rabb'im, der. Bunun üzerine Allah onun ümmetine: Nûh size tebliğ etti mi? buyurur, Nûh'un ümmeti de: Hayır, bize hiçbir peygamber gelmedi! derler. Bunun üzerine Allah Nûh'a: Senin tebliğ ettiğine kim şehâdet eder? buyurur. O da: Muhammed ile ümmeti, der. Sonra Muhammed ile ümmeti Nuh'un, ümmetine Allah'ın hükümlerini tebliğ ettiğine şehâdet ederiz, derler. İşte bu beyanım zikri ulu olan*

<sup>66</sup> Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrü'l-kebir*, c. I, s. 145.

<sup>67</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. X, s. 109.

<sup>68</sup> Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Tefsîr-i kebir -te'vilât-*, çev. Vahdettin İnce, Kitsan Kitap, İstanbul, ts., c. I, s. 108.

<sup>69</sup> Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehlî's-sünne*, tah. Mecdi Ba Sellum, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2005, c. I, s. 584-585; Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, tah. Abdülcelîl Abdüh Şelebî, Alemü'l-kütüb, Beyrut 1988, c. I, s. 220.



*Allah'ın şu kavlidir: “Böylece sizi vasat bir ümmet yapmışızdır; insanlara karşı şahitler olasınız, bu Peygamber de sizin üzerinize tam bir şahit olsun diye... (Bakara, 2/143). “el-Vasat”, adaletli demektir.”*<sup>70</sup>

Hz. Muhammed'in bütün peygamberlerin şâhidi olması onun diğer peygamberlerin getirip tebliğ ettiklerini ve daha fazlasını bilmesindedir. Peygamberler Allah'ın irade ve rızasını temsil eden, onun dilediği, beğendiği, hoşnut olduğu kulu şahıslarında gerçekleştiren kâmil insanlar ve bu manada canlı şahitlerdir. Hz. Muhammed ise bütün peygamberlerin güzel sıfat ve özelliklerine vâris olmuş, yalnız kendisine ait bulunan kemâlât ile de onları aşmıştır. Onun bütün peygamberlere şahit olması, bu özelliğinin tabîi bir sonucudur.<sup>71</sup>

Şahitlik, bir yönüyle Ümmet-i Muhammed için bir üstünlük vesilesi olarak sunulurken diğer bir yönden onlara büyük bir sorumluluk yüklemektedir. Hac sûresinin 78. âyetinde şahit olmanın gerektirdiği yükümlülükler bir bir sıralanmakta ve şahitlerin sahip olmaları gereken özellikler belirtilmektedir: “Allah uğrunda hakkıyla cihad edin. O, sizi seçti ve dinde üzerinize hiçbir güçlük yükledi. Babanız İbrahim'in dinine uyun. Allah, sizi hem daha önce hem de bu Kur'an'da müslüman diye isimlendirdi ki, Peygamber size şahit olsun, siz de insanlara şahit olasınız. Artık namazı dosdoğru kılın, zekâtı verin ve Allah'a sarılın. O, sizin sahibinizdir. O, ne güzel sahip, ne güzel yardımcıdır!”

### 2.2.3. Melekler

Kur'an, insanın amellerini kaydetmekle görevli meleklerin her daim onunla beraber olduğunu ve kıyamet günü yaptıklarına şahitlik edeceklerini belirtmektedir. “İnsanın sağında ve solunda [sözlerini ve fiillerini kaydeden] iki melek vardır. Evet, insan ne zaman bir söz söylese mutlaka onu kaydeden bir melek hazır bulunur.”<sup>72</sup>

Meleklerin her sözü ve fiili yazıp yazmadıkları hususunda âlimler ihtilaf etmişlerdir. Hasan el-Basrî (110/728) ve Katâde (117/735) meleklerin kulun ağızdan çıkan her sözü kaydettiğini; İbn Abbâs (68/687) ise sadece sevap veya azap gerektiren sözleri ve fiilleri yazdığını söylemiştir.<sup>73</sup> Âyetin

<sup>70</sup> Buhârî, “Enbiyâ”, 3; “İ'tisâm”, 19.

<sup>71</sup> Komisyon (Hayrettin Karaman, Mustafa Çağrıncı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş), *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, DİB Yayınları, 2. baskı, Ankara 2006, c. II, s. 68.

<sup>72</sup> Kaf, 50/17-18; “... Şüphesiz elçilerimiz (melekler), kurmakta oldukları tuzakları yazıyorlar.” Yûnus, 10/21; “İnsanı önünden ve ardından takip eden melekler vardır. Allah'ın emriyle onu korurlar...” Ra'd, 13/11; “Yoksa onların sırlarını ve gizli konuşmalarını duymadığımızı mı sanıyorlar? Hayır, öyle değil, yanlarındaki elçilerimiz (melekler) yazmaktadırlar.” Zuhruf, 43/80.

<sup>73</sup> İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, c. VII, s. 394.

umumî olan zahiri, birinci görüşü desteklemektedir. Meleklerin olup biten her şeyi kaydetmesi ile insanı yoktan yaratan Allah'ın onun bütün gizliliklerini bilmesi arasında bir çelişki yoktur. Çünkü insanların sağ ve sollarında onun yapıp ettiklerini eksiksiz kaydetmekle görevli iki melek bu işi, “hâşâ Allah bilsin veya unutmasın diye değil”, kullar için bir belge olsun, âhirette lehlerine/aleyhlerine şahit olsun, diye kaydetmektedir. Onlar bu kayıt işlemini yaparken, insana kendinden daha yakın olan Allah, zaten her şeyi bilmektedir.<sup>74</sup> Bu açıdan bu işlem sırf kulun faydasıdır. Ayrıca dünyada kulun günahlardan alıkonması, âhirette ise amellere karşılık vermede itibar edilmesi ve hesap günü şahitlerin huzurunda insanların özrünün kalmaması içindir.<sup>75</sup> Ayrıca “*Hâlbuki üzerinizde muhakkak bekçiler, değerli/şerefli yazıcılar vardır. Onlar yapmakta olduklarınızı bilirler.*”<sup>76</sup> âyetinde yazıcıların şerefli/değerli anlamındaki “kerîm” kelimesinin çoğulu olan “kirâm” ile vasıflandırılmaları onların yaptıkları bu kayıt işinde asla hainlik etmeyeceklerini vurgulamak ve insanın aklındaki tüm şüpheleri gidermek içindir.<sup>77</sup>

Allah, Yûnus sûresi 21. âyetinde nankör insanların âyetleri aleyhine kurdukları tüm tuzakların melekler tarafından kaydedilmekte olduğunu haber vermektedir.<sup>78</sup> Buradaki yazma işlemi genel hakkındaki bir gerçeği özel örneklerle anlatma anlamına gelen “zıkr-i cüz irâde-i küll” ya da “parçayı anarak bütünü kastetmek” kuralı gereği ifade edilmiş olup sadece tuzak kuran nankör insanların yaptıkları değil bütün insanların yapmakta oldukları her şeyin kayıt altına alındığını göstermektedir.<sup>79</sup> Kâf sûresinin 21. âyetinde<sup>80</sup> ifade edilen “sâik” insanı duruşma yerine götürmekle görevli melek, “şahit” ise dünyada iken insanların amellerini kaydeden melektir.<sup>81</sup>

<sup>74</sup> Komisyon, *Kur'ân Yolu*, c. V, s. 60-61.

<sup>75</sup> Beyzâvî, *Envârü'l-tenzil*, c. II, s. 422; Bursevî ise bu kaydın hikmetini şöyle izah etmektedir: “Allah âhiret işlerini kullarının dünyada iken alışık oldukları usullerle yürütmektedir. Böyle olması insanların âhiret ahvallerini gözlerinde canlandırıp Allah'ın kastettiği manaları daha iyi anlamalarına, böylece günahlardan sakınıp sâlih bir kul olmalarına matuftur.” İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, Matbaa-i Osmâniyye, İstanbul 1330, c. X, s. 361.

<sup>76</sup> İnfîtâr, 82/10-12.

<sup>77</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. XXXI, s. 84; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, c. X, s. 360.

<sup>78</sup> “İnsanlara uğradıkları bir dertten sonra bir nimet ve âfiyet tattıracak olursak, bir de bakarsın ki âyetlerimiz hakkında yine birtakım kötü düşüncelere sapmışlar! De ki: “Allah'ın o tuzakların hakkından gelmesi, daha da çabuk gerçekleşir. Haberinizi olsun meleklerimiz bütün o kötü düşüncelerinizi kaydedip duruyorlar.”

<sup>79</sup> Mehmet Okuyan, *Kur'ân-ı Kerîm'e göre Kabir Kavramı ve Kıyamet-Âhiret Süreci*, Denge Yayınları, İstanbul 2012, s. 493; Ayrıca Âl-i İmrân sûresi 181. âyette “... Onların dediklerini yazacağız...” buyurulması da yazma işleminin sadece davranışları değil bütün konuşmaları da içerdiğini ifade etmektedir.

<sup>80</sup> “*Ve herkes beraberinde bir sevk eden(sâik) ve bir şahit ile gelir.*”

<sup>81</sup> Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, c. IV, s. 113; Konu ile ilgili çeşitli rivayetler

Amellerin kayıt işlerini yapan bu melekler Kur'an'da resul,<sup>82</sup> şehid,<sup>83</sup> hâfız,<sup>84</sup> rakîb,<sup>85</sup> kâtib,<sup>86</sup> mütelakkıyân<sup>87</sup> olarak isimlendirilmişlerdir.

#### 2.2.4. Amel Defteri

Kur'an, insanın her türlü eylemlerinin yazıldığı bir kitabın olduğunu ve kıyamet günü mahkeme başladığında bu kitabın ortaya konup okunacağını haber vermektedir. Kulların yapıp ettiklerine, öldükleri zaman görevli hafaza melekleri tarafından toplanıp dürülen, kıyamet günü ise açılıp yayılan<sup>88</sup> amel defterleri şahitlik edecektir: “*O gün her ümmeti diz çökmüş görürsün. Her ümmet kendi kitabına çağrılır. (Onlara şöyle denilir:) “Bugün (yalnızca) yaptıklarınızın karşılığı verilecektir. İşte kitabımız, size karşı gerçeği söylüyor. Çünkü biz yapmakta olduklarınızı kaydediyorduk.”*”<sup>89</sup> Kur'an'da, bu kayıt defterlerine kitâb,<sup>90</sup> suhuf,<sup>91</sup> zübür<sup>92</sup> de denilmektedir. İyi kişilerin (ebrâr) amel defterleri İlliyyûn'da, kötü kişilerin (füccâr) defterleri ise Siccîn'de olacaktır.<sup>93</sup> Bu iki defter dünyada iken tüm insanların yapıp ettiklerinin ayrıntılı olarak kayıt edildiği defterlerdir. İbn Fâris, İlliyyûn ve Siccîn'in ne olduğu yönündeki soruya verilen cevaptaki “merkûm”<sup>94</sup> kelimesinin, “harfleri açıkça belli olan” mânasına geldiğini kaydetmektedir.<sup>95</sup> Buna göre İlliyyûn ve Siccîn içeriği açıkça belli olan, bir anlamda hiçbir gizlilik ve kaybın yaşanmadığı, kapalılığın bulunmadığı, her şeyiyle ortada olan kayıt defterleridir. Bu da iyilik yapan sâlih kulların zerre kadar da olsa her ameline mükâfatın verileceği; yolsuzluk yapan, mahşer duruşmasını yalanlayanlar, dünyada yaptıkları haksızlıkların cezasını kesinlikle eksiksiz olarak bulacakları mânasına gelmektedir.<sup>96</sup>

için bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. XXI, s. 422-433; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. XXVIII, s. 164.

<sup>82</sup> Yûnus, 10/21; Zuhuruf, 43/80.

<sup>83</sup> Kâf, 50/21.

<sup>84</sup> Târık, 86/4; İnfîtâr, 82/11.

<sup>85</sup> Kâf, 50/18.

<sup>86</sup> İnfîtâr, 82/12.

<sup>87</sup> Kâf, 50/17.

<sup>88</sup> Tekvîr, 81/10; bk. Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, IV, 602.

<sup>89</sup> Câsiye, 45/28-29.

<sup>90</sup> İsrâ, 17/14; Kehf, 18/49; Zümer, 39/69; Kâf, 50/4; Mutaffifin, 83/9, 20.

<sup>91</sup> Tekvîr, 81/10.

<sup>92</sup> Kamer, 54/52.

<sup>93</sup> Mutaffifin, 83/7-9, 18-21.

<sup>94</sup> Mutaffifin, 83/9, 20.

<sup>95</sup> Ebu Huseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, tah. Abdüsselam Muhammed Harun, Dârü'l-Fikr, yy. 1979, c. II, s. 425-426.

<sup>96</sup> Mehmet Okuyan, *Kısa Sürelerin Tefsiri*, Düşün Yayınları, İstanbul 2012, c. II, s. 346, 360.

*“Hangi durumda bulunsan, Kur’ân’dan her ne okusan ve siz her ne iş yaparsanız, o işe koyulduğunuzda muhakkak ki Biz üzerinizde şahidiz. Ne yerde, ne gökte zerre miktarı bir şey bile, rabbinin bilgisi dışında kalmaz. Bundan daha küçük veya daha büyük ne varsa istisnasız apaçık bir Kitap’ta yazılıdır.”*<sup>97</sup>

Âhret günü amel defterlerinin kişiye verilmiş yönü her şeyi ayan beyan ortaya dökülecektir. Defterleri sağ taraflarından verilen kullar sevinçlidirler ve etraflarında olanlara şöyle seslenirler: *“... Gelin, kitabımı okuyun! Çünkü ben, hesabımla karşılaşacağımı zaten biliyordum.”*<sup>98</sup> Fakat defterleri sol taraflarından verilenler pişmanlık içinde sızlanacaklardır: *“Ama hesap defteri sol tarafından verilen kimse: “Eyvah der, keşke verilmez olaydı bu defterim! Keşke hesabımı bilmez olaydım! N’ olurdu, ölüm her şeyi bitirmiş olaydı!”*<sup>99</sup> O gün zerre kadar haksızlık yapılmayacak ve amel defterleri mahkemeye getirilecek, kulların bizzat kendilerine verilecek, kulun her yaptığı, her söylediği tek tek sayılıp ortaya dökülecektir: *“Amel defteri ortaya konunca, suçluların, onda yazılı olanlardan korktuklarını görürsün. Onlar: “Vah bize, eyvah bize! Bu defter nasıl olmuş da küçük büyük bir şey bırakmadan hepsini saymış!” derler. İşlediklerini hazır bulurlar. Rabbin kimseye haksızlık etmez.”*<sup>100</sup> Âyet, insanoğlunun dünyada başıboş bırakılmadığını, yapmış olduğu iyi veya kötü, büyük veya küçük her türlü amelin, mahiyetini bilmediğimiz bir şekilde yazılıp korunduğunu ifade etmektedir.<sup>101</sup> İnkârcıların hesaba katmadıkları âhret gününde herkesin amel defteri önüne konacak ve dünyada yapmış olduğu büyük-küçük ne ameli varsa orada kaydedilmiş olduğunu görecektir. Dünyada günaha batmış olanlar o gün yapmış oldukları kötülüklerin sayılıp dökülmesinden dehşete kapılacaklar, Allah’ın vereceği cezadan ve insanlar karşısında rezil olmaktan korkacaklardır.<sup>102</sup>

<sup>97</sup> Yûnus, 10/61.

<sup>98</sup> Hakka, 69/19-20; *“Hesap defteri sağ eline verilen kimsenin hesabı kolayca görülür. Ve ailesine sevinç içinde döner.”* İnşikâk, 84/7-9.

<sup>99</sup> Hakka, 69/25-26; *“Fakat kime kitabı arkasından verilirse, “Helâk!” diye bağıracak ve alevli ateşe girecektir.”*

<sup>100</sup> Kehf, 18/49; Ayrıca bkz. Kamer, 54/52-53; İsrâ, 17/13-14.

<sup>101</sup> *“... Şüphesiz elçilerimiz, yaptığımız hileleri yazmaktadırlar.”* Yûnus, 10/21; *“Her ümmeti diz üstü çökmüş olarak görürsün. Her ümmet kitabına çağrılır. Onlara denir ki: “Bugün, size işlediğinizin karşılığı verilecektir. Bu kitabımız gerçekten sizin aleyhinize konuşur. Biz yaptıklarımızı şüphesiz bir bir kaydediyorduk.”* Câsiye, 45/29.

<sup>102</sup> Komisyon, Kur’ân Yolu, c. III, s. 479.

### 2.2.5. İnsanın Kendisi

İnsan yaptığı işleri en iyi şekilde bizzat kendisi bilir. Her ne kadar unutkanlık onun ayrılmaz bir özelliği ise de yaptığı ameller şahitler ile ortaya döküldüğünde hepsini bir bir hatırlayacaktır. Âhirette amel defterleri kişinin önüne konulduğu anı anlatan “*Her insanın boynuna işlediklerini dolarız ve kıyamet günü açılmış bulacağı bir kitap olarak önüne çıkarırız. Kitabını oku, bugün, hesap görücü olarak sen kendine yetersin.*”<sup>103</sup> ayeti bu gerçeği ortaya koymaktadır. Her şeyi hatırlayacak olan insan artık kendi hakkında verilecek hükmü bilecek ve kendisi de o hükme razı olacaktır. Mukâtil b. Süleymân, ayetteki “hasîb” kelimesine “*şehîd/şâhid*” mânası vermekte ve o gün kişinin kendisinden daha iyi bir başka şahidin olmayacağını kaydetmektedir.<sup>104</sup> Hz. Ömer, “Hesaba çekilmeden önce kendinizi hesaba çekiniz.”<sup>105</sup> diyerek daha dünyada iken herkesin kendini hesaba çekmesini ve âhiretteki büyük hesap gününe hazırlık yapmasını tavsiye etmektedir. İnsanın mukadderatının kendi boynuna geçirildiğine dikkat çeken Hamdi Yazır, kulun kendi iradesiyle yaptığı işlerden mesul olduğunu, bu açıdan kendi isteğiyle yaptığı tüm hayır ve şer işlerin amel defterine yazılması için bizzat kendisinin meleklerle emretmiş sayılacağını ifade etmektedir.<sup>106</sup>

İnsan bu dünyada şeytanın etkisi, kötü arzularının baskısı, sosyal çevrenin yönlendirmesi nedeniyle bazen davranışlarının değerlendirmesini yapacak durumda olmayabilir. Basîreti, anlayışı ve idraki bu engellerin bulunması nedeniyle amellerinin çirkin taraflarını göremeyebilir. Fakat Kâf sûresinin 22. âyetine göre<sup>107</sup> âhirette bu engeller ortadan kalkıp kişinin

<sup>103</sup> İsrâ, 17/13-14.

<sup>104</sup> Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrü'l-kebir*, c. II, s. 525.

<sup>105</sup> Tirmizî, Hz. Ömer’in bu sözünün de yer aldığı şu hadis-i şerifi nakletmektedir: “*Şeddâd b. Evs (r.a.)’den rivayet edildiğine göre; Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “Gerçekten zeki ve akıllı kişi, nefsinin kötü arzularına hâkim olup ölümden sonrası için çalışandır. Aciz kişi ise, nefsinin her türlü arzu ve isteklerine uyarak hayatını devam ettirip, Allah’tan her şeyi ve Cenneti isteyen kişidir.”* Tirmizî: “Bu hadis hasendir. Hadiste geçen “nefsine hâkim olan” kıyamet gününde hesaba çekilmeden önce dünyada iken kendisini hesaba çekip hayatını ayarlayan kimse demektir”, demiştir. Ömer b. Hattâb’ın (r.a.) şöyle dediği rivayet edilmiştir: “Hesaba çekilmeden önce kendinizi hesaba çekin, büyük hesap günü için kendinizi donatın! Çünkü kıyamet gününde hesap, ancak dünyada iken kendisini hesaba çekenler için kolay olacaktır.” Meymûn b. Mihran’ın da şöyle dediği rivayet edilir: “Bir kul, ortağına yemesi nereden, giymesi nereden? diye hesap sorduğu gibi kendi nefsinde de hesap sormadıkça Allah’a karşı sorumluluk bilinci taşımış olamaz.” Tirmizî, “Kıyamet”, 25; İbn Mâce, “Zühhd”, 31.

<sup>106</sup> Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, c. VIII, s. 5327-5328.

<sup>107</sup> Allah ona buyurur: “*Sen bundan gaflet içindeydin. İşte gözünün önünden perdeyi kaldırdık, şimdi artık gözün pek keskindir!*”

basîreti açılacak ve artık amellerinin değerlendirmesini önündeki amel defterine bakarak bizzat kendisi yapabilecek duruma gelecektir. Âhirette Allah'ın “*Ey cin ve insan topluluğu! İçinizden size âyetlerimi anlatan ve bu gününüzün gelip çatacağı hakkında sizi uyaran peygamberler gelmedi mi?*” [sorusuna onlar:] “*Biz kendi aleyhimize şahitlik ederiz’ diye cevap verecektir. Dünya hayatı onları aldattı ve kâfir olduklarına dair kendi aleyhlerine şahitlik ettiler.*”<sup>108</sup> “*İnsan gerçekten Rabbine karşı pek nankördür ve hiç şüphesiz buna kendisi de şahittir.*”<sup>109</sup> İnsanoğlu kısıtlı akıl, duyu ve dünya bilgileriyle bile kendisinin Rabbine karşı ne kadar nankör olduğunu anlayabiliyorsa her şeyin ayan beyan ortaya konulacağı âhret günü ne yaptığını, karşılığının ne olacağını kendisi bilecek ve adeta kendi cezasını kendisi kesecektir.

Kıyâme sûresindeki “*O gün insana, yapıp önden gönderdiği ve yapmayıp geri bıraktığı şeyler haber verilir. Türlü türlü mâzeretler öne sürse de, artık insan, kendisi hakkında şahit olur.*”<sup>110</sup> âyetleri de insanın dili ile mâzeretler ileri sürse bile kendi günahlarını artık kabullenmiş olacağını ve tüm organları ile birlikte kendisinin de onlara şahitlik edeceğini haber vermektedir. Bununla beraber insan olana yaptıklarını anlatmaya, şahitler göstermeye bile gerek yoktur. İnsan, ne yaptığını bilmeyecek bir bedenden ibaret değildir. O, kendini bilen ve kendi kendini vicdanında duyan bir basîret olarak anlatılmıştır. İnsanın hakikati, böyle kendine karşı bir basîret, bir kalp gözü olduğu için insan olan, kendinde olup biten, yani ruhuna, bilincine ilişmiş bulunan her şeyi duyar. Yaptığı bütün fil ve hareketlerine kendi vicdanında kendisi tanıklık eder.<sup>111</sup>

## 2.2.6. Organlar

Kur'ân kıyamet günü insanın dil, el, ayak ve deri gibi organlarının Allah'ın izniyle konuşacağını ve kendileriyle yapılan günahlara şahitlik edeceğini haber vermektedir. Kişinin her amelini ortaya çıkaran bir amel defterinin olması gibi her zaman ve her eylemde yanında olan, günah ve sevapları kendileri aracılığı ile yaptığı organlarından oluşan bir vücut kitabı da mevcuttur. Bir bakıma bu vücut kitabının şahitliği, günahkârın işlediği günahlarını itiraf etmesi gibidir.<sup>112</sup>

<sup>108</sup> En‘âm, 6/130.

<sup>109</sup> Âdiyât, 100/6-7; “*وَإِنَّهُ عَلَىٰ ذَٰلِكَ لَشَهِيدٌ*” “*hiç şüphesiz o, buna şahittir*” âyetindeki üçüncü tekil şahıs zamiri, hem insana hem de Allah'a râci olabilir. (Beyzâvî, *Envârü'l-tenzil*, c. II, s. 615.) Yukarıdaki yorum insana râci olma durumu iledir. Diğerinde âyetin mânası “*hiç şüphesiz buna Allah da şahittir.*” şeklinde olur ki o zaman âyet, çalışmamızın 2.1. Allah Teâlâ başlığı altında ele alınabilir.

<sup>110</sup> Kıyâme, 75/13-15.

<sup>111</sup> Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, c. VIII, s. 5479.

<sup>112</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. IV, s. 112.

Mukâtil b. Süleymân, “*O kıyamet günü, Allah’ı inkâr edip Peygamber’e isyan edenler, yer yarılp içine girmiş olmayı isterler ve Allah’tan hiçbir söz gizleyemezler.*” âyeti ile “*İşte o gün ağızlarını mühürleriz, Bizimle elleri konuşur, ayakları da yaptıklarına şahitlik eder.*”<sup>113</sup> ve “*O gün, dilleri, elleri ve ayakları onların yaptıklarına şahitlik edecektir.*”<sup>114</sup> âyetleri örneğinde olduğu gibi organların şahitliğini haber veren âyetler arasında ilişki kurarak kâfirlerin gerçeği dilleriyle gizlemeye çalışarak “*Yâ Rabbi, biz müşriklerden değildik*”<sup>115</sup> iddiası karşısında bizzat kendi organlarının şahit olacağını kaydetmektedir.<sup>116</sup> Bu durum karşısında kâfirlerin şaşkınlıkları ise şöyle haber verilmektedir: “*Nihayet oraya vardıkları zaman kulakları, gözleri ve derileri yaptıkları şeyler hakkında onların aleyhinde şahitlik ederler. Onlar derilerine: “Niçin aleyhimize şahitlik ettiniz?” derler. Derileri de: “Bizi her şeyi konuşturan Allah konuşturdu, sizi ilk defa yaratan O’dur ve siz yine O’na döndürülüyorsunuz” derler. Siz kulaklarınızın, gözlerinizin ve derilerinizin aleyhinizde şahitlik edeceğinden korkarak kötülükten sakınmıyordunuz. Fakat yaptıklarınızdan birçoğunu Allah’ın bilmeyeceğini zannediyordunuz.*”<sup>117</sup>

Âyetlerdeki organların ve derilerin kıyamet gününde nasıl şahitlik edecekleri konusu müfessirler arasında ihtilaftır. Keyfiyeti bizce mâlûm olamayan bir yolla kendileriyle yapılan günahlara şahitlik edecekler ve günahları işleyen beden sahiplerini açığa çıkaracaklardır. Günümüzde parmak izi ve DNA testleri ile suçluların tespit edilebildiği göz önüne alındığında, bu şahitliğin Allah’ın kudreti ile mahiyeti bilinemeyecek bir biçimde gerçekleşmesi insan aklının kolaylıkla kavrayabileceği bir meseledir.<sup>118</sup>

Dünya mahkemelerinde insanları sorguya çekmenin normal yolu sorgulanan kişiye sorular yöneltilmesi ve onun bunlara cevap vermesidir. Bazen sorgulanan kişi muhatabını yanıltabilir veya -ağır baskı ve işkence altında dahi- doğruyu söylememekte direnebilir. Hele yalancı şahit bulabildiğinde gerçekleri saptırması daha da kolaylaşır. Yâsin sûresinin 65. âyetinde, hesap gününün bu dünyadaki tasavvurlarımıza göre düşünülmemesi ve o gün bütün hakikatlerin ayan beyan ortaya çıkacağına iyice kavranması için, mûtat konuşma organının bağlanacağı (ağızların mühürleneceği), başka bazı organların (ellerin) dile geleceği ve yalan söylemesi asla muhtemel olmayan tanıkların bulunacağı (ayakların şahitlik

<sup>113</sup> Yâsin, 36/65.

<sup>114</sup> Nûr, 24/24.

<sup>115</sup> En ‘âm, 6/23.

<sup>116</sup> Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrû'l-kebir*, c. I, s. 373.

<sup>117</sup> Fussilet, 41/20-22.

<sup>118</sup> Râzî, Allah’ın mahlûkatı yoktan var edip onlara konuşma kabiliyeti vermesini örnek göstererek âhirette organların Allah’ın izniyle konuşmalarının şaşılacak bir şey olmadığını ifade etmektedir. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. XXVII, s. 118.

edeceği) belirtilmektedir.<sup>119</sup> O gün kul yaptıklarını inkâra kalkıştığında veya mâzeret ileri sürdüğünde Allah, o kimsenin organlarına emir verecek ve onların şahitlik etmelerini isteyecektir. Dil dünyada söylediğine, kulaklar duyduğuna, gözler gördüğüne, eller yapıp ettiklerine, ayaklar kötülük için gittikleri yerlere şahitlik edecektir. O gün ellerin, ayakların ve derilerin konuşması ya gerçek bir konuşmadır. Allah kulların ağızlarını kapatarak onlara konuşma yeteneği verir ve onlar da konuşur.<sup>120</sup> Yahut yaptıkları işlerin izlerinin organlarda belirmesi<sup>121</sup> mecazen onların konuşması şeklinde ifade edilmiş olabilir.<sup>122</sup> Buna göre âhirette her şey o kadar net ve açıktır ki suçluların suçları organlarından belli olacak demektir. Suçlu dili ile onu reddetse bile suçun ruhunda bıraktığı izler şahit olacaktır.<sup>123</sup>

Tantâvî (1862-1940), âhirette vuku bulacak olan bu şehâdeti izah ederken dünyada iken suçluların tespit edilme yollarını örnek vermektedir. Yalan söyleyen veya korkan suçluların yüzlerinin kızarması veya sararması, değdikleri eşyalarda bıraktıkları parmak izlerinin onların yaptıklarını ele vermesi gibi âhirette de organlar günahları açığa çıkaracaklardır.<sup>124</sup> Çünkü yapılan her kötü amel, kişinin ruhunda/organlarında izler bırakır. Kul tövbe etmediği sürece de bu izler orada kalır. Hz. Peygamber günahların organlarda iz bırakmasını şöyle izah etmektedir: “*Mümin günah işlediği zaman kalbinde siyah bir nokta belirir. Eğer tevbe eder, vazgeçer ve mağfiret dilerse kalbi temizlenir. Ama günahı artarsa siyahlık da artar. İşte Allah'ın: 'Hayır, yaptıkları işler, kalplerinin üzerine pas olmuştur'*”<sup>125</sup> diyerek zikrettiği pas budur.”<sup>126</sup> Hadiste haber verilen kalpte günah sebebiyle oluşan pas ve lekenin âhret günü sorgusunda ortaya çıkacağı ve yapılan günaha şahitlik edeceği söylenebilir. Ayrıca Rahmân sûresinin 41. âyetinde “*Suçlular simalarından tanınır.*” buyurularak günahların kendine özgü bir takım izleri olduğu ve bu izlerin âhirette kişinin vücudunda görüleceği haber verilmektedir. Böylece ilgili organlar yaptıkları günahları ortaya döken birer şahit mesabesinde olacaklardır.<sup>127</sup>

<sup>119</sup> Komisyon, *Kur'an Yolu*, c. IV, s. 448-449.

<sup>120</sup> “Allah'ın kelamı ağacın içinde yaratıp onu konuşurması gibi organları da öyle konuşturur.” Ebü'l-Kâsım Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, tah. Halil Me'mûn Şeyha, Dârü'l-Ma'rîfe, Beyrut 2005, s. 967.

<sup>121</sup> Beyzâvî, organların cevabının ve konuşmasının “hâl diliyle” şeklinde yorumlanması halinde âyetteki “şey” ifadesinin imkân dairesindeki her şeyi içine alacağını ifade etmektedir. Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, c. II, s. 285-286.

<sup>122</sup> Tûsî, *et-Tibyân fi tefsiri'l-Çur'an*, c. IX, s. 118;

<sup>123</sup> Süleyman Ateş, *Kur'an Ansiklopedisi*, Kuba Yayınları, c. XVI, s. 334-336.

<sup>124</sup> Tantâvî b. Cevherî el-Mısri, *el-Cevâhir fi tefsiri'l-Çur'âni'l-kerim*, Dâru Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1348, c. XVII, s. 146.

<sup>125</sup> Mutaffîfîn, 83/14.

<sup>126</sup> İbn Mâce, “Zühd”, 29.

<sup>127</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. XXVII, s. 116-117.



### 2.2.7. Yeryüzü

Kur'an, yeryüzünün âhiret günü üzerinde olup biten her şeyi anlatacağını haber vermektedir. “*Yer içindekileri çıkardığı ve insan: “Ona ne oluyor?” dediği zaman, işte o gün yer, rabbinin ona vahyettiği şekilde bütün haberlerini anlatır.*”<sup>128</sup> Mukâtil b. Süleymân yeryüzünün, üzerinde yapılan namaz, oruç, hac ve cihad gibi tüm sâlih amelleri ve şirk, zina, hırsızlık ve içki içme gibi tüm günahları tek tek sayacağını, ayrıca organların ve hafaza meleklerinin de ona destek olarak şahitlik edeceklerini, bunun da müminleri ferahlatıp kâfirleri rezil edeceğini kaydetmektedir.<sup>129</sup> Ebû Hüreyre’den (r.a.) rivâyet edilen bir hadiste Hz. Peygamber, Zilzâl sûresi 4. ayeti hakkında şöyle buyurmuştur: “*Onun haberleri nedir, biliyor musunuz? Ashab: “Allah ve Resulü daha iyi bilir” dediler. Bunun üzerine şöyle buyurdular: “Yeryüzünün haberleri kendi hakkında şahitlik etmesidir. Filan gün filan kişi filan işi yaptı diyecektir. İşte yeryüzünün haberleri budur.*”<sup>130</sup>

Yeryüzünün üzerinde yapılanları haber vermesi başlıca üç şekilde yorumlanmıştır:

a) Allah yeryüzüne bir çeşit konuşma yeteneği verir, o da üzerinde olup bitenleri ve kimin ne yaptığını açık açık anlatır.<sup>131</sup>

b) Yerin haber vermesi ve konuşması mecazîdir. Yani Allah, yerde öyle durumlar meydana getirir ki o olaylar dil ile konuşma yerine geçer. Hatta “ne oluyor buna?” diyenler, o hallere bakıp onun ne için sarsıldığını ve ne için ölüleri dışarıya attığını bilirler ve bunların peygamberlerin korkutup uyardıkları şeyler olduğunu anlarlar.<sup>132</sup>

c) O gün, her kim ne yapmışse yaptıklarının karşılığı ortaya çıkar. Böylece yeryüzü bir bakıma konuşmuş olur. Bu tıpkı senin, “Ev, bize, içinde oturanlar olduğunu anlatıyor” demen gibidir. Aynen bunun gibi yeryüzü o büyük sarsıntıyla âdetâ dünyanın son bulduğunu ve âhiretin geldiğini haber verir.<sup>133</sup>

<sup>128</sup> Zilzâl, 99/4-5.

<sup>129</sup> Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrû'l-kebir*, c. IV, s. 790-791.

<sup>130</sup> Tirmizî, “Tefsîrû'l-Kur'ân”, 88; Tirmizî: Bu hadis hasen sahihtir.

<sup>131</sup> Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrû'l-kebir*, c. IV, s. 790.

<sup>132</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 1216; Cemâlüddîn el-Kâsımî de “*Âhiret günü yeryüzünün konuşması istiâre veya mecaz-ı mürseldir*” diyerek bu görüşü benimsemektedir. Muhammed Cemâlüddîn Kâsımî, *Mehâsinü'l-te'vil (Tefsîrû'l-Kâsımî)*, tah. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, yy., 1957, c. XVII, s. 6233.

<sup>133</sup> Râzî bu görüşü Ebû Müslim el-İsfahânî'den nakletmiştir. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. XXXII, s. 59; Mâverdî ise bu üç görüşü şöyle özetlemektedir: a- Allah yeryüzünü konuşan bir canlıya dönüştürecektir. O da olanları söyleyecektir. b- Allah yeryüzünde konuşmayı yaratacaktır. c- Yeryüzünde konuşmanın yerini tutacak şekilde bir açıklama olacaktır. Ebû'l-Hasen Mâverdî, *en-Nüketü ve'l-'uyûn*, tah. es-Seyyid b. Abdülmaksûd, Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye Beyrut ts., c. VI, s. 320.

Sonuçta önemli olan arzın gerçek anlamda konuşup konuşmaması değil, dünya hayatının bittiğini ve herkesin neler yaptığını açık açık ortaya koyması ve artık orada hiçbir şeyin gizli saklı kalmayacak olmasıdır. Âyetin bunu anlatmaktan maksadı ise insanların bu gerçeği göz önüne alarak o gün arzın kendisi hakkında iyi şeyler söylemesini sağlayacak bir hayat yaşamalarıdır.<sup>134</sup>

## Sonuç

Allah Teâlâ geçmiş ve geleceği, herkesin yaptığı amelleri en ince ayrıntısına kadar bilen olmasına rağmen, insanların dünyadaki alışkanlıklarına uygun olarak -Zemahşerî bunu “gayb olanın müşâhedemize uygun bir şekilde örneklendirilmesi” olarak açıklamaktadır- hesap günündeki mahkemede bir takım şahitlerin olacağını haber vermektedir. Âhiret günü amellerin mizanda tartılmasına ve şahitlerin şehâdetine Allah’ın bir ihtiyacının olmadığı gayet açıktır. Bu açıdan oradaki sorgu ve şahitlerin şahadetleri kulların neler yaptıklarını öğrenme veya doğrulama amaçlı değil, onları suçlarından dolayı hesaba çekme, azarlama şeklinde gerçekleşecektir. İnsanlar -sünnetullah gereği- dünya hayatında işlerinin yürütülmesinde cârî olan sebep-sonuç ilişkilerine alışkın oldukları için âhiret günü meydana gelen olayların da daha iyi anlaşılması için birtakım kurallara göre ilerlemesi ilâhî hikmetin bir gereğidir. Bu hâdiselerin dünya hayatına benzer şekilde cereyan edeceğinin haber verilmesi, insanoğlunun âhirette vuku bulacak hâdiseleri kavrayabilmesi, onların dünyada başıboş bırakılmadıklarını, yaptıkları amellerin tüm kayıtlarının tutulduğunu ve hesap günü bunların bir bir ortaya konulacağını bilmeleri ve bu yolla kendilerini günah işlemekten alıkoymalarını temin amacına matuftur.

“*Oku kitabını, bugün hesap görücü olarak nefsin sana yeter.*”<sup>135</sup> emri gereğince insanın her an işlediği amellere dikkat etmesi, amel defterlerini meleklerle bizzat kendisinin yazdığını bilmesi ve ölmeden önce kendi vicdanında kendi hesabını görmesi gerekmektedir. Ayrıca insanın “... *Herkes yarın için önceden ne göndermiş olduğuna baksın...*”<sup>136</sup> emri gereğince âhiretteki büyük mahkemeye hazırlık yapması gerekmektedir. Bu mahkemede sadece insanların değil yapılan tüm amellerle bir şekilde ilişkisi bulunan her şeyin şahitlik yapması söz konusudur. Bu açıdan Allah’ın her an insanları görmesinin yanında organlar, eşyalar ve mekânlar onun lehine veya aleyhine şahitlik edebilecektir. Bu bilinç içinde yaşayan insanın kendini kontrol etmesi ve günahlardan sakınması çok daha kolay olacaktır.

<sup>134</sup> Komisyon, *Kur’ân Yolu*, c. V, s. 616.

<sup>135</sup> İsrâ, 17/14.

<sup>136</sup> Haşr, 59/18.

### Kaynakça

Abdülbâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemü'l müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1987.

Apaydın, H. Yunus, “Şahit”, *DİA*, İstanbul 2010, c. XXXVIII, s. 278.

Atar, Fahreddin, “Şehid”, *DİA*, İstanbul 2010, c. XXXVIII, s. 428.

Ateş, Süleyman, *Kur'an Ansiklopedisi*, Kuba Yayınları, yy., ts.

Ateş, Süleyman, *Kur'an-ı Kerîm Tefsiri*, Milliyet Yayınları, İstanbul 1995.

Aydınlı, Abdullah, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, Hadisevi, İstanbul 2006.

Bursevî, İsmail Hakkı, *Rûhu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, Matbaa-i Osmâniyye, İstanbul 1330.

Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh (Tâcü'l-luga ve Sihâhü'l-Arabîyye)*, tah. Ahmed Abdulgafûr Attâr, Dârü'l-İlm li'l-melâyîn, Beyrut 1990.

Cürcânî, Seyyid Şerif, *Mu'cemü't-ta'rifât*, tah. Muhammed Sıddîk Minşâvî, Dârü'l-Fazîle, Kahire 2004.

Dâmegânî, Hüseyin b. Muhammed, *el-Vücûh ve'n-nezâ'ir (Kâmûsü'l-Kur'ân)*, tah. Abdülhamîd Ali, Dârü'l-Kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, ts.

Ferrâ, Ebû Zekerîyya Yahyâ b. Ziyâd, *Meâni'l-Kur'ân*, Âlemü'l-kütüb, Beyrut 1983.

İbn Acîbe, Ahmed b. Muhammed, *el-Bahru'l-Mecîd fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, tah. Ahmed Abdullah el-Kureşî Raslân, Kahire 1419/1999.

İbn Fâris, Ebu Huseyn Ahmed, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, tah. Abdüsselam Muhammed Harun, Dârü'l-Fikr, yy. 1979.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ', *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, tah. Sâmi b. Muhammed es-Selâme, Dâru Tayyibe, 2. baskı, Riyad 1999.

İbn Manzûr, Cemâleddin Muhammed b. Mükerrerem, *Lisânü'l-'Arab*, Dâru Sâdir, Beyrut, ts.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn, *Tefsir-i Kebir -Te'vilât-*, çev. Vahdettin İnce, Kitsan Kitap, İstanbul, ts.

Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn, *Mehâsinü't-te'vil (Tefsîrü'l-Kâsımî)*, tah. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi'l-kütübî'l-Arabî, yy., 1957.

Komisyon (Hayrettin Karaman, Mustafa Çağrırcı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş), *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, DİB Yayınları, 2. baskı, Ankara 2006.

Kuşeyrî, Abdülkerîm, *Letâifü'l-işârât*, çev. Mehmet Yalar, İlk Harf Yayınları, İstanbul 2013.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, tah. Mecdi Ba Sellum, Dârü'l-Kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 2005.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen, *en-Nüketü ve'l-uyûn*, tah. es-Seyyid b. Abdülmaksûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.

Mukâtil b. Süleymân el-Ezdî, *et-Tefsîrû'l-kebîr -Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, tah. Abdullah Mahmûd Şehhâte, Merkezu Tahkîki't-türâs, yy., 1988.

Okuyan, Mehmet, *Kısa Sûrelerin Tefsiri*, Düşün Yayınları, İstanbul 2012.

Okuyan, Mehmet, *Kur 'ân-ı Kerîm'e göre Kabir Kavramı ve Kıyamet-Âhîret Süreci*, Denge yayınları, İstanbul 2012.

Râzî, Fahrreddîn Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-gayb (et-Tefsîrû'l-kebîr)*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981.

Sem'ânî Ebû Muzaffer, *Tefsîrû'l-Kur 'ân*, Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm, Dâru'l-Vatan, Riyâd 1997.

Şa'ravî, Muhammed Mütevellî, *Tefsîrû'ş-Şa'ravî*, Dâru Ahbâri'l-yevm, yy., 1991.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur 'ân*, tah. Abdülmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, Kahire 2001.

Tantâvî b. Cevherî el-Mısırî, *el-Cevâhir fî tefsîri'l-Çur 'âni'l-kerîm*, Dâru Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1348.

Tûsî, Ebû Ca'fer, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Çur 'ân*, tah. Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî, *Me'âni'l-Kur 'ân ve i'râbüh*, tah. Abdülcelîl Abdüh Şelebî, Alemü'l-kütüb, Beyrut 1988.

Zühaylî, Vehbe, *İslâm Fıkıh Ansiklopedisi*, çev. Ahmet Efe v. dğr., Risale Yayınları, İstanbul 1992.



# NİZÂMIYE MEDRESELİ MUHADDİSLER MUHADDITH OF THE NİZAMIYA MADRASA

MUHAMMED AKDOĞAN  
YRD. DOÇ. DR.  
KÂTİP ÇELEBİ ÜNİ. İSLAMİ İLİMLER FAK.



## ABSTRACT

Nizâmiye madrasas has made great contributions to the advancement of the Islamic world in knowledge until they were deleted from the stage of history from when they were established. In addition to great support in the knowledge, the goal of defending the Sunni Müslim World from the point of doctrine always carried on shoulders. This was perhaps the most important function of these schools.

Before passing on Muhaddis, the history, purpose and importance of the madrasas is briefly mentioned. It is known that the mudarris of the Madrasas are composed of lecturers who are prominent in the direction of fiqh. However, according to the fact that fiqh could not be done without the hadith, the muhaddith taught in the Madrasas. Muhaddiths and students of a school that has been teaching for centuries is researched and their activities is mentioned. According to the findings, the number of muhaddith is 7 and the student is 11. It is noteworthy that the number of muhaddith of the madrasa who conducts about 4 centuries of activity is so small.

Key Words: Madrasah of Nizâmiye (Religious School), Muhaddith, Science of Hadith.

## ÖZ

Nizâmiye medreseleri kurulduğu günden tarih sahnesinden silindiği güne kadar İslâm dünyasının ilim konusunda ilerlemesine büyük katkılar sunmuştur. İlme verdiği büyük desteklerin yanısıra Sünnî Müslüman dünyanın akide noktasında savunulması bilincini her zaman omuzlarında taşımıştır. Nitekim bu medreselerin belki de en önemli işlevinin bu yönde olduğunu söylemek mümkündür.

Makalede incelemeye çalışacağımız muhaddislerle ilgili bilgi verilmeden önce Nizâmiye medresesinin tarihi, amacı ve öneminden kısaca bahsedilmiştir. Medreselerin müderrislerinin genellikle fikhî yönü ağır basan âlimlerden teşekkül ettiği bilinmekle birlikte Nizâmiye medresesinde hadis âlimleri de ders vermişlerdir. Yüzyıllarca eğitim veren bir kurumun muhaddis hocaları ile talebeleri merak edilip araştırılmış ve faaliyetlerinden bahsedilmiştir. Tespit edilebildiğine göre kurulduğu günden tarih sahnesinden çekildiği güne kadar (11-15. yy.) tüm Nizâmiye medreselerinde hadis eğitim faaliyetinde bulunan hocası 7, talebe ise 11'dir. Yaklaşık 4 asır faaliyet yürüten bir medresenin muhaddis sayısının bu kadar az olması dikkat çekicidir.

Anahtar Kelimeler: Nizâmiye Medresesi, Muhaddis, Hadis İlimi.

## Giriş

Eğitim insanlık tarihinin başından itibaren var olagelmiş önemli bir kurumdur. İslâm dini, eğitime büyük bir önem atfetmiş, bunun bilincinde olan devlet ricâli ve ulemâ da gereken maddî-mânevî her türlü desteği vererek eğitimin ilerlemesinin yolunu açmaya çalışmıştır.

H. 431 (1040) tarihindeki Dandanakan savaşıyla birlikte kuruldukları kabul edilen Selçuklular'ın, kurulduğu günden itibaren Sünnî İslâm dünyasının hâmilîğini üstlendiği bilinmektedir. Selçuklular kültür, ilim ve medeniyet konusunda özellikle Nizâmülmülk'ün gayretleriyle büyük atılımlar gerçekleştirmiştir. Bu çabaların belki de en belirgin ve somut örneğinin Nizâmiye medreselerinde vücut bulduğu ifade edilebilir. Bu medreseler eğitimin kurumsallaşmasında büyük bir rol üstlenmiştir. Daha önceleri İslâm topraklarında dağınık halde bulunan medreselerin birbirleri ile olan iletişimlerinin oldukça sınırlı olduğu belirtilmektedir.<sup>1</sup> Bu medreseyle eğitim bir sisteme bağlanmış ve kontrol altına alınmıştır. Medreseyi yakından tanımak ve tanıtmak amacıyla tarihî, fonksiyonları ve öneminden kısaca bahsedilecek daha sonra böyle önemli bir fonksiyon üstlenen medresede muhaddislik görevini yürütmüş hocalar ve talebeler tespit edilecektir. Ayrıca Nizâmiyeli muhaddisler tespit edilmeye çalışılırken medrese ile ilgili telif edilen eserlerde, muhaddis diye bahsedilen bazı kişilerin bu vasfı taşımadıkları, diğer bir çalışmada ise müderrislerin hiçbir

<sup>1</sup> Bu medreseler arasında İbn Fûrek, Beyhakiyye, Sa'diyye ve Ebû İshâk el-İsferâyîni gibi medreseler bulunmaktadır. Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâleddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Hüsni'l-Muhâdara fî Târîhi Mısır ve'l-Kâhire* (tahk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm), Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kâhire 1967/1387, c. II, s. 255; Ahmet Ocak, "Medrese Geleneği İçinde Nizamiye Medreseleri'nin Önemi", *I. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu Selçuklularda Bilim ve Düşünce* (19-21 Ekim 2011 Konya), 2013, s. 446.

kategoriye ayrılmadan sadece listelendikleri görülmüştür.<sup>2</sup> Bu çalışma kurulduğu günden tarih sahnesinden çekildiği güne kadar (11-15. asır) bu medresede görev alan Nizâmîyeli muhaddisleri tespit etmek ve bu kişiler hakkında verilen hatalı bilgileri izâle etmek amacıyla yapılmıştır.

## 1. Nizâmîye Medreseleri Tarihi

Nizâmîye medreseleri İslâm dünyasında meydana getirdiği yenilikler sebebiyle büyük bir önem arz etmektedir. Bu medreselerin kurulduğu tarihlerde İslâm dünyası, farklı devletler/halifelikler tarafından yönetilmektedir. Bunlar Fâtımî, Abbâsî ve Endülüs Emevî devletleridir. Fâtımîler Şîîliğin temsilcisi durumundayken, Abbâsîler ise Ehl-i Sünnet'in savunucusu konumundaydılar. Her iki görüş de bu devletler tarafından korunmakta ve savunulmakta idi. Bu amaçla her iki akımın temsilcileri medreselerin açılmasını desteklemişler ve bu medreselerin çalışmalarına büyük önem atfetmişlerdir. Fâtımîler'in faaliyetlerine ek olarak Bâtınîler de zaman içerisinde İslâm dünyasını tehdit edici bir konuma gelmişler, hatta kendi görüşlerini desteklemeyen pek çok âlim ve yöneticilere suikast düzenleyerek ölümlerine neden olmuşlardır. Şîî inancını destekleyen medreselere karşı Ehl-i Sünnet akîdesini insanlara nakleden ve bu anlayışı kuvvetlendiren medreselere ihtiyaç duyulmuş, bu amaçla ilk Nizâmîye medresesi Nîsâbûr'da inşa edilip kullanıma sunulmuştur.<sup>3</sup> Ancak kaynaklarda medresenin ne zaman açıldığına dair kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Bu isimle anılan medreselerin en bilineni Bağdad Nizâmîye medresesidir. H. 457 (1065) yılında inşasına başlanan medrese, 1067 yılında tamamlanmıştır. Eski dönemlerde her bir medresenin, bir âlim adına inşa edildiği bilinmektedir. Bağdad Nizâmîyesi Ebû İshâk eş-Şîrâzî adına inşa edildiği halde Ebû İshâk medresenin gasb edilen bir arazi üzerine yapıldığını öğrenmesi üzerine açılış merasimine katılmamıştır. Bunun üzerine ilk dersi vermek üzere şehrin valisi İbnu's-Sabbâğ'ı davet etmiştir. Nizâmülmülk'ün talimatıyla ilk dersi veren İbnu's-Sabbâğ kısa bir süre sonra azledilmiş ve yerine Ebû İshâk yeniden atanmıştır.<sup>4</sup>

Nizâmîye medreseleri Selçuklu topraklarının pek çok yerinde inşa edilmiş ve büyük bir fonksiyon icra etmiştir. Açıldığı yerler arasında Bağdad ve Nîsâbûr dışında, Belh, Herat, İsfahan, Basra, Merv, Taberistân, Musul,

<sup>2</sup> Bu kişiler için bkz. M. Asad Talas, *Nizamiye Medresesi ve İslâm'da Eğitim-Öğretim* (trc. Sadık Cihan), Etüt yay., Samsun 2000, s. 91; Ahmet Ocak, *Selçuklu Devri Üniversiteleri Nizamiye Medreseleri*, İstanbul, Nizamiye Akademî, 2017, s. 179-240.

<sup>3</sup> Mehmet Köroğlu, *Nizamiye Medreselerinin İcra ettiği Fonksiyon ve Etkilediği Coğrafya*, Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006 s. 51.

<sup>4</sup> Suyûtî, *Hüsni'l-Muhâdara*, c. II, s. 255; M. Asad Talas, *Nizamiye Medresesi ve İslâm'da Eğitim-Öğretim*, s. 41-2; Abdülkerim Özaydın, "Nizâmîye Medresesi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2007, c. XXXIII, s. 189.



Kudüs, Halep, Dımaşk, Konya, Harizm, Âmül, Bûsenc, Harcird, Rey, Cezîretü İbn Ömer, Zebîd, Hûzistân ve Zâhir bulunmaktadır.<sup>5</sup>

11. asırda faaliyetlerine başladığını düşünülen bu medreselerinin 15. asırda Bağdâd Nizâmiyesinin muîdi olan Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415) ile tarihe karıştığı söylenebilir.<sup>6</sup>

Medreselere niçin Nizâmiye ismi verildiği konusuna gelince her ne kadar bu isimle anılsa da bu medreselerin kurulmasına müsaade eden, Selçuklu devleti yani Sultan Alparslan'dır. Onun izni olmadan böyle bir kurumun kurulması, zamanın şartları göz önünde bulundurulduğunda mümkün değildir. Ancak bu medreselerin kurulmasını isteyen Vezir Nizâmülmülk olduğundan bu isimle anılagelmiş olmalıdırlar. Nizâmülmülk devlet adamlığı yanında âlim bir kişiliğe de sahiptir. Hadis, fıkıh, tefsir, kelâm, edebiyat gibi ilimlerde de bilgi sahibi olmakla birlikte Kur'ân'ı da hıfz etmiştir.<sup>7</sup>

Zamanının üniversitesi olarak değerlendirilebilecek olan bu medreseler, dersane, meşicid, kütüphane, yatakhane, yemekhane ve hamamdan oluşan kompleks bir yapıdır. Bu bilgilerden de anlaşılmaktadır ki, bunlar müderris ve öğrencinin genel ihtiyaçlarının sağlandığı yüksek bir eğitim kurumudur.<sup>8</sup>

Medreselere ait kütüphanelerin zenginleşmesi için Nizâmülmülk, kişilerden ellerindeki kitapları satın almış ve çeşitli âlimlerden yazdıkları eserlerini talep ederek bu konuya oldukça ihtimam göstermiştir. Ayrıca bazı halifeler kendilerine ait kitap koleksiyonlarını Nizâmiye medresesi kütüphanelerine bağışlamışlardır. Böylelikle, medresenin inşa edildiği şehirler zenginleşen kütüphaneleriyle ilim merkezleri hâline gelmiştir.<sup>9</sup>

Nizâmiye medreselerinin Şâfiîler için yaptırıldığı, vakfiyelerinden anlaşılmaktadır. Medreseye vakfedilen arazi, çarşı ve dükkânlardan elde edilen gelirlerin medreselere tahsis edildiği, medresede görevlendirilecek müderris, vâiz, hâzinü'l-kütüb, kıraat hocası, Arapça hocası, ferrâş ve kapıcıların da Şâfiî olması gerektiği vakfiyede açıkça ifade edilmiştir.<sup>10</sup>

<sup>5</sup> Özaydın, "Nizâmiye Medresesi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XXXIII, s. 188-191.

<sup>6</sup> M. Asad Talas, *Nizamiye Medresesi ve İslâm'da Eğitim-Öğretim*, s. 46-7; Özaydın, "Nizâmiye Medresesi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XXXIII, s. 190.

<sup>7</sup> Güray Kırpık, *Bağdat Nizamiye Medresesi Kuruluşu, Yapısı ve İşleyişi, İslâm Medeniyetinde Bağdat (Medinetü's-Selâm)*, Uluslararası Sempozyum, 07-08-09 Kasım 2008, 2011, c. II, s. 685.

<sup>8</sup> Köroğlu, *Nizamiye Medreselerinin İcra ettiği Fonksiyon ve Etkilediği Coğrafya*, s. 41; M. Asad Talas, *Nizamiye Medresesi ve İslâm'da Eğitim-Öğretim*, s. 42; Özaydın, "Nizâmiye Medresesi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XXXIII, s. 189.

<sup>9</sup> M. Asad Talas, *a.g.e.*, s. 53-4; Kırpık, *Bağdat Nizamiye Medresesi Kuruluşu, Yapısı ve İşleyişi*, s. 691; Özaydın, "Nizâmiye Medresesi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XXXIII, s. 189.

<sup>10</sup> Özaydın, "Nizâmiye Medresesi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XXXIII, s. 189.

Medreselerin giderleri, tahsis edilmiş vakıflardan sağlanmaktaydı.<sup>11</sup> Böylece medrese devletin sırtında yük olmaktan kurtulmakta ve dâimî bir gelire sahipti. Böylelikle sadece ilmî ve idarî özerkliğe değil aynı zaman malî özerkliği de elde etmiş oluyordu.

Yukarıda zikredildiği gibi Nizâmiye medreseleri önemli kişiler adına inşa edilirdi. Bu kişilere müderris ismi verilip atamaları farklı kişilerin elleri vasıtasıyla yapılırdı. Sultan ve vezirin yanında Abbâsî halifelerinin de müderris atama yetkisi bulunmaktaydı.<sup>12</sup> Bu atamalar devletin gücüyle orantılı olarak el değiştirmiştir. Nizâmiye müderrisleri cübbe ve sarıktan oluşan özel bir kıyafet giyerlerdi. Bu kıyafetin şekli ve rengi dönemlere göre değişiklik arz etmekteydi. Müderris olarak tayin edilen hoca bu görevini ölünceye kadar üstlenirdi. Bu görevden ayrılmak bazen kendi isteğiyle bazen de azil ile gerçekleşirdi. Bu medreselerdeki müderrislik görevinin bazen vekâleten de yürütüldüğü vâkidir. Müderrislerin işini hafifletmek için muîd denen yardımcı kimseler atanmıştır. Bu kişilerin görevi talebele-  
re ders tekrarı yaptırıp anlaşılmayan yerleri izah etmektir.<sup>13</sup>

Nizâmiye’de eğitim gören öğrenci sayısı zamana ve hocaya göre değişiklik göstermiştir. Bazı müderrislerin 100 talebesi bulunurken bazılarının talebe sayısı 400’ü bulmaktadır. Bu öğrencilerin belirli bir yaşı yoktur. İlme düşkün, kabiliyetli, istekli kişiler öğrenci olarak kabul edilmişlerdir. Bir kısım öğrenciler tüm ilmî yaşamlarına burada başlayıp eğitimlerini yine burada tamamlarken; bazıları başka ilim merkezlerinde eğitimini tamamladıktan sonra Nizâmiye’de eğitimlerine devam etmişlerdir. Eğitim yaşında bir sınır olmadığı gibi eğitimin belirli bir süresi de bulunmuyordu. Çünkü bu sürede esas olan bitirilmesi istenen temel kitapların okunmasıydı. Her bir seviyede okunacak kitaplar tam anlamıyla sindirilmeden bir üst kısma geçilemiyordu. Bu sürenin belirlenmesinde kişinin taşımış olduğu vasıflar da ayrı önem arz etmekteydi. Zekâ ve istek bunlardandı.

Ders sabah namazından hemen sonra Kur’ân tilâvetiyle başlar, ders ya hoca tarafından verilir ya da talebeler metni okur hoca anlaşılmayan yerlere temas ederdi. Bazı hocalar da öğrencilerine not yazdırırlardı. Ders anlaşılması için hocalar tarafından soru sorulduğu gibi öğrenciler tarafından da hocaya sual edilirdi.<sup>14</sup>

Esasen Nizâmiye Medresesinin günümüzdeki hukuk, ilahiyat, edebiyat ve siyasal bilgiler fakültelerinin fonksiyonunu üstlendiğini söylemek

<sup>11</sup> Talas, *Nizamiye Medresesi ve İslâm’da Eğitim-Öğretim*, s. 47.

<sup>12</sup> Talas, *a.g.e.*, s. 48-50; Özyayın, “Nizâmiye Medresesi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XXXIII, s. 189.

<sup>13</sup> Ocak, *Selçuklu Devri Üniversiteleri Nizamiye Medreseleri*, s. 138-77.

<sup>14</sup> M. Asad Talas, *Nizamiye Medresesi ve İslâm’da Eğitim-Öğretim*, s. 51-2.

mümkündür. Kimileri bu görevlere fen fakültesini de ilâve etmiştir.<sup>15</sup> Burada verilen dersler Nizâmiye medreseleri üzerine araştırma yapan araştırmacılara göre farklılık arz etmekle birlikte bunlar Kur’ân ve Kur’ân ilimleri, hadis, fıkıh, kelâm, Arapça, edebiyat, matematik, ferâiz, hukuk, coğrafya, arkeoloji, astronomi, kimya, mûsiki, resim, hat, hitâbet, mantık, felsefe, tıp, cerrahî’dir. Bu derslerin hocaya ve yönetime göre şekillendiği söylenebilir.<sup>16</sup>

## 2. Medresenin Amaçları

Medresenin kuruluş sebepleri hakkında birbirinden farklı görüşler ileri sürülmektedir. Ancak araştırma neticesinde bu sebeplerin şunlar olduğunu söylemek mümkündür:

Şîî inanca karşı Ehl-i Sünnet itikadını korumak ve savunmak. Bunu yapabilmeyenin yolu Sünnî anlayışı savunacak ve bu anlayışı İslâm toplumuna anlatacak ilim merkezleri kurmak ve ilim adamları yetiştirmektir.

Devletin farklı alanlarda ihtiyaç duyduğu memurlar, müderrisler, bürokratlar yetiştirmek

İlim adamlarının kontrol altına alınma isteği<sup>17</sup>

Bunlar dışında kimi yazarlar Oğuzlar’ın İslâmiyeti benimsemesi, önceki inançlarının etkisinden kurtulması, fakir öğrencileri okutma ve topluma kazandırmayı da medresenin amaçları arasında zikretmişlerse de bu çıkarımlar isabetli gözükmemektedir. Yukarıda zikredilen üç ana amaç kapsamında bu medreselerin açıldığı kanaati oluşmuştur. Diğerleri bu sürecin doğal yansımaları olarak kabul edilmelidir.<sup>18</sup>

Zikri geçen amaçlara ulaşmak maksadıyla, medreselerin kurulduğu yerlerin, ders veren ulemânın ve eğitim müfredatının özenle seçilmesinin yanısıra medresenin her türlü ihtiyacı karşılanmıştır.<sup>19</sup>

<sup>15</sup> Ocak, *Selçuklu Devri Üniversiteleri Nizamiye Medreseleri*, s. 261.

<sup>16</sup> M. Asad Talas, *a.g.e.*, s. 50-1; Kırpık, *Bağdat Nizamiye Medresesi Kuruluşu, Yapısı ve İşleyişi*, s. 695; Özaydın, “Nizâmiye Medresesi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XXXIII, s. 189.

<sup>17</sup> Özaydın, “Nizâmiye Medresesi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XXXIII, s. 188; Ocak, *Selçuklu Devri Üniversiteleri Nizamiye Medreseleri*, s. 257; Okumuşlar, “Ehli Sünnetin Kurumlaşmasında Nizamiye Medreselerinin Etkisi”, *Marife*, VIII/1, 2008 s. 142-5; Abdurrahman Acar, “Selçuklu Medreseleri ve İslâm Kültür ve Medeniyetine Kazandırdıkları”, *Uluslararası Türk Dünyasının İslâmiyete Katkıları Sempozyumu = International Symposium on the Contribution of Turkish World to Islam*, 31 Mayıs - 1 Haziran 2007, s. 351-64.

<sup>18</sup> Özaydın, “Nizâmiye Medresesi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XXXIII, s. 188; Ocak, *Selçuklu Devri Üniversiteleri Nizamiye Medreseleri*, s. 257; Okumuşlar, “Ehli Sünnetin Kurumlaşmasında Nizamiye Medreselerinin Etkisi” s. 142-5; Acar, “*Selçuklu Medreseleri ve İslâm Kültür ve Medeniyetine Kazandırdıkları*”, s. 351-64.

<sup>19</sup> Okumuşlar, “*Ehli Sünnetin Kurumlaşmasında Nizamiye Medreselerinin Etkisi*” s. 145.

### 3. Medresenin Önemi

Nizâmiye medreseleri, medrese geleneğinin doğuşuna katkı vermiş ve Ehl-i Sünnet'in kuvvetlenmesine olanak sağlamıştır. Nitekim Şîf-Bâtînî görüşlere karşı bir siper olmuş ve Müslümanların birlik ve beraberliğini de kuvvetlendirmiştir.<sup>20</sup> Bu medreseler Kirman Selçukluları, Suriye Selçukluları, Irak Selçukluları ve Anadolu Selçukluları gibi İslâm devletlerinde kurulacak medreselere örneklik teşkil etmiştir.<sup>21</sup>

Bir vakıf üniversitesi olarak değerlendirilebilecek olan Nizâmiye medresesi, hayır sahiplerinden elde edilen hayırlar ve medreseye tahsis edilen akarla hem medresenin hem de hoca ve talebelerin ihtiyaçlarını karşılamıştır. Bu sebeple okumaya fırsat bulamayan fakir kişilerin çocuklarının da bu imkândan yararlanması, medresenin önemini kat be kat artırmıştır.<sup>22</sup>

### 4. Nizâmiye Medreseli Muhaddisler

Bu başlık altında Nizâmiye medreselerinde hocalık veya talebelik yapan âlimler hakkında bilgi verilecektir. Burada zikredilecek olan Sem'ânî, İbn Asâkir, İbnü'l-Arabî, Silefî gibi âlimlerin hayatı hakkındaki bilgiler oldukça muhtasar tutulacaktır. Çünkü bu âlimler, haklarında teferruatlı çalışmalar yapılacak kadar önemli şahsiyetlerdendir.

#### 4.1. Hocalar

##### 4.1.1. Muhammed b. Ahmed b. Ubeydullah el-Hafsî (ö. 466/1073)

Küşmîhenî'den Sahîh-i Buhârî'yi rivayet eden Hafsî, hadis ilmini Merv ve Nisâbûr'da tahsil etmiştir. Selçuklular'ın en önemli devlet adamlarından Nizâmülmülk'ün kendisine değer verdiği Hafsî'den Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111), Nizâmülmülk (ö. 485/1092), İsmâîl b. Ebî Sâlih, Hibeturrahmân el-Kuşeyrî, Abdülvehhâb b. Şâh eş-Şâzeyânî ve Vecîh eş-Şahhâmî Buhârî'nin el-Câmiu's-Sahîh'ini rivayet etmişlerdir. Vezîr Nizâmülmülk'ün kendisini Nisâbûr Nizâmiye medresesine davet etmesi münasebetiyle de pek çok âlim ondan bu eseri dinleme fırsatını yakalamışlardır. H. 466 (1073) senesinde Merv'de vefat etmiştir.<sup>23</sup>

<sup>20</sup> Ocak, *Selçuklu Devri Üniversiteleri Nizamiye Medreseleri*, s. 277-325.

<sup>21</sup> Ayşe D. Kuşçu, "Orta Doğu'da Şî'i-Sünnî Mücadelesinde Selçuklu ve Zengî Medreselerinin Yeri", *Akademik Orta Doğu Dergisi*, sy: 4, s., s. 37.

<sup>22</sup> Okumuşlar, "Ehli Sünnetin Kuruluşunda Nizamiye Medreselerinin Etkisi" s. 141.

<sup>23</sup> Ebû Bekr Muînuddîn Muhammed b. Abdülganî b. Ebî Bekr el-Bağdâdî İbn Nukta, *Kitâbu'l-Takyîd li Ma'rifeti'r-Ruvât ve's-Sünen ve'l-Mesânîd*, Vizâretü'l-Meârif ve Şuûni's-Sekafiyye, Hindistan 1983/1403, c. I, s. 37; Ebu'l-Hasan İzzeddîn Alî b. Muhammed b. Abdülkerîm İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb fî Tehzîbi'l-Ensâb*, Dâru Sâdir, Beyrût 1980/1400, c. I, s. 376; Ebû Abdullah Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b.

#### 4.1.2. Ebu'l-Kâsım İsmâîl b. Mes'ade b. İsmâîl el-İsmâîlî el-Cürcânî (ö. 477/1084)

H. 407 (1016) senesinde Cürcân'da doğmuştur. H. 406 (1015)'da doğduğuna dair rivayetler de bulunmaktadır. Rihle diye bilinen ilmî yolculuklar kapsamında Cürcân, Nisâbûr, Rey, İsfahan, Hemedân, Mekke ve Bağdâd gibi ilim merkezlerine gitmiştir. Bu şehirlerde Ebu'l-Kâsım el-Cürcânî, babası Mes'ade b. İsmâîl, amcası Mufaddal b. İsmâîl, Hamza es-Sehmî, Muhammed b. Yûsuf eş-Şâlecî ve Ahmed b. İsmâîl er-Ribâtî gibi âlimlerden hadis rivayetinde bulunmuştur. Talebeleri arasında Ebû Nasr Ahmed b. Ömer el-Gâzî, Ebû Sa'd Ahmed b. Muhammed el-Bağdâdî, İsmâîl es-Semerkindî, Ebû Mansûr İbn Hayrûn, Ebu'l-Kerem eş-Şehrezûrî ve Ebu'l-Bedr el-Kerhî bilinmektedir. İsmâîl es-Semerkindî ondan İbn Adî'nin "el-Kâmil'i" ile "Târîhu Cürcân" isimli eserleri rivayet etmiştir. Terkedilmeye yüz tutan imlâ geleneğini sürdürmüş ve Nisâbûr Nizâmiye medresesinde hadis meclisi oluşturmuştur. Hadis ve fıkıh ilminde kendini yetiştirmiş ve elde ettiği birikimlerle insanları aydınlatmıştır. Bu ilimler yanında kendisini nesir ve nazım konusunda da yetiştirmiştir. Dindar, sadûk, geniş ilim sahibi olan Ebu'l-Kâsım el-İsmâîlî, h. 477 (m. 1084) senesinde Cürcân'da vefat etmiştir.<sup>24</sup>

Osmân Zehebî, *Târîhu'l-İslâm* (tahk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût 1988, c. XXXI, s. 213-4, no: 192; *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ* (tahk. Şuayb el-Arnâût ve Ekrem el-Bûşî), Müessesetu'r-Risâle, 2. bs., Beyrût 1982/1402, c. XVIII, s. 244-5; *el-Muayyen fî Tabakâti'l-Hadis* (vadaha havâşî: Muhammed Besyûnî Zağlûl), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. bs., Beyrût 1998/1419, s. 430, no: 1489; *el-İber fî Haberî Men Gaber* (tahk. Ebû Hâcer Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. bs., Beyrût 1985/1408, c. II, s. 320; Afidüddîn Abdullah b. Es'ad b. Alî el-Yemânî Yâfî, *Mir'âtu'l-Cenân ve İbretü'l-Yakân fî Ma'rifeti Havâdisi'z-Zamân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. bs., Beyrût 1997/1417, c. III, s. 72; Ebu'l-Felah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zehab fî Ahbâri men Zehab* (tahk. Abdülkâdir el-Arnâût ve Mahmûd el-Arnâût), Dâru İbn Kesîr, Beyrût 1986, c. V, s. 283.

<sup>24</sup> Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem* (tahk. Mustafa Abdülkâdir Atâ ve Muhammed Abdülkâdir Atâ), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. bs., Beyrût 1995/1415, c. XVI, s. 234-5; İbn Nukta, *Kitâbu'l-Takyîd*, c. I, s. 244-6, no: 238; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, c. XXXII, s. 187-8 No: 197; *es-Siyer*, c. XVIII, s. 564, no: 293; *el-İber*, c. II, s. 336; Ebu's-Safâ Selâhaddîn Halîl b. İzzeddîn Aybeg b. Abdullah Abdullah Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât* (tahk. ve i'tina: Ahmed el-Arnâût ve Türkî Mustafâ), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1. bs., Beyrût 2000/1420, c. IX, s. 133-4 No: 1783; İbrâhîm b. Muhammed b. Ezher Sarîfnî, *el-Müntehab mine's-Siyâk li Târîhi Nisâbûr* (tahk. Muhammed Ahmed Abdülazîz), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. bs., Beyrût 1989, s. 141-2; Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ* (tahk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî-Abdulfattâh Muhammed el-Hulvî), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1964/1383, c. IV, s. 294-5, no: 370; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-*

#### 4.1.3 Ebu'l-Kâsım İsmâîl b. Zâhir b. Muhammed en-Nevkânî (ö. 479/1086)

H. 397 (m. 1007) senesinde Nevkân'da<sup>25</sup> doğmuştur. Şâfiî mezhebinin fıkıh ilminde ileri gelenlerinden olan İsmâîl b. Zâhir, pek çok hadis semâ eden sika, sadûk ve sâlih bir kimse olarak bilinmektedir. Rihle faaliyetleri çerçevesinde Bağdâd, Kûfe, Mekke gibi ilim merkezlerine gitmek suretiyle ilmini artırmıştır. Bu kapsamda Ebu'l-Hasan el-Alevî, Ebu't-Tayyib es-Su'lûkî ve Abdullah b. Yûsuf b. Mâmeveyh'ten hadis rivayet etmiştir. Talebeleri arasında öne çıkanlar ise Abdülkerîm b. Muhammed ed-Dâmegânî, Zâhir eş-Şehhâmî, Ebû Nasr Ahmed b. Ömer el-Gâzî ve İsmâîl b. Abdurrahmân el-Kârî'dir. Fıkıhî ise Ebû Bekr et-Tûsî'den tahsil eden İsmâîl, Nîsâbûr Nizâmiye medresesinde çok sayıda hadis imlâ meclisi akdetmiştir. H. 479 (m. 1086) senesinde vefat etmiştir.<sup>26</sup>

#### 4.1.4. Ebû Fadl Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ca'fer et-Tabesî<sup>27</sup> (ö. 482/1082)

Hadis hâfızı, muhaddis ve zâhid kimliklerinin sahibi Muhammed, Ebû Abdullah el-Hâkim, Ebû Tâhir Mahmiş, Abdullah b. Yûsuf b. Mâmeveyh ve diğer hadis âlimlerinden hadis rivayet etmiştir. Kendisinden hadis naklinde bulunanlar arasında Cüneyd b. Muhammed el-Kâyinî, Vecîh eş-Şehhâmî ve Ebu'l-Es'ad el-Kuşeyrî bilinmektedir. Sika bir kimse olup çok eser yazdığı ifade edilmekle birlikte “Bustânu'l-Ârifîn” ve “eş-Şâmil fî Bahri'l-Kâmil” isimli eserleri bilinmektedir. Nîsâbûr Nizâmiye medresesinde hadis imlâsında bulunan Muhammed b. Ahmed, Tabes'e dönmüş ve h. 482 (m. 1082) senesinde burada vefat etmiştir.<sup>28</sup>

*Zeheb*, c. V, s. 331; Ocak, *Selçuklu Devri Üniversiteleri Nizamiye Medreseleri*, s. 224.

<sup>25</sup> Nevkân, Tûs'a bağlı bir şehirdir. İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, c. V, s. 345.

<sup>26</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. XVI, s. 261; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, c. XXXII, s. 261-2, no: 275; *es-Siyer*, c. XVIII, s. 446-7, no: 229, *el-İber*, c. II, s. 341; Sarîfînî, *el-Müntehâb*, s. 139, no: 318; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, c. IV, s. 270-1, no: 365; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, c. V, s. 345; Ocak, *Selçuklu Devri Üniversiteleri Nizamiye Medreseleri*, s. 224.

<sup>27</sup> Tabes, İsfahan, Kirmân ve Nîsâbûr arasında bir kavşak noktada bulunmaktadır. Sem'ânî, *el-Ensâb*, c. VIII, s. 209.

<sup>28</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, c. VIII, s. 209; İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb*, c. II, s. 274-5; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXXIII, 99-100, *es-Siyer*, c. XVIII, s. 588, no: 309, *el-İber*, c. II, s. 345, *el-Muayyen*, c. II, s. 144, no: 1545; Sarîfînî, *el-Müntehâb*, s. 58, no: 110; Yâfî, *el-Mir'ât*, c. III, s. 101; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, c. V, s. 352; Kâtip Çelebi, Hâcî Halîfe Mustafâ b. Abdullah, *Keşfu'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût, t.y., c. II, s. 1024; Bağdâdlı İsmâîl Paşa, *İzâhu'l-Meknûn fi'z-Zeyli alâ Keşfu'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütübi'l-Fünûn*, Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut t.y., c. I, s. 181; Ocak, *Selçuklu Devri Üniversiteleri Nizamiye Medreseleri*, s. 224.

#### 4.1.5. Ebû Bekr Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî el-Mervezî (ö. 510/1116)

H. 466 (m. 1073) senesinde Merv'de doğmuştur. el-Ensâb sahibi Ebû Sa'd Abdülkerîm es-Sem'ânî'nin babasıdır. Küçük yaşlardan itibaren ilim tahsiline başlamış, özellikle hadis, fıkıh, hilâf, Arap edebiyatı, tarih ve nahiv ilimlerinde derinlik kazanmıştır. Beldesinde öğrenimini tamamladıktan sonra Nîsâbûr, Bağdâd, Mekke, Medîne, Kûfe, Nîsâbûr gibi ilim merkezlerine gitmiştir. O, babası Mansûr b. Abdülcebbâr, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Ebî İmrân es-Saffâr, Ebu'l-Kâsım ez-Zâhirî, Abdullah b. Ahmed et-Tâhir, Abdülvâhid İbnu'l-Kuşeyrî, Sâbit b. Bündâr, Muhammed b. Abdüsselâm el-Ensârî, Ebu'l-Hüseyn İbnu't-Tuyûrî ve Ebu'l-Feth Ubeydullah el-Hâşimî'den hadis dinlemiştir. Talebeleri arasında Ebû Tâhir es-Silefî, Ebu'l-Fütûh et-Tâî gibi önemli âlimler yer almaktadır. Hocası Ebu'l-Hayr Muhammed b. Ebî İmrân'dan Sahîhu'l-Buhârî'yi ve diğer hocası Ebû Muhammed İbnu'l-Abenûsî'den Târîhu Bağdâd'ı okuması ilminin ulaştığı boyutları göstermesi açısından önemlidir. Bağdâd Nizâmîye medresesinde bir müddet hadis dersi vermiş, daha sonraları Merv'e gelerek şehrin camiinde hadis imlâ etmiştir. Muhaddis, fakîh ve edib kimliğiyle bilinen es-Sem'ânî, h. 510 (m. 1116) senesinde vefat etmiştir.<sup>29</sup>

#### 4.1.6. Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî (ö. 562/1166)

H. 506 (m. 1112) senesinde Merv'de doğmuştur. Dört yaşındayken babası onu ilim meclislerine götürmüş, bu meclislerde Abdülgaffâr b. Muhammed eş-Şîrûyî, Ubeyd b. Muhammed el-Kuşeyrî ve Sehl b. İbrâhîm es-Sub'î ile mülâki olmuştur. İlerleyen yıllarda ilim yolculuklarına başlamış, Nîsâbûr, İsfahan, Bağdâd, Dimaşk, Taberistân, İsfarayîn, Enbâr, Buhârâ, Birûcird, Bestâm, Basra, Bağşûr, Belh, Tirmîz, Cürcân, Haleb, Hama, Hıms, Hartenk, Hüsrevcird, Rey, Semerkand, Hemedân, Serahs gibi diğer pek çok ilim beldesine gitmiştir. Bu şehirlerde Ebu'l-Muzaffer İbnu'l-Kuşeyrî, Kâdî Ebû Bekr el-Ensârî, Kâdî Ebu'l-Meâlî Muhammed b. Yahyâ el-Kuraşî gibi âlimlerden hadis rivayet etmiştir. Talebeleri arasında oğulları Ebu'l-Muzaffer Abdürrahîm ve Muhammed'in yanısıra Abdülmuiz b. Muhammed el-Herevî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Muhammed es-Sâîğ yer almaktadır. Horasan muhaddisi, şark muhaddisi, İslâm'ın tacı gibi sözlerle değeri ifade edilen es-Sem'ânî, ilim tahsilinden sonra Amîdiye ve Nizâmî-

<sup>29</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, c. XXXV, s. 259-62, no: 311, *es-Siyer*, c. XIX, s. 371-3, no: 214; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, c. VII, s. 5-11, no: 708; Mehmet Efendioğlu, "Muhammed b. Mansûr Sem'ânî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2009, c. XXXVI, s. 464-5.

ye medreselerinde talebe okutmuştur. Muhaddis, fakih ve müverrih kimliğiyle tanınan Sem'ânî, h. 562 (1166) senesinde vefat etmiştir. el-Ensâb, el-Mu'cemu'l-Kebîr, ez-Zeyl alâ Târîhi'l-Hatîb ve Edebü'l-İmlâ ve'l-İstimplâ isimli eserler yanında pek çok eser yazdığı bilinmektedir.<sup>30</sup>

#### 4.1.7. Ebû Muhammed Mahmûd b. Muhammed el-Huvârizmî (ö. 568/1172)

Fakih, muhaddis, müverrih, edîb ve sûfî kimliğini bir arada taşıyan Mahmûd, h. 492 (1099) senesinde ilmî geleneğe sahip bir ailenin ferdi olarak Huvârizm'de doğmuştur. O, babası Muhammed b. Abbas, dedesi Abbâs b. Arslân, İsmâîl b. Ahmed el-Beyhakî ve Muhammed b. Abdullah el-Hafsavî'den hadis ilmini öğrenmiştir. Kendisinden hadis rivayet edenler arasında Ahmed b. Abdülvâhid el-Fârisî, Muhammed b. Alî İbnü'l-Mutahharî, Yûsuf b. Mukallid, Ahmed b. Târik ve İbnü'l-Tallâye gibi kişiler yer almaktadır. Şâfiî fikhını ise Muhyi's-Sünne Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd el-Beğavî'den tahsil etmiştir. Rihle olarak bilinen ilim yolculuğunu gerçekleştirmiş ve bu kapsamda Merv, Buhârâ, Semerkant ve Bağdâd'a gitmiştir. Bağdâd Nizâmiye medresesinde hadis hocalığında bulunmuştur. Huvârizm asıllı olan Mahmûd b. Muhammed, memleketinin tarihi ile ilgili Târîhu Huvârizm ile fıkıh sahasında ise el-Kâfi fi Nazmi'sh-Şâfiî'yi yazmıştır. Şâfiî mezhebine müntesib olup dedesine nisbetle Abbâsî olarak tanınan Mahmûd b. Muhammed, h. 568 (1172) senesinde Huvârizm'de vefat etmiştir. Huvârizm'de ilerleyen zamanlarda kendi neslinden gelen pek çok muhaddis yetişmiştir.<sup>31</sup>

<sup>30</sup> İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Sikatüddîn Alî b. Hasan b. Hibetullah, *Târîhu Medîneti Dımaşk* (tahk. Muhibbüddin Ebi Said Ömer b. Garame el-Amri), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1997, c. XXXVI, s. 447-9, no: 4195; Zehebî, *es-Siyer*, c. XX, s. 456-65, *Tezkiratu'l-Huffaz*, c. IV, s. 1316-9, no: 1090; Sübkî, *Tabakâtü'sh-Şâfiyye*, c. VII, s. 150-5 No: 888; İbn Kâdî Şühbe, Ebu's-Sıdk Takıyyuddîn Ebû Bekr B. Ahmed, *Tabakâtu'sh-Şâfiyye*, Matbaatu Meclisi Dâireti'l-Meârifî'l-Osmâniyye, I. bs., Haydarâbâd 1978/1398, c. II, s. 11-3; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâduddîn İsmâîl b. Ömer, *Tabakâtu'sh-Şâfiyye* (tahk. Abdülhafız Mansûr), Dâru'l-Medâri'l-İslâmî, I. bs., Beyrût 2004, s. 619-21 No: 660; Yâfiî, *el-Mir'ât*, c. III, s. 279; Mehmet Efendioğlu, "*Abdülkerim b. Muhammed Sem'ânî*", TDV İslâm Ansiklopedisi, Ankara 2009, c. XXXVI, s. 461-2.

<sup>31</sup> İbnü'l-Fuâtî, Ebu'l-Fazl Kemâleddin Abdürrezzâk b. Ahmed, *Mecmau'l-Âdâb fî Mu'cemi'l-Elkâb* (tahk. Muhammed el-Kâzım), Vizâretü's-Sekâfiyyeti ve'l-İrşâdi'l-İslâmî, I. bs., Tahrân 1416, c. II, s. 312, no: 5158; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, c. XXXIX, s. 325-6, no: 303; Sübkî, *Tabakâtü'sh-Şâfiyye*, c. VII, s. 289-90, no: 985; İbn Kesîr, *et-Tabakât*, s. 627, no: 672; İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâceddîn Ömer b. Alî b. Ahmed, *el-Akdu'l-Müzheb fî Tabakâti Hameleti'l-Mezheb* (tahk. Eymen Nasr el-Ezherî ve diğeri), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I. bs., Beyrût 1997/1417, s. 136, no: 349; Kâdî Şühbe, *Tabakâtu'sh-Şâfiyye*, c. II, s. 21-2, no: 318; Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zünûn*, c. I, s. 293-4; Bağdâdî İsmâîl Paşa, *Hediyetü'l-Ârifin*, c. II, s. 403-4; Ziriklî, *el-A'lâm*, c. VII, s. 181.



### Talebeler

#### **Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî el-Herrâsî et-Taberistânî (ö. 504/1110)**

H. 405 (1014) senesinde Taberistan'da doğan Kiyâ el-Herrâsî'nin lakabı İmâdüddîn ve künyesi Ebu'l-Hasan'dır. Şâfiî mezhebinin önde gelen hadis ve fıkıh âlimleri arasında yer almaktadır. İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî'den Nisâbü'r Nizâmiye medresesinde Şâfiî fikhını tahsil etmiştir. Cüveynî'nin muîdliğini üstlenmiş, onun ölümünden sonra bu şehirden ayrılarak Beyhak'a yerleşmiş ve bir müddet burada müderrislik görevini ifa etmiştir. Daha sonra Bağdâd'a gitmiş, h. 493 (m. 1100)'ten vefat edinceye kadar Bağdâd Nizâmiye medresesinin müderrisliğini üstlenmiştir. Hadis ilmini İmam Harameyn el-Cüveynî, Ebû Alî Hasan b. Muhammed es-Saffâr ve Zeyd b. Sâih el-Âmilî'den tahsil eden Kiyâ'dan Sa'du'l-Hayr, Abdullah b. Muhammed b. Gâlib ve Ebû Tahîr es-Silefî gibi âlimler hadis rivayetinde bulunmuştur. Münâzara ve ilim meclislerinde hadislerden bol miktarda yararlandığı bilinen el-Herrâsî, h. 504 (1110) senesinde vefat etmiş ve Ebû İshâk eş-Şirâzî'nin kabrinin yanına defnedilmiştir.

Bir zaman Hasan Sabbâh'ın İlkiyâ lakaplı oğlu ile karıştırılmasından dolayı bâtinilikle itham edilen Kiyâ el-Herrâsî, Halife Müstazhir Billâh'ın araya girmesi ve Ebu'l-Vefâ İbn Akîl gibi âlimlerin şehâdetiyle ölümünden kurtulmuştur. Ahkâmu'l-Kur'ân, Nakzu Müfredâtı'l-İmâm Ahmed, Levâmiu'd-Delâil fî Zevâyâ'l-Mesâil, et-Ta'lik fî Usûli'l-Fıkh ve Şifâu'l-Müsterşidîn fî Mebhâisi'l-Müctehidîn isimli eserleri bilinmektedir.<sup>32</sup>

#### **4.2.2. Ebû Alî es-Sadeî, Hüseyin b. Muhammed b. Fîrrûh es-Sarakustî el-Endelûsî (ö. 514/1120)**

Fakîh, kadı ve muhaddis vasıflarını taşıyan Ebû Alî es-Sadeî, aslen

<sup>32</sup> İbn Asâkir, *Tebyînu'l-Kezibi'l-Müfterî*, Matbaatu't-Tevfik, Dımaşk 1347, s. 288-9; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. XVII, s. 122 No: 3795; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, c. XXXV, s. 92-3 No: 88, *es-Siyer*, c. XIX, s. 350-2, no: 207, *el-Muayyen*, s. 152, no:1622; Safedî, *el-Vâfi*, c. XXII, s. 54-6, no: 32; İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemseddîn Ahmed b. Muhammed, *Vefayatu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân* (tahk. İhsân Abbâs), Dâru Sâdir, Beyrût 1978/1398, c. III, s. 286-90, no: 430; Yâfiî, *el-Mir'ât*, c. III, s. 133-4; İbn Tağrîberdî, Ebu'l-Mehâsin Cemâleddîn Yûsuf b. Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-Zâhire fî Mulûki Mısır ve'l-Kâhire*, (takdim ve ta'lik Muhammed Hüseyin Şemsüddin), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. bs., Beyrût 1992/1413, c. V, s. 198-9; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, c. VII, s. 231-4, no: 932; Sarîfnî, *el-Müntehâb*, s. 396, no: 1344; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, c. VI, s. 14-17; Kâtîp Çelebî, *Keşfu'z-Zünûn*, s. 423, 1056; Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, Mektebetü'l-Müsennâ, Beyrût 1957, c. VII, s. 220; George Makdisi, "al-Kiya al-Harrasi", *Encycyclopedia of Islâm (New Edition)*, Brill, Leiden 1986, c. V, s. 234; Abdülkerim Ünalın, "Kiyâ el-Herrâsî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2009, c. XXVI, s. 126.

Sarakustalıdır. H. 454 (1062) senesinde Sarakusta'ya 4 mil uzaklıktaki Menâzilu Mahmud diye bilinen bir köyde doğmuştur. H. 452 (1060) senesinde doğduğuna dair rivayetlerde bulunmaktadır. Memleketi Sarakusta'da Ebu'l-Velîd el-Bâcî ve Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed'den, Belensiye'de Ebu'l-Abbâs b. Dilhes'ten ve Meriyye'de Muhammed b. Sa'dûn el-Karavî gibi hocalardan, Mısır'da Ebû İshâk el-Habbâl'dan, Basra'da Ca'fer b. Muhammed el-Abbâdânî ve Abdümelik b. Şagabe'den, Ebbâr'da Ebu'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Muhammed el-Akta'dan, Dimaşk'ta Nasr b. İbrâhîm el-Makdisî ve Sehl b. Bişr, Bağdâd'da Alî b. Hüseyin b. Kureyş, el-Ehvazî, Âsım b. Hasan el-Edîb, Ebû Abdullah el-Humeydî ve Mâlik b. Ahmed el-Bânyâsî'den, Vâsıt'ta Ebu'l-Meâlî Muhammed b. Abdüsselâm el-İsfahanî'den hadis dinlemiştir. Ondan hadis nakledenler arasında Ebu'l-Meâlî Muhammed b. Yahyâ el-Kuraşî, Kâdî İyâz ve diğer hadis âlimleri bulunmaktadır. Ebû İshâk el-Habbâl hadis rivayet icâzeti almıştır. Fıkıh eğitimini Bağdâd'da Ebû Bekr eş-Şâşî'den ve Şâm'da Nasr el-Makdisî'den; kıraat ilmini ise Seyyid b. Attâb'dan öğrenmiştir. Kıraat ilmindeki talebesi ise Hüseyin b. Muhammed b. Arîb'dir. H. 481 senesinde hacca gitmiş ve bu yolculuk münasebetiyle birçok İslâm beldesine giderek ilmini artırmıştır. H. 490 (m. 1097) senesinde büyük bir birikimle memleketi Sarakusta'ya avdet etmiş, ancak çeşitli sebeplerden dolayı Mürsiye'ye yerleşmek zorunda kalmıştır. Hadîs ve onun turukları, illetleri, rical bilgisi, cerh-ta'dîl ilmindeki yetkinliği gibi alanlardaki birikimi nedeniyle pek çok kimse onun ders halkasına iştirâk etmiştir. İbn Beşkuvâl icâzet aldığı kimselerin en seçkinlerinden olduğunu ifade ederek öne mine işaret etmiştir. Ebû Alî es-Sadeffî, Buhârî ve Müslim'in sahihlerini, Buhârî'nin et-Târîhu'l-Kebîr'ini, Tirmizî'nin es-Sünen ve eş-Şemâil'ini, Dârekutnî'nin es-Sünen, el-İlel, el-Mü'telif ve'l-Muhtelif, el-İstidrikât ve el-İlzamât'ını, Ebu'l-Velîd el-Bâcî'nin el-İşâre ve el-Cerh ve't-Ta'dîl'ini, Sülemî'nin Âdâbu's-Suhbe'sini gibi eserleri okutmuştur. Birkaç kez Mürsiye ve İşbiliye gibi şehirlerin kadılığı teklif edilmiş olmakla birlikte bu görevlerden affını istemiştir. Yaşadığı zamanın hadiste otoritesi kabul edilen Ebû Alî es-Sadeffî, Fransızlarla yapılan Kutunde savaşında 25 Rebiulevvel 514 (m. 1120)'te şehit düşmüştür. Tespit edilebildiğine göre el-Mu'cem ve et-Ta'likâtu'l-Kübrâ isimli eserleri bilinmektedir.<sup>33</sup>

<sup>33</sup> Kâdî İyâz, Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsûbî, *el-Gunye*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. bs., Beyrût 1982/1402, s. 129-38; İbn Beşkuvâl, Ebû Ca'fer Ahmed b. İbrâhîm b. Zübeyr es-Sekafî el-Gırnâtî el-Endelüsî, *es-Sıla* (tahk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Bs., Tûnus 2010, c. I, s. 205-7 No: 330; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, XIV, 321-2, no: 1618; Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdullah Şehâbeddîn Yâkût b. Abdullah, *Mu'cemu'l-Büldân*, Dâru Sâdır, Beyrût 1977/1397, c. IV, s. 310; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, c. XXXV, s. 367, no: 70, *es-Siyer*, c. XIX, s. 376-8 No: 218, *el-Iber*, c. II, s. 403, *Tezkîratu'l-Huffâz*, c. IV, s. 1253-5, no: 1059; Safedî, *el-Vâfi*,

#### 4.2.3. Ebû Bekr Muhammed b. Velîd el-Fihrî et-Turtûşî (ö. 520/1126)

Endülüs asıllı olup ilerleyen dönemde İskenderiye'ye yerleştiği bilinmektedir. H. 451 (m. 1059) senesinde Turtûşe'de doğan et-Turtûşî, İbn Rendaka diye bilinmektedir. Endülüs'te öğrenimini tamamladıktan sonra rıhla faaliyetini gerçekleştirmiştir. Bu çerçevede Basra, Bağdâd, İşbiliyye gibi beldelere gitmiştir. O, Ebu'l-Velîd el-Bâcî, Ebû Abdullah ed-Dâmegânî, Rızkullah et-Temîmî ve Ebû Abdullah el-Humeydî'den hadis rivayet etmiştir. Ebu'l-Velîd el-Bâcî'den hadis rivayet etme konusunda icâzet almıştır. Basra'ya geldiğinde Ebû Alî et-Tüsterî'den Ebû Dâvud'un es-Sünen'ini işitmiştir. Kendisinden hadis nakledenler arasında Ebû Tâhir es-Silefî ve Ebû Bekr İbnü'l-Arabî gibi önemli âlimler bulunmaktadır. Fıkıh ilmini Sarâkusta'da Ebu'l-Velîd el-Bâcî'den ve Bağdâd'da ise Nizâmiye medresesi hocaları Ebû Ahmed el-Cürcânî ve Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed eş-Şâşî'den öğrenmiştir. Muhaddis, Mâlikî fakihî, zâhid ve sâlih bir kimse olarak bilinen et-Turtûşî, h. 520 (m. 1126) senesinde İskenderiye'de vefat etmiştir. Elde ettiği birikimlerle aralarında Sirâcu'l-Mülûk isimli bir eserinin de olduğu pek çok eser yazdığı kaynaklar tarafından ifade edilmektedir.<sup>34</sup>

#### 4.2.4. Ebu'l-Hasan Sa'du'l-Hayr b. Muhammed el-Ensârî el-Belensî el-Endelûsî el-Mağribî (ö 541/1146)

Belensiye asıllı olup muhaddis ve fakih özelliklerini birlikte taşıyan el-Belensî, Bağdâd, Hemedân ve İsfahan gibi ilim beldelerine giderek ilmî birikimini zenginleştirmiştir. Hadis hocaları arasında Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed en-Niâlî, İbnü'l-Batir, Tırâd b. Muhammed ez-Zeynebî, Ebû

c. XIII, s. 27-8 No: 3687; Yâfiî, *el-Mir'ât*, c. III, s. 160; İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr, Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed, *Gâyetü'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ* (neşr. Gotthelf Bergstraesser), Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1. bs., Beyrût 2008/1428, c. I, s. 250, no: 1138; Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Tabakâtu'l-Huffâz*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. bs., Beyrût 1983/1403, s. 455, no: 1024; Makkarî, Ebû'l-Abbâs Şehâbeddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, *Nefhü'l-Tib min Gusni'l-Endelûsî'r-Ratîb* (tahk. İhsân Abbâs), Beyrût, Dâru Sâdir, 1968/1388, c. II, s. 90-3; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, c. VI, s. 70-1; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zünûn*, c. II, s. 1736; Ziriklî, II, 255; Kehhâle, *el-Mu'cem*, c. IV, s. 56; M. Asad Talas, *Nizamiye Medresesi ve İslâm'da Eğitim-Öğretim*, s. 102; Tayyar Altıkulaç, "Ebû Alî es-Sadefî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 1994, c. X, s. 93.

<sup>34</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, c. VIII, s. 235; İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, c. II, s. 210-1, no: 1269; Zehebî, *es-Siyer*, c. XIX, s. 490-6, no: 285; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, c. IV, s. 262-4, no: 605; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zünûn*, s. 984, 1113; Bağdâdî İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-Ârifîn*, c. II, s. 85; Makkarî, *Nefhü'l-Tib*, c. II, s. 85-90; Kehhâle, *el-Mu'cem*, XII, 96; Muharrem Kılıç, "Turtûşî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2012, c. XXXXI, s. 430-1.

Sa'd el-Mutarriz gibi âlimler bulunmakta iken talebeleri arasında ise İbn Asâkir, Ebû Tâhir es-Silefî, İbnu's-Sem'ânî, Ebû Mûsâ el-Medînî, Ebu'l-Yumn el-Kindî, Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî gibi önemli âlimler yer almaktadır. Arab edebiyatı noktasında ise Ebû Zekerıyyâ et-Tebrîzî'den oldukça faydalanmıştır. Taberânî'nin el-Mu'cem'ini, Ebû Ya'lâ'nın el-Müsned'ini, Nesâî'nin es-Sünen'ini okuttuğu bilinen Sa'du'l-Hayr, ilim yanında ticaretle de uğraşmış ve bu maksatla Çin'e kadar gitmiştir. Bu münasebetle kendisine es-Sînî de denilmiştir. Güvenilir bir kimse olarak kabul edilen Sa'du'l-Hayr, h. 541 (m. 1146) senesinde Bağdâd'da vefat etmiştir.<sup>35</sup>

#### 4.2.5. İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah el-Meâfirî (ö. 543/1148)

H. 468 (m. 1075) senesinde İşbiliyye'de doğdu. Babası Abbâdî vezirlerinden ve bölgenin önemli ilim adamlarından Ebu Muhammed İbnü'l-Arabî'dir. O, erken yaşlarda Kur'ân'ı ezberledi. İşbiliyye'de dayısı Hasan b. Ömer el-Hevzenî, Ebu Abdullah İbn Manzûr ve Ebu Muhammed b. Hazrec, Kurtuba'da Ebû Abdullah İbn Attâb ve Ebû Mervân İbn Serrâc gibi hocalardan ders aldı. H. 485 (1092) senesinde yaklaşık on sene sürecek olan bir rihle gerçekleştirdi. Mısır'da Ebu'l-Hüseyn el-Hilâî, Ebu'l-Hasan İbn Müşerref, Mehdî el-Verrâk'tan, Şâm'da Ebu'l-Feth el-Makdisî, Ebû Saîd ez-Zencânî, Ebû Bekr et-Turtûşî'den ve Ebû Hamîd el-Gazzâlî'den, Mekte'de Ebû Abdullah et-Taberî'den, Irâk'ta Ebu'l-Hüseyn İbnu't-Tuyûrî'den ilim tahsil etti. Özellikle Ebû Bekr et-Turtûşî'den fıkıh, usûl, hilâf, kelâm gibi ilimlerde oldukça faydalandı. Fıkıh ilminde İbnu't-Tuyûrî'nin yanında Ebû Hamid el-Gazzâlî ve Ebû Bekr eş-Şâşî'den istifade etmiştir. Bağdâd'a gittiğinde Nizâmiye medresesine devam ederek İbnu't-Tuyûrî'nin yanısıra Ebu'l-Hasan Alî b. Hüseyin el-Bezzâz, Ebû Muhammed Ca'fer b. Ahmed es-Serrâc, Ebu'l-Vefâ İbn Akîl'den oldukça yararlanmıştı.

Kendisinden ilim tahsil edenler arasında Abdülhâlık b. Ahmed el-Yûsufî, Hasan b. Alî el-Kurtubî gibi âlimler yer almaktadır. H. 495 (1102)'te İşbiliyye'ye döndü ve sonraki zamanlarda şehrin kâdılığını üstlendi ise de bir müddet sonra tepkiler üzerine bırakmak zorunda kaldı. Elde ettiği birikimlerle hadîs, fıkıh, usûl, ulûmu'l-Kur'ân, edebiyat, nahiv ve tarihle ilgili pek çok eser yazdığı ifade edilen İbnu'l-Arabî, h. 543 (1148)'te vefat etmiş

<sup>35</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, c. II, s. 297-8; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. XVIII, s. 51 No: 4124; Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, c. I, s. 491; İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb*, c. I, s. 176; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, c. XXXVII, s. 65-6 No: 16, *es-Siyer*, c. XX, s. 158-60, no: 93, *el-İber*, c. II, s. 460; Safedî, *el-Vâfî*, c. XV, s. 118, no: 4838; Yâfî, *el-Mir'ât*, c. III, s. 210; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, c. VII, s. 90, no: 785; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, c. XVI, s. 343; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, c. VI, s. 210; Ziriklî, *el-A'lâm*, c. III, s. 84; Makkarî, *Nefhü't-Tib*, c. II, s. 632 No: 255.

ve Fâs'ta defnedilmiştir.<sup>36</sup> Onun eserleri arasında şunlar bulunmaktadır: Ahkâmü'l-Kur'ân, Ârizatü'l-Ahvezî fî şerhi't-Tirmizî, el-Câmiu's-Sahih, el-Avâsım mine'l-Kavâsım, el-Emedü'l-Aksâ fî Marifeti Esmâi'l-Hüsnâ ve Efâlihî Teâlâ, Çânûnü't-Tevîl, en-Nâsîh ve'l-Mensûh, el-Çâbes fî şerhi Muvattai Mâlik b. Enes, Ahkâmü'l-Çurân es-suğrâ, Risâletü'l-Mütebşîr, Sirâcü'l-Mühtedîn, Sirâcü'l-Mürîdîn, Kitâbü'l-Ef'âl, Kitâbü'l-Mesâlik fî Şerhi Muvatta-i Mâlik, Kitâbü'l-Mutavassıt fî'l-İ'tikâd, el-Mahsûl fî Usûli'l-Fıkh, el-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl.<sup>37</sup>

#### 4.2.6. Ebû Necîb Sühreverdî, Abdülkâdir b. Abdullah el-Bekrî el-Kureşî (ö. 563/1168)

Şâfiî fakih Sühreverdî<sup>38</sup>, h. 490 (1097) senesi civarında Sühreverd'de doğmuştur. Soyu Hz. Ebubekr'le birleşmesi münasebetiyle el-Bekrî ve el-Kureşî nisbeleriyle anılan Sühreverdî'nin lakabı ise Ziyâu'd-Dîn'dir. H. 507 (1113) senesinde Bağdâd'a giderek Nizâmiye medresesinde Es'ad el-Mîhenî'den Şâfiî fıkhı, Zâhir b. Tâhir eş-Şehhâmî en-Nîsâbüri, Ebû Bekr Muhammed b. Abdülbâkî el-Ensârî, Ebû Mansûr Abdurrahmân b. Muhammed el-Kazzâz, Ebu'l-Kâsım İsmâil b. Ahmed İbnu's-Semerkan-dî, Ebû Sa'd Ahmed b. Muhammed el-Bağdâdî, Ebû Alî Muhammed b. Saîd b. Nebhân gibi âlimlerden hadis dersleri almıştır. Bu ilimler yanında fıkıh usulü ve kelâm ile ilgili pek çok eser okumuş, Vâhidî'nin el-Vasît fî't-Tefsîr'ini ezberlemiştir. İbn Nebhân'dan Ebû Ubeyd'in Garîbu'l-Hadîs'ini okuması hadis ilmine verdiği değeri göstermesi bakımından önemlidir. Ayrıca Arap dilindeki bilgisini artırmak amacıyla Ebu'l-Hasan b. Ebî Zeyd el-Fasîhî en-Nahvî'den ders almıştır. Ahmed el-Gazzâlî'ye intisab ederek ise tasavvuftaki eğitimini tamamlamıştır. Kendisinden hadis rivayet edenler arasında İbn Asâkir, oğlu Kâsım, İbnu's-Sem'ânî, Ebû Ahmed b. Sükeyne, Ebû Tâlib Abdü's-Semî', yeğeni Şihâbuddîn Ömer es-Sühreverdî gibi kişiler bulunmaktadır. Verdiği fetvalar nedeniyle Iraklılar'ın müftüsü olarak tanınmıştır. Bu durumun fıkıh ilmindeki birikiminin delili olarak kabul edilmesinde bir sakınca olmamalıdır. H. 545 (1150) senesinde Nizâmiye medresesi müderrisliğine tayin edilen Sühreverdî iki sene sonra bu görevden azledilmiştir. H. 557 (1162) senesinde Kudüs'ü ziyaret amaçlı bir yolculuğa çıkmış ancak Haçlılarla olan savaş sebebiyle oraya gireme-

<sup>36</sup> Kâdî İyâz, *el-Gunye*, s. 66-72; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, c. IV, s. 296-7 No: 181; Zehebî, *es-Siyer*, c. XX, s. 197-204, no:128; Dâvûdî, Şemseddîn Muhammed b. Alî, *Tabakâtu'l-Müfessîrin*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. bs., Beyrût 1983/1403, c. II, s. 167-71, no: 511 Ahmet Baltacı, "Ebû Bekir İbnü'l-Arabî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 1999, c. XX, s. 488-91.

<sup>37</sup> Baltacı, "Ebû Bekir İbnü'l-Arabî", c. XX, s., 489-91.

<sup>38</sup> Sühreverd, Zencân'a bağlı bir kasabadır. Sem'ânî, *el-Ensâb*, c. VII, s. 197; Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, c. III, s. 289; İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb*, c. II, s. 157; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, c. III, s. 205; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, c. VI, s. 346.

miş ve Dımaşk'ta hadis rivayetinde bulunmuştur. H. 563 (1168) senesinde Bağdâd'da vefat etmiş ve cenazesi Dicle nehri kenarında kendisi adına inşa edilen medreseye defnedilmiştir. İki eseri bilinmekte olup Adâbu'l-Mürîdîn tasavvuf, diğer eseri Şerhu Ba'zi'l-İleli'l-Müşkile fi'l-Mesâbih (Muh-tasaru Mişkâti'l-Mesâbih li'l-Beğavî veya Garîbu'l-Mesâbih) ise hadis ile ilgilidir.<sup>39</sup>

#### 4.2.7. İbn Asâkir, Alî b. Hasan Ebu'l-Kâsım ed-Dımaşkî (ö. 571/1175)

H. 499 (1105) senesinde doğmuştur. Lakabı 'sikatu'd-dîn' olup Şâm muhaddisi diye tanınmıştır. Aynı zamanda Şâfiî fıkının önde gelen âlimleri arasında yer almaktadır. H. 505 (1111) yılında henüz altı yaşındayken babası ve amcasından hadis dinlediği bilinmektedir. İlk eğitimini Dımaşk'ta itmam ettikten sonra Hicâz, Bağdâd, Horasan, Nîsâbûr, Herât, Kûfe, Merv, İsfahan gibi ilim merkezlerine giderek ilmini artırmıştır. Hadis ilmi yanında fıkıh, nahiv ve hilâf ilmini tahsil eden İbn Asâkir, Ebu'l-Hasan es-Sülemî, annesi tarafından dedesi Ebu'l-Mufaddal İsâ b. Alî el-Kureşî, Ebû Sa'd el-Kirmânî, Hibetullah b. Husayn, Abdullah b. Muhammed el-Mısrî el-Gazâl, Abdülvâsi' el-Herevî, Hüseyin b. Abdülmelik el-Hallâl'ın aralarında bulunduğu 1300 âlimden faydalanmıştır. Talebeleri arasında Ma'mer b. Fâhir, Hâfız Ebu'l-Alâ, oğlu Kâsım b. Alî, Ebû Ca'fer el-Kurtubî gibi pek çok kişi bulunmaktadır. Aralarında Ebu'l-Hâsan el-Allâf, Ebû Alî b. Nebhân, Ahmed b. Muhammed el-Haddâd, Gânim el-Burcî'nin bulunduğu âlimler ona icâzet vermişlerdir. Bağdâd'da ikamet ettiği süre içerisinde Nizâmiye medresesinde fıkıh tahsil etmiştir. Dindâr, hadislerin sened ve metinlerini iyi bilen ve sika diye değerlendirilen İbn Asâkir, h. 571 (1175) senesinde Dımaşk'ta vefat etmiş ve babasının yanına defnedilmiştir.<sup>40</sup>

<sup>39</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, c. VII, s. 197; Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, c. III, s. 289-90; İbnü'l-Esir, Ebu'l-Hasan İzzeddîn Alî b. Muhammed b. Abdülkerîm, *el-Kâmil fi'l-Târîh* (tahk. Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. bs., Beyrût 1987/1407, c. X, s. 10, el-Lübâb, c. II, s. 157-8; İbnü'l-Müstevfi, Mübarek b. Ahmed el-Lahmî, *Târîhu Erbil* (tahk. ve tdk. Sâmî b. es-Seyyid Hammâs es-Sakkâr), el-Mektebetü'l-Vataniyye, Bağdâd 1980, s. 107-12 No: 39; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, c. III, s. 204-5 No: 293; Dübeysî, Ebû Abdullah Muhammed b. Saîd b. Yahyâ, *Zeylu Târîhi Medîneti's-Selâm* (tahk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. bs., Beyrût 2006/1427, c. IV, s. 297-9 No: 2118; Zehebî, *es-Siyer*, c. XX, s. 476-8, *el-İber*, c. III, s. 40, *Târîhu'l-İslâm*, c. XXXIX, s. 164-7 No: 111; Safedî, *el-Vâfi*, c. XIX, s. 33 No: 7167; Yâfiî, *el-Mir'ât*, c. III, s. 280; Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfiyye*, c. VII, s. 173-5; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, c. VI, s. 346-7; Bağdâdlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-Arifîn*, c. I, s. 606-7; Kehhâle, *el-Mu'cem*, c. V, s. 311; Felicia Soviero, "al-Suhrawardî, Abu'l-Nadîb Abd al-Kahir", *Encyclopedia of İslâm (New Edition)*, Brill, Leiden 1997, c. IX, s. 778; Reşat Öngören, "Sühreverdi, Ebu'l-Necîb", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2010, c. XXXVIII, s. 35-6.

<sup>40</sup> Zehebî, *es-Siyer*, c. XX, s. 554-71, no: 354, *el-İber*, c. III, s. 60-1; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, c. III, s. 309-11, no: 114; Yâfiî, *el-Mir'ât*, c. III, s. 297-9; İbn

En önemli eseri Dimaşk'a gelen kişilerin biyografilerinden bahsettiği *Târîhu Dimaşk*'tır. Bunun yanısıra Eş'ârîliği savunmak üzere kaleme aldığı *Tebyînu Kezibi'l-Müfteri'si*, Mâlik b. Enes'in el-Muvatta isimli eserinin önemini ifade ettiği *Keşfu'l-Muğattâ fi Fazli'l-Muvatta'sı* çok kıymetlidir. Bu kitaplarına ek olarak *Kitâbü'l-Erbaîne'l-Büldâniyye* (Erbaüne hadîsen li-Erbaîne Şeyhan min Erbaîne Beldeten an Erbaîn min Erbaîn li-Erbaîn fi erbaîn), el-Erbaün fi'l-Haşşi ale'l-Cihâd, el-Mu'cemü'l-Müştemil alâ Zikri esmâi Şüyûhi'l-Eimmeti'n-Nübel, Tertîbü Esmâi's-Sahâbe ellezîne Ahrece hadîsehum Ahmed b. Hanbel fi'l-Müsned, el-İşrâf alâ Ma'rifeti'l-Etrâf, Emâlî, Tebyînü'l-İmtinân bi'l-Emr bi'l-İhtitân, Ahbâr li-Hıfzı'l-Kur'ân ve el-Erbaüne'l-Ebdâl gibi eserleri de kaynaklar tarafından zikredilmektedir.<sup>41</sup>

#### 4.2.8. Ebû Tâhir Ahmed b. Muhammed b. Silefe es-Silefî (ö. 576/1180)

H. 475 (m. 1082) senesinde doğmuştur. H. 472 (m. 1079), 474 (m. 1081), 476 (m. 1083) veya 478 (m. 1085)'te doğduğu da rivayet edilmektedir. Dedesi Velîd b. İbrâhîm'in dudağı yarık olması nedeniyle Silefî diye lakablanmış ve Ahmed b. Muhammed de bu isimle tanınmıştır. Bilindiği kadarıyla ilk hadis semâi h. 488 senesinde vaki olmuştur.

Hocaları arasında Rızkullah et-Temîmî el-Hanbelî, Kâsım b. Fazl es-Sekafî, Abdurrahmân b. Muhammed b. Yûsuf el-Kasrî, Saîd b. Muhammed el-Cevherî, Mekki b. Mansûr es-Sellâr, Muhammed b. Muhammed b. Abdülvehhâb el-Medînî, Ebû Mutî' Muhammed b. Abdülvâhid es-Sahhâf, Fadl b. Alî el-Hanefî ve Ahmed b. Abdülğaffâr b. Eşte yer almaktadır.

Kendi beldesinin âlimlerinden ilim tahsil ettikten sonra ilmî seyahetlere başlamış, bu bağlamda Bağdâd'da Nasr b. Batar, Ebû Bekr et-Tûsî, Hüseyin b. Alî el-Büsri'den; Kûfe'de Ebu'l-Bekâ'dan; Mekke'de Hüseyin b. Alî et-Taberî'den; Medîne'de Ebu'l-Ferec el-Kazvîni'den; Basra'da Muhammed b. Ca'fer el-Askerî'den; Zencân'da Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Zencûye'den; Hemedân'da Ebû Gâlib Ahmed b. Muhammed el-Adl; Rey'de Ebu'l-Mehâsin Abdülvâhid b. İsmâîl eş-Şâfiî'den; Kazvîn'de İsmâîl b. Abdülcebbâr el-Mâlikî'den; Merâğa'da Sa'd b. Alî el-Mısrî'den; Dimaşk'ta Ebû Tâhir el-Hinnâî'den; Nihâvend'de Ebû Mansûr Muhammed b. Abdurrahmân'dan; Ebher'de Ebû Saîd Abdurrahmân b. Melkân

Tağrîberdî, *en-Nücumu'z-Zâhire*, c. VI, s. 70; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, c. VI, s. 395-7; Mustafa Sabri Küçükaşçı, Cengiz Tomar, "Ebu'l-Kâsım İbn Asâkir", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 1999, c. XIX, s. 321-4.

<sup>41</sup> Zehebî, *es-Siyer*, c. XX, s. 554-71 No: 354, *el-İber*, c. III, s. 60-1; İbn Hallikân, c. III, s. 309-11 No: 114; Yâfiî, *el-Mir'ât*, c. III, s. 297-9; İbn Tağrîberdî, *en-Nücumu'z-Zâhire*, c. VI, s. 70; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, VI, 395-7; Küçükaşçı, Tomar, "Ebu'l-Kâsım İbn Asâkir", c. XIX, s. 321-4.

eş-Şâfiî'den; Vâsıt'ta Ebû Nuaym b. Zeyneb'ten; Selmâs'ta Muhammed b. Seâde el-Hilâlî'den; Hille'de Muhammed b. Hasan b. Fedûye'den; Şehristân'da Ebu'l-Feth Ahmed b. Muhammed b. Reşîd'den; İskenderiye'de Ebu'l-Kâsım b. Fehhâm es-Sakallî'den hadis rivayet etmiştir. Bağdâd'da bulunduğu zaman diliminde Bağdâd Nizâmiye medresesi hocalarından hadis ilmini tahsil etmiştir. Yolculuklarda ömrünün önemli bir kısmını geçirmiş ve sayısız pek çok kimseden hadis almıştır. Yukarıda zikri geçen yerler dışında Mısır, Erdebîl, Azerbaycan, Sûr, Derbend, Diyarbakır, Basra, Ehvâz, Dînever, Tüster gibi şehirlere de gitmiş ve bu yerlerin âlimlerinden faydalanmıştır. H. 511 (m. 1117) senesinde İskenderiye'ye giderek bu şehre yerleşmiştir.

Kendisinden ise Ebû Alî el-Berdânî, Hâfız Muhammed b. Tâhir, Saîd b. Hayr el-Endelûsî, Ebu'l-İzz Muhammed b. Alî el-Mulkabâzî, Yahyâ b. Sa'dûn el-Kurtubî, Kâdî İyâz icâzetle, Ebû Sa'd İbnu's-Sem'ânî, Hibetullah b. Asâkir, Abdülganî el-Makdisî ve diğer pek çok kişi hadis rivayet etmiştir. Hadis dışında Ebu'l-Hasan et-Taberî, Fahu'l-İslâm eş-Şâşi ve Yûsuf b. Alî ez-Zencânî'den fıkıh; Ebû Zekeriyâ et-Tebrizî'den ise edebiyat öğrenmiştir.

Zehebî onu muhaddis, hâfız, müşkil konularda araştırması çok, hadis ilminde zamanının yegânesi, rivayet ve tahdis prensiplerini iyi bilen bir kimse olarak tavsif etmiştir. Yine o mütkın, mütesebbit, tenkidçi ve âli isnadların kendisi ile biten bir kimse olduğunu ifade etmiştir. Safedî; sadruddîn olarak isimlendirmiş ve onu hafızlardan biri olarak tanıtmıştır. Sem'ânî sika, mütkın, hadis konusunda anlayışı ve basireti engin, sebt, hafız ve Sübkî hafız, hüccet, sebt, fakih, dilci bir kimse olarak nitelmiştir. Onun, Sem'ânî, Silefî ve İbn Asâkir'e hadis rivayet etme icâzeti verdiği bilinmektedir. Hadis dışında şiirle de ilgilenmiş ve şiir yazmıştır. Şâfiî mezhebine mensup bir şahsiyet olup h. 576 (1180) senesinde vefat etmiştir.<sup>42</sup> Tarih, tabakât, terâcîm ve hadis gibi pek çok alanda 80 civarında eser yazan Silefî'nin bazı eserleri şunlardır: Mu'cemu's-Sefer, el-Meşyehatü'l-Bağdâdiyye, et-Tuyûriyyât, Erbaûne'l-Büldâniyye, el-Vecîz fî Zikri'l-Mücâz, Süalâtü'l-Hâfız es-Silefî, el-Mecâlisü'l-Sele mâsiyye, Meşyehatü Ebî Abdullah er-Râzî, el-Müntehâb min Kitâbi'l-İrşâd fî Ma'rifeti Ulemâi'l-Bilâd li'l-Halîlî, Mukaddimetü İmlâi'l-İstizkâr, Mukaddimetü İmlâi Meâlîmi's-Sünen li'l-Hattâbî, İntihâbât min Müsnedi İbn Zeydân, Çasîde fî medhi's-Sünne ve't-Tibâi Aķîdeti's-Selef, Ahbâru Ebi'l-'Alâ el-Ma'arrî, el-Emâlî'l-Hadîsiyye, Terâcîmu'l-Ebheriyyîn, Tercemetü

<sup>42</sup> İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, c. V, s. 208-9; Zehebî, *Tezkiratu'l-Huffâz*, c. IV, s. 1298-1301, *es-Siyer*, c. XXI, s. 5-7, no: 1; Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiyye*, c. VI, s. 32-40; İbn Hallikân, *Vefeyâu'l-A'yân*, c. I, s. 105-7; Mehmet Efendioğlu, "Silefî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2009, c. XXXVII, s. 198-200.



Hayâti Ebi'l-Muzaffer Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Ebîverdfî, Tercemetü Hayâti Ebî Nuaym el-İsfahanî, Suâlâtü's-Silefi li'l-Mu'temen es-Sâcî, Suâlâtü's-Silefi li Ebi'l-Ganâim en-Nersî, es-Sefinetü'l-Cerâidiyye el-Kübrâ, es-Sefinetü'l-Cerâidiyye es-Sugrâ, Suâlât li Şücâ' ez-Zühli, Şartu'l-Kırâati 'alâ's-Şüyüh, el-Fihrist, Fevâidu Husân, Mu'cemu İsfahân, Mu'cemu'n-Nisâ el-İsfahâniyyât, el-Eczâu'l-İrâkiyye, Kitâbu's-Şecere fî Ahvâli'r-Ricâl, en-Nâsîh ve'l-Mensûh, Meclisân fî Fadli Âşûrâ, Erbaüne Hadîsen fî Hakkı'l-Fukârâ, Mukâtebâtu's-Silefi mea'z-Zemahşerî, Hadîsu's-Silefi, Fevâidu Ebî Abdillâh ed-Dîbâcî ve Ebî Ali es-Saffâr, Fevâidu Ebî Saîd el-Bağdâdî 'an Şüyühihî, Eczâu Azerbaycan, Teâlîku's-Silefi, Muhtasarü Târîhi Buhârî li'l Hafız Gancâr Ebî Abdillâh, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî (ö: 412), el-İmlâât alâ Muvattai Malik, Hadîsu Şu'be an Katâde an Enes, el-Erbaüne'l-Vedâniyye, es-Südâsiyyât, es-Silefiyyât, el-Muntekâ min Kitâbi Mekârimi'l-Ahlâk ve Meâlîhâ ve Mahmûdi Tarâikihâ, el-Muntekâ mine's-Sefineti'l-Bağdâdiyye, İntihâbu Târîhi Trablus, Cüz'un fîhi İntihâbuhû Alâ Ali el-Beredânî, el-Muntehab min Süneni'n-Nesâi, el-Meclisu'llezî Emlâhu el-Kâdi Ebû Tahir en-Nihavendî fî Câmi'l-Basra bi'ntikâi's-Silefi, İntikâu's-Silefi min Fevâidi Ma'mer b. Ahmed b. Ziyâd, el-Muntekâ min Hadîsi's-Seylakî, İntihâbu Alâ Ebi'l-Vefâ Ahmed b. Ubeydullâh en-Nehselî, İntihâb Alâ'l-Kâdi Ebi'l-Kasım Mahmud b. Yusuf el-Berzendî eş-Şâfi Kâdi Suğri Tiflis, İntihâbu Alâ Ebi'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Selâme er-Ravhânî el-Mukrî, İntihâbu Alâ'l-Mübâreke bint. Ebi'l-Hasan el-Hanbelî, İntihâbu alâ Ebi'l-Kasım Meymûn b. Ömer b. Muhammed el-Fakîh el-Bâbî.<sup>43</sup>

#### 4.2.9. Ebû Fadl İlyâs b. Câmî' b. Alî el-Erbîlî (ö. 601/1204)

H. 551 (m. 1156) senesinde doğan el-Erbîlî, h. 572 (m. 1176) senesinde Bağdad'a gelerek Nizâmiye medresesinin öğrencisi olmuştur. Burada fıkıh yanında hadis dersi de alan bir muhaddistir. Hadis aldığı hocaları arasında Şühde bnt. Ahmed el-İberî, Es'ad b. Yekderk el-Cibrîlî, Ebû İshâk İbrâhî b. Alî b. Ferrâ es-Sülemî, Ebu'l-Hüseyn Abdülhak b. Abdülhâlık b. Yûsuf, Ebu'l-Fütûh Mübârek b. Muhammed b. Selm el-Hâşimî, Ebû Hâşim İsâ b. Ahmed ed-Düşâbî ve diğerleri bulunmaktadır. Öğrenimini tamamladıktan sonra memleketi Erbil'e dönmüş ve burada hadis rivayetinde bulunmuştur. Birçok faydalı çalışması olduğu bilinen İlyâs, şürût ilminde de oldukça mahirdi. Sikâ ve sadûk bir âlim diye değerlendirilen İlyâs b. Câmî', h. 601 (m. 1204) senesinde Erbil'de vefat etmiştir.<sup>44</sup>

<sup>43</sup> Elif Yücel, *Hafız Ebû Tâhir es-Silefi ve Hadis Kültüründeki Yeri*, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008, s. 32-52; Mehmet Efendioğlu, *DİA*, XXXVII, s. 198-200.

<sup>44</sup> Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdülazîm b. Abdülkavî Münzirî, *et-Tekmile li*

#### 4.210. Ebu'l-Bekâ Hâlid b. Yûsuf b. Sa'd Ebu'l-Bekâ en-Nablûsî (ö. 663/1265)

Lakabı Zeynü'd-Dîn, künyesi Ebu'l-Bekâ ve nisbesi Nablûsî ve ed-Dımaşkî olup Nablûs'ta h. 585 (m. 1189) senesinde doğmuştur. Dımaşk ve Bağdâd'a rihle gerçekleştirmiş ve bu yerlerin âlimlerinden istifade eden bir muhaddistir. Bağdâd'da ikamet ettiği zaman diliminde Nizâmiye medresesinin vâkıflığını üstlenmiş ve burada hadis ilmini tahsil etmiştir. O, Bahâuddîn İbn Asâkir, Muhammed b. Hasîb, İbn Taberzed, Hüseyin b. Şenîf ve Ebû Muhammed b. Ahdar'dan hadis rivayet etmiştir. Talebeleri arasında ise Muhyiddîn en-Nevevî, Tâcuddîn el-Fezârî, Takiyyüddîn İbn Dakîkî'l-İd gibi önemli hadis âlimleri yer almaktadır. Hadis ilminde oldukça yetkin bir muhaddis olup Dımaşk'taki Nûriyye Dâru'l-hadîs'inin şeyhliğini üstlenmiştir. Sika ve müsbit bir kimse olan Hâlid b. Yûsuf, h. 663 (m. 1265) senesinde vefat etmiştir.<sup>45</sup>

#### 4.2.11. Burhânüddîn Ebû İshâk İbrâhîm b. Ömer el-Ca'berî eş-Şâfiî (ö. 732/1332)

Şeyhu'l-Kurrâ veya Şeyhu Beledi'l-Halîl diye bilinen Ca'berî, h. 640 (m. 1242) senesinde Ca'ber Kalesi'nde doğmuştur. O, Ca'ber müezzini ve bu şehrin ileri gelenlerinden Ömer b. İbrâhîm'in oğlu olup ilim ve din noktasından köklü bir aileye müntesiptir. Kur'ân hâfızı olmasının yanısıra Kıraat-ı Seb'a ile ilgili et-Teysîr ve Şâfiî fikhî ile ilgili et-Ta'cîz'i ezberlemiştir. H. 660 (m. 1262) yılında 20 yaşındayken ilim, kültür ve bilgisini artırmak amaçlı rihleler gerçekleştirmiş ve bu bağlamda Bağdâd'a gidip Nizâmiye medresesinde okumuştur. Aynı zamanda Muntansırıyye medresesinde de derslere devam etmiştir. Fıkıh ilmini Ebu'l-İz Muhammed b. Abdullah el-Basrî eş-Şâfiî'den tevârüs etmiştir. Çocukken Musul'da okuduğu et-Ta'cîz fi Muhtasari'l-Vecîz adlı eseri burada müellifinden ikinci defa okumuştur. Dımaşk'a giderek İbnü'l-Buhârî'den hadis dinlemiştir. Kıraat-ı Seb'a'yı Ebu'l-Hasan Alî b. Osmân el-Vücûhî'den, aşereyi Ebû Alî Hüseyin b. Hasan et-Tikrîtî'den almıştır. H. 688 yılında Halîl (Filistîn) şehrine dönerek ölünceye kadar kazâ, fetvâ, hutbe, tedris ve telif işleriyle

*Vefeyati'n-Nekale* (tahk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Müessesetü'r-Risâle, 3. bs., Beyrût 1984/1405, c. II, s. 64, no: 882; Dübeysî, *Zeylu Târîhi Medîneti's-Selâm*, c. II, s. 564, no: 1075; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, c. XXXXIII, s. 49, *el-Muhtasaru'l-Muhtac*, c. I, s. 260, no: 524; İbn Kesîr, *et-Tabakât*, s. 709-10, no: 779; İbnü'l-Mülakkîn, *el-Akdu'l-Müzheb*, s. 339, no: 1319; İbnü'l-Müstevfî, *Târîhu Erbil*, c. II, s. 315-6; Kehhâle, *el-Mu'cem*, c. VIII, s. 65.

<sup>45</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, c. XXXXIX, s. 145, no: 90, *Tezkiratu'l-Huffâz*, c. IV, s. 1447, no: 1148; Safedî, *el-Vâfi*, c. XIII, s. 173-4, no: 3391; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, c. XVII, s. 462, *Tabakâtu's-Şâfiyye*, s. 808-9, no: 895; Suyûtî, *Tabakâtu'l-Huffâz*, s. 507-8, no: 1115; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, c. VII, s. 543.

ilgilenmiştir. Pek çok ilimde eğitim alan ve özellikle kıraat ilminde öne çıkan Ca'berî'den Sübkî, Zehebî gibi âlimler faydalanmıştır. Fakîh, kıraat âlimi ve muhaddis olarak nitelenen Ca'berî, h. 732 (m. 1332) senesinde vefat etmiştir. Zikri geçen ilim dallarında çok kıymetli eserler veren Ca'berî, neredeyse tüm âlimler tarafından fazileti, dindarlığı, iffeti gibi özellikleri münasebetiyle övülmüştür.<sup>46</sup>

### Sonuç

Yaptığımız bu araştırmanın sonuçlarını şu şekilde maddeleştirebiliriz:

1. Nizâmiye medresesine bulunanlar arasında Endülüs, Dımaşk vb. yerlerden gelen kişiler de yer almaktadır. Dolayısıyla Nizâmiye medresesinin hem doğuyu ve hem de batıyı aydınlattığını söyleyememiz mümkündür.

2. Nizâmiye medreselerinin batı ile doğuyu birbirine kaynaştıran bir özelliğe de sahip olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Endülüslü Ebû Alî es-Sadeî, Hüseyin b. Muhammed b. Fîrûh es-Sarakustî el-Endelûsî (ö. 514/1120), Ebû Bekr Muhammed b. Velîd el-Fihri et-Turtûşî (ö. 520/1126), Ebu'l-Hasan Sa'du'l-Hayr b. Muhammed el-Ensârî el-Belensî el-Endelûsî el-Mağribî (ö. 541) ve İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah el-Meâfirî (ö. 543/1148) gibi döneminin ileri gelen pek çok âliminin burada eğitim görmesi bunu kanıtlamaktadır.

3. Dönemlerinin önemli muhaddis âlimlerinden Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî (ö. 510/1116) ve oğlu Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî (ö. 562/1116) gibi kişilerin ders vermesi yanında Ebû Alî es-Sadeî, Ebû bekr et-Turtîşî ve Ebû Bekr İbnü'l-Arabî gibi kişilerin yetişmesine katkı vermesi, medreselerin hadis noktasındaki ulaştığı mevkiyi göstermesi bakımından önemlidir.

4. Tükenmeye yüz tutan hadis imlâ geleneğini Ebu'l-Kâsım İsmâîl b. Mes'ade b. İsmâîl el-İsmâîlî el-Cürcânî (ö. 477), Ebu'l-Kâsım İsmâîl b. Zâhir b. Muhammed en-Nevkânî ve Ebû Bekr Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî el-Mervezî (ö. 510/1116) gibi âlimler diriltmişlerdir. Sadece hadis imlâ etmekle yetinmemişler kimi eserlerin günümüze nakledilmesinde sorumluluk üstlenmişlerdir. Ayrıca bu âlimler dünyayı ve özellikle İslâm âlemini derinden etkileyen Ebû Hâmid el-Gazzâlî gibi öğrencilerin yetişmesine büyük katkı vermişlerdir.

5. Bu medreseler İbn Asâkir, Silefî ve İbnü'l-Arabî gibi hadis ilminde önemli ilim adamlarının yetişmesine katkı sağlamıştır. Bu ilim adamları

<sup>46</sup> Zehebî, *el-Iber*, c. IV, s. 94; Yâfî, *el-Mir'ât*, c. IV, s. 214-5; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, c. IX, s. 398-9, no: 1341; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, c. XVIII, s. 350-1; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetu'n-Nihâye*, c. I, s. 25-6, no: 84; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, c. VIII, s. 171-2; Kehhâle, *el-Mu'cem*, c. I, s. 69; Muhammed Sâlim Muhaysın, *Mu'cemu'l-Huffâzi'l-Kur'an abre't-Târih*, Dâru'l-Cil, 1. bs, Beyrût 1992/1412, c. II, s. 15-21; M. Kemal Atik, "Ca'berî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 1992, c. VI, s. 527-8.

hadislerin doğru değerlendirilip anlaşılması, hadis eğitim ve öğretim metodunda takip edilecek usûller gibi konular hakkında önemli eserler ortaya koymuşlardır. Özellikle hadis ilminde pek çok eser verdikleri bilinmekle birlikte fıkıh, kelâm, tasavvuf, tarih ve tabakât-teracîm gibi alanlarda da eser yazmışlardır. Bu faaliyetlerine ek olarak farklı hadis eserlerinin günümüze intikalini üstlenmişlerdir.

6. Nizâmiyeli muhaddisler dönemlerinin gereği olan rihle faaliyetini gerçekleştirmişler, bu kapsamda İslâm âleminin farklı coğrafyalarını ziyaret etmişler ve böylelikle ilimleriyle rivayet kültürüne katkı sağlamışlardır.

### Kaynakça

- Abdurrahman Acar, “Selçuklu Medreseleri ve İslâm Kültür ve Medeniyetine Kazandırdıkları”, *Uluslararası Türk Dünyasının İslâmiyete Katkıları Sempozyumu = International Symposium on the Contribution of Turkish World to Islam, 31 Mayıs - 1 Haziran 2007*, s. 351-364.
- Abdülkerim Özaydın, “Nizâmiye Medresesi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2007, c. XXXIII, s. 189.
- Abdülkerim Ünalın, “Kiyâ el-Herrâsî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2009, c. XXVI, s. 126.
- Ahmet Baltacı, “Ebû Bekir İbnü'l-Arabî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 1999, c. XX, s. 488-91.
- Ahmet Ocağ, *Selçuklu Devri Üniversiteleri Nizâmiye Medreseleri*, Nizâmiye Akademi, İstanbul 2017.
- \_\_\_\_\_, “Medrese Geleneği İçinde Nizâmiye Medreseleri'nin Önemi ve İlim Dünyasına Kazandırdığı Yenilikler”, *II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu Selçuklularda Bilim ve Düşünce (19-21 Ekim 2011 Konya)*, 2013, s. 441-62.
- Ayşe D. Kuşçu, “Orta Doğu'da Şi'î-Sünnî Mücadelesinde Selçuklu ve Zengî Medreselerinin Yeri”, *Akademik Orta Doğu Dergisi*, sy: 4, s. 21-44.
- Babanzade Bağdâdlı İsmâil Paşa (ö. 1338/1920), *Hediyetü'l-Ârifîn Es-mâi'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn*, I-II, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.
- \_\_\_\_\_, (ö. 1338/1920), *Îzâhu'l-Meknûn fi'z-Zeyli alâ Keşfu'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütübi'l-Fünûn*, Dâru Turâsi'l-Arabî, Beyrut t.y.
- Dâvûdî, Şemseddîn Muhammed b. Alî (ö. 946/1540), *Tabakâtu'l-Müfessirin*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. bs., Beyrût 1983/1403.
- Dübeysi, Ebû Abdullah Muhammed b. Saîd b. Yahyâ (ö. 637/1239), *Zeylu Târîhi Medîneti's-Selâm* (tahk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Dâru'l-Gar-

- bi'l-İslâmî, 1. bs., Beyrût 2006/1427.
- Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed (ö. 597/1201), *el-Muntazam fî Târihi'l-Mülûk ve'l-Ümem* (tahk. Mustafa Abdülkâdir Atâ ve Muhammed Abdülkâdir Atâ), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. bs., Beyrût 1995/1415.
- Elif Yücel, *Hafız Ebû Tâhir es-Silefî ve Hadis Kültüründeki Yeri*, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Felicia Soviero, “*al-Suhrawardi, Abu'l-Nadjib Abd al-Kahir*”, Encycyclopedia of İslâm (New Edition), Brill, Leiden 1997, c. IX, s. 778.
- George Makdisi, “*al-Kiya al-Harrasi*”, Encycyclopedia of İslâm (New Edition), Brill, Leiden 1986, c. V, s. 234
- Güray Kırpık, “Bağdat Nizâmiye Medresesi Kuruluşu, Yapısı ve İşleyişi, İslâm Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm)”, *Uluslararası Sempozyum, 07-08-09 Kasım 2008, 2011*, c. II, s. 685-698.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Sikatüddîn Alî b. Hasan b. Hibetullah (ö. 571/1176), *Târihu Medîneti Dimaşk* (tahk. Muhibbüddin Ebi Said Ömer b. Garame el-Amri), Dârü'l-Fikr, Beyrut 1997.
- \_\_\_\_\_, *Tebyînu'l-Kezibi'l-Müfterî*, Matbaatu't-Tevfik, Dimaşk 1347.
- İbn Beşkuvâl, Ebû Ca'fer Ahmed b. İbrâhîm b. Zübeyr es-Sekafî el-Gırnâtî el-Endelüsî (ö. 708/1308), *es-Sıla* (tahk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Bs., Tûnus 2010.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemseddîn Ahmed b. Muhammed (ö. 681/1282), *Vefayatu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân* (tahk. İhsân Abbâs), Dâru Sâdir, Beyrût 1978/1398.
- İbn Kâdî Şühbe, Ebu's-Sıdk Takıyyuddîn Ebû Bekr B. Ahmed (ö. 851/1447), *Tabakâtu's-Şâfiyye*, Matbaatu Meclisi Dâireti'l-Meâri-fi'l-Osmâniyye, 1. bs., Haydarâbâd 1978/1398.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâduddîn İsmâil b. Ömer (ö. 774/1373), *Tabakâtu's-Şâfiyye* (tahk. Abdülhafız Mansûr), Dâru'l-Medâri'l-İslâmî, 1. bs., Beyrût 2004.
- \_\_\_\_\_, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (tahk. Abdullah Abdulmuhsin et-Türkî), Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, Cize 1997/1417.
- İbn Nukta, Ebû Bekr Muînuddîn Muhammed b. Abdülganî b. Ebî Bekr el-Bağdâdî (ö. 629/1232), *Kitâbu't-Takyîd li Ma'rifeti'r-Ruvât ve's-Sünen ve'l-Mesânîd*, Vizâretü'l-Meârif ve Şuûni's-Sekafiyeye, Hindistan 1983/1403.
- \_\_\_\_\_, *Tekmiletü'l-İkmâl* (tahk. Abdulkayyûm Abdurabinnebî), Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, Mekke 1991.

- İbn Tağrîberdî, Ebu'l-Mehâsin Cemâleddîn Yûsuf b. Tağrîberdî (ö. 874/1469), *en-Nücûmu 'z-Zâhire fî Mulûki Mısr ve 'l-Kâhire*, (takdim ve ta'lik Muhammed Hüseyin Şemsüddin), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. bs., Beyrut 1992/1413.
- İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr, Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed (ö. 833/1429), *Gâyetu 'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ* (neşr. Gotthelf Bergrasser), Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1. bs., Beyrût 2008/1428.
- İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasan İzzeddîn Alî b. Muhammed b. Abdülkerîm (ö. 630/1233), *el-Kâmil fi't-Târih* (tahk. Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. bs., Beyrût 1987/1407.
- \_\_\_\_\_, *el-Lübâb fî Tehzîbi'l-Ensâb*, Dâru Sâdır, Beyrût 1980/1400.
- İbnü'l-Fuvatî, Ebü'l-Fazl Kemâleddin Abdürrezzâk b. Ahmed, (ö. 723/1323), *Mecmau'l-Âdâb fî Mu'cemi'l-Elkâb* (tahk. Muhammed el-Kâzım), Vizâretü's-Sekâfiyyeti ve'l-İrşâdi'l-İslâmî, 1. bs., Tahrân 1416.
- İbnü'l-İmâd, Ebu'l-Felah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed (ö. 1089/1679) *Şezerâtu 'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb* (tahk. Abdülkâdir el-Arnâût ve Mahmûd el-Arnâût), Dâru İbn Kesîr, Beyrût 1986.
- İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâceddîn Ömer b. Alî b. Ahmed (ö. 804/1401), *el-Akdu'l-Müzheb fî Tabakâti Hameleti'l-Mezheb* (tahk. Eymen Nasr el-Ezherî ve diğeri), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. bs., Beyrût 1997/1417.
- İbnü'l-Müstevfî, Mübarek b. Ahmed el-Lahmî (ö. 637/1239), *Târîhu Erbil* (tahk. ve tlk. Sâmî b. es-Seyyid Hammâs es-Sakkâr), el-Mektebetü'l-Vataniyye, Bağdâd 1980.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsûbî (ö. 544/1149), *el-Gunye*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. bs., Beyrût 1982/1402.
- Kâtip Çelebi, Hâcî Halife Mustafa b. Abdullah (ö. 1067/1657), *Keşfu'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Funûn*, Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût, t.y.
- Kehhâle, Ömer Rızâ (ö. 1905/1987), *Mu'cemu'l-Müellifin*, Mektebetü'l-Müsennâ, Beyrût 1957.
- M. Asad Talas, *Nizâmiye Medresesi ve İslâm'da Eğitim-Öğretim* (trc. Sadık Cihan), Etüt yay., Samsun 2000.
- M. Kemal Atik, "Ca'berî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 1992, c. VI, s. 527-8.
- Makkarî, Ebü'l-Abbâs Şehâbeddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed (ö. 1041/1631), *Nefhü't-Tib min Gusni'l-Endelüsi'r-Ratib* (tahk. İhsân Abbâs), Beyrût, Dâru Sâdır, 1968/1388.

- Mehmet Köroğlu, *Nizâmiye Medreselerinin İcra ettiği Fonksiyon ve Etkilediği Coğrafya*, Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Mehmet Efendioğlu, “Muhammed b. Mansûr Sem’ânî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2009, c. XXXVI, s. 464-5.
- \_\_\_\_\_, “Abdülkerim b. Muhammed Sem’ânî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2009, c. XXXVI, s. 461-2.
- \_\_\_\_\_, “Silefi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2009, c. XXXVII, s. 198-200.
- Muhammed Sâlim Muhaysın, *Mu’cemu’l-Huffâzi’l-Kur’ân abre’t-Târîh, Dâru’l-Cil*, 1. bs, Beyrût 1992/1412.
- Muharrem Kılıç, “Turtûşî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2012, c. XXXI, s. 430-1.
- Muhiddin Okumuşlar, “Ehli Sünnetin Kurumlaşmasında Nizâmiye Medreselerinin Etkisi”, *Marife*, VIII/1, 2008.
- Mustafa Sabri Küçükaşçı, Cengiz Tomar, “Ebu’l-Kâsım İbn Asâkir”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 1999, c. XIX, s. 321-4.
- Münzirî, Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdülazîm b. Abdülkavî (ö. 656/1258), *et-Tekmile li Vefeyati’n-Nekale* (tahk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf), Müessesetü’r-Risâle, 3. bs., Beyrût 1984/1405.
- Reşat Öngören, “Sühreverdî, Ebu’l-Necîb”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2010, c. XXXVIII, s. 35-6.
- Safedî, Ebu’s-Safâ Selâhaddîn Halîl b. İzzüddîn Aybeg b. Abdullah Abdullah (ö. 764/1363), *el-Vâfi bi’l-Vefeyât* (tahk. ve i’tina Ahmed el-Arnâût ve Türkî Mustafâ), Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1. bs., Beyrût 2000/1420.
- Sarîfinî, İbrâhîm b. Muhammed b. Ezher, *el-Müntehab mine’s-Siyâk li Târîhi Nisâbûr* (tahk. Muhammed Ahmed Abdülazîz), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1. bs., Beyrût 1989.
- Sem’ânî, Ebû Sa’d Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr el-Mervezî (ö. 562/1167), *el-Ensâb* (ta’lik Abdullah Ömer el-Bârûdî), Dâru’l-Cinân, Beyrût 1988.
- \_\_\_\_\_, *el-Ensâb* (tahk. eş-Şeyh Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî), Beyrût, 1980/1400.
- Suyûtî, Ebu’l-Fazl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr (ö. 911/1505), *Tabakâtu’l-Huffâz*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1. bs., Beyrût 1983/1403.
- \_\_\_\_\_, *Buğyetu’l-Vuât fi Tabakâti’l-Luğaviyyîn ve’n-Nuhât* (Muhammed Ebu’l-Fazl İbrâhîm), Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1. bs., 1964.

- \_\_\_\_\_, *Hüsni'l-Muhâdara fî Târîhi Mısır ve'l-Kâhire* (tahk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm), Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kâhire 1967/1387.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi (ö. 771/1370), *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ* (tahk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî-Abdulfattâh Muhammed el-Hulv), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1964/1383.
- Tayyar Altıkulaç, "Ebû Alî es-Sadefî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 1994, c. X, s. 93.
- Yâfî, Afidüddîn Abdullah b. Es'ad b. Alî el-Yemânî (ö. 768/1366), *Mir'âtu'l-Cenân ve İbretü'l-Yakzân fî Ma'rifeti Havâdisi'z-Zamân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. bs., Beyrût 1997/1417.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdullah Şehâbeddîn Yâkût b. Abdullah (ö. 626/1229), *Mu'cemu'l-Büldân*, Dâru Sâdır, Beyrût 1977/1397.
- Zehebî Ebû Abdullah Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân (ö. 748/1348), *Düvelü'l-İslâm* (tahk. Hasan İsmâil Merve), Dâru Sâdır, 1. bs., Beyrût 1999.
- \_\_\_\_\_, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ* (tahk. Şuayb el-Arnâût ve Ekrem el-Bûşî), Müessesetü'r-Risâle, 2. bs., Beyrût 1982/1402.
- \_\_\_\_\_, *Târîhu'l-İslâm* (tahk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût 1988.
- \_\_\_\_\_, *Tezkiratu'l-Huffâz*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut t.y.
- \_\_\_\_\_, *el-İber fî Haberi Men Gaber* (tahk. Ebû Hâcer Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. bs., Beyrût 1985/1408.
- \_\_\_\_\_, *el-Muhtasaru'l-Muhtac ileyh min Târîhi'l-Hâfiz Ebû Abdullah Muhammed b. Saîd ed-Dübeysi*, Matbatu'l-Meârif, Bağdâd 1951/1371.
- \_\_\_\_\_, *el-Muayyen fî Tabakâti'l-Hadis* (vadaha havâşî: Muhammed Besyûnî Zağlûl), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. bs., Beyrût 1998/1419.
- Zirikî, Hayruddîn, (ö. 1976) *el-A'lâm*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 15. bs. Beyrût 2002.





ANOMALİLİ GEBELİKLERİN  
SONLANDIRILMASIYLA İLGİLİ  
CEVAZ FETVALARINA ELEŞTİREL  
BİR BAKIŞ  
A CRITICAL ANALYSIS OF  
THE FATWAS THAT GIVE  
AUTHORIZATION FOR THE  
TERMINATION OF ABNORMAL  
PREGNANCIES

ÜLFET GÖRGÜLÜ  
DOÇ. DR.

DİB, DİN İŞLERİ YÜKSEK KURULU UZMANI



2017 • SAYI-4 • SAYFA 105-122

ABSTRACT

The fiqh perspective of the discussion on whether anomalies that are detected in fetus can be a reason of termination of pregnancy is as significant as its medical, legal and ethical perspective. There are different arguments on this issue in the Islamic world.

This study aims to put forward permissible ideas of modern Islamic jurists and fatwa councils and critically examine them.

Keywords: Termination of Pregnancy, Fetuses With Malformations, Embryon, Fatwa.

ÖZ

Fetüste tespit edilen anomalilerin gebeliğin sonlandırılması için bir gerekçe teşkil edip etmeyeceği tartışmasının tıbbî, hukukî ve etik yönü kadar fikhî hükmü de önem taşımaktadır.

Bu çalışma, ilgili mahfillerde çoğu zaman bir fetva sorusu olarak gündeme gelen bu konuda çağdaş İslâm hukukçularının ve fetva kurullarının cevaz görüşlerini eleştirel bir şekilde ele alıp değerlendirmeyi hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Gebelik Terminasyonu, Anomalili Fetüs, Cenin, Fetva.

## Giriş

Güncel fikhî bir mesele olarak son dönemlerde tartışılan önemli konulardan biri, fetüsün/cenin<sup>1</sup> anomalili olduğunun tıbben teşhis edilmesi durumunda gebeliğin sonlandırılmasının dinen câiz olup olmadığıdır. Gelişen ultrasonografi teknolojisi ve gebelik tarama testleriyle fetüsteki anomalilerin bir kısmının anne karnında iken tespit edilebilir olması, söz konusu tartışmaların ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Gebeliklerin % 3-5’inde görülebilen fetal anomalili, “bebeğin görünümünü fiziksel olarak etkileyen ya da organ ve sistemlerinin işlevini bozan her türlü sakatlık ve bozukluk”<sup>2</sup> olarak tanımlanmaktadır. “Konjenital malformasyon”, “konjenital anomalili” ve “doğumsal özürlü” doğuştan var olan yapısal, davranışsal, işlevsel ve metabolik bozuklukları tanımlayan eşanlamlı terimlerdir. Konjenital anomaliler basit bir cerrahî müdahale ile düzeltilebilecek dudak yarığından, yaşamı tehdit eden santral sinir sistemi bozukluklarına kadar

<sup>1</sup> Biyolojik bir varlık olarak insan yavrusunun döllenmeden doğuma kadar geçen süredeki gelişim aşamaları tıbbî terminolojide zigot, embriyo ve fetüs kavramlarıyla karşılanmaktadır. Erkek üreme hücresi sperm ile dişi üreme hücresi oositin döllenmesiyle oluşan “zigot” 5-7 günlük bir süreçte rahme tutunur. Yedi günlük bu genç organizma “embriyo”, gebeliğin ilk sekiz haftası da “embriyonal dönem” olarak adlandırılır. Sekizinci haftadan sonra embriyo “fetüs” ismini alırken, doğuma kadar geçen süreye de “fetal dönem” denilmektedir. (Bkz. Sadler, Thomas William, *Langman Medikal Embriyoloji*, çev. A. Can Başaklar, Palme Yayıncılık, Ankara 2011, s. 16) Gerek klasik fikhî literatüründe gerek günümüz İslâm hukuku çalışmalarında ise anne karnındaki bebek için “cenin” kavramı kullanılmaktadır. Bu çalışmada “cenin” terimi biyolojik olarak gebeliğin tüm aşamalarını kapsayacak şekilde kullanılmıştır. Meselenin fikhî yönüyle ilgili tartışmalarda kullanılan “özürlü cenin/المشوه الجنين” isimlendirmesi yanında, embriyolojide kavramlaşmış şekliyle “anomalili gebelik/fetüs, fetal anomalili” gibi kullanımlara da yer verilmiştir.

<sup>2</sup> <http://www.fetalanomalitaramasi.org/fetal-anomalili-fetal-anomalili-nedir.html> (erişim 15.06.2017)

değişiklik göstermektedir. Yeni doğanda medikal veya cerrahî tedavi gerek-tiren ve kalıcı handikapa sebep olabilen gelişim kusurları majör, tedavi gerektirmeyen hafif kusurlar ise minör anomali olarak adlandırılır. Fetal anomalilerin oluşmasının nedenleri arasında anne ya da babada bulunan genetik hastalıkların yarattığı etkenlerin yanında, gebeliğin ilk aylarında mâruz kalınan etkileşimlerden söz edilebilir. Anne adayının hamilelikte radyoaktif ışınlarla mâruz kalması, ciddi bir hastalık geçirmesi, gebelikte kullanımı zararlı ilaçların alınması, alkol ve sigara kullanımı gibi çok çeşitli dış etkenler ceninin gelişimini olumsuz etkileyebilmekte, genetik ve çevresel faktörlerle ya da genetik temelle çevresel faktörlerin etkileşimi sonucu multifaktöriyel nedenlerle fetüs anomalili olabilmektedir. Bununla birlikte fetal anomalilerin büyük bir kısmının nedeni henüz bilinmemektedir. Fetüste anormal gelişimin dışı yansıması ölüm, malformasyon, gelişme geriliği ve fonksiyonel bozukluklar şeklinde olur.<sup>3</sup>

Anomalili olduğu tespit edilen gebeliğin sonlandırılmasıyla ilgili etik ve hukukî tartışmaların yanı sıra meselenin dinî yönünün de ortaya konması önem arz etmektedir. Güncel sayılabilecek böyle bir konuda doğal olarak klasik dönem fakihlerinden gelen bir görüş bulunmamaktadır. Klasik literatürde konuyla dolaylı ilgi kurulabilecek bir husus, ölü olarak düşen sağlam cenin ile organlarının eksik olduğu tespit edilen cenine ödenecek gurre miktarında bir farklılık bulunmamasıdır.<sup>4</sup>

Tespit edilebildiği kadarıyla çağdaş fıkıh bilginleri ve fetva kurulları şer'î bir özür olmadıkça gebeliğin sonlandırılmasının câiz olmayacağı konusunda görüş birliği içindedir. Ancak özürlü cenine müdahale edilmesi, diğer bir ifadeyle fetüsteki anomalinin gebeliğin sonlandırılması için şer'î bir mâzeret teşkil edip etmeyeceği hususunda iki ayrı görüşün benimsediği görülmektedir.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Anomalilerin, malformasyon (bir yapının başlangıçtan itibaren tamamen veya kısmen anormal gelişimi), distruption/bozulma (yapıların oluşumlarının tamamlanmasından sonra morfolojik değişikliğe uğraması), deformasyon (mekanik güçlerin basısıyla vücudun bir parçasının normalden farklı biçimde şekillenmesi), sendrom (bir grup anomalinin birlikte görülmesi) gibi farklı tipleri bulunmaktadır. Fetal anomaliler hakkında detaylı bilgi için bkz. Sadler, *Langman Medikal Embriyoloji*, s. 113-124; Aysel Şeftalioğlu, *İnsan Embriyolojisi*, Ankara 2009, s. 182-203; Figen Aksoy, "Konjinetal Anomaliler:Tanımlama, Sınıflama, Terminoloji ve Anomalili Fetüsün İncelenmesi", *Türk Patoloji Dergisi*, 17 (1-2), 2001, ss. 57-62; Şahin Aksoy, "Prenetal Tanı Yöntemlerini Çevreleyen Etik Sorunlar", *Türkiye Klinikleri Tıbbî Etik Dergisi* 1998, 6: 69-72, s. 69; Ayşegül Demirhan Erdemir, "Genetik Danışmana Gerek Duyulan Genetik Hastalıklar ve Tıbbî Etikteki Yeri", *Türkiye Klinikleri Tıbbî Etik Dergisi* 1998, 6: 73-82.

<sup>4</sup> Muhyiddin Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn*, tahk. Züheyr eş-Şâvîş, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1991, c. IX, s. 367.

<sup>5</sup> İlgili görüş ve fetvalarda, fetal anomali taramaları ve gebelik terminasyonu ile ilgili detaylara girilmediği, konunun yüzeysel olarak ele alındığı ve kaç haftalık olduğu

Bu görüşlerden ilki, belli şartlar dâhilinde anomalili fetüsün hayatının sonlandırılmasında dinen bir sakınca bulunmadığı şeklindedir. Karadâvî<sup>6</sup>, Elbânî<sup>7</sup>, Muhammed el-Bâr,<sup>8</sup> Muhammed Salih el-Müneccid,<sup>9</sup> Ömer Ğânim,<sup>10</sup> Muhammed Habib el-Hûca,<sup>11</sup> Câdulhak<sup>12</sup>, Ali Yusuf el-Muhammedî,<sup>13</sup> Said b. Abdulazîz Şuveyrih<sup>14</sup> ve Mehmet Erdoğan<sup>15</sup> gibi bir kısım İslâm hukukçuları ile Dünya İslâm Birliğine bağlı Fıkıh Akademisi<sup>16</sup> ve Avrupa Fetva Meclisi<sup>17</sup> bu görüştedir.

Diğer görüş sahiplerine göre ise fetüste tespit edilen anomalinin derecesi ne olursa olsun gebeliğin sonlandırılması câiz değildir. Saîd Ramazan el-Bûtî,<sup>18</sup> Abdulfettah Mahmud İdrîs,<sup>19</sup> Abdullah Bessâm,<sup>20</sup> Selman el-Avde,<sup>21</sup> Ali Hamaney,<sup>22</sup> Hayrettin Karaman,<sup>23</sup> Ali İhsan Pala<sup>24</sup> bu görüş sahipleri

göz önüne alınmaksızın gebeliğin sonlandırılmasıyla ilgili her durum için “ichâd/kürtaj” kavramının kullanıldığı görülmektedir. Makalede, ilgili görüşlere yapılan atıflarda kullanılan terminolojinin görüş sahiplerine ait olduğunu belirtmek gerekir.

<sup>6</sup> Yusuf Karadâvî, *Min hedyi'l-İslâm Fetâvâ Muâsıra*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 2003, c. II, s. 603.

<sup>7</sup> İsmâil b. Gâzî, *en-Nevâzilü't-tubbîyye inde'l-muhaddis Muhammed Nâsruddîn el-Elbânî*, Mektebetü'l-Maârif, Riyad 2010, s. 301.

<sup>8</sup> Muhammed b. Yahya Nüceymî, *el-İchâd ahkâmuhü ve hudûduhü fi'ş-şerîati'l-İslâmiyye ve'l-kânûni'l-vad'i*, Riyad 2011, s. 107.

<sup>9</sup> <http://İslâmqa.info/ar/12289> (erişim 22.12.2014)

<sup>10</sup> Ömer b. Muhammed b. İbrahim Ğânim, *Ahkâmu'l-cenîn*, Dâru'l-Endülüsi'l-Hadrâ, Cidde 2001 s. 183.

<sup>11</sup> Muhammed el-Habîb el-Hûca, “İsmetü demi'l-cenîni'l-müşevveh”, *Mecelletü Mecma'i'l-fikhî'l-İslâmî*, 2005, sy. 4, s. 286.

<sup>12</sup> Câdulhak, *Buhûs ve Fetâvâ İslâmiyye fî kadâyâ muâsıra*, I-IV, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2004, c. III, s. 122.

<sup>13</sup> Ali Muhyiddîn Karadâğî, Ali Yûsuf Muhammedî, *Fıkhü'l-kadâyâ't-tubbîyyeti'l-muâsıra*, Beyrut 2006, s. 451.

<sup>14</sup> [http://dorar.net/lib/book\\_end/13259](http://dorar.net/lib/book_end/13259) (erişim 02.04.2017)

<sup>15</sup> Mehmet Erdoğan, “Özürü Olduğu Tespit Edilen Ceninin Alınması” (Tebliğ), *Özürü Olduğu Tespit Edilen Ceninin Alınması Sempozyumu*, İzmir 2008, s. 43; Din İşleri Yüksek Kurulu, Güncel Dinî Meseleler İstişare Toplantısı-II (16-17 Kasım 2007), *DİB Yayınları*, Ankara 2008, s. 230-232.

<sup>16</sup> *Karârâtü'l-Mecma'i'l-fikhî'l-İslâmî bi Mekkete'l-Mükerrame* (1977-2010), s. 307.

<sup>17</sup> <http://www.e-cfr.org/fatwa/> (erişim 03.04.2017)

<sup>18</sup> Nüceymî, *el-İchâd*, s. 107.

<sup>19</sup> Abdulfettah Mahmud İdrîs, “et-Tahallus mine'l-halâyâ ve'l-ecinne bihâ teşevvühün verâsiyyün”, *Mecelletü'l-buhûsi'l-fikhîyyeti'l-muâsıra*, yıl: 17, sy. 66, 2005, s. 60.

<sup>20</sup> Ğânim, *Ahkâmü'l-cenîn*, s. 185.

<sup>21</sup> <http://www.İslâmtoday.net/fatawa/quesshow-60-80139.htm> (erişim 02.04.2017)

<sup>22</sup> <http://www.leader.ir/tree/index.php?catid=52> (erişim 29.11.2013).

<sup>23</sup> <http://www.hayrettinkaraman.net/yazi/hayat2/0076.htm> (erişim 1.12.2014).

<sup>24</sup> Pala, Ali İhsan, “Özürü Olduğu Tespit Edilen Ceninin Alınması” (Tebliğ), *Özürü Olduğu Tespit Edilen Ceninin Alınması Sempozyumu*, s. 89. Söz konusu sempozyuma

içinde yer almaktadır. Din İşleri Yüksek Kurulu'nun,<sup>25</sup> Suudi Arabistan İlmî Araştırmalar ve Fetva Daimi Komisyonu'nun<sup>26</sup> ve Filistin Yüksek Fetva Meclisi'nin<sup>27</sup> görüşü de bu doğrultudadır.

Öte yandan uzman hekimlerce gebeliğin annenin hayatı için tehlike arz ettiğinin kesin olarak tespiti durumunda, günümüz İslâm hukukçularının büyük bir kısmının, haftasına ve anomalili olup olmamasına bakılmaksızın gebeliğin sonlandırılmasına cevaz verdikleri bilinmektedir.<sup>28</sup> Bu durumda, annenin hayatı asıl, cenininki fer' kabul edilir; "İki şerden en hafif olanı tercih edilir." (Mecelle, m. 29) kaidesine annenin hayatı cenine öncelenir.<sup>29</sup>

Bu makalede, bazı şartlarda anomalili gebeliklerin sonlandırılmasını tecviz eden görüş ve fetvalar gerekçeleri ile ele alınıp değerlendirilecektir.

### **Anomalili Gebeliklerin Belli Şartlar Dâhilinde Sonlandırılabilceği Görüşü ve Gerekçeleri**

İslâm hukukçularının ve fetva kurullarının bir kısmına göre, fetüste tespit edilen ve tedavi edilebilir olmayan ciddi özür durumu gebeliğin sonlandırılması için meşrû bir mâzeret olarak kabul edilmiştir.

Dünya İslâm Birliğine bağlı Fıkıh Akademisi'nin 10-17 Temmuz 1990 tarihlerinde Mekke'de gerçekleştirdiği 12. dönem toplantısında konuyla ilgili olarak; 1. Teşhisin uzman hekimlerden oluşan bir kurul tarafından konulmuş olması, 2. Ceninde tedavisi mümkün olmayan ciddi bir özrün bulunması, 3. Bebeğin dünyaya gelmesi hâlinde kendisinin ve ailesinin acı ve ıstırap çekeceğinin öngörülmesi, 4. Ebeveynin talep etmesi hâlinde

katılan akademisyenlerin önemli bir kısmı da bu görüşü benimsediklerini ifade etmişlerdir.

<sup>25</sup> <https://kurul.diyaret.gov.tr/Soru/DiniSorular.aspx?Menu=422> (erişim 15.12.2014)

<sup>26</sup> *Fetâvâ li lecnati 'd-dâime*, Risâletü'l-İdâratü'l-Buhûsi'l-İlmîyye ve'l-İftâ, Riyad ty, XI, 251 (Fetva no: 18567)

<sup>27</sup> <http://www.darifta.org/news/shownew.php?title=> (erişim 11.12.2014)

<sup>28</sup> Vehbe Zühaylî, *Fetâva'l-asrî*, Beyrut 2005, s. 224; Muhammed Şeltût, *el-Fetâvâ*, Dârü'ş-şurûk, Kahire 2004, s. 249; Karadâvî, *Fetâva Muâsıra*, c. II, s. 602; Muhammedî Karadâğî, *Fıkhü'l-kadâyâ't-tibbîyyeti'l-muâsıra*, s. 446; *el-Mevsûatü'l-fikhîyye*, Vüzâratü'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1993-1996, c. II, s. 57; Ğânim, *Ahkâmü'l-cenîn*, s. 169; *en-Nevâzilü't-tibbîyye*, s. 298; Hayrettin Karaman, *Hayatımızdaki İslâm II*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 149; Müsfir b. Ali Kahtânî, "İslâm Hukukuna Göre Anne Rahminde Sakat Olan Çocukların Kürtaj Yoluyla Düşürülmesinin Hükmü", çev. Abdullah Kahraman, *CÜFD*, 12/1, 2008, s. 459; <http://fiqh.İslâmmessage.com/NewsDetails.aspx?id=6804> (Abdülaziz b. Fevzân erişim 13.11.2014); <http://www.alifta.net/Fatawa/FatawaChapters.aspx?language=ar&View=Page&PageID=272&PageNo=1&BookID=16> (erişim 11.12.2014)

<sup>29</sup> Ülfet Görgülü, *Fıkıhta Cenin Hukuku*, Ankara 2015, s. 86.

kürtajın câiz olduğu kararı alınmıştır. Ayrıca ailelerin ve hekimlerin bu konuda dikkatli olmaları da tavsiye edilmiştir.<sup>30</sup>

Anomalili gebeliklere müdahale meselesinin maslahat-mefsedet/yarar-zarar perspektifinden de ele alındığı görülmekte, ağır anomalisi bulunan ceninin dünyaya gelmesi durumunda hem kendisinin hem ailesinin yaşayacağı büyük zorluklara dikkat çekilmekte,<sup>31</sup> toplum açısından da güçlüğü ve ciddi sorumluluklara neden olacağı,<sup>32</sup> böyle bir gebeliğin sona erdirilmemesi hâlinde doğacak zararların cenini yaşatmanın yararıdan fazla olabileceği<sup>33</sup> üzerinde durulmaktadır. Bu görüş sahiplerine göre, özürli ceninin doğması hâlinde kendisi, ailesi ve çevresinin göreceği zarar, gebelik tahliyesinin yol açacağı zarardan daha büyük olacaktır. Ayrıca yaşanacak acıların yanında yüklü tedavi masrafları ve doğum sonrası özel bakımın gerekli olması gibi karşılaşılabilecek güçlük ve meşakkat, gebeliğin sonlandırılması için hafifletici ve kolaylaştırıcı bir sebep olarak görülebilecektir.<sup>34</sup> Bu durumda, “Zarar bi kaderi’l imkân def olunur.” (Mecelle, madde 31), “Ehveni şerrayn ihtiyar olunur.” (Mecelle, m. 29) ve “Meşakkat teysiri celbeder.”<sup>35</sup> (Mecelle, m. 17) prensipleri işletilerek özürli cenine müdahale edilmesinde bir mahzur görülmemektedir.<sup>36</sup> Söz konusu fetvalarda annenin, hasta ya da sakat bir çocuğun bakımı sebebiyle yaşayabileceği zorluklara temas edilirken, gebelik terminasyonu sırasında çekeceği eziyet ve zahmete, sonrasında yaşayabileceği vicdanî ve psikolojik sıkıntılara ise değinilmemiştir.

Öte yandan insanı insan yapacak kadar yeterli düzeyde beyni olmayan, asgari temyiz gücünden yoksun bulunan ceninin hayatının sonlandırılması tıbben zorunluluk olarak görülüyorsa, fukahanın da buna destek olması gerektiği üzerinde durulmuştur.<sup>37</sup> Ancak burada beynin işlevsel olmayışı

<sup>30</sup> *Karârâtü'l-Mecma'i'l-fihî'l-İslâmî bi Mekketel-Mükerrame (1977-2010)*, s. 307.

<sup>31</sup> Karadâvî, *Fetâvâ muâsıra*, c. II, s. 603; Ğânim, *Ahkâmü'l-cenîn*, s. 183;

<sup>32</sup> Ğânim, *Ahkâmü'l-cenîn*, s. 184.

<sup>33</sup> Erdoğan, “Özürli Olduğu Tespit Edilen Ceninin Alınması” (Tebliğ), *Özürli Olduğu Tespit Edilen Ceninin Alınması Sempozyumu*, s. 38.

<sup>34</sup> <http://fiqh.İslammessage.com/NewsDetails.aspx?id=4620> (Muhammed b. Hâil el-Medhacî, erişim 05.04.2017); Tuğba Duru, *İslâm Hukukunda Cenine Müdahale*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2016, s. 100.

<sup>35</sup> Celâluddîn Abdurrahmân Suyûtî, *el-Eşbah ve'n-nezâir fî kavâ'idi ve'l-furûi fikhî's-Şâfi'iyye*, Mısır 1959, s. 76; Zeynü'l-Âbidîn b. İbrâhim İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Beyrut 1993, s. 75.

<sup>36</sup> Karadâvî, *Fetâvâ muâsıra*, c. II, s. 603; Erdoğan, “Özürli Olduğu Tespit Edilen Ceninin Alınması” (Tebliğ), *Özürli Olduğu Tespit Edilen Ceninin Alınması Sempozyumu*, s. 38; Duru, *İslâm Hukukunda Cenine Müdahale*, s. 96-97; <http://fiqh.İslammessage.com/NewsDetails.aspx?id=4620> (Muhammed b. Hâil el-Medhacî, erişim 05.04.2017)

<sup>37</sup> Erdoğan, “Özürli Olduğu Tespit Edilen Ceninin Alınması” (Tebliğ), *Özürli Olduğu*

yani zihinsel engellilik durumu fiziksel olarak beynin olmayışı ile eşdeğer görülmektedir. Oysa zihinsel özürlü olmak hayatın sürdürülmesine engel olmazken, beynin olmaması tıbben yaşamla bağdaşmayan bir nitelik taşımaktadır.

Bu konuda işaret edilebilecek bir diğer fetva ise hamile olduğunu bilmeden kullandığı ilaçlar sebebiyle ceninin özürlü olmasından endişe eden kadının, bedenine zarar vermemek ve avret bölgesinin açılması gibi şer'i bir kurala muhalefet etmemek şartıyla ilaç vb. bir yolla cenini düşürmesinin câiz olduğu şeklindedir.<sup>38</sup> Özürlü olabileceği endişesiyle bir bebeğin hayatının sonlandırılmasına cevaz verilip, kadının avret bölgesinin açılmasının sakıncasına işaret edilmesi, her iki durumun içerdiği mefsedet/zarar yönünden kıyaslandığında, gerçekten dikkat çekicidir. Kullanılan ilaçların cenine zarar vermiş olma ihtimalini gebelik terminasyonu için cevaz gerekçesi olarak görmek yerine, bilgiye erişimin son derece kolay olduğu günümüzde, her evli kadının, menstrüel döngünün ikinci yarısında (luteal faz) korunmasız cinsel ilişkide bulunması hâlinde gebe kalabileceğini bilmesi, hamile olup olmadığı anlaşılıncaya kadar ilaç içmekten ve radyasyona mâruz kalmaktan sakınması gerektiği üzerinde durulmalıdır. Kadının gebelikte kullandığı kimi ilaçların bebekte bir anomaliye yol açabileceği görüşü, söz konusu bilginin kesinliği açısından da tartışılabilir niteliktedir.

Ağır anomali durumunda gebeliğe müdahale edilebileceği görüşünü benimseyen İslâm hukukçuları, müdahalenin süresi hususunda, bazı fakihlerin ruh üflenmeden önce bir mâzeret sebebiyle ceninin düşürülmesinin mubah olduğuna dair içtihatlarından<sup>39</sup> ve ilgili rivayetlerden hareketle cenine ruh üflenmesi olgusunu temel almışlardır. Söz konusu görüşe dayanak teşkil eden ve sahâbî Abdullah İbn Mes'ûd (ö.32/652)'tan gelen bir rivayette Hz. Peygamber'in şöyle söylediği nakledilmektedir: *"Her birinizin hilkatı annesinin karnında kırk günde derlenip toplanır. Sonra bu kadar sürede alaka olur, sonra bu kadar sürede mudga olur. Sonra Allah bir melek gönderir ve şu dört kelimeyi; amelini, rızkını, ecelini, şakî mi yoksa saîd mi olacağını yazmasını emreder. Sonra ona ruh üflenir."*<sup>40</sup> Rivayette ceninin rahimde geçirdiği belirtilen üç ayrı dönemden her birini ayrı ayrı kırk gün olarak değerlendiren âlimler, hadiste "120 gün" ifadesi geçmemesine rağmen cenine ruhun, 120. günden (dört ay) sonra üflendiği görüşünü benimsemişlerdir.<sup>41</sup>

*Tespit Edilen Ceninin Alınması Sempozyumu*, s. 44.

<sup>38</sup> Ali Tantâvî, *Fetâvâ, Dâru'l-Menâra*, Cidde 2007, c. I, s. 312.

<sup>39</sup> Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud, Ali Muhammed Muavviz, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad 2003, c. IV, s. 336.

<sup>40</sup> Buhârî, "Bed'u'l-halk", 6, "Kader", 1.

<sup>41</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, Daru'l-



İlgili rivayet ve yorumları göz önünde bulundurularak özürlü ceninin hayatına, gebeliğin üzerinden 120 gün geçmeden önce son verilmesi gerektiği belirtilmiştir. Zira bu görüş sahiplerine göre, ruh üflenmeden önce cenin henüz insan olma vasfını kazanmış değildir. 120 günden yani cenine ruh üflendikten sonra ağır özür durumunda da olsa gebeliğin sonlandırılması ise câiz görülmemiştir.<sup>42</sup>

Öte yandan gebeliğin sonlandırılabilmesi âzami sürenin 120 gün değil, kırk-kırk beş gün gibi daha kısa müddetle sınırlı tutulması üzerinde de durulmuştur. Bu görüş, kırk, kırk iki ya da kırk beşinci günde melek tarafından anne rahmindeki cenine sûret verilip, kaderiyle ilgili hususların belirlendiğini bildiren rivayetlere dayandırılmıştır. Sahâbî Huzeyfe b. Esîd (ö. 42/662)'den gelen rivayetlerden biri şöyledir: Resûlullah şöyle buyurmuştur: “*Nutfе rahimde kırk ya da kırk beş gece kaldıktan sonra melek nutfenin yanına girer de, Ey Rabbim! Şakî midir yoksa saîd midir? der ve bunlar yazılır. Melek sonra, erkek midir, dişi midir? diye sorar. Bunlar da yazılır. Böylece onun ameli, eseri, rızkı ve eceli yazılmış olur. Sonra sahîfeler dürülür. Artık o sahîfelerde bir artırma ve eksiltme yapılmaz.*”<sup>43</sup> Cenindeki özrün bu süre içinde tespit edilebilmesi durumunda gebeliğin sonlandırılmasında bir mahzur olmadığı ifade edilmiş, ayrıca ceninin özür-lü olduğuna dair teşhisin kesin olması, ihtimal ya da zan ile hareket etmekten kaçınılması gerektiği de belirtilmiştir.<sup>44</sup>

### Değerlendirme ve Sonuç

Fetüsün ciddi bir anomalisi olduğunun uzman hekimler heyeti tarafından kesin olarak tespit edilmesi hâlinde ve ailenin talebi doğrultusunda gebeliğin sonlandırılmasının dinen bir sakınca oluşturmayacağına dair görüş ve fetvaların genel olarak şu iki gerekçeye dayandırıldığı görülmektedir:

Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1988, c. XII, s. 7; Şihâbuddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l-bârî şerhu sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdulazîz b. Abdillâh b. Bâz, Rîâsetü İdâreti'l-Buhûsi'l-İlmiyye, Suudi Arabistan ty, c. XI, s. 481, 484; Zeynuddin Ebu'l-Ferec İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm ve'l-hikem*, Cem'iyetü İhyâi Turâsi'l-İslâmî, Beyrut 2000, s. 67.

<sup>42</sup> Karadâvî, *Fetâvâ muâsıra*, c. II, s. 603; Câdulhak, *Buhûs ve Fetâvâ İslâmiyye fî kadâyâ muâsıra*, c. III, s. 122; Ğânim, *Ahkâmü'l-cenîn*, s. 184; <http://fiqh.İslâmmesage.com/NewsDetails.aspx?id=4620> (Muhammed b. Hâil el-Medhacî, erişim 05.04.2017)

<sup>43</sup> Müslim, “Kader”, 1, 2, 3.

<sup>44</sup> *Hükmü'İskâti'l-cenini'l-müşevveh beyne's-şerîati ve't-tib*, Haz. Muhammed Fazıl İbrahim, Anbar Üniv. İslâmî İlimler Fak. Yayını, Ramadi, ty., s. 397; Kahtânî, “İslâm Hukukuna Göre Anne Rahminde Sakat Olan Çocukların Kürtaj Yoluyla Düşürülmesinin Hükmü”, *CÜİFD*, s. 471, 475; 2<sup>nd</sup> PAN ARAB Human Genetics Conference, A 109.

- Ruh üflenmeden önce cenin nebatî bir canlılığa sahip olup henüz insan vasfı kazanmış değildir. Bu sebeple ceninde ağır anomali olduğu saptanırsa gebelik yüz yirmi gün geçmeden sonlandırılabilir.

- Ağır anomalisi bulunan ceninin doğmasına izin verildiğinde hem kendisi hem ailesi ve çevresi büyük zorluklar yaşayacaktır. Anomalili bebeğin bakım ve tedavi süreci mali açıdan ciddi bir külfet gerektirecektir.

Konuyla ilgili cevaz fetvalarının zeminini oluşturan “ağır anomalilik” olgusu ve bahsi geçen gerekçeler ayrı ayrı ele alındığında şu hususlar üzerinde durulabilir:

### 1. Ağır anomali durumu

Anomalili gebeliklerin sonlandırılabilmesi görüşünü benimseyenlerin çoğuna göre, bu cevaz her seviyedeki anomali hâlini kapsamayıp, günümüz tıbbî imkânlarıyla tedavisi mümkün olmayan ağır anomali durumları için geçerlidir. Ancak ağır anomaliden ne anlaşılacağı hususu muğlak bırakılmış, hangi özürlerin veya hastalıkların gebeliğin sonlandırılması için cevaz gerekçesi olabileceği üzerinde durulmamıştır.

Gebelik takibi sırasında bir kısmı rutin olarak uygulanan bir kısmı ise fetal hastalık/anomali şüphesi varlığında kullanılan bir takım testler ve işlemlerle fetusteki problem teşhis edilmeye çalışılır. Prenatal teşhis, yaşamla bağdaşmayan ya da bebeğin devamlı sekelli kalmasına yol açma riski yüksek olan anomalilerin tanınmasına, bebek anne karnında iken ya da doğduktan sonra erken müdahale ile tedavisine imkân tanımaktadır. Fetüste bir anomali/hastalık tespit edildiğinde, doğum sonrası ne tür sıkıntılar yaşanabileceği, yaşam beklentisi, varsa tedavi imkanları ile ilgili hususlarda bilgi verilerek ailenin, gebeliğin devamı veya sonlandırılmasına ilişkin bir karar vermesi istenir. Ancak prenatal testler ile her türlü anomali ve genetik hastalıkların tamamı teşhis edilememekte, söz konusu yöntemler yüzde yüz oranında sonuç vermediği gibi anne ve bebek için riskler de içermektedir.<sup>45</sup>

Ülkemizde doğacak çocuk ile onu takip edecek nesiller için ağır mâlûliyeteye neden olacak hâllerde objektif bulgulara dayanan gerekçeli raporlar

<sup>45</sup> 11-14. haftalarda yapılan ikili tarama testte, bebekte sadece trizomi 21 (Down sendromu) ve trizomi 18 (Edwards sendromu) denilen kromozomal anomalilerin bulunma riski, 16-22. haftalarda yapılan üçlü veya dördümlü testte bunlarla beraber nöral tüp defekti riskleri araştırılmakta, risk sonuçlarının yüksek olması durumunda amniyosentez (anne karnına sevk edilen bir iğne ile bebeğin içinde bulunduğu sıvıdan örnek alma) yapılmaktadır. İşlemin 1/200-1/400 oranında düşüğe ve nâdiren de olsa bebekte hasara yol açma ihtimali bulunduğu belirtilmektedir. Tarama testlerinde yüksek risk saptanması durumunda yapılabilen bir diğer uygulama kordosentez (bebek kordonundan kan alma) işlemidir. Bkz. [www.jinekolojivegebelik.com](http://www.jinekolojivegebelik.com) (erişim 19.08.2017); [www.gebelik.org](http://www.gebelik.org) (erişim 06.09.2017).

ile gebeliğin sonlandırılmasına onay verilmiştir.<sup>46</sup> Anomalili gebeliklerin sonlandırılmasında belirlenmiş yasal bir sınır olmamakla birlikte, 24. haftaya kadar uygulanabilirliği hususunda genel kabul bulunmaktadır.<sup>47</sup> Kaldı ki tarama testlerinin uygulanması ve teşhisin konması süreciyle birlikte gebelik neredeyse beşinci ayına ulaşmaktadır. 22-24 haftalık bir bebeğin tıbbî destekle yaşatılabilirliği (viabilite sınırı)<sup>48</sup> göz önünde bulundurulursa, ceninin anomalili olduğu gerekçesiyle gebelik tahliyesine gidilmesinin, sağ doğmuş bir bebeğin hayatının sonlandırılmasından farksız olduğunu söylemek gerekir.

Öte yandan bugünkü tıbbî imkânlarla tedavisi olmayan anomalilerin/hastalıkların zaman içinde tedavi edilebilir hâle gelmesi mümkündür. Böyle bir ihtimalin her zaman için var olması, konuyla ilgili cevaz fetvalarını bu yönden de güvensiz ve tartışılabilir kılmaktadır.

## 2. Ceninin insan görünümü alması ve ruh üflenmesi meselesi

Anne karnında geçirdiği evrelerden hareketle ceninin, hangi aşamadan itibaren canlı olduğu ya da insan olarak kabul edilebileceği hususunda İslâm bilginleri arasında farklı yaklaşımlar bulunmaktadır.<sup>49</sup> Klasik fıkıh

<sup>46</sup> Resmi Gazete, 18.12.1983/18255.

<sup>47</sup> Ayrıca kanun ve tüzükteki açıklık nedeniyle 24-28. haftalar arasında da gebelik tahliyesi kararının verilebileceği gözlenmektedir. Buna karşılık örneğin Alman hukukunda kanun koyucu açık bir şekilde, çocuğun özürlü olmasının endikasyon olarak kabul edilemeyeceğini, özürlü olmanın yaşamın korunmasının azaltılmasına asla neden olmaması gerektiğini belirtmiştir. Öte yandan hâlihazırda yürürlükteki rahim tahliyesiyle ilgili yasada ebeveynin talebi ile hangi durumlarda fetüsün hayatının sonlandırılabilirliği maddeler hâlinde belirtilmiş olup, söz konusu maddelerin pek çoğunun tartışmaya açık olduğu, alanın uzmanları tarafından belirtilmektedir. Fetüste görülebilecek, hayatla kabil-i telif olmayan patolojilerin yasada ismen belirtilmesinin talep edilmesi, ilgili yasanın vicdanları tatmin etmediğini ve konunun farklı yönleriyle istismara müsait olduğunu ortaya koymaktadır. Bkz. Filiz Avşar, “Anomalili Fetüsün Hakları, Rahim Tahliyesi, Ana-Baba Hakkı”, *Türkiye Klinikleri Jinekoloji Obstetrik Dergisi*, 2003, 13, s. 89-90.

<sup>48</sup> Viabilite, erken doğan bebeklerin tıbbî yardım desteğiyle yaşayabileceği en alt sınırı ifade eder. Bu sınır biyomedikal ve teknolojik imkânlarla ilişkili olduğundan ülkeden ülkeye hatta aynı ülke içinde farklı yerleşim birimlerine göre değişiklik gösterebilir. Fetüsün gelişimi, yaşı, ağırlığı gibi parametreler göz önüne alındığında yaşayabilirliği net olarak gösteren bir sınır olmamakla birlikte, dünya genelinde kabul edilen viabilite sınırı gebeliğin 22-24. haftalarıdır.

<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/11753511> (erişim 10.10.2017); *Termination of Pregnancy for Fetal Abnormality in England, Scotland and Wales*, Report Of A Working Party, May 2010, Royal College of Obstetricians and Gynaecologists.

<sup>49</sup> Kur’ân-ı Kerim’in muhtelif âyetlerinde, insanın yaratılışının, çeşitli aşamalardan geçerek gerçekleştiği anlatılmaktadır. Örneğin, Mü’minûn Sûresi’nin 12-14. âyetlerinde bu safahat; “*And olsun biz insanı çamurdan bir özden yarattık. Sonra onu sağlam bir karargâhta nutfeye hâline getirdik. Sonra nutfeyi alaka yaptık. Ardından*

kaynaklarında meselenin önceleri “müstebînü’l-hılka/insan görünümü almış olma” kriteri çerçevesinde değerlendirildiği, “ruh üflenme” olgusunun daha sonra tartışmalara dâhil edildiği görülmektedir.

Düşükle (السقط) ilgili fikhî hükümlerin ortaya konmasında, fakihler tarafından “müstebînü’l-hılka olma” vasfı üzerinde durulmuştur.<sup>50</sup> Fakihlerin çoğunun rahimdeki oluşumun cenin olarak kabulü için gizli ya da görünür bir şekilde insan sûreti taşımamasını gerekli görmeleri, düşen kitlenin cenin olduğundan emin olmak üzere ortaya konan somut bir kıstas olarak düşünülmelidir. Nitekim Hanefî fakihî Serahsî (ö.483/1090), düşüğün mâhiyetini tespit etmenin fikhî değil tıbbî bir mesele olduğuna dikkat çekmiştir.<sup>51</sup>

Öte yandan insan hayatının başlangıcı ruh üflenmesi olgusuna bağlanarak, ruh üflenmezden önce ceninin ölü hükmünde olduğu öne sürülmüştür. Nitekim ruhun bedeni terk etmesiyle ölüm gerçekleşmekte yani hayat sona ermektedir.<sup>52</sup> Örneğin, Cessâs (ö. 370/980)’a göre, nutfe, alaka ve mudga evrelerinde<sup>53</sup> cenin henüz insan değildir.<sup>54</sup>

Muasır araştırmacılar içinde de cenine ruh üflenmedikçe, şeklen insana benzese bile insan olarak kabul edilemeyeceğini, herhangi bir canlının rahmindeki ceninden farkı bulunmadığını, bu aşamada nebatî bir hayata sahip olduğunu ve ruh ülendikten sonra insanlık vasfı kazandığını öne sürenler bulunmaktadır.<sup>55</sup>

*alakaı mudga hâline soktuk. Bu mudgayı da kemiklere dönüştürdük ve bu kemikleri etle kapladık. Sonra onu başka bir yaratıyla inşa ettik. Yaratılanın en güzeli olan Allah'ın şanı ne yücedir.”* şeklinde ifade edilmektedir. Söz konusu aşamalarla ilgili detaylı bilgi için bkz. Muhammed Ali el-Bâr, *Kur'ân-ı Kerîm ve Modern Tıbbâ Göre İnsanın Yaratılışı*, çev. Abdulvehhab Öztürk, TDV Yayınları, Ankara 1991, s. 83; Görgülü, *Fıkıhta Cenin Hukuku*, s. 14-22.

<sup>50</sup> Muhammed b. İdris Şâfi, *el-Ümm*, Beytü'l-Efkâri'd-Düveliyye, Lübnan ty., s. 1209; Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed Serahsî, *el-Mebsût*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1989, c. VII, s. 150; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. I, s. 500; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Muğni*, Beytü'l-Efkâri'd-Düveliyye, Lübnan 2004, c. II, s. 1934; Buhâtî, *Keşşâfü'l-kına*, c. VIII, s. 2930.

<sup>51</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, c. VI, s. 26.

<sup>52</sup> Heyet, *Dirâsatün fikhîyye*, c. I, s. 95-97.

<sup>53</sup> Hac, 22/5; Mü'minûn, 23/13-14.

<sup>54</sup> Ebû Bekir Ahmed b. Ali Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed es-Sâdik Kamhâvî, Daru'l-İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut 1992, c. V, s. 57.

<sup>55</sup> İsmâil b. Gâzî, *en-Nevâzîlû'l-tubbîyye*, s. 278, 283; Sa'd b. Abdülazîz Şüveyrih, *Ahkâmu't-telkîh gayrı't-tabîî*, Riyad 2009, c. II, s. 578; Muhammed Naîm Yâsîn, “Hakikatü'l-cenin ve hükmü'l-intifâi bihi fi zirâti'l-a'dâi ve't-tecâribi'l-ilmiyye”, *Mecelletü mecmai'l-fikhî'l-İslâmî*, sy. 6, cüz: 3, 1990, s. 1899; el-Hûcâ, “İsmetü demi'l-cenini'l-müşevveh”, *Mecelletü mecmai'l-fikhî'l-İslâmî*, s. 270-271; Abdullah Ucatlı, *İslâm Hukukunda Cenine Müdahalenin Hükmü*, (Basılmamış Yüksek Lisans

Fakihlerin bir kısmının ceninin düşürülmesi meselesine kendi dönemlerindeki bilgilerden hareketle yaklaştıkları ve “insan görünümü alma/müstebînu’l-hılka olma” vasfıyla cenine ruh üflenmesi ile ilgili rivayetleri birlikte değerlendirerek, mâzerete binaen ya da mâzeret olmaksızın 120 gün içinde kürtajın câiz olacağını öne sürdükleri bilinmektedir. Ruhun üflenmesinden önce çocuk düşürmeyi mubah kabul edenler, çoğunlukla ceninin vücut yapısının ancak ruhun üflenmesiyle tamamlanmış olacağı, insan olma vasfını da bu safhada kazanacağı varsayımından hareket etmektedirler.<sup>56</sup>

Ceninin anne karnında geçirdiği her evrenin ultrasonografi ile izlenebildiği, birkaç hafta içinde kalp atışlarının dinlenebildiği günümüzde, ruh üflenmedikçe ceninin insan vasfı taşımadığına, hayatın ruhun üflenmesiyle başladığına, bunun da 120 günlük/17 haftalık bir süreye tekabül ettiğine dair görüşlerin artık bir geçerliliğinin ve ilmî değerinin kalmadığını belirtmek gerekir.

Hakkında insana çok az bilgi verildiği bildirilen ruhun<sup>57</sup> mâhiyetini, ne zaman ve ne şekilde üflendiğini kavrayabilmek mümkün değildir. Ancak sperm ve yumurta hücrelerinin döllenmesinden itibaren oluşan canlının/embriyonun potansiyel bir insan olduğunda, insan cinsinin tüm genetik özelliklerini taşıdığına kuşku yoktur. Hayatın başlangıcını mâhiyeti bilmeyen ruh üflenmesi olgusuna bağlamak ve meseleyi kategorik olarak ele almak yerine, âyetlerde işaret edilen nutfe aşamasından başka bir yaratılışa çevrilmeye ve doğuma kadar rahimde geçirilen evrelere bütüncül olarak yaklaşılmasının, hangi aşamada olursa olsun ceninin canlı ve insan yavrusu olarak kabul edilmesinin uygun olacağı kanaatindeyiz. Bu hususta naklî delil olarak gösterilen cenine ruh üflenmesine dair rivayetler, insanın yaratılışına ve kaderiyle ilgili meselelere dikkat çekmekte olup, ruh üflenmeden ya da şekli belirginleşmeden önce ceninin hayatının sonlandırılmasının câiz olduğuna delâlet etmez. Aksine rızık, ecel, kader gibi teolojik içeriği ile söz konusu rivayetler, rahimdeki bu canlının değerine atıfta bulunmaktadır.

Bugünkü teknolojiyle bir kısım ağır anomalilerin teşhisinin, gebeliğin 20. haftası gibi ileri dönemlerine sarkabilmesi göz önüne alınırsa, ilgili fetvalarda görüldüğü gibi, 40-45 günlük bir sürede ya da ruh üflenmeden önce ağır anomalili gebeliği sonlandırmanın câiz olabileceğini söylemenin reel bir karşılığı bulunmamaktadır.

Tezi), İstanbul 2009, s. 23, 25.

<sup>56</sup> İbn Nüceym, Zeynuddîn, *el-Bahru’r-râik şerh u kenzi’d-dekâik*, Karaçi ty. C. I, s. 219; İbnü’l-Hümâm, *Şerhu fethi’l-kadîr*, c. III, s. 380; Orhan Çeker, “Çocuk Düşürme”, *DİA*, c. VIII, s. 364.

<sup>57</sup> İsrâ, 17/85.

### 3. Anomalili bebeğin ailesinin yaşayacağı zorluklar, bakım ve tedavi sürecinin külfetli oluşu

Özürlü çocuk dünyaya getirmenin annenin psikolojik ve beden sağlığı üzerinde olumsuz etki yapacağı, ailenin maddî ve mânevî sıkıntılar yaşayabileceği gerekçesiyle ya da ekonomik kaygılarla, ebeveynin ceninin yaşamına müdahale etme, onun üzerinde ölümle sonuçlanacak bir tasarrufta bulunma hakkı olduğu görüşünü de isabetli bulmamaktayız. Zira bebeğin yaşam hakkı ebeveynin değil, Allah'ın verdiği bir hak olup, bu hususta anne-baba bir karar mercii olarak görülemez.

Genetik hastalık taşıyıcısı olduğu bilinen kimselerin evlilik ya da gebelik öncesinde tıbbî açıdan mümkün olan tedbirleri almaları, tedaviye yönelik yöntemlerin geliştirilmesi, eşlerin eğitim yoluyla bilinçlendirilmesi ve gebelikte anomaliye sebep olabilecek çevresel faktörlere karşı önlem alınması gibi bir takım girişimler üzerinde durulabilir. Ancak fetüste bir anomalinin teşhis edilmesi durumunda canın korunması ilkesi öncelenmeli, gebeliğin sonlandırılması yoluna gitmekten sakınılmalıdır.

Şu bir gerçek ki, özürlü çocuk sebebiyle ailenin ve toplumun yaşayabileceği eziyetler İslâmî açıdan anlamsız ve karşılıksız değildir.<sup>58</sup> Öte yandan aile ve topluma yük olduğu, külfet getirdiği gerekçesiyle anomalili bebeklerin doğmasının engellenmesinde sakınca görülmeyecekse, sağlıklı iken sonradan sakatlanan veya yaşlılık sebebiyle topluma katkısı kalmayan bireylerin hayat hakları da yok mu sayılacaktır? Böyle bir iddiada bulunmak elbette mümkün değildir. O hâlde bebeklerinin anomalili doğacağını öğrenen ya da hasta ve engelli çocuğu olan ailelere verilebilecek eğitimle beraber mânevî ve sosyal açıdan yeterince desteklenmeleri, engellilere ve ailelerine yönelik yanlış bakış ve yaklaşımların düzeltilmesi, bu konuda toplumsal bilinç ve farkındalık oluşturulması önem arz etmektedir. Ayrıca özürlü bebeğin tedavisi için yapılacak harcamaları bir nevi “israf” olarak değerlendiren yaklaşıma katılmak mümkün olmadığı gibi,<sup>59</sup> toplumun bu dezavantajlı kesiminin maddî açıdan desteklenmesi sosyal devlet anlayışının bir gereği olarak görülmelidir. İslâm anlayışında hasta ve engelli bireyler aile ve topluma bir yük olarak görülmemiş, bilakis durumlarına göre tanınan kolaylık/ruhsatlarla hem ibadetlerini yerine getirmelerine imkân tanınmış<sup>60</sup> hem sosyal hayata katılımları teşvik edilmiştir.<sup>61</sup>

<sup>58</sup> Pala, “Özürlü Olduğu Tespit Edilen Ceninin Alınması”, *Özürlü Olduğu Tespit Edilen Ceninin Alınması Sempozyumu*, s. 89-90.

<sup>59</sup> İngiltere’de Sağlık ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı tarafından hazırlanan bir rapora göre, özürlü kimselerin toplum için büyük bir yük oluşturdukları, hamilelikte yapılan testler masraflı olsa bile sonuçta ekonomik açıdan kârlı oldukları öne sürülebilmiştir. Bkz. Aksoy, “Prenetal Tanı Yöntemlerini Çevreleyen Etik Sorunlar”, s. 70.

<sup>60</sup> Bakara, 2/185; Buhârî, Taksîru’s-salât, 19.

<sup>61</sup> Buhârî, Ezan, 11; İbn Hanbel, c. III, s. 424.

Anomalili gebelik terminasyonu meselesinin fetüs, aile ve terminasyonu gerçekleştirecek ekip gibi birden çok bileşeni bulunmaktadır. Ağır anomalili gebeliklerin sonlandırılmasına cevaz veren fetvalarda, bebeğin ileride yaşayabileceği sıkıntılara, ebeveynin karşılaşılabileceği zorluklara işaret edilmesine rağmen konu, görebildiğimiz kadarıyla operasyonu gerçekleştirecek sağlık personeli ve onların yaşayabilecekleri vicdanî kaygılar açısından ele alınmamıştır.<sup>62</sup>

Sonuç olarak, gebeliğin sürdürülmesinin annenin hayatı açısından tehlike oluşturacağına tıbben kesin olarak tespit edilmesi gibi haklı ve kesin bir zarûret durumu hariç, anomalinin derecesine ve tedavinin mümkün olup olmadığına bakılmaksızın cenine müdahalenin tecviz edilemeyeceği kanaatine<sup>63</sup> biz de katılmaktayız. Gebeliğin viabilite sınırının altında olması bu hükmü değiştirmez. Zira “canın dokunulmazlığı”, dinin korunmasını güvence altına aldığı değerlerin başında gelmektedir.<sup>64</sup> Yaşam hakkı, sperm ile yumurta hücrelerinin birleştiği, döllenmenin başladığı andan itibaren Allah tarafından verilmiş temel bir hak olup, bu aşamadan itibaren ebeveyn de dâhil hiç kimsenin bu hakkı ihlâl etmesine dinen izin verilmemiştir. Kur’ân-ı Kerim’de haksız yere bir cana kıymak kesin olarak yasaklanmıştır.<sup>65</sup> Hz. Peygamber’in, gebeliğin hangi döneminde olduğuna bakmaksızın ceninin düşmesine sebep olan kimseyi tazminat (gurre) ödemekle yükümlü tutmuş olması,<sup>66</sup> müessir bir fiil sonucu sağ doğup daha sonra ölmesi du-

<sup>62</sup> İtalya ve Lüksemburg gibi bazı ülkelerde hekimlerin ahlâkî veya dinî inanışları gereği kürtaj yapmama hakkı bulunmaktadır. Bkz. Hamide Tacir, “Yaşama Hakkı Kapsamında Yaşamın Başlangıcı”, *Hukuk Araştırmaları Dergisi*, 2013, s. 1315. Ülkemizde ise hekimlerin yasal olarak böyle bir tercihte bulunmaları söz konusu değildir.

<sup>63</sup> <http://www.hayrettinkaraman.net/yazi/hayat2/0076.htm> (erişim 1.12.2014); Abdulfettah Mahmud İdris, “et-Tahallus mine’l-halâyâ ve’l-ecinne bihâ teşevvühün verâsiyyün”, *Mecelletü’l-buhûsi’l-fikhîyyeti’l-muâsıra*, yıl: 17, sy. 66, 2005, s. 60; Muhammed b. Yahya Nüceymî, *el-İchâd ahkâmuhû ve hudûduhû fi’ş-şerîati’l-İslâmiyye ve’l-kânûni’l-vad’î*, Riyad 2011, s. 107; Ahmet Ekşi, *İslâm Tıp Hukuku*, Ensar Yayınları, İstanbul 2011, s. 132; <http://www.leader.ir/tree/index.php?catid=52>(erişim29.11.2013);<http://www.alifta.net/Fatawa/FatawaChapters.aspx?language=ar&View=Page&PageID=280&PageNo=1&BookID=16> (Suudi Arabistan Fetva ve Bilimsel Araştırma Başkanlığı erişim 11.12.2014); <https://kurul.diyagnet.gov.tr/Soru/DiniSorular.aspx?Menu=422> (Din İşleri Yüksek Kurulu erişim15.12.2014); Pala, “Özürlü Olduğu Tespit Edilen Ceninin Alınması”, *Özürlü Olduğu Tespit Edilen Ceninin Alınması Sempozyumu*, s. 89.

<sup>64</sup> Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ‘ilmîl-xusûl*, Beyrut 1997, c. I, s. 417; Ebû İshak İbrâhîm b. Mûsâ Şâtûbî, *el-Muvâfakât fi usûli’l-ahkâm*, Kahire 1940 basımından ofset, c. II, 4; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi*, çev. Vecdi Akyüz-Mehmet Erdoğan, İstanbul 1988, s. 151.

<sup>65</sup> Mâide, 5/32.

<sup>66</sup> Ebû Dâvûd, “Diyât”, 19; Tirmizî, “Diyât”, 15; Nesâî, “Kasâme”, 39.

rumunda cezaî müeyyide olarak tam diyetin gerekli görülmesi<sup>67</sup> ceninin hayatının değerini ortaya koymaktadır. Anomalili de olsa her can korunmaya değerdir.

### Kaynakça

- Aksoy, Figen, “Konjinetal Anomaliler: Tanımlama, Sınıflama, Terminoloji ve Anomalili Fetüsün İncelenmesi”, *Türk Patoloji Dergisi*, 17 (1-2), 2001, ss. 57-62.
- Aksoy, Şahin, “Prenetal Tanı Yöntemlerini Çevreleyen Etik Sorunlar”, *Türkiye Klinikleri Tıbbî Etik Dergisi*, 1998, 6: 69-72.
- Avşar, Filiz, “Anomalili Fetüsün Hakları, Rahim Tahliyesi, Ana-Baba Hakkı”, *Türkiye Klinikleri Jinekoloji Obstetrik Dergisi*, 2003, sy. 13, s. 89-90.
- el-Bâr, Muhammed Ali, *Kur’ân-ı Kerîm ve Modern Tıbbâ Göre İnsanın Yarattığı*, çev. Abdulvehhab Öztürk, TDV Yayınları, Ankara 1991
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn, *Keşşâfû’l-kına’ an metni’l-ikna’*, thk. İbrahim Ahmed Abdulhamîd, Dâru Âlemi’l-Kütüb, Riyad 2003.
- Câdulhak, *Buhûs ve fetâvâ İslâmiyye fî kadâyâ muâsıra*, I-IV, Dâru’l-Hadîs, Kahire 2004.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî, Daru’l-ihyai’t-turasi’l-Arabî, Beyrut 1992.
- Çeker, Orhan, “Çocuk Düşürme”, *DİA*, c. VIII, s. 364.
- Demirhan Erdemir, Ayşegül, “Genetik Danışmana Gerek Duyulan Genetik Hastalıklar ve Tıbbî Etiketeki Yeri”, *Türkiye Klinikleri Tıbbî Etik Dergisi* 1998, 6: 73-82.
- Din İşleri Yüksek Kurulu, Güncel Dinî Meseleler İstişare Toplantısı-II (16-17 Kasım 2007), *DİB Yayınları*, Ankara 2008.
- Duru, Tuğba, *İslâm Hukukunda Cenine Müdahale*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2016.
- el-Mevsûatü’l-fikhîyye*, Vüzâratü’l-Evkâf ve’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, Kuveyt 1993-1996.
- Eksi, Ahmet, *İslâm Tıp Hukuku*, Ensar Yayınları, İstanbul 2011.
- Erdoğan, Mehmet, “Özürü Olduğu Tespit Edilen Ceninin Alınması” (Tebliğ), *Özürü Olduğu Tespit Edilen Ceninin Alınması Sempozyumu*, İzmir 2008.

<sup>67</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, s. 1209; İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, c. VIII, s. 341-342; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. II, s. 2095; Buhûtî, *Keşşâfû’l-kına’*, c. VIII, s. 2917, 2929; İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. X, s. 252.



*Fetâvâ li-İcneti'd-dâime*, Risâletü'l-İdâratî'l-Buhûsî'l-İlmiyye ve'l-İftâ, Riyad ty., XI, 251 (Fetva no: 18567).

Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*, Beyrut 1997.

Ğânim, Ömer b. Muhammed b. İbrahim, *Ahkâmu'l-cenîn*, Dâru'l-Endülü-sî'l-Hadrâ, Cidde 2001.

Görgülü, Ülfet, *Fıkıhta Cenin Hukuku*, Ankara 2015.

*Hâşiyetü'r-Ruhûnî alâ Şerhi'z-Zürkânî li-Muhtasari Halil*, Mısır 1306.

Heyet, *Dirâsatün fikhîyye*, I, 95-97.

el-Hûca, Muhammed el-Habîb, "İsmetü demi'l-cenîni'l-müşevveh", *Mecelletü Mecma' l-fikhî'l-İslâmî*, sy. 4, 2005.

*Hükümü İskâtî'l-cenîni'l-müşevveh beyne'ş-şerîati ve't-tib*, Haz. Muhammed Fazıl İbrahim, Anbar Üniv. İslâmî İlimler Fak. Yayını, Ramadi, ty.

[http://dorar.net/lib/book\\_end/13259](http://dorar.net/lib/book_end/13259) (erişim 02.04.2017)

<http://fiqh.İslâmmesage.com/NewsDetails.aspx?id=4620> (Muhammed b. Hâil el-Medhacî, erişim 05.04.2017)

<http://fiqh.İslâmmesage.com/NewsDetails.aspx?id=6804> (Abdülazîz b. Fevzân erişim 13.11.2014)

<http://İslâmqa.info/ar/12289> (erişim 22.12.2014)

<http://www.aliifta.net/Fatawa/FatawaChapters.aspx?language=ar&View=Page&PageID=280&PageNo=1&BookID=16> (Suudi Arabistan Fetva ve Bilimsel Araştırma Başkanlığı erişim 11.12.2014).

<http://www.darifta.org/news/shownew.php?title=> (erişim 11.12.2014)

<http://www.e-cfr.org/fatwa/> (erişim 03.04.2017)

<http://www.fetalanomalitaramasi.org/fetal-anomali/fetal-anomali-nedir.html> (erişim 15.06.2017)

<http://www.hayrettinkaraman.net/yazi/hayat2/0076.htm> (erişim 1.12.2014)

<http://www.İslâmtoday.net/fatawa/quesshow-60-80139.htm> (erişim 02.04.2017)

<http://www.kurandersi.com/kuran-sohbetleri/2007/ana-rahmindeki-sakat-cenin-in-alinmasi.html> (erişim 22.12.2014)

<https://kurul.diyamet.gov.tr/Soru/DiniSorular.aspx?Menu=422> (Din İşleri Yüksek Kurulu erişim 15.12.2014)

<https://kurul.diyamet.gov.tr/Soru/GelismisArama.aspx> (erişim 05.04.2017)

<http://www.leader.ir/tree/index.php?catid=52> (erişim 29.11.2013)

<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/11753511> (erişim 10.10.2017)

- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn, *Reddû'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud, Ali Muhammed Muavviz, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad 2003.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, İslâm Hukuk Felsefesi, çev. Vecdi Akyüz-Mehmet Erdoğan, İstanbul 1988.
- İbn Hacer, Şihâbuddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu sahihi'l-Buhârî*, thk. Abdulazîz b. Abdillâh b. Bâz, Riâsetü İdâretü'l-Buhûsi'l-İlmiyye, Suudi Arabistan ty.
- İbn Kudâme, el-Makdisî, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed, *el-Muğni*, Beytü'l-Efkâri'd-Düveliyye, Lübnan 2004.
- İbn Nuceym, Zeynü'l-Âbidîn b. İbrâhim, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Beyrut 1993.
- *el-Bahru'r-râik şerh u kenzi'd-dekâik*, Karaçi ty.
- İbn Receb, Zeynuddin Ebu'l-Ferec, *Câmiu'l-ulûm ve'l-hikem*, Cem'iyetü İhyâi Turâsi'l-İslâmî, Beyrut 2000.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdurrahmân, *Şerhu fet-hi'l-kadîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- İdris, Abdulfettah Mahmud, “et-Tahallus mine'l-halâyâ ve'l-ecinne bihâ teşevvühün verâsiyyün”, *Mecelletü'l-buhûsi'l-fikhiyyeti'l-muâsıra*, yıl: 17, sy. 66, 2005.
- İsmâil b. Gâzî, *en-Nevâzilü't-tibbîyye inde'l-muhaddis Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî*, Mektebetü'l-Maârif, Riyad 2010.
- Kahraman, Semra, *DİB Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı II*, s. 192, 229.
- 2<sup>nd</sup> PAN ARAB Human Genetics Conference, A 109.
- Kahtânî, Müsfir b. Ali, “İslâm Hukukuna Göre Anne Rahminde Sakat Olan Çocukların Kürtaj Yoluyla Düşürülmesinin Hükümü”, çev. Abdullah Kahraman, *CÜİFD*, 12/1, 2008.
- Karadâğî, Ali Muhyiddîn, Muhammedî, Ali Yûsuf, *Fıkhu'l-kadâyâ't-tibbîyyeti'l-muâsıra*, Beyrut 2006.
- Karadâvî, Yusuf, *Min hedyi'l-İslâm Fetâvâ Muâsıra*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 2003.
- Karaman, Hayrettin, *Hayatımızdaki İslâm II*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006.
- Karârâtü'l-Mecma'i'l-fikhî'l-İslâmî bi-Mekketü'l-Mükerrame* (1977-2010).
- Kâsânî, Alâuddin Ebû Bekr b. Mes'ud, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, thk. Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdulmevcud, Beyrut 1997.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988.

- Nevevî, Muhyiddîn, *Ravdatu't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn*, tah. Züheyr eş-Şâvîş, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1991.
- Nüceymî, Muhammed b. Yahya, *el-İchâd ahkâmuhû ve hudûduhû fi'ş-şerîati'l-İslâmiyye ve'l-kânûni'l-vad'î*, Riyad 2011.
- Pala, Ali İhsan, “Özürlü Olduğu Tespit Edilen Ceninin Alınması” (Tebliğ), *Özürlü Olduğu Tespit Edilen Ceninin Alınması Sempozyumu*, İzmir 2008.
- Remlî, Şihâbuddîn, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-minhâc, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye*, Beyrut 2003.
- Resmi Gazete, 18.12.1983/18255.
- Sadler, Thomas William, *Langman Medikal Embriyoloji*, çev. A. Can Başaklar, Palme Yayıncılık, Ankara 2011.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *el-Mebsût*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1989.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân, *el-Eşbah ve'n-nezâir fî kavâ'idi ve'l-furûi fikhî'ş-Şâfi'iyye*, Mısır 1959.
- Şâfî, Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, Beytü'l-Efkârî'd-Düveliyye, Lübnan ty.
- Şâtîbî, Ebû İshak İbrâhîm b. Mûsâ, *el-Muvâfakât fî usûli'l-ahkâm*, Kahire 1940 basımından ofset.
- Şeftalioğlu, Aysel, *İnsan Embriyolojisi*, Ankara 2009.
- Şeltût, Muhammed, *el-Fetâvâ*, Dâru'ş-Şurûk, Kahire 2004.
- Şüveyrih, Sa'd b. Abdülazîz, *Ahkâmu't-telkîh gayri't-tabîi*, Riyad 2009.
- Tacir, Hamide, “Yaşama Hakkı Kapsamında Yaşamın Başlangıcı”, *Hukuk Araştırmaları Dergisi*, 2013.
- Tantâvî, Ali, *Fetâvâ*, Dâru'l-Menâra, Cidde 2007.
- Termination of Pregnancy for Fetal Abnormality in England, Scotland and Wales*, Report Of A Working Party, May 2010, Royal College of Obstetricians and Gynaecologists.
- Ucatlı, Abdullah, *İslâm Hukukunda Cenine Müdahalenin Hükmü*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2009.
- [www.jinekolojivegebelik.com](http://www.jinekolojivegebelik.com) (erişim 19.08.2017)
- Yâsîn, Muhammed Naîm, “Hakikatü'l-cenîn ve hükmü'l-intifâi bihî fi zirâti'l-a'dâi ve't-tecârîbi'l-ilmîyye”, *Mecelletü Mecma'i'l-fikhî'l-İslâmî*, sy. 6, cüz: 3, 1990.
- Zuhaylî, Vehbe, *Fetâva'l-asrî*, Beyrut 2005.

# İBN NÜCEYM'İN EL-EŞBÂH VE'N-NEZÂİR ADLI ESERİNDE ÖRFE DAİR GÖRÜŞLERİ

## IBN NUCEYM'S VIEWS ABOUT THE CUSTOM ON HIS WORK "EL-ESBAH VE'N-NEZAIR

ABDÜLKADİR ŞANALMIŞ  
Y.L. ÖĞR.  
SAKARYA FERİZLİ İLÇE VAİZİ.



### ABSTRACT

The usage and customs have an important position in the practice of Islamic law. The Hanafi school of thought, which is serious about the cult of Islamic law is one of them who are putting an emphasis to the usage and customs. El-esbah ve'n-Nezair named work of Ibn Nuceym is approved as most systematic study about the bases of the Hanafi school of thought. He explains "el-adetu muhakkematun" one of the first 6 bases about the usage. In this work, we have analysed the topic about the usage from Ibn Nuceym's work Kavâid, who has analysed the usage theoretically and explained with samples for the first.

Keywords: Ibn Nuceym, El-esbah ve'n-Nezair, Islamic Jurisprudence, 'Urf (custom), Habit.

### ÖZ

Örf ve âdet, İslâm hukuku pratiğinde önemli bir yere sahiptir. İslâm hukukunun önemli ekollerinden olan Hanefî mezhebi de örf ve âdetin çok önem veren fıkıh mezheplerinden birisidir. İbn Nuceym'in el-Eşbah ve'n-Nezâir adlı eseri de Hanefî mezhebinde fıkıh kaidelerine dair en sistematik ilk çalışma olarak kabul edilir. Bu eserde müellif ilk altı küllî kaideden örf ve âdet dair "el-Âdetü muhakkematün" kaidesini açıklamıştır. Biz de bu çalışmamızda Hanefî mezhebinde ilk defa, örfü teorik bir şekilde inceleyen ve örneklerle açıklayan İbn Nuceym'in kavâide dair bu eserindeki örfle ilgili kısmı inceledik.

Anahtar Kelimeler: İbn Nuceym, el-Eşbah ve'n-Nezâir, İslâm Hukuku, Örf, Âdet.

## Giriş

Örf<sup>1</sup>; İslâm hukukunun asıl kaynaklarından olmasa da yazılı olmayan sosyal hayat kurallarından biri olarak toplumların ortak vicdanını yansıtan önemli bir hukuk normu niteliği taşır. Fıkıh metinlerindeki meselelerin güncellenmesinde, insanlar arasındaki hak ve sorumluluklarının tespitinde fıkıh usulünün tâlî kaynakları arasında zikredilen örf önemli bir kaynak olarak karşımıza çıkar. Nitekim Abdullah b. Mes'ûd (r.a.)'dan (ö. 32/653) mevkuf olarak nakledilen Peygamberimizin (s. a. s.) “ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن” “Müslümanların güzel gördüğü şey, Allah katında da güzeldir.” hadîs-i-şerifi de<sup>2</sup> örfün geçerli bir

<sup>1</sup> Örf; “toplumda genel kabul gören, sürekli veya baskın tatbikatı bulunan sosyal davranış biçimleri”, “insanların iyi kabul ederek uygulaya geldikleri söz ve davranışlar”, âdet ise; “selim fitrat tarafından benimsenen ve tekrar edile edile içselleştirilen kavli ve fiili şeylerdir”. İbrahim Kâfi Dönmez, “Örf”, *DİA*, c. XXXIV, s. 87. Örfün ilk tarifi sayılan Ebü'l-Berekât en-Neseî (ö. 710)'nin *el-Müstesfâ* adlı eserindeki tanımı için bkz. s. 9(dipnot). İbn Âbidîn'in de (ö. 1252) örf tarifi şöyledir: “Örf tekrar edilerek ve alışkanlık hâline getirilerek nefislere yerleşmiş, ilişki ve karîne olmaksızın aklın kabulüne şayan olan şeydir.” İbn Âbidîn, “Neşru'l-arf fi Binâi ba'di'l-ahkâm ale'l-'urf”, *Mecmû'atü'r-resâil*, tahk. Muhammed el-Azâzî, I-II, 1. Baskı Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2014, c. II, s. 155; Ahmed Fehmî Ebû Sünne, *el-Urfu ve'l-âdet fi Re'yi'l-fukaha*, Dârü'l-besâir, 3. Baskı, s. 31. Ayrıca bkz. Ali Pekcan, *Klasik Usul Düşüncesinde İcma Doktrini*, Yediveren yay., Konya 2009, s. 40-41. Hâdimî'ye (ö. 1113/1701) göre âdetin tarifi şöyledir; (ve'l-âdetü mâ istemerre'n-nâsü aleyhi ve âdûhu merreten ba'de uhrâ) “İnsanların sürekli yapa geldikleri ve alışkanlık edindikleri davranışlardır”. Bkz. Ebu Sa'îd Muhammed b. Mustafa b. Osman Hâdimî, *Mecâmi'ul-hakâik*, Dârü't-tibaati'l-Amire, h.1273, s. 336.

<sup>2</sup> Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, tahk. Şuayb el-Arnâvut-Âdil Mürşid, c. VI, s. 84, rakam: 3600, 1. Baskı, Risale yay., 2001; Taberani, “el-Kebir”, r. 8582, *Mecmau'z-zevâid*, c. I, s. 177-178. Zeylaî, *Nasbu'r-Râye*'de ilgili hadise dair değerlendirmesi şöyledir: Hadis garîb ve merfû olup yalnız İbn Mes'ûd (r.a.)'dan mevkuf olarak gelmiştir. Hadis iki farklı senedle gelmiştir: Birinci

delil olduğuna işaret eder.

Tedvin öncesi dönemde İslâm hukuku henüz bir ilim şeklinde ortaya çıkmadığından metotları açıklığa kavuşturulmuş değildi. Buna bağlı olarak örf ve âdet, birçok hukukî hükmü önemli ölçüde etkilemiş olmakla beraber, terim olarak ortaya çıkmamış, istinbat metotları arasında yer almamıştır.<sup>3</sup>

Hanefî mezhebinde ise örf, genellikle istihsan başlığı altında ele alınmakla beraber örfün konumu ile ilgili Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) tutumu, özgün bir yorum ortaya koymuştur.<sup>4</sup> Hanefî mezhebinde Ebû Yûsuf'tan sonra örfle ilgili sarîh açıklamalarda bulunan Serahsî (ö. 483/1090)'dir. Serahsî'nin örfle ilgili kaidesi (أن المعلوم بالعادة من المدة لما جعل كالمشروط لها في جواز العقد) “akdin câiz olmasında örfle sabit olan vade müddeti, şart kılınmış gibidir” kuralıdır. Söz konusu alışverişte örfle göre belli olan ödeme müddeti akdin şartı mesabesinde sayılmıştır.<sup>5</sup>

Hanefî fıkıh geleneğinde örf ve âdete dağınık bir şekilde vurgular bulunmakla birlikte örfü teorik bir şekilde inceleyip taksime tabi tutan ilk Hanefî fakihî İbn Nüceym'dir. (ö. 970/1563). İbn Nüceym (ö. 970/1563) el-Eşbâh ve'n-Nezâir adlı eserinde örfü ve çeşitlerini etraflı bir şekilde incelemiştir. Onun bu eserinden sonra kaleme alınan en yetkin ve sistematik risâle ise İbn Âbidîn'in (ö. 1252/1836) Neşru'l-arf fî Binâ'i ba'zı'l-ahkâm 'ale'l-'urf adlı çalışmasıdır.<sup>6</sup>

sened; Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i ile Hâkim'in, “*Müstedrek*”inde rivayet edilmiştir. Hâkim ilgili hadisi “fezâil'u-s-sahâbe” bahsinde sahih olarak rivayet etmiştir. Bezzâr, *Müsned*'inde, Beyhakî, *Kitabü'l-medhal*'de hadisin yalnız Ebubekir b. İyaş kanalıyla nakledildiğini ifade etmişlerdir. İkinci sened; Tayâlisî *Müsned*'inde hadisin râvilerinden “İvaz”ın problemliliğini, Taberânî ise *Mu'cem*'inde rivayetin zayıf olduğunu belirtmişlerdir. Bkz. Zeylaî, *Nasbu'r-râye fî Tahrîci ehâdisi'l-hidâye*, 1.Baskı, Dârü'l-hadis, 1995, c. V, s. 288-289. Ayrıca çağdaş hadis âlimlerinden Elbânî'nin de ilgili rivayete dair görüşü ve değerlendirmesi İbn Nüceym'in örfle dair görüşleri bahsinde verilecektir.

<sup>3</sup> Ali Kaya, *İslâm Hukukunda “Örfün Kaynaklık Değerinin Sınırları Konusuna Hukuk Felsefesi Açısından Bir Yaklaşım”*, *İHAD*, 2005, c. V, s. s.182.

<sup>4</sup> Ömer Ocakoğlu, *Hanefî Mezhebinin Mezheb İçi İşleyişinde Örfün Konumu: İbn Âbidîn'in “Örf Risalesi” Örneği*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), SÜSBE, 2004, s. 55.

<sup>5</sup> Serahsî, *Mebûsât*, 1. Baskı, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 1989, c. XXIII, s. 102; Ayhan Kurt, *Mevsîlî'nin el-İhtiyâr Adlı Eserinde Örf ve Âdet*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), H.Ü., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çorum 2014, s. 22. Serahsî'nin alışverişle dair bir meseleye bağlı olarak ifade etmiş olduğu kaidenin özlü hâli şöyledir: “المعلوم بالعادة كالمشروط” “örfle göre sabit olan şart kılınmış gibidir.” Mecelle'nin 43. maddesi “المعروف عرفا كالمشروط شرطا” “örfle göre mâruf olan şey şart kılınmış gibidir.” kaidesi aynı mânâyı ifade eder. Ali Haydar Efendi, *Dürer'u'l-hükkâm şerhu mecelleti'l-ahkâm*, Dârü Âlemi'l-Kütüb, Riyad, 2003, I, s.51.

<sup>6</sup> Kurt, *a.g.e.*, s. 22. İbn Nüceym *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* adlı eserinin mukaddimesinde Şâfiî fakihlerden Tâceddin es-Sübki'nin (ö. 771/1370) fıkıh kaidelerine dair bir eser

İbn Nüceym (ö. 970/1563) *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* adlı fıkıh kaidelerine dair bu eserinde altıncı kaide de “el-Âdetü muhakkemetün” başlığını taşıyan müstakil bir bölüm açmıştır. Bu çalışmada İbn Nüceym’in (ö. 970/1563) hayatı ve eserlerine değindikten sonra el-Eşbah ve'n-nezâir adlı eserindeki örf'e dair ilgili bölümle sınırlı kalınarak örf teorisi incelenecek ve yer yer İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) ve Hamevî'nin (ö. 1098/1687) el-Eşbah ve'n-nezâir üzerine yazdığı şerhteki ifadeleri çerçevesinde üç Hanefî fakihinin görüşleri mukayese edilmeye çalışılacaktır.

## A. İbn Nüceym'in Hayatı ve Eserleri

### 1. İbn Nüceym'in Hayatı

Zeyn b. İbrahim b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Mahmud b. Nüceym el-Mısırî (ö. 926/1520) Kahire'de doğdu. Adı kaynaklarda Zeynelâbidîn veya kısaca Zeyn olarak da geçmekte, dedelerinden Nüceym adlı birine nispetle İbn Nüceym olarak anılmaktadır. 8 Recep Çarşamba günü 970 (3 Mart 1563) tarihinde Kahire'de vefat etmiştir.<sup>7</sup>

### 2. İbn Nüceym'in Eserleri:

**a. el-Bahrü'r-Râ'ik:** Hanefî fıkında mütûn-i erbaa olarak bilinen Neseffî'nin (ö. 710/1310) Kenzü'd-dekâik adlı eserinin şerhlerinden birisidir. el-Bahrü'r-râ'ik, İbn Âbidîn'in (ö. 1252/1836) Minhâtü'l-Hâlik ale'l-Bahrî'r-râ'ik haşiyesi ile beraber basılmıştır. İbn Nüceym'in (ö. 970/1563) “icâre-i fâside” bahsine kadar getirdiği eseri Muhammed b. Hüseyin et-Türî (ö. 1138/1726) tamamlamıştır.<sup>8</sup>

kaleme aldığı Hanefî mezhebinde ise böyle bir esere rastlamadığını ifade eder. Bunun üzerine *el-Bahrü'r-râ'ik* adlı eserini fâsîd alışveriş bahsine kadar temize çektikten sonra *el-Fevâ'idü'z-Zeyniyye* adlı kavâid ile ilgili eserini telif ettiğini belirtir. Daha sonra ise bu eserini *el-Eşbâh ve'n nezâir* adıyla ihtisar etmiştir. İbn Nüceym'den önce fikhî kaidelere değinen Hanefî fakihleri ve eserleri şunlardır: Kerhî (ö. 340/952) *el-Usûl*, Debûsî (ö.430/1039) *Te'sîsu'n-Nazar*, Kerâbisî (ö.570), *el-Furûk*, Mahbûbî (ö.630) *Telkîhu'l-Usûl fî Furûku'l-Menkûl*. İbn Nüceym'den sonra Hanefî mezhebinde bu alanda yapılan çalışmalar ise şunlardır: Hâdimî (ö.1176/1762-63) *Mecâmii'l-Hakâik*; Bir ilim heyeti tarafından on dört yıllık 1869'da başlayıp 1876'da tamamlanan Ahmed Cevdet Paşa (1312/1895) Başkanlığında Heyet, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*; İbn Hamza el-Hüseyinî (ö.1305) *el-Ferâidü'l-behiyye fi'l-Kavâidi ve'l-Fevâidi'l-fikhîyye*. Bkz. İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, tahk. Abdülkerim el-Fudayli, (mukaddime), el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 2011, s. 14. Bkz. Mustafa Reşit Özbalıkcı, “*el-Eşbâh ve'n-Nezâir*”, *DİA*, c. XI, s. 458. Ali Pekcan, *Fikhî Risaleler*, 1. Baskı, EK kitap, İstanbul 2012, s.19-20.

<sup>7</sup> Takiyyuddin b. Abdülkadir ed-Dârî el-Ğazzî el-Mısırî el-Hanefî Temimî, *et-Tabakâtü's-seniyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye*, 1. Baskı, Daru'r Rifâî, Riyad 1989, c. III s. 275; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 3. Baskı, TDV yay., Ankara 2013, s. 254.

<sup>8</sup> Muhammed b. Hüseyin b. Ali et-Türî el-Kâdirî el-Hanefî'nin tekmiyesi “icâre-i fâside” bahsinden itibaren Dârü'l Kütübü'l-İlmiyye yayınevi baskısına göre dokuz

**b. el-Eşbâh ve'n Nezâir:** Bu eser, İbn Nüceym'in (ö. 970/1563) en meşhur ve en son telif ettiği eseridir. Kerhî (ö. 340/952) ve Debûsî (ö. 430/1039) eserlerinde kavâide değinseler de ilk defa<sup>9</sup> Hanefî ekolü içerisinde kavâid çalışması İbn Nüceym tarafından gerçekleştirilmiştir. Hanefî ekolünün klasik yazım edebiyatına farklı bir boyut kazandırmıştır. Eser, yedi bölümden meydana gelir: Birinci bölümü küllî kaideler, diğer altı bölüm ise sırasıyla fevâid, cem' ve fark, elgâz, hiyel, furûk ve son bölüm ise hikâye ve müraselâtan (yazışmalar) oluşmaktadır. İlk ve son bölüm hariç, diğer bölümler kendi içinde "tahâret"ten başlayıp "miras" ile biter.<sup>10</sup> Ahmed b. Muhammed el-Hamevî'nin (ö. 1098/1687) "Ğamzü 'Uyûni'l-besâ'ir"<sup>11</sup> önemli şerhlerinden birisidir.

**c. el-Fetâva'z-Zeyniyye:** Müellifin oğlu Ahmed, babasının verdiği 1000'i aşkın fetvayı bu eserde toplamıştır.

**d. Fethu'l-Ğaffar:** Nesevî'nin (ö. 710/1310) *Menârü'l-envâr* adlı eserini şerhidir.

**e. el-Fevâ'idü'z-Zeyniyye fî Mezhebi'l-Hanefiyye:** Müellifin *el-Eşbâh*'tan önce kaleme aldığı eser çeşitli konularla ilgili umumi kaideleri ve istisnalarını ihtiva etmektedir.<sup>12</sup>

**f. Resâil-i İbn Nüceym el İktisâdiyye:** İbn Nüceym'in (ö. 970/1563) fıkıh konusunda kendisine yöneltilen sorulara verdiği cevapların yer aldığı risâlelerdir.<sup>13</sup>

## B. İbn Nüceym'in El-Eşbâh ve'n-Nezâir Adlı Eserinde Örfe Dair Görüşleri

Hanefî mezhebinde fıkıh kaidelerine dair ilk kapsamlı çalışma İbn

---

ciltlik eserin son iki cildir.

<sup>9</sup> Fıkhî kaidelere ait ilk olarak müstakil eserler telif eden Şâfiî fakihler olmuştur. Sırasıyla bu eserler ve müellifleri şunlardır: İbn el-Vekil (ö.716) *el-Eşbâh ve'n nezâir*; Tâceddin es-Sübki (ö.771) *el-Eşbâh ve'n nezâir*; Cemâleddin el-İsnevî (ö.772) *el-Eşbâh ve'n-nezâir*; İbnü'l-Mülakkın (ö.804) ve Celâleddin es-Süyûtî (ö.911) *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. (Tahk. Abdülkerim Fudaylî, İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n nezâir*, s. 6-7); Mustafa Baktır, "Kaide", *DİA*, c. XXIV, s. 208.

<sup>10</sup> İsmail Acar, "İbn Nüceym Hayatı ve Eserleri", *DEÜİF Dergisi*, s. XIII, İzmir 2001, s.109-129.

<sup>11</sup> Ahmed b. Muhammed el-Hanefî el-Hamevî'nin, "Ğamzü 'Uyûni'l-besâ'ir şerhi *Kitâbi'l-Eşbah ve'n-nezâir*" adlı şerhi Dârü'l Kütübî'l- İlmiyye yayıneviniin baskısında Beyrut 1985'de dört cilt hâlinde basılmıştır. İbn Nüceym, *a.g.e.*, (tahkik edenin mukaddimesi), s. 8.

<sup>12</sup> İbn Nüceym, *el-Fevâ'idü'z-Zeyniyye fî Mezhebi'l-Hanefiyye*, Dârü İbnü'l- Cevzi, Umman 2014; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, s. 255-256.

<sup>13</sup> İbn Nüceym, *Resâil-i İbn Nüceym el iktisâdiyye*, tahk. Ali Cuma Muhammed-Muhammed Ahmed Serrâc, Dârü's-Selâm, Kahire 1998; İsmail Acar, "İbn Nüceym Hayatı ve Eserleri", *DEÜİF Dergisi*, s.121.



Nüceym'in (ö. 970/1563) el-Eşbah ve'n-nezâir adlı eseridir. Bu eser aynı zamanda Mecelle'nin küllî kaidelere dair olan ilk yüz maddesinin temel kaynaklarından biridir. Ayrıca İbn Âbidîn'in (ö. 1252/1836) Neşru'l-urf adlı örf'e dair risâlesinde de İbn Nüceym'den (ö. 970/1563) faydalandığı anlaşılmaktadır.

İbn Nüceym'in (ö. 970/1563) el-Eşbâh ve'n-nezair adlı eseri yedi bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde müellif, on dokuz kaide zikretmiştir. Bu kaidelerden en kapsamlı ilk altı küllî kaide şunlardır:

1. "Lâ sevâbe illâ bi'n-niyeti"<sup>14</sup>- "Sevap ancak niyetin olması ile elde edilir."
2. "el-Umûr bi makâsıdihâ"<sup>15</sup>- "Hükümler maksatlara göre değerlendirilir."
3. "el-Yakînü lâ yezûlü bi'ş-şekk"<sup>16</sup>- "Şüphe ile varlığı kesin olarak bilinen bir şey zâil olmaz."
4. "el-Meşakketü teclibü't-teysîr"<sup>17</sup>- "Meşakkat kolaylığı celp eder."
5. "ed-Dararu yuzâlü"<sup>18</sup>- "Zarar giderilir."
6. "el-Âdetü muhakkemetün"<sup>19</sup>- "Örf ve âdet hüküm vermede belirleyicidir."

Diğer altı bölüm ise sırasıyla fevâid (özel kaideler), cem' ve fark, elgâz (fikhî sorular ve bilmeceleler), hıyel, furûk ve yedinci bölüm de müraselâtan (Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, İmam Muhammed ve diğer bazı Hanefî fakihlerden hikâye edilen meseleler, yazışmalar, tartışılan bazı konular) oluşmaktadır.<sup>20</sup>

İbn Nüceym (ö. 970/1563) eserin mukaddimesine yedi bölümü kısaca tanıtan bir fihrist koymuştur. Böylece eseri okuyanlar için bir kolaylık sağlamıştır. Özellikle eserin yarıya yakın kısmını oluşturan ilk iki bölümünü ayrıntılı bir şekilde tanıtmaya ilk bölümdeki küllî kaideler ve ikinci bölümdeki özel kaideler ile ilgili bahislerin önemini göstermektedir. Müellif, eserinin birçok araştırmacı, müderris ve müftüler için kaynak niteliğinde olmasını temenni etmektedir. Usûlü'l Pezdevî, Usûlü's Serahsî, Tahrir gibi birçok usûl eseri ve Hidâye şerhleri, Kenz şerhleri, Dürer ve

<sup>14</sup> İbn Nüceym, a.g.e., (mukaddime) s. 8.

<sup>15</sup> Mecelle'nin 2. Maddesi olan kaidenin Arapçası şöyledir; "الأمر بمقاصدها" bkz. Ali Haydar Efendi, *Dürer 'u'l-hükkâm şerhu mecelleti'l-ahkâm*, s.19.

<sup>16</sup> Mecelle'nin 4. Maddesi olan kaidenin Arapçası şöyledir; "اليقين لا يزول بالشك" bkz. Ali Haydar Efendi, a.g.e., s.22.

<sup>17</sup> Mecelle'nin 17. Maddesi olan kaidenin Arapçası şöyledir; "المشقة تجلب التيسير" bkz. Ali Haydar Efendi, a.g.e., s.35.

<sup>18</sup> Mecelle'nin 20. Maddesi olan kaidenin Arapçası şöyledir; "الضرر يزال" bkz. Ali Haydar Efendi, a.g.e., s.37.

<sup>19</sup> Mecelle'nin 36. Maddesi olan kaidenin Arapçası şöyledir; "العادة محكمة" bkz. Ali Haydar Efendi, a.g.e., s.44.

<sup>20</sup> İbn Nüceym, *Resâil-i İbn Nüceym*, (mukaddime) s. 5-12.

Gurer, Bedâi' gibi altmış küsur fıkıh eserinden istifade etmiş ve nakillerde bulunmuştur. İbn Nüceym'in (ö. 970/1563) birçok usûl ve fıkıh eserlerini mütalaa edip harmanlayarak Hanefî mezhebine göre bu kavâid eserini hazırlaması ilim dünyası açısından son derece önemli bir çalışmadır.

### İbn Nüceym'in el-Eşbâh'ta Örfe Dair Görüşleri:

İbn Nüceym (ö. 970/1563) el-Eşbâh'ta "el-Âdetü muhakkemetün" kaidesi çerçevesinde ele almış olduğu bu bahsi dört başlık altında işlemiş ve özetle şu konulardan bahsetmiştir: Konuya örfün delili olarak sunulan hadisin tahlili ile başlayarak örfün delil olma değeri üzerinde durmuş, ardından İslâm hukukunun örfe verdiği değerden bahsetmiştir. Örfe dair ön bilgilere yer vermiş, örf, âdet ve istimal kavramlarını izah ettikten sonra örfü üç kısımda incelemiştir. Örfün nassın vârid olduğu meselelerde muteber olamayacağını ifade etmiş, örfün hangi durumda sabit olacağı, örfün hukuken geçerli olabilmesi için gerekli şartları örneklerle ortaya koymuştur. Ardından örfî kullanımların şer'î ıstılahlar ve dil ile olan çatışmasını irdelenmiş, devamlı olarak uygulanan örfün şart konumunda olabileceğine dair konuyu ele almıştır. Kavli örf üzerinde durmuş ve lügat-örf ilişkisi bağlamında muâmelât, yeminler, ikrar, vakıf gibi konulara dair örnekler vermiştir. Örfün farklı anlaşılması ve uygulanması neticesinde toplumların hayat tarzı ve kültürlerindeki gelişmelere de bağlı olarak hükümlerin değişebilirliğini örneklerle ortaya koymuştur. Son olarak örfü genel (âm) ve özel (hâs) olarak taksim ederek meşruiyet zeminini sağlamaya çalışmış, ancak özel örfe dair bazı geçersiz âdetlerden de bahsetmiştir.<sup>21</sup>

İbn Nüceym (ö. 970/1563) örfün delili olarak zikredilen "ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن" "*Müslümanların güzel gördüğü bir şey Allah katında da güzeldir.*" hadisinin merfû bir senedinin olmadığını mevkuf olup Abdullah b. Mes'ûd (r.a)'un (ö. 32/653) kavli olduğunu nakletmiştir.<sup>22</sup> Ancak örfün delili olan bu hadisin sahâbeye isnad edilmesi mutlak anlamda mevkuf olduğu anlamına gelmez. Çünkü senedi sahâbe de biten mevkuf rivayetin merfû olma ihtimali de söz konusudur.<sup>23</sup>

İbn Nüceym (ö. 970/1563) örfün birçok fikhî meselede kaynak

<sup>21</sup> İbn Nüceym, *Resâil-i İbn Nüceym*, (mukaddime), s. 13-18.

<sup>22</sup> İbn Nüceym, *a.g.e.* s. 115.

<sup>23</sup> Aydın, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 7. Baskı, İFAV yay., s.181, Abdullah Sirâceddin, *Şerhu'l-Menzûmeti'l-beykûniyye fî Mustalahi'l-Hadîs*, Dârü'l-felâh, Halep, s.77-85. Nitekim Elbânî bu hadisin tahrinde rivayetin merfû senedinin de olduğunu ancak senedde adı geçen râvilerden birine yönelik kizb ithamı olduğunu belirtir. Sehâvî gibi birçok âlimden mevkuf hasen ve sahih isnad ile gelen rivayetlerini de zikretmektedir. Hamevî de hadisin müsned olduğu şeklindeki bir görüşü aktarmaktadır. Bkz. Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'z-za'ife ve'l-mevzûa*, 1. Baskı, Mektebetü'l-meârif, Riyad 2002, c. II, s.17-84. Hamevî, *Gamzu Uyûni'l-besâir*, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1985, c. I, s. 295.

durumunda olduğunu ve örf sebebiyle hakiki mânanın da terk edilebileceği görüşünü başta Fahirü'l-İslâm Pezdevî (ö. 482/1089) olmak üzere birçok usûlcüye dayandırmış ve (ترك الحقيقة بدلالة الإستعمال والعادة) “Hakikî mâna örfün delâletiyle terk edilir” kaidesini aktarmıştır.<sup>24</sup> Örf, âdet ve isti'mal kavramlarını birbirinin müterâdifi olarak görmüştür.<sup>25</sup> Ona göre isti'mal bir lafzın aslî mânasından geçilip şer'î istilahta kullanılması, âdet ise daha çok örfî anlamda kullanılması ile bilinmektedir. Örf ve âdetin tarifinde bu kavramlar ile ilişkili olarak sadece isti'mal lafzını ele almış teamül ve teâruf gibi örfle ilişkili bazı lafızlardan bahsetmemiştir. Ancak müellif örfle ilişkili olarak “teamül”, “teârefe”, “el-müteâref”, “el-marûf”, “mu'tâd” gibi lafızları zaman zaman kullanmıştır.<sup>26</sup>

Âdeti, ilk olarak örfün tarifini yapan Ebü'l-Berekât en-Neseî'nin (ö. 710/1310) tarifine<sup>27</sup> yakın bir anlamda “Tekrar edilerek ve alışkanlık hâline getirilerek nefislere yerleşmiş selim tabiatlarca uygun bulunan davranışlar” şeklinde tarif etmekte ve akabinde de âdeti üç kısma ayırmaktadır. Burada dikkat çeken bir husus da musannifin tariftten sonra âdeti yayıldığı muhit açısından genel örf<sup>28</sup>, özel örf<sup>29</sup> ve özel örfün kapsamı dâhilinde olan şer'î

<sup>24</sup> İbn Nüceym, *a.g.e.*, s. 115.

<sup>25</sup> Örf ve âdetin terim mânaları bakımından eş anlamlı olarak kabul edilse de bazı hukukçular âdetin hem fertlere hem de topluma ait olay, hâl ve davranışları içine alması sebebiyle örfden daha kapsamlı olduğunu belirtmişlerdir. Buna göre örf, âdetin bir nevini teşkil etmektedir. Fakat hukukî bir kaynak olarak örf ile âdet arasında bir fark yoktur. Bkz. Hayreddin Karaman, “Âdet”, *DİA*, c. I, s. 369-370. Güzelhisârî (ö.1253/1837) de *Mecâmi* şerhinde âdet ve isti'mal lafızlarının eş anlamlı olarak kullanıldığını belirtmiştir.” bkz. Mustafa Hulûsi Güzelhisârî, *Menâfi'u'd-dekâik fi şerhi Mecâmi'i'l-hakâik*, Dârü't-Tibâatü'l-Âmire, h.1273, s.308.

<sup>26</sup> İbn Nüceym, *Resâil-i İbn Nüceym*, s. 115-116-117-118-120-123-127.

<sup>27</sup> Örfün fıkıh âlimlerince yapılan en eski tanımını Ebü'l-Berekât en-Neseî (ö.710) *el-Müstesfâ* adlı eserinde şöyle ifade etmiştir: “Örf; Akli verilerin süzgecinden geçerek vicdanlarda yer tutan ve selim tabiatlarca uygun bulunan davranışlar, söz ve eylem biçimleri.” Bkz. İbrahim Kâfi Dönmez, “Örf”, *DİA*, c. XXXIV, s. 88; Neseî, Ebu'l-Berekât, *el-Müstesfâ*, Süleymaniye Ktb, Laleli 979 vr. 37 b.

<sup>28</sup> Örf-i-âm: Bütün İslâm beldelerinde teamül hâline gelmiş olan söz ve davranışları ifade eden örfdür. Bu tür örf genel hükümlere dayanak olabilir. Meselâ; insanların herhangi bir ücret takdir etmeden ve ne kadar kalınacağı da belirtilmeden hamamlara girmeleri, istisna akdinin uygulanması, “talâk” lafzının boşanma anlamında kullanılması, menkul malların vakfedilmesi gibi örnekler verilebilir. Dönmez, “a.g.m”, c. XXXIV, s. 90, ayrıca bkz. Refik el-Acem, *Mustelehâtü Usûli'l-fıkh inde'l-müslimîn*, Mektebetü'lübnan, Beyrut 1998, c. I, s. 937. Ali Haydar Efendi, “âm örfün sahâbe-i kirâmın yaşamış olduğu dönemden günümüze kadar tevarüs etmiş bir uygulama olduğunu belirtmiştir.” Ali Haydar Efendi, *a.g.e.*, I, s.45.

<sup>29</sup> Örf-i-hâs: Belirli bir ülkeye veya topluma özgü olan örfdür. Zekiyuddin Şaban, *Usûli'l-fıkhi'l-İslâmî*, el-Mektebetü'l-Hanefiyye, İstanbul, trs. s.192; el-Acem, *a.g.e.*, s.936. Ali Haydar Efendi, hâs örfü; “belli bir topluluğa özgü bir istalah” olarak tarif etmiştir. Örneğin, “ref” lafzı nahiv bilginlerinin kullandığı bir terimdir. Ali Haydar

örf<sup>30</sup> olarak kısımlara ayırmasıdır. Bu şekilde örf ve âdetin aynı mânayı ifade ettiği görüşünü pekiştirmektedir.<sup>31</sup> Örfün yapısı bakımından çeşitleri olan amelî örf<sup>32</sup>, lâfzî örf<sup>33</sup> ve fâsit örften<sup>34</sup> de yeri geldikçe bahsetmektedir.<sup>35</sup> Nitekim Mecelle'nin şârihi Ali Haydar Efendi (ö. 1353/1935) de benzer bir şekilde örfü iki ayrı taksime tâbi tutmuş birinci taksiminde örf ve âdeti; a) genel örf b) özel örf c) şer'î örf, ikinci taksiminde ise; a) amelî örf b) kavli örf şeklinde tafsilatlandırmıştır.<sup>36</sup>

İbn Nüceym (ö. 970/1563) örf çeşitlerine örnekler vermiştir. Şöyle ki bir eve girmemeye yemin etme eve ayak basılmaması mânasında olup genel örf'e, Arapça dil bilimlerinde ref, nasb gibi ıstılahları kullanmaları özel örf'e, salâtın<sup>37</sup> namaz mânasında olması da şer'î örf'e örnek olmaktadır. Akıcı suyun (el-mâû'l-cârî) belirlenmesi, büyük su kütlesinin tespit edilmesi, sahibi olmayan yere düşmüş meyvelerin alınabilmesi,<sup>38</sup>

Efendi, *Dürer 'u'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, c. I, s. 45.

<sup>30</sup> Şer'î Örf: Şeriatın mükellef kıldığı, vâcip olması sebebiyle ile emredilen, haram olması ile nehyedilen veya ibâha ile mubah kılınan, kitap, sünnet, icmâ ile sabit olan örflerdir. Meselâ: namazın emredilmesi, nikâh ve talâkın meşru kılınması, mubah olan muamelelerin câiz olması gibi. Abdüttevab Mustafa Halid Muavvid, *el-Veciz fi İlmi'l kavaid'il-fikhiyye*, 1.Baskı, Nida Yay., İstanbul 2014, s. 208.

<sup>31</sup> İbn Nüceym, *Resâil-i İbn Nüceym*, s. 115-116.

<sup>32</sup> Amelî örf: Toplumda insanların günlük yaşantıya ilişkin hususlarda veya fikhî sonuçları olan konularda belirli biçimde davranmayı itiyat hâline getirmiş olmaları demektir. Bir bölgede belirli türde hayvan eti yemenin, ziraatta belli aletleri kullanmanın âdet hâline gelmesi birinci, teâti alışverişinin geçerli sayılması, menkul malların vakıf işlemine konu edinilmesi ikinci türe örnek gösterilebilir. İbrahim Kâfi Dönmez, "Örf", *DİA*, c. XXXIV s. 90, benzer ifadeler için bkz. Karafî, *Nefâisu'lusûl fişerhu'l-mahsûl*, 2.Baskı, Mektebetü nezzar mustafa el-bân, Mekke 1997, c. IX, s. 4214.

<sup>33</sup> Lâfzî örf: İnsanlar arasında kullanımı örf hâline gelmiş akli bir alâka ve karîne olmaksızın zihinlerde yer edinmiş olan lafızlara kavli örf denir. Nezir Selim Ades, *Saâdetü'l vusûl ilâ İlmi'l-usûl*, 1.Baskı, Darü taybe, Dimeşk 2008, s. 191.

<sup>34</sup> Fâsit örf: Naslara aykırı olup, haramı helâl, vâcip olan amelî de geçersiz kılan veya maslahatla çatışan yahut kötülüğü celbeden örf anlamına gelmektedir. Kumar oyunları ve ribâ'nın bazı yerlerde örf hâline gelmesi, insanların bir menfaat mukabilinde ödünç almayı alışkanlık hâline getirmeleri, bazı insanların doğum yıldönümlerinde, cenaze merasimlerinde yapmış oldukları uygun olmayan davranışlar bu nevidendir. Böyle bir örf'e itibar edilmez. Dönmez, *a.g.e.*, c. XXXIV, s. 90.

<sup>35</sup> İbn Nüceym, *a.g.e.*, s. 121-126.

<sup>36</sup> Ali Haydar Efendi, *Dürer 'u'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, c. I, s. 45.

<sup>37</sup> Salât lugatta duâ anlamına gelir. Bkz. Feyyûmî, *el-Misbâhü'l-münîr*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 2010, s.132; İbrahim, Mustafa-Ahmed Hasan ez-Zeyat-Muhammed Ali Neccar-Hamid Abdülkadir, *Mucem 'u-l Vasît*, 2. Baskı, Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, s. 522.

<sup>38</sup> Hamevi, bu davranışın şehirde sahibinden izin alınmaksızın câiz olmayacağını belirtmektedir. Çünkü şehirlerdeki âdet bu şekilde caridir. Muhtemelen şehir

sütannenin kiralanması, hakkında özel bir nas bulunmayan ribevî malların tespit edilmesi, vakfedenlerin, vâsî, nezreden ve yemin eden kimselerin kullanmış oldukları lafızlar gibi örfe dair birçok örnekler vermiştir.<sup>39</sup>

İbn Nüceym (ö. 970/1563) Bahru'r-râik'te de genel (âm) örfe dair örnekleri icmâ mesabesinde olan önemli bir uygulama olarak vermiştir. Örneğin; sahralarda kuyulara az miktarda koyun, keçi vs. terslerinin düşmesi ile güvercin ve kırlangıç terslerinin düşmesini zaruret kabilinden değerlendirmiş, bu hususta amelî icmânın delil olduğunu ifade etmiştir.<sup>40</sup> Teravih namazının İslâm'ın ilk dönemlerinden beri uygulanan bir sünnet olduğunu<sup>41</sup>, âmâ olan bir kimsenin akdinin insanların uygulaması sebebiyle sahih görüldüğünü ve bu teamül'ün icmâ konumunda olduğunu belirtmiştir.<sup>42</sup> Özel örfe dair Kahire'de mevcut olan uygulamalardan bahsetmiştir. Örneğin, görme muhayyerliği ile ilgili bahiste; Neseffî'nin (ö. 710/1310) *Kenz* adlı eserinde belirttiği dürülmüş bir elbisenin görülmesi ile görme muhayyerliği hakkının düşmesinin kendi örfleri için geçerli olacağını, lakin Kahire örfünde ise elbisenin içi görülmeden muhayyerliğin düşmediğini ifade etmiştir.<sup>43</sup> Ev satımında satıma dâhil olan eşya ile ilgili olarak; Kahire'de mevcut örf gereğince üzerinde çamaşır dövmek için kullanılan kütüklerin de satım akdine dâhil olduğunu belirtmiştir.<sup>44</sup>

İbn Nüceym (ö. 970/1563) nassa aykırı olan örfe itibar edilmeyeceğine dair şu örneği verir; işçilerin elbiselerini giyinme esnasında kasık bölgesinin açılması mümkündür. Bu durumda meşakkatin olacağını varsayarak kasık bölgesinin avret olarak sayılmaması örf haline gelmiş olsa da nassa aykırı olacağı için kabul edilmez.<sup>45</sup> Ribevî malların tesbiti hususunda da Ebû Yûsuf (ö. 182/798) Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve İmam Muhammed (ö. 189/805) arasındaki ihtilâftan bahseder. Şöyle ki; Ebû Yusuf (ö. 182/798) ribevî malların “vezn” (tartı) ve “keyl” (ölçü) yoluyla mübadele edilmesini şart koşan hadisi örfe göre yorumlamıştır. Buna göre Peygamberimiz

---

dışındaki ağaçların sahipleri genelde bilinmemekte veya sahiplerince müsamaha gösterilmektedir. *Gamzu uyûni'l-besâir*, s. 296-297.

<sup>39</sup> İbn Nüceym, *Resâil-i İbn Nüceym*, s. 116.

<sup>40</sup> İbn Nüceym, *a.g.e.*, c. I, s. 199-200.

<sup>41</sup> İbn Nüceym, *a.g.e.*, c. I, s. 485.

<sup>42</sup> İbn Nüceym, *a.g.e.*, c. VI, s. 52.

<sup>43</sup> İbn Nüceym, *a.g.e.*, c. VI, s. 49.

<sup>44</sup> İbn Nüceym, *Resâil-i İbn Nüceym*, c. VII, s. 490.

<sup>45</sup> İbn Nüceym bu örneği *Zehiriyye* adlı fetva kitabından Muhammed b. Fadl el-Belhi'den (ö.319/931) nakletmiştir. Muhammed b. Fadl el-Belhi: Horasanlı fütüvvet ehlinin önde gelenlerinden, melâmetiyye akımının ilk temsilcilerinden bir sûfi, Semerkant'ta kadılık yapmış olan fakih bir zattır. Demirci, Mehmet, “Muhammed b. Fadl el-Belhi” *DİA*, c. XXX, s. 529. Kasık bölgesinin avret olarak sayılması “erkeğin avret yeri göbek ile diz kapağı arasındır” hadîs-i şerif ile sabittir. Bkz. Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 1.Baskı, Dârü'l-Hadis, 1993, c.2, s.77.

(s.a.s.) zamanında veznî ve keylî diye nitelenen misli mallar yalnız o dönemin örfü bakımından veznî veya keylîdir. Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve İmam Muhammed (ö. 189/805)'e göre ise hadiste zikredilen veznî ve keylî mallar ebedi olarak veznî ve keylîdir. Örf veya başka bir sebeple bu malların vasıflarında bir değişiklik olmaz. İbn Nüceym (ö. 970/1563) zikretmiş olduğumuz meselede imamların ihtilâfını belirttikten sonra tarafeyn'in<sup>46</sup> görüşünü desteklediğini ve nassın vârid olduğu meselelerde örf'e itibar edilemeyeceğini ifade etmiştir. Dolayısıyla bu iki örnek bağlamında müellifin örfün sahasını nassın muhtevasını değiştirecek ölçüde geniş tutmadığını ve ihtiyatla hareket ettiğini görmekteyiz.<sup>47</sup> Nitekim Ali Haydar Efendi (ö. 1353/1935) “Âdet muhakkemdir” kaidesinin şerhinde nas ile örfün çatışması durumunda izlenilmesi gereken yolu şöyle açıklar; öncelikle nassın örf üzerine bina edilip edilmediğine bakılır. Şayet nasda yer alan hüküm örf'e göre verilmişse örf ile amel edilir. Nasta yer alan hüküm örf'e binaen verilmemiş ise bu durumda nas ile amel edilir örf terk edilir. Yoksa Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) görüşünden nassın terk edilip örf ile amel edileceği anlamı çıkmaz.<sup>48</sup>

Müellif örfün varlık şartlarını dört başlık altında işlemiştir:

**1. Örfün Sabit Olması:** Örfün hukuk kaynağı olarak kabul edilebilmesi için sabit ve devamlı olmalıdır. Bazen nazar-ı dikkate alınan, bazen alınmayan bir uygulama hukuk kaynağı olarak yeterli bir delil olmaz.<sup>49</sup> İbn Nüceym (ö. 970/1563) örfün değerini, delillerini, tarifini, çeşitlerini zikrederek örf'e genel bir giriş yaptıktan sonra öncelikli olarak üç mesele üzerinden örfün ne zaman sabit olacağı hususunu örnekler serdetmek suretiyle irdeler:

**a.** Kadınların âdet günlerinin değişmesi, sabit olan bir âdetin, sayıca ya da zamanca başka bir âdete dönüşmesi (intikal) Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ile İmam Muhammed'e (ö. 189/805) göre peş peşe iki âdet hâlinin Ebû Yûsuf'a (ö. 182/798) göre bir âdet hâlinin geçmesiyle olur.

**b.** Av köpeklerinin üç kere avlarını yememeleri âdetin gerçekleşmesine sebep olur.

**c.** Hâkimin hediye kabul etme âdetinin olması.<sup>50</sup>

<sup>46</sup> Tarafeyn: Hanefî mezhebinde Ebû Hanife ile İmam Muhammed için kullanılan bir terimdir. Bkz. Kaplan, İlyas, *Hanefî Mezhebinde* “Muteber Kaynaklar ve Mezheb İçi Tercihin İşleyişi”, *İHAD*, c. XVIII, s. 2011, s. 321.

<sup>47</sup> İbn Nüceym, *Resâil-i İbn Nüceym*, s. 116-117.

<sup>48</sup> Ali Haydar Efendi, *Resâil-i İbn Nüceym*, c. I, s.44.

<sup>49</sup> Ervin-Abdoldjavad Falaturi Graf, *İslâm Hukuku Üzerine Araştırmalar*, Usûl yay., Kayseri, 1994, s.30.

<sup>50</sup> İbn Nüceym, *Resâil-i İbn Nüceym*, s. 117; Hamevî, Muhammed es-Simdisî'den hâkimin hediye kabul etme âdetinin bir defada sabit olacağını nakletmektedir. *Gamzu uyûni'l-besâir*, s.299.

Örf ve âdet bahsi fıkıh ilminde insanların, toplumların davranışları ve neticesinde şer’î hükümlere olan yansımaları olarak ele alınırken müellif zikretmiş olduğu kadınların âdeti hâli, hâkimin hediye kabul etmesindeki âdeti, av köpeklerinin avlarını yememeleri şeklindeki alışkanlıkları gibi örnekler ile örf ve âdetin bu yönüne vurgu yapmamış bilakis vakıada mevcut olan bazı durumların tespitini yapmıştır. Çünkü kadınların âdet hali fitrî ve tabîî bir hadise olup, kadınların kendi ihtiyaçları, iradeleri neticesinde meydana gelmeyen bir durumdur. Ancak kadınların âdet hâlinin belirlenmesi kadınların namaz ve oruç gibi ibadetleri eda edecekleri zamanı belirlemede, köpeklerin kendi avlarını yemeyi terk etme âdetlerini tespit etme avın helâl olup olmadığı, hâkimin hediye kabul etme olarak kabul edip etmemesi durumunda ortada muhtemel bir rüşvetin alınıp alınmadığını belirlediği açıktır. Bu açıdan bakılacak olursa zikredilen bu örneklerin fıkhîta yansımaları olmakla beraber toplumsal uygulama açısından örf ile ilgisi yoktur. Ayrıca ülkemizdeki mer’î hukuka göre hâkimlerin doğrudan doğruya veya aracı eliyle hediye istemeleri ve görev sırasında olmasa dahi çıkar sağlamak amacıyla verilen hediye kabul etmeleri 2802 sayılı kanununun 68. Maddesine göre yer değiştirme cezasını gerektirir.<sup>51</sup>

**2. Örfün Devamlı Olma Durumunda Muteber Olması:** Müellif, ikinci konuda, örf ve âdetin varlık şartlarından, önemli bir şart olan sürekli, düzenli ve devamlı bir şekilde uygulanması halinde örfün muteber olacağını belirtmektedir. Mecelle’nin kırk birinci kaidesi olan “Âdet ancak muttarid yahut galip olduk da muteber olur”<sup>52</sup> kuralı da bu devamlılık ve galebe şartını ifade eder. Dolayısıyla çoğu zaman uygulanır durumda olmayan davranışlar, sözler örf kabilinden değerlendirilmez ve hükümler üzerinde bir etkisi olmaz. Çünkü toplumda etkisi bulunmayan bir uygulama henüz örf olma sürecini tamamlamamış demektir. Müellif bu hususta şu örnekleri vermektedir:

a. “Mâruf olan bir uygulama şart kılınmış gibidir” kaidesinin<sup>53</sup> gereği olarak beldelerde revaçta olan para birimlerinin esas alınması, satışın nasıl olacağı açık bir şekilde beyan edilmeyen alışverişlerin vadeli veya peşin olması gibi durumlarda örf belirleyici olmaktadır. Ancak yaygın uygulamada alışverişin peşin olarak yapılması asıl, vade ise ruhsat sayılır. Bu durumun örf ile değiştirilebilir olması her ne kadar İbn Nüceym (ö.

<sup>51</sup> Cengiz Topel Çiftçioğlu, “2802 Sayılı Hâkimler ve Savcılar Kanununa Göre Hâkim ve Savcılar Disiplin Soruşturmaları”, *DEHFD*, 2011, c. XIII, c. I, s.138.

<sup>52</sup> Mecelle’nin 41. Maddesi olan kaidenin Arapçası şöyledir; “إنما تعتبر العادة إذا اطردت أو غلبت” bkz. Ali Haydar Efendi, *Dürer ’u’l-hükkâm şerhu mecelletü’l-ahkâm.*, s. 50.

<sup>53</sup> Mecelle’nin 43. maddesi olan kaidenin Arapçası şöyledir; “المعروف عرفا كالمشروط شرطاً” bkz. Ali Haydar Efendi, a.g.e., s. 51.

970/1563) tarafından kabul edilse de ülkemizde aynı uygulamanın geçerli olduğunu söylemek mümkün değildir.

**b.** Kâtibin kiralanması durumunda mürekkep ve okkayı kimin karşılayacağı, terzinin iğne, iplik vs. malzemeleri karşılamak zorunda olması gibi hususlar örfe mebnidir.

**c.** Örfe göre kölenin işçi olarak kiralanmasında yemek masrafı efendiye aitken bineğin kiralanması durumunda yem masrafı kiracıya aittir.

**d.** Gunye adlı eserden nakledildiği üzere (muhtemelen bu eserin müellifinin örfüne göre) bir mescide vakfedilen mumun vakfedenin sarıh bir izni olmaksızın imam ve müezzin tarafından kullanılması câiz görülmüştür.

**e.** Medreselerin tatil gününün belirlenmesi, imamların her ay bir haftalık istirahat edebilmeleri, hâkimlerin tatil günü ücret alması vs. gibi hususlarda beldelere göre farklılık mevcuttur. İbn Nüceym (ö. 970/1563) kendi zamanındaki örfe göre (Mısır-Kahire'de) bayram günleri, aşure günü ve ramazan ayının tatil günleri olarak belirlendiğini ve tatil günleri hâkimlerin, fakihlerin ücretinde kesinti olmadığını, ancak medrese ve mescitte görev yapan müderrislerin statülerinin farklı olduğunu söylemektedir.<sup>54</sup> Günümüzde de iş kanununa göre devlet memurları ve işçilere bir günlük hafta tatillerinde herhangi bir ücret kesintisi uygulanmaz. Dinî ve millî bayram günleri ve 15 Temmuz Demokrasi ve Millî Birlik Günü gibi bazı özel günler ülkemizde resmi tatil günleridir. Mısır örfünde genel tatil günleri, ücret kesintisi ve din görevlilerin farklı bir statüye sahip olduğundan bahsedildi. Ancak bu statü farklılığına değinilmedi. Muhtemelen camilerde görev yapmakta olan din görevlilerin tatil günlerinde de çalışmaları Mısır-Kahire örfünde vardı. Günümüzde de cami görevlileri ücrete tabi olarak resmi tatil günlerinde çalışabilmektedir.

İbn Nüceym (ö. 970/1563) yeri geldikçe örfe dair örnekler verirken Mısır ve Kahire'de mevcut olan uygulamalardan bahsetmekte bazen de "fi zamânina" bizim zamanımızdaki uygulama şöyledir... diyerek kendi beldesindeki örfe işaret etmektedir.<sup>55</sup> Ancak İbn Nüceym'in (ö. 970/1563)

<sup>54</sup> İbn Nüceym, *Resâil-i İbn Nüceym*, s. 117-118. İbn Âbidîn'de Ebu'l-Leys es-Semerkindî'den nakletmiş olduğu müderrislerin, hâkimlerin vs. tatil günleri ücret almalarının câiz olması gerektiğini ifade etmiştir. Ayrıca *Gunye* adlı eserde geçen imamların ayda bir haftalık istirahat etme imkânlarının olmasına dair görüşün doğru olmadığı, bu eserin ibaresinde de böyle bir cümlenin geçmediğini bilakis istirahatin senede bir haftalık zamanla sınırlı olduğunu belirtmiştir. İbn Âbidîn, *Nüzhetü'n-nevâzirale'l-eşbâh ve'n nezâir*; Dâru'l-fıkr, c. II, s. 104-105. Hamevî de müderrislerin, hocaların vs. tatil günleri ücret almalarının mutlak olmadığını bilakis ilmî bir faaliyet içerisinde olmaları ile kayıtlı olduğunu nakleder. *Gamzu uyûni'l-besâir*, s. 300.

<sup>55</sup> İbn Nüceym, *a.g.e.*, s. 118.



bu ifadesi her zaman kendi beldesindeki örfü kastettiği söylenemez. Bu ifade bazen kendisinden önceki bazı fıkıh eserlerinden veya İbnü'l-Hümmam (ö. 861/1457) gibi muâsırı fakihlerden alıntı olabilmektedir.

Örfe dayalı hükümlerde örfün değişmesinin ahkâmında değişmesine etki ettiğini “ezmânın tegayyuru ile ahkâmın tegayyuru inkâr olunamaz” kaidesi<sup>56</sup> ile açıklanmıştır. Zira zaman değiştikçe insanların ihtiyaçları, halleri, örf ve âdetleri de değişeceğinden, delile dayanmayıp örf bina edilmiş bulunan cüzî hükümler de değişir. Küllî (genel) hükümler ise her durumda bakî olup değişmez.<sup>57</sup>

Fâide başlığı altında aynı konu içerisinde örf bina dayalı bazı hükümlerin beldeler arasında değişebilirliği hususunda örnekler vermektedir. Şöyle ki; hadis medresesi olarak vakfedilen bir okulda nasıl bir eğitim programı izleneceği vakfedenin şartlarına göre farklılık arz eder. Bu hususta İbn Nüceym (ö. 970/1563) kendi örflerinde bu durumda vakfedilen bir hadis medresesinde usûl-i hadis metninden Muhtasar-ı İbn Salah, hadis metninden Sahih-i-Buhârî ve Sahih-i-Müslim ve ihtilâfü'l-hadis, müşkilü'l-hadis gibi hadis ilimleri ve eserleri okutulduğunu ve vakfedenlerin şartlarına riayet edilmesi gerektiğini belirtir.<sup>58</sup> Aynı şekilde Şam'da hadis dersleri genellikle semâ'<sup>59</sup> yoluyla yapılırken, Mısır'da ise semâ' ve kıraat<sup>60</sup> yoluyla yapılmaktadır. Bu durumda Şam'da bir hadis medresesi vakfedildiği takdirde uyulması gereken şartlar ile Mısır'daki şartlar birbirinden farklı olabilmektedir.<sup>61</sup>

İbn Nüceym (ö. 970/1563) dil kuralları bağlamında örfî kullanımların şer'î istilahlarla çatışmasını ele almış ve bu durumda özellikle yeminler bahsinde örfî kullanımların öncelenmesi gerektiğini belirtmiştir. Çünkü özellikle yemin, ikrar, vakıf gibi konularda irade beyanının anlamını tespit için lâfzî örfün önemi büyüktür. Örneğin, Kur'ân'da balık “et”<sup>62</sup> olarak

<sup>56</sup> Mecelle'nin 39. Maddesi olan kaidenin Arapçası şöyledir;

“لا يترك تغير الأحكام بتغير الأزمان” bkz. Ali Haydar Efendi, *Dürer'u'l-hükkâm şerhu mecelleti'l-ahkâm*, s.47.

<sup>57</sup> Mehmet, Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, 8.Baskı, İFAV, İstanbul 2014, s.1-2.

<sup>58</sup> İbn Nüceym, a.g.e., s.119, İbn Nüceym, vakfedenlerin şartına riayet edilmesi yönündeki görüşü İbn Hacer (ö.852) in hocası Irâkî (ö.806) den aktarmıştır.

<sup>59</sup> Semâ': Bizzat hocanın ağzından hadis işitme, hadis almasıdır. Aydın, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, s. 274.

<sup>60</sup> Kurâ'at: Talebenin, hocanın rivayet hakkında sahip olduğu hadisi onun huzurunda okuması veya okuyan birini dinlemesidir. Aydın, a.g.e., s.150.

<sup>61</sup> İbn Nüceym, *Resâil-i İbn Nüceym*, s.119-120.

<sup>62</sup> “İçinden taze et (balık) yemeniz ve takacağınız bir süs (eşyası) çıkarmanız için denizi emrinize veren O'dur. Gemilerin denizde (suları) yara yara gittiklerini de görüyorsunuz. (Bütün bunlar) onun lütfunu aramanız ve nimetine şükretmeniz içindir.” Nahl, 16/14.

nitelendirilmiş olmakla birlikte örfî kullanımda balık “et” olarak sayılmaz. “ed-Dâbbe” (binek-canlı) kelimesi Kur’ân’da kâfirleri de kuşatan bir kapsamda “canlı”<sup>63</sup> mânasında kullanılsa da örfte “ed-dâbbe” binek anlamına gelir. Görüldüğü gibi özellikle yeminlerle ilgili meselelerde lâfzî örflerin esas alınması sözlük anlamını da gerektirdiğinden buna bağlı olarak bazı hükümler terettüp eder. Örneğin; “et” yemeyeceğine dair yemin eden bir kimse “balık” yemesiyle yemin bozulmaz. Ancak İbn Nüceym (ö. 970/1563) bazı meselelerde şer’î istılahların örfî kullanımlara tercih edildiğini belirtir ve bununla ilgili dört örnek verir:

**a.** Namaz kılmayacağına dair yemin eden bir kimse cenaze namazını kılmasıyla yemini bozulmaz. Çünkü namaz (salât) lafzî dinî bir terim olarak belli rükün ve şartları olan ibadeti ifade etmek için kullanıldığı için cenaze namazı bu şer’î tarifin dışında kalır.<sup>64</sup>

**b.** Oruç tutmayacağına dair yemin eden bir kimse oruca niyet etmeksizin mutlak olarak yemeden içmeden kaçınması ile yeminini bozmuş olmaz; çünkü şeriatta oruç ancak niyet ile gerçekleşir.<sup>65</sup>

**c.** Nikâh yapmayacağına dair yemin eden bir kimse sadece nikâh akdini icra etmesiyle yemini bozulur; çünkü örfte nikâh, cinsel ilişki anlamına gelse de şeriatta nikâh akit anlamında kullanılmıştır.<sup>66</sup>

**d.** Talâkı hilâli görme şartına bağlayan bir kimse hilâlin görüldüğünü bilmesi ile boşama gerçekleşir. Çünkü hadis-i-şerifte<sup>67</sup> hilâlin görülmesine dair emir esasında hilâlin doğduğunun bilinmesi anlamındadır.<sup>68</sup>

İbn Nüceym (ö. 970/1563) örf-dil çatışmasını özel bir başlıkta ele alarak Zeylaî’nin (ö. 762/1360) “yeminlerin örf üzerine bina edildiğine” dair ifadesini nakletmiş ve başlıca şu örnekleri vermiştir:

**a.** Kişi, ekmek almamaya yemin ederse her yörede tüketilmesi âdet olan ekmek anlaşılmalıdır. İbn Nüceym memleketi Kahire’de ekmek denildiği

<sup>63</sup> “Eğer Allah, insanları zulümleri yüzünden cezalandıracak olsaydı, yeryüzünde hiçbir canlı bırakmazdı. Fakat onları takdir edilen bir müddete kadar erteliyor. Ecelleri geldiği zaman onlar ne bir saat geri kalabilirler ne de öne geçebilirler.” Nahl, 16/61.

9 İbn Nüceym, *a.g.e.*, s.120.

<sup>65</sup> İbn Nüceym, *Resâil-i İbn Nüceym*, s. 120. Hamevî, bu örnek ile şer’î örfün lugavî örf üzerine takdim edildiğinin anlaşıldığını ayrıca örf-i lugavî ile amelî örfün bu hususta muvafık olduğunu da belirtir. *Gamzu uyûni’l-besâir*, s. 303.

<sup>66</sup> İbn Âbidîn, ilk üç misalde İbn Nüceym’in şer’î örf ile dil kuralları arasında çatışmanın olduğuna dair görüşünün isabetli olmadığını bilakis verilen örneklerin birbirine uyumlu olduklarını ifade etmiştir. Bkz. İbn Âbidîn, *Mecmûatü Resâil-i İbn Âbidîn*, c. II, s. 106.

<sup>67</sup> “Ramazan orucunu, hilali gördüğünüzde tutun...”, Buhârî, “Kitabu’s-sıyam”, nr.1909, I-III, s. 229, Çağrı yay., İstanbul, 1981.

<sup>68</sup> İbn Nüceym, *a.g.e.*, s.120.

zaman buğday ekmeğinin, Taberistan'da<sup>69</sup> pirinç ekmeğinin, Zebid'de<sup>70</sup> ise mısır ve darıdan yapılan ekmeğin anlaşılacağını belirtmiştir. Dolayısıyla yemin ile ilgili meselelerde her beldede yaygın olan ekmek anlaşılmakta ve hüküm buna göre farklılık arz etmektedir. “Katâif”<sup>71</sup> denilen (muhtemelen bizdeki kadayıf) içerisi fıstık dolu, yağda kızartılmış bal ve şekerle yenilen, hamurdan yapılan yiyecekler ise ekmek olarak sayılmaz. Ülkemizde de bölgelere göre farklılık arz etmekle beraber daha çok buğday ekmeği tüketildiği dikkate alındığında buna bağlı olarak yeminlere bağlı hükümlerin de farklı sonuçlar doğuracağı açıktır.

**b.** Kızartılmış bir yiyecek yenmeyeceğine dair yemin edildiği takdirde kızartılmış patlıcan ve deve eti bu kapsama girmez.<sup>72</sup>

**c.** “Kelle” denildiğinde bununla sadece koyun kellesi anlaşılır.

**d.** Eve (beyt) girilmeyeceğine dair yemin edildiği zaman Kâbe-i muazzama (Beytullah), kilise veya ateşperestlerin mâbedine girildiği takdirde yemin bozulmuş sayılmaz. Görüldüğü gibi ekmek, kızartılmış yiyecekler, kelle, ev vs. gibi verilen örneklerde örfî anlam lügat mânasının önüne geçmekte ve bu durum daha çok yeminler bahsinde ortaya çıkmaktadır.<sup>73</sup> Ayrıca zikredilen maddeler ile alışverişin yapılması, zekât-fitre-sadaka vb. malî ibadetlerin ödenmesi de beldelerdeki mevcut örfün iyi bilinmesine bağlıdır.

Örfî kullanımların lâfzî kullanıma tercih edilmesi bazı durumlarda söz konusu olmaz. Bu durum bazen dil kurallarının amelî örf ile uyumlu olup lâfzî örf ile çelişebileceğini göstermektedir. Örneğin;

**a.** Et yememeye yemin edildiği takdirde lügat anlamı dikkate alınarak domuz eti de buna dâhil edilir. Ancak Zeylaî'nin (ö. 762/1360) de ifade ettiği üzere amelî örfün mevcut olması hasebiyle burada lâfzî örf terk edilmiş ve domuz eti ete dâhil sayılmamıştır.

**b.** “Hayvan”<sup>a74</sup> binilmeyeceğine dair yemin edildiğinde insan üzerine binildiği takdirde de yemin bozulmaktadır; çünkü lâfzî örf'e göre insan “hayvan” (canlı anlamında) kapsamına girmese de dil kurallarına ve amelî örf'e göre bu kapsama girer.<sup>75</sup>

**c.** Ev yıkmayacağına dair yemin eden bir kimse dil kurallarına göre örümceğin yuvasını bozmakla yeminini bozmuş olur. Bu hususta örf esas

<sup>69</sup> Taberistan: İran'ın kuzeyinde günümüzde Mâzenderan adını taşıyan bir eyalet. Bkz. Osman Gazi Özgüdenli, “Taberistan”, *DİA*, c. XXXIX, s. 322-323.

<sup>70</sup> Zebid: Yemen'de tarihi bir şehir. Bkz. Tomar, Cengiz, “Zebid” *DİA*, c. XLIV, s. 165-166.

<sup>71</sup> Katâif'in tarifi için bkz. Mustafa İbrahim, vdr., *Mucem 'u-l Vâsît* s. 747.

<sup>72</sup> Hamevî, müftâ bih olan görüşün bu olduğunu belirtmektedir. *Gamzu uyûni 'l-besâir*, s. 305.

<sup>73</sup> İbn Nüceym, *Resâil-i İbn Nüceym*, s.121.

<sup>74</sup> “Hayvan” lugatta hayat, canlı gibi anlamlara gelmektedir. Bkz. Feyyûmî, “el-Hayevân”, *el-Misbâhü 'l-münîr*, s. 62; Mustafa İbrahim, vdr., *Mucem 'u-l Vâsît*, s. 213.

<sup>75</sup> İbn Nüceym, *a.g.e.* s.121.

alınmaz. Ancak eve girme hususunda örf esas alınır. Dolayısıyla “yeminler örf üzerine bina edilir” sözü dil kurallarının işlemez olduğu yerlerde geçerli olur.

**d.** Örfe göre işkembe ve karaciğer ete dâhil değilse de dil kurallarına göre dâhildir. Yeminlerde buna göre farklı hükümler terettüp eder. Müellif, bu meselede beldeler arasında ihtilâfin bulunduğunu, Kûfe ehlinin âdetinde işkembe ve karaciğerin etten sayılmasına karşın kendi örflerinde bunların etten sayılmadığını belirtir. Dolayısıyla her zaman muâmelât ve yeminler bahsinde örf geçerli olmayıp dil ile ilgili kurallarda dikkate alınması gerekir. Özellikle örf ile dil kurallarının çatışmasında acemlerin dile yabancı olmaları hasebiyle örflerine mutlak olarak itibar edilmesi gerekir.<sup>76</sup> Ancak bu durum örneğin Türk, Farişî vs. Arap olmayan bir kimsenin muamelesini veya yeminini Arapça telaffuz etmesiyle ilgilidir. Doğal olarak bu durumda ana dili Arapça olmayan kişilerin örfi kullanımları maksatlarının net bir şekilde anlaşılması açısından oldukça önemlidir. Dolayısıyla örf ile dil kurallarının çatışması durumunda hangisinin takdim edileceği hususu icthadî bir durum olup, acemlerin de kendi dilleri ile örfleri karşılaştırılsa aynı durum ortaya çıkacaktır.

**3. Muttarid Olan Örf ve Âdetin Şart Konumunda Olması:** İbn Nüceym (ö. 970/1563) üçüncü başlıkta örf ve âdetin devamlı uygulanması (ittirâd) durumunda şart konumunda olup olmayacağı hususunu ele almıştır. Bilindiği gibi akdin gerçekleşmesinin kendisine bağlandığı şeye “şart” denir. İnsanlar arasındaki ilişkilerde örfen uygulanan şeyler, aksi açıkça belirtilmediği sürece şart koşulmuş olarak kabul edilir. Çünkü uygulamalarda her ayrıntının belirtilmesini şart koşturmak, birçok sıkıntılara yol açacağı gibi buna gerek de yoktur. Bu konuda örfün yeteri kadar belirleyiciliği bulunmaktadır.<sup>77</sup> Hanefiler akitlerde, akdin muktezasından olan veya örfen insanlar arasında yapıla gelen bir şeyi şart koşturmayı sahih olarak görmüşlerdir.<sup>78</sup>

İbn Nüceym (ö. 970/1563) “Zehîriyye” adlı eserde geçen “Örfen ma’ruf olan bir şey şer’an şart kılınmış gibidir” ve “Örfen ma’ruf olan şart kılınmış gibidir” kaidesine<sup>79</sup> de atıfta bulunarak konu ile ilgili şu örnekleri vermiştir.<sup>80</sup>

**a.** Bir terziye dikmesi için veya bir boyacıya boyaması için ücret belirlemeksizin bir kumaş verilse daha sonra ücretin verilip verilmeyeceği

<sup>76</sup> İbn Nüceym *Resâil-i İbn Nüceym*, s.122.

<sup>77</sup> Mustafa Yıldırım, *Mecelle'nin Külli Kaideleri*, İlvak yay., İzmir 2009, s. 119-177.

<sup>78</sup> Orhan Çeker, *İslâm Hukukunda Akitler*, 1.Baskı, Tekin yay., Konya 2014, s. 89.

<sup>79</sup> Bu kaidenin mecelledeki benzeri: “Örfen ma’ruf olan bir şey şart kılınmış gibidir” 43. kaidedir. Bkz. Yıldırım, *Mecelle'nin külli kaideleri*, s. 119.

<sup>80</sup> İbn Nüceym, *a.g.e.* s.122.

hususunda ihtilâf edilse burada âdete göre amele karşılık ücretin verilmesi gerektiğine karar verilir. Ancak bu meselede örfî uygulamanın şart koşulmuş gibi kabul edilmesinde ihtilâf olup İmam Muhammed'e (ö. 189/805) göre iş sahibi terzilik mesleğini icra ediyorsa sözüne itibar edilir.

**b.** Hanlarda konaklama, hamamları kullanma durumları da buna örnektir. Handa konaklama müddeti içerisinde ne kadar masrafın olacağı, hamamlarda ise ne kadar suyun kullanılacağı meçhul olmasına rağmen bu masrafların örfte bilinmesi sözleşmede şart koşulmuş gibi kabul edilmektedir.

**c.** Baba tarafından kıza verilen çeyizin âriyet olduğu iddiasıyla ihtilâf ortaya çıksa bu durumda örfte bakılır. Örfte, baba çeyizi kızına mülk edindirme sûretiyle veriyorsa kızın sözüne şayet ödünç olarak veriliyorsa babanın sözüne itibar edilir. İbnü'l-Hümâm'a (ö. 861/1457) göre baba toplumda saygın bir yere sahipse sözüne itibar edilir, aksi hâlde kızın sözü muteberdir.<sup>81</sup> Şayet her iki örf de mevcut ise babanın sözüne itibar edilir. Fakihlerin bir kısmı baba ile kızın yaşamış oldukları beldenin örfüne, bir kısmı babanın örfteki durumuna, bir kısmı da mutlak olarak örfte bakmış dolayısıyla her durumda örf dikkate alınmıştır. Günümüzde gelinlik kıza verilen çeyizler ise genellikle temlik sûretiyledir. Geçmişte nişan dönemine kadar kıza çeyiz hazırlanmazken günümüzde beşikden itibaren başta ailenin başı sayılan baba ve kız tarafının akrabaları tarafından elbirliği ile çeyiz hazırlanmaya başlanır.

**d.** Eşyalarda, câri olan âdet esas alınır. Şöyle ki; çarşı pazardaki eşyaların ekserisi helâl yoldan kazanıldığı biliniyor ise bu durumda eşyanın aslını araştırmak, soruşturmak gerekmez. Şayet pazarda bulunan malların ekserisi haram yolla alındığı biliniyorsa veya böyle bir şüphe varsa bu durumda ihtiyatla hareket edilip eşyaların aslı, nerden alındıkları soruşturulması gerekir.<sup>82</sup>

**e.** Merkeplerin, bineklerin satışında eğer ve semerin satışa dâhil olup olmaması örfte göre belirlenir.<sup>83</sup>

**f.** İşçinin yükleri evin içerisine kadar taşıyıp taşımayacağı da âdete göre değişebilmektedir.<sup>84</sup>

<sup>81</sup> İbn Nüceym, *Resâil-i İbn Nüceym*, s.122-123. İbn Âbidîn, İbnü'l-Hümâm'ın görüşünün örfün ıttırad ve galebe şartıyla ilgili olduğunu belirtir. Çünkü toplumda saygın bir yere sahip olan zengin ebeveynler genelde kızlarının çeyizlerini temlik etme sûretiyle verirler. Orta gelirli olan ebeveynlerde çeyizi nâdiren temlik etme sûretiyle verdikleri için örfün devamlı ve çoğunlukla uygulanma şartının mevcut olmaması sebebiyle bu uygulamanın bir geçerliliği yoktur. İbn Âbidîn, *Mecmûatü Resâil-i İbn Âbidîn*, s.109.

<sup>82</sup> İbn Nüceym, *a.g.e.* s.122-123-124.

<sup>83</sup> İbn Nüceym, *a.g.e.*, s.124.

<sup>84</sup> İbn Nüceym, *a.g.e.*, s.124. Ülkemizde yaygın olan örfte göre satın alınan mobilya, beyaz eşya vs. eşyalar satıcı tarafından müşterinin evine servis edilir.

g. Ücret şart koşulmaksızın dokumayı öğrenme maksadıyla bir dokumacının yanına giren çırak dokuma işini öğrendikten sonra usta dokuma işini öğretme karşılığında bir ücret talep edebilir. Bu durumda örfe bakılarak ücret tespit edilir. Şayet ustanın çırağına bir mesleği öğretmesi karşılığında ustaya ücret ödemesi örfte var ise bu ücret ödenir.

h. Örfe göre bir muhitte oturanların ekserisi bekçi tutmayı istiyorlarsa bunun ücreti mahallede oturanların tamamından alınır.<sup>85</sup>

**4. Târî Örf Muteber Değildir:** İbn Nüceym (ö. 970/1563) dördüncü başlıkta örfün varlık şartlarından târî (sonradan ortaya çıkmış) olmama şartını ifade etmiş ve özellikle kavli örfün önceden bilinir olma özelliğine sahip olması gerektiğini belirtmiştir. Nitekim “Sonradan ortaya çıkan örfe itibar yoktur.” kaidesi<sup>86</sup> de bu mânayı ifade eder. İkrar ve da'vâ önceden mevcut olan bir haktan haber verme mânasında olduğundan ikrar ve dava da sonradan meydana gelen örfle kayıtlanamaz.<sup>87</sup>

Bu hususta verilen örnekler şunlardır:

a. “Satın aldığım her câriye hür olsun” diye yemin eden bir kimsenin niyeti esas alınarak “câriye” lafzı ile gemiyi kastetmesi mümkündür. Bu durumda yemin eden kimsenin câriyesi varsa âzat olmaz. Çünkü câriye lafzının lügat anlamı ile kullanımı mümkündür. Nitekim Kurân'da “*Denizde yürüten dağlar gibi gemiler O'nundur.*”<sup>88</sup> âyet-i kerimesinde câriye'nin çoğulu “cevârî” lafzı gemiler anlamındadır.<sup>89</sup> Verilen örnekte bir lafzın anlaşılmasında zihne ilk gelen, daha çok kullanılan mananın öncelikli olması gerektiği anlaşılmaktadır. “Câriye” lafzı dinî örfte “köle kadın” anlamında kullanılır.<sup>90</sup> Dolayısıyla bu lafzın akitlerde kullanımında asıl olan dinî örfteki anlamının kullanılmasıdır. Lügat anlamının ise niyet ile kastedilmesi mümkündür.

b. İkrar önceden mevcut ve gerekli, başkasına ait olan hakkı haber vermektir. Bir kimse belli bir meblağ dirhem borcu olduğunu ikrar etse daha sonra dirhemlerin düşük ayarda olduklarını açıklasa sözü tasdik edilir. Çünkü “dirhem” lafzı kaliteli, kalitesiz, ayarı düşük olan olmayan gümüş

<sup>85</sup> İbn Nüceym, *Resâil-i İbn Nüceym*, s.124-125.

<sup>86</sup> Kaidenin Arapçası şöyledir; “لا عبرة بالعرف الطارى”. Bu kaidenin Mecelle'deki benzeri 41. Madde şöyledir; “إنما تعتبر العادة إذا اطرقت أو غلبت” “Âdet ancak devamlı veya çoğu zaman uygulanır olduğu zaman muteber olur.” bkz. Ali Haydar Efendi, *Dürrer 'u' l-hükkâm şerhu mecelleti' l-ahkâm*, s. 50.

<sup>87</sup> İbn Nüceym, *a.g.e.* s.125-126.

<sup>88</sup> Rahmân, 55/24.

<sup>89</sup> İbn Nüceym, *a.g.e.*, s.125.

<sup>90</sup> Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 4.Baskı, Ensar yay., İstanbul 2013, s. 66

paraların tümünü kapsar.<sup>91</sup> Görüldüğü üzere “dirhem” lafzının toplumda genel kabul gören anlamı esas alınmaktadır.

**c.** Farklı dinar çeşitlerinin bulunmuş olduğu bir beldede bir kimse dinarın türünü beyan etmeksizin “on bin kırmızı dinar” ikrarında veya iddiasında bulunsa bu ikrar sahih olmaz. Oysa alışverişte para türü beyan edilmediği takdirde örfе göre en revaçta olan para birimi anlaşılır. Çünkü alışverişte şimdiki hâle, ikrar ve da’vâda ise geçmişteki hâle temas edilir. Dolayısıyla ikrar ve da’vâda örfî uygulama geçerli olmaz.

**d.** Medreselerin tatil zamanı örfе göre belli aylar ile tahsis edildikten sonra bir medrese vakfedilse uzun zamandır örfle belirlenmiş olan bu tatil zamanına uymak gerekli olur.<sup>92</sup>

**e.** Harem-i şerife belde vakfeden bir kimse bu vakfında hâkimin yetki ve salâhiyet sahibi olmasını şart koşsa bu durumda yetkinin, harem-in veya vakfedilen beldenin veya vakfedenin beldesindeki hâkimde olması ihtimalleri vardır. Bu durumda tercih edilen görüş maslahatları en iyi bilmesi hasebiyle yetkinin vakfedilen beldenin hâkiminde olması gerektiğidir. Bu meselede ifade edilmek istenen husus bir vakıf meselesinde hâkime yetki verilmesi durumunda önceliğin kime ait olduğudur. Dolayısıyla örfе göre öncelik kime aitse o hâkim kararlaştırılır.<sup>93</sup> Târî örf başlığı altında zikredilen birçok örneğin konu ile çok sıkı bir ilişkisi olmasa da müellifin ifade etmek istediği maksadı yerleşmemiş, yaygınlaşmamış, karar kılmamış olan, halk nazarında bir etkisi ve karşılığı olmayan örflerin bir geçerliliğinin olmadığını belirtmektir. Zaten genel anlamda uygulanmayan söz ve davranışlar örf ve âdet olarak nitelendirilemez.

İbn Nüceym (ö. 970/1563) hükümlere etki etmesi yönüyle sadece genel örf ile mi amel edileceği yoksa genel örfünde dâhil olduğu mutlak olarak örf ile amel edilmesinin mümkün olup olmadığı tartışmasını ele almıştır. Bu hususu incelemiş olan bazı fakihlerin görüşleri ile beraberinde örnekler vermiştir.

Bezzâziye adlı eserde Abdülaziz el-Buhârî’ye (ö. 730/1330)<sup>94</sup> nispet edilen görüşe göre, “Sahih olan görüşe göre genel hüküm özel örf ile sabit olmaz.”<sup>95</sup> Bu görüş neticesinde ortaya çıkan örnekler şunlardır:

<sup>91</sup> İbn Nüceym, *Resâil-i İbn Nüceym*, s.125.

<sup>92</sup> İbn Nüceym, *a.g.e.*, s.126.

<sup>93</sup> İbn Nüceym, *a.g.e.*, s.126.

<sup>94</sup> Müellif görüş sahibini “İmam Buhârî” olarak takdim etmiş ancak bunun “*Sahih-i Buhârî*” sahibi Muhammed b. İsmail el-Buhârî (ö.256) mi? Yoksa *Keşfü'l-esrâr* müellifi Abdülaziz el-Buhârî mi olduğunu belirtmemiştir.

<sup>95</sup> Hamevî’ye göre özel (hâs) bir hüküm özel örf ile sabit olur. Daha önce geçtiği üzere hadis medresesi vakfeden bir kimsenin muradına göre medrese işlevini sürdürür ve ona göre program yapılır. *Ğamzü 'Uyûni'l-besâ'ir şerhi Kitâbi'l-Eşbah ve'n-nezâir*, s. 315.

a. Borç veren bir kimse borç alan kimseden bir eşyasını (ayna, kaşık vs.) normal bir fiyat karşılığında kiralamak istese bu durumda üç görüş nakledilmiştir.

1. Buhara'nın özel örfüne göre kerahet olmaksızın kiralama akdi sahihtir.

2. Kiralama akdi genel örfte sahih olması sebebiyle kerahetle beraber akit sahihtir.<sup>96</sup>

3. Tamamıyla bu akit fâsittir. Gunye'den nakledildiğine göre sadece Buhara veya herhangi bir beldenin örfünde mevcut olan özel örf genele şâmil olmadığı için geçerli sayılmaması en doğru olan görüştür.<sup>97</sup> Burada borçlu ile borç veren arasında ticarî ilişkinin fâsit olduğu anlaşılmalıdır, bilâkis söz konusu muamelede borç verenin bir menfaat celbetmesi düşünüldüğünden faiz şüphesi vardır. Bu sebeple bazı fakihler zikredilen borçlu ile borç veren arasında cereyan eden akdi câiz görmemiştir.

b. Gunye'den nakledildiğine göre bir belde ehli, ipek, dirhem vs. tarttıkları ağırlık birimlerini diğer beldelerden farklı olarak arttırma hususunda anlaşsalar bunun bir geçerliliği olmaz. Bir başka deyişle bir beldenin özel bir uygulaması diğer beldeleri bağlamaz.<sup>98</sup>

c. Bir dokumacıya ipliğin bir kısmı karşılığında bir elbise diktirmek fâsit kiralama akdi olarak kabul edilmektedir. Ancak Belh ve Harezm'deki fakihler ve Ebû Ali en-Nesefî (ö. 424/1033) kendi örflerinde geçerli kabul edilmesi sebebiyle bu akde cevaz vermişlerdir.<sup>99</sup>

d. Belh halkı faizden kaçınmak ve ihtiyaçtan dolayı bey' bi'l-vefâ<sup>100</sup> akdini, Buhara halkı da ağaçların meyvelerinde bu akdi uygulaya gelmişlerdir. Nitekim “İnsanlar bir işte daralırsa o hükümde genişliğe gidilir.” kaidesi de bu hususu ifade eder.<sup>101</sup> Görüldüğü gibi bey'i bi'l-vefâ ve müzâraa, müsâkât, selem.. gibi İslâm hukukunda kıyasen câiz olmayan pek çok muamele insan hayatındaki sıkıntıları kaldırmak için meşrû kılınmıştır.<sup>102</sup> Nitekim Ali Haydar Efendi (ö. 1353/1935), mecelle'nin “Hâcet<sup>103</sup> umumi

<sup>96</sup> Hamevî, faize düşme tehlikesinden dolayı kerahetin olabileceğini belirtir. *a.g.e.*, s. 315.

<sup>97</sup> Çünkü icâre akdi mâdum olan bir şeyin satımı olmasına rağmen ihtiyaç sebebiyle cevaz verilmiştir. Kiralayanın ihtiyacı olmadığı bir durumda sadece bir menfaat elde etme isteği ile böyle bir akdi gerçekleştirmek istemesi câiz görülmemiştir. Hamevi, *Gamzu uyûni'l-besâir*, s. 316.

<sup>98</sup> İbn Nüceym, *Resâil-i İbn Nüceym*, s.127.

<sup>99</sup> İbn Nüceym, *a.g.e.*, s.127-128.

<sup>100</sup> Bey'i bi'l-Vefâ: Bir malı, parasını geri verdiğinde iade etmek üzere bir kimseye satmaktır. Erdoğan, *Fıkıh Ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 54.

<sup>101</sup> İbn Nüceym, *a.g.e.*, s.127-128.

<sup>102</sup> Bu kaidenin mecelledeki benzeri “Bir iş zikroldukda müttesi olur” kaidesidir. Bkz. Yıldırım, *Mecelle'nin küllî kaideleri*, s. 69-71.

<sup>103</sup> Hâcet: İnsanın ihtiyaç duyduğu ancak giderilmediği takdirde hayatını idame ettirebildiği hâldir. Nafaka, ev, harp âletleri, elbise vs. “hâcet-i asliye” denir. Berkîti, *et-Tarifâtü'l-fıkhiyye*, 1.Baskı, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2003, s.75.



olsun hususi olsun zarûret<sup>104</sup> menziline tenzil olunur.” kaidesini açıklarken örnek olarak bey’i bi’l-vefâ akdini vermiştir. Kıyasa göre bu akit câiz değilken zarûret ve ihtiyaç sebebiyle cevaz verilmiştir. Çünkü borç veren kimsenin borç bedelinden istifade etmesi ribâ olarak değerlendirilmiştir.<sup>105</sup> Buna göre ihtiyaç hâli zarûret hâline nazaran daha düşük seviyede olmasına rağmen insanların karşılaşmış oldukları meşakkat ve zorlukları gidermede bazı akitlerin meşrû kılınmasına sebep olmaktadır.

İbn Nüceym (ö. 970/1563) ilk dönem Hanefiliğinde özel örfe itibar edilmediğini ancak kendisi de dâhil birçok fakihin itibar ettiğini belirtmiştir.<sup>106</sup> Örneğin, Kahire’de dükkânlar kiralanırken içerisindeki eşyaların çıkartılmasının bir gereklilik olarak görüldüğünü ifade eder. Özellikle Sultan Gavri’nin<sup>107</sup> (ö. 922/1516) “gavriye” denilen bir yerde inşa ettirmiş olduğu birçok dükkânda bu uygulamayı devam ettirdiğini ifade etmiştir. Bu uygulama sultanların emir ve fermanlarıyla oluşan “örfi hukuk”<sup>a</sup> da örnek olabilir.<sup>108</sup>

İbn Nüceym (ö. 970/1563) özel örfe itibar edilmesi gerektiğini savunur. Örneğin Kahire’de birçok fakihin örfte olması sebebiyle ücret karşılığında vazifeden feragat edilmesine cevaz verdiklerini belirtir.<sup>109</sup> İbnü’l-Hümâm (ö. 861/1457) da dâhil birçok fakihin kabul ettiği Kahire’deki evlerin ekserisinin katlı olması sebebiyle satış akdinde evlerin merdivenli olmasının şart koşulması da buna örnek olarak verilebilir. Çünkü katlı evlerin üst katlarının merdiven olmaksızın kullanılması meşakkate sebep olur. Bu gibi ihtiyaçlar, zorluklar gibi sebeplerin olması İbn Nüceym’in (ö. 970/1563) özel örfü kabul etmesinde önemli etken olmuştur. Son olarak müellif el-Eşbâh ve’n-Nezâir adlı eserinin ilk bölümünde ele aldığı altı küllî kaide içerisindeki altıncı kaide olan “el-Âdetü muhakkemetün” kaidesi ile örfe ayırdığı bu bölümü bitirmiştir.

<sup>104</sup> Zarûret: İnsanın hayatını idame ettirebilmesi için mutlaka ihtiyaç duyduğu şeye denir. Berkîti, *et-Tarîfâtü’l-fikhiyye*, s.75.

<sup>105</sup> Ali Haydar Efendi, *Dürrer’u’l-hükkâm Şerhu Mecelleti’l-ahkâm*, s.42.

<sup>106</sup> İbn Nüceym, *Resâil-i İbn Nüceym*, s. 128. İbn Âbidîn, örf-i hâsın, Belh diyarından Nusayr b. Yahya, Muhammed b. Seleme gibi fakihlere ait olduğunu belirtmiş ve konuyla ilgili birçok örnek vermiştir. Bkz. *Neşru’l-arf*, c. II, s. 159. Hamevî, İbn Nüceym’in mezhebin genel anlamda örf-i hâs’a itibar etmemesine rağmen kendisinin itibar etmesini bir çelişki olarak görmüş ve müellifi bu hususta eleştirmekten geri durmamıştır. *Gamzu uyûni’l-besâir*, s. 317.

<sup>107</sup> Kansu Gavri: Memlük sultanı (1501-1516), bkz. es-Seyyid, Seyyid Muhammed, “Kansu Gavri”, *DİA*, c. XXIV, s. 314-316.

<sup>108</sup> Örfî Hukuk: Bir hukuk terimi olarak örf padişahın yönetme ve icra etme yetkisini ifade eder. Padişahın emir ve fermanlarıyla oluşan hukuka da “örfi hukuk” denir. Dönmez, “Örf”, *DİA*, c. XXXIV, s. 93.

<sup>109</sup> İbn Âbidîn, Kahire’de örf hâline gelmiş olan bir bedel karşılığında vazifeden feragat etmeye cevaz veren görüşün isabetli olmadığını, bu uygulamanın bir çeşit rüşvet olduğunu ve itibar edilemeyeceğini belirtmiştir. Çünkü örf nassa aykırı olmadığı durumlarda geçerli olmaktadır. İbn Âbidîn, *Neşru’l-arf*, s.114.

## Sonuç

İbn Nüceym'in (ö. 970/1563) el-Eşbâh adlı eseri küllî kaideler ile ilgili olarak ilk esaslı çalışma olarak kabul edilmiş ve Mecelle'ye kaynaklık etmiş olup Hanefî geleneğinde önemli kabul edilen bir eserdir. Genel olarak Hanefî mezhebinin klasik eserlerinde örf'e dair atıflar olsa da özel bir bahis olarak örfün ele alındığını görmek mümkün değildir. Müellif bu eserin ilk bölümünde altı küllî kaide içerisinde örf'e dair "el-Âdetü muhakkemetün" kaidelerini incelemiştir. "Hakikat örfün delâletiyle terk edilir" kaidelerini dile getirerek örfün birçok fikhî meselenin kaynağını teşkil ettiğini belirtmiştir. Örfün önemine dair görüşlerini Fâhru'l-İslâm Pezdevî (ö. 482/1089) gibi Hanefî hukukçulara dayandırmıştır. Örf, âdet ve isti'mal kavramlarını müterâdif olarak değerlendirmiş örfle ilişkili olan "ma'rûf", "mu'tâd" gibi lafızları da zaman zaman kullanmıştır. İlk etapta örfün kısımlarını âm, hâs, şer'î olarak üçlü taksime tabi tutmuş, lâfzî, amelî örften de yeri geldikçe bahsetmiştir. Özellikle genel örfü özel örf'e nazaran daha kuvvetli ve önemli bir uygulama olarak görmüştür. Bu durum bazı örnekler vermiş olduğumuz Bahru'r-râik'te açık bir şekilde görülmektedir. Dile dair örflerin genel anlamlı nasları tahsis ettiğini örneklerle açıklamıştır. Naslara aykırı olan örf'e itibar edilmeyeceğini, söz konusu Ebû Yûsuf'a nispet edilen keylîliği ve veznîliği nas ile sabit olan ölçü birimlerinin örf'e göre değişebileceği görüşünü de kabul etmemiştir. Böylece İslâm'ın sosyal hayata ilişkin hükümlerinde asli bir delil olmayan örfün mutlak kriter ve kaynak olarak kabul edilemeyeceğini ortaya koymuştur. Örfün varlık şartlarından devamlılık ve çoğunlukla uygulanır olma, şartlarının gerektiğini ifade etmiş, kendi beldesi olan Mısır ve Kahire'nin örfünden de sık sık bahsetmiştir. Örf'e mebni hükümlerin değişebilirliğini tespit etmiş, dil kurallarının şer'î istilâhlar ve örf ile olan çatışmasını ele almıştır. Genel örfle beraber özel örf de şer'î hükmü ispat etme de delil olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla müellif özel örfün insanların ihtiyaçlarının karşılanması, sıkıntılarının, meşakkatlerinin giderilmesi, kolaylığın sağlanması amacıyla muteber olduğu görüşünü savunmuş ve Kahire'deki bazı uygulamaları dile getirmiştir. İbn Nüceym'in (ö. 970/1563) özel örfü bazı maslahatlar gereği savunması yüzyıllar sonra telif edilecek olan Mecelle'de özel örfünde kabul edilmesine ve benimsenmesine zemin hazırladığını söyleyebiliriz.<sup>110</sup> İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) ve Hamevî (ö. 1098/1687) el-Eşbah ve'n-nezâir'e yazmış oldukları şerhte yeri geldikçe İbn Nüceym'in (ö. 970/1563) bazı mutlak ifadelerini kayıtlamış, müphem gördükleri örnekleri şerh edip anlaşılması gereken mefhumu beyan etmiş, bazı görüşlerine de karşı gelmişlerdir. Örneğin; Hamevî (ö. 1098/1687),

<sup>110</sup> Ali Haydar Efendi, *Dürrer 'u'l-hükkâm Şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, c. I, s. 44.

İbn Nüceym'in (ö. 970/1563) özel örf (hâs)'e itibar etmesini mezhebin genel görüşüne muhalefet etmesi sebebiyle eleştirmiştir. İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) ise Kahire'de örf hâline gelmiş olan bedel karşılığında vazifeden feragat etme uygulamasının nassa aykırı olduğunu ifade etmiştir. Görüşlerini belirtmeye çalıştığımız her üç Hanefî hukukçunun da kendi örflerini dikkate aldıklarını ve örfî uygulamaları toplumsal şartları göz önüne alarak duruma göre geçerli saydıklarını görmekteyiz.

### Kaynakça

- Acar, İsmail, "İbn Nüceym Hayatı ve Eserleri", *D.E.Ü.İ.F Dergisi*, XIII, İzmir 2001.
- Acem, Refik, *Mevsûatu mustelehâtı usûli'l fikh inde'l-müslimîn*, I-II, 1. Baskı, Mektebetü'lübnan, Beyrut 1998.
- Ades, Nezir Selim, *Saâdetü'l vusûl ilâ ilmi'lusûl*, 1.Baskı, Darü't-tay-be, Dimeşk 2008.
- Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, Thk. Şuayb el-Arnâvut-Âdil Mürşid, VI, 1. Baskı, Risâle yay., 2001.
- Ali b. Ebubekir b. Süleyman el-Heysemi Nureddin, *Mecmau'z-Zevâid*, XII, Thk. Muhammed Abdülkadir Ahmed Ata, 1.Baskı, Darü'l-kütübî'l-İlmiyye.
- Ali Haydar Efendi, *Dürrer'u'l-hükkâm şerhu mecelletü'l-ahkâm*, I-IV, Dâru âlemi'l-kütüb, Riyad 2003.
- Aydınlı, Abdullah, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 7. Baskı, İFAV yay., t.y.
- Baktır, Mustafa, "Kaide", *DİA*, XXIV.
- Berkîfî, *et-Tarîfâtü'l-fikhiyye*, 1.Baskı, Darü'l-Kütübî'l İlmiyye, Beyrut 2003.
- Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahihu'l-Buhârî*, I-VIII, Matbai Âmire, Âsitane, 1315, I-III, Çağrı yay., İstanbul 1981.
- Çiftçioğlu, Cengiz Topel, "2802 Sayılı Hâkimler ve Savcılar Kanununa Göre Hâkim ve Savcıların Disiplin Soruşturmaları", *DEHFD*, XIII, S.I, 2011.
- Çeker, Orhan, *İslâm Hukukunda Akitler*, 1.Baskı, Tekin yay., Konya 2014.

- Demirci, Mehmet, "Muhammed b. Fadl el-Belhi" *DİA*, XXX.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, "Örf", *DİA*, XXXIV.
- Ebu Sünne, Ahmed Fehmi, *el-Urfu ve'l-âde fi Re'yi'l-fukahâ*, 3. Baskı, Dârü'l-beşâir, Kahire 1992.
- Elbani, *Silsiletü'l-ehâdîsi'z-zaîfeve'l-mevozûa*, 1. Baskı, Mektebetü'l-meârif, Riyad 2002.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh Ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 4. Baskı, Ensar yay., İstanbul 2013.
- \_\_\_\_\_, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, 8.Baskı, İFAV, İstanbul 2014.
- Feyyûmî, *el-Misbâhü'l-münîr*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 2010.
- Graf, Ervin-Abdoldjavad Falaturi, *İslâm Hukuku Üzerine Araştırmalar*, Usûl yay., Kayseri 1994.
- Güzelhisârî, Mustafa Hulûsi, *Menâfi'u'd-dekâik fi şerhi Mecâmi'i'l-hakâik*, Dârü't-Tibaat'l-Âmire, h.1273.
- Hâdimî, Ebu Sa'îd Muhammed b. Mustafa b. Osman, *Mecâmi'ul-hakâik*, Dârü't-Tibaat'l-Âmire, h.1273.
- Hamevi, *Gamzu uyûni'l-besâir*, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1985.
- İbrahim, Mustafa-Ahmed Hasan ez-Zeyat-Muhammed Ali Neccar-Hamid Abdülkadir, *Mucem'u-l Vasît*, 2. Baskı, Mektebeü'l-İslâmiyye, İstanbul.
- İbn Âbidîn, *Nüzhetü'n-nevâzirate'l-eşbâh ve'n nezâir*, I-II, Dârü'l-fikr.
- \_\_\_\_\_, *Mecmûatü Resâilî İbn Âbidîn*, (Thk. Muhammed el-Azâzî) I-II, 1.Baskı, Darü'l-Kütübi'l İlmiyye, Beyrut 2014.
- İbn Nüceym, ZeynelÂbidîn b. İbrahim b. Muhammed el-Misri, *el-Eşbâh ve'n Nezâir* (Hamevi şerhiyle beraber), I-IV, 1.Baskı, Darü'l-Kütübi'l İlmiyye, Beyrut, 1985. (Thk. Abdülkerim el-Fudaylî), *thk. li'l Eşbâh ve'n Nezâir*, el-Mektebetü'l Asriyye, Beyrut 2011.
- \_\_\_\_\_, *Resâil-i İbn Nüceym el iktisâdiyye*, (Thk. Ali Cuma Muhammed-Muhammed Ahmed Serrâc), Dârü's-selâm, Kahire 1998.

\_\_\_\_\_, *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzü'd-Dekâik*, (Thk. Zekeriyya Umeyrât), I-IX, 2.Baskı, Darü'l-Kütübî'l İlmiyye, Beyrut 2013.

\_\_\_\_\_, *el-Fevâ'idü'z-Zeyniyye fî mezhebi'l-Hanefiyye*, Dârü İbnü'l-Cevzî, Umman 2014.

Kaplan, İlyas, "Hanefî Mezhebinde Muteber Kaynaklar ve Mezheb İçi Tercihin İşleyişi", *İHAD*, XVIII, 2011.

Karafi, *Nefâisu'lusûl fişerhu'l-mahsûl*, IX, 2.Baskı, Mektebetü nezzar mustafa el-bân, Mekke 1997.

Karaman, Hayreddin, "Akid", *DİA*, II.

Kaya, Ali, "İslâm Hukukunda Örfün Kaynaklık Değerinin Sınırları Konusuna Hukuk Felsefesi Açısından Bir Yaklaşım", *İHAD*, V, 2005.

Kurt, Ayhan, *Mavsilî'nin İhtiyar Adlı Eserinde Örf ve Âdet*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) H.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çorum 2014.

Muavvid, Abdüttevab Mustafa Halid, *el-Veciz fi ilmi kavâidi'l-fıkhiyye*, 1.Baskı, Nida Yay., İstanbul 2014.

Ocakoglu, Ömer Faruk, *Hanefî Mezhebinin Mezheb İçi İşleyişinde Örfün Konumu: İbn Âbidîn'in "Örf Risâlesi" Örneği*, (Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004.

Özbalıkcı, Mustafa Reşit, "el-Eşbâh ve'n-Nezâir", *DİA*, XI.

Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 3. Baskı, TDV yay., Ankara 2013.

\_\_\_\_\_, "İbnNüceym" *DİA*, XX.

Pekcan, Ali, *Klasik Usul Düşüncesinde İcma Doktrini*, Yediveren yay., Konya 2009.

\_\_\_\_\_, *Fikhî Risâleler*, 1.Baskı, EK Kitap yay., İstanbul 2012.

\_\_\_\_\_, *İslâm Hukuk Teorisine Usûli Yaklaşımlar*, Yediveren yay., Konya 2009.

Serahsî, *Mebûsât*, I-XXXI, 1. Baskı, Dârü'l-ma'rife, Beyrut 1989.

Seyyid, Seyyid Muhammed, "Kansu Gavri", *DİA*, XXIV.

Siraceddin, Abdullah, *Şerhu'l-Manzûmeti'l-Beykûniyye fî Mustalahi'l-Hadîs*, Dârü'l-felâh, Haleb, t.y.

Şaban, Zekiyyuddin, *Usulü'l fıkhu'l islâmî*, Mektebetü'l-Hanefîyye, İstanbul, 2012. Notlar ekleyerek tercüme eden: İbrahim Kâfi Dönmez, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, TDV İsam yay. Ankara 2008.

Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, I-VIII, 1.Baskı, Dârü'l-hadis, 1993.

Taberâni, Süleyman b. Ahmed Ebü'l-Kasım, *Mu'cemu't-Taberâni'l-Ke-bîr*, Thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi, 2. Baskı, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire 2008.

Temîmi, Takiyyuddin b. Abdülkadir ed-Dârî el-Ğazzî el-Mısırî el-Hanefî, *et-Tabakâtü's-seniyye fi terâcimi'l Hanefîyye*, I-IV, 1. Baskı, Daru'r rifâi, Riyad 1989.

Tomar, Cengiz, "Zebid", *DİA*, XLIV.

Yıldırım, Mustafa, *Mecelle'nin küllî kaideleri*, İlvak yay. İzmir 2009.



# MU'TEZİLE'YE GÖRE KABİR AZÂBI

## TORMENT OF THE GRAVE ACCORDING TO MUTAZILA

MURAT AKIN  
YRD. DOÇ. DR.  
BÜLENT ECEVİT Ü. İLÂHİYAT FAK.



2017 • SAYI-4 • SAYFA 151-177

### ABSTRACT

The Quran verses associated with the torment of the grave and its guidance has always been a discussion through out history due to the clash of opinions. Most Sunni sources claim that Mutazila deny the torment of grave, Mutazila's and some other Sunni sources state that this situation does not reflect the truth. Mutazila usually employ a critical analysis of a topic in accordance with religious texts while its reviewing it. It's most likely that this critical analysis method is used while reviewing the torment of the grave and as a result is seen by others as "denial of the torment of the grave" by other sects. In this study we will try to examine how Mutazila assess the torment of the grave.

Keywords: Death, Grave, Torment, Mutazila, Isthmus

### ÖZ

Kur'ân-ı Kerim'de kabir azâbıyla ilişkilendirilen âyetlerin delâletleri hususunda görüş ayrılıkları olduğundan bu konu tarih boyunca tartışılmıştır. Sünnî kaynakların çoğunda Mu'tezile'nin kabir azâbını inkâr ettiği belirtilmektedir. Fakat Mu'tezilî ve diğer bazı sünnî kaynaklara bakıldığında ise bu durumun gerçeği yansıtmadığı görülmektedir. Mu'tezile, genelde bir meseleyi incelerken eleştirel bir yöntem uygulamayı ve dinî metinleri te'vil etmeyi esas almıştır. Muhtemelen Mu'tezile'nin, kabir azâbı hakkında kullanılan delilleri de bu yöntemlerine tâbi tutmaları ve farklı yorumlamaları onların "kabir azâbını inkâr ediyor" diye vasıflandırılmalarına sebep olmuştur. Bu çalışmamızda her ne kadar homojen bir yapı arzemesi de Mu'tezile'nin kabir azâbını nasıl değerlendirdiklerini incelemeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Ölüm, Kabir, Azap Mu'tezile, Berzah.



## Giriş

Müslümanlar âhiret inançlarının gereği, ölümün bir son olmadığına tam aksine yeni bir hayatın başlangıcı olduğuna inanmaktadırlar. İnanıkları bu hayat, kabirle başlar; hesap, kitap, mîzan olarak devam eder ve nihâyetinde cennet ve cehennemle son bulur. Yüce Allah, ölen insanın kabre konulması gerektiğini “Allah, kardeşinin ölüsünü nasıl gömeceğini göstermek üzere, ona yeri eşeleyeyen bir karga gönderdi. “Bana yazıklar olsun! Kardeşimin ölüsünü örtmek için bu karga kadar olmaktan âciz kaldım” dedi de ettiğine yananlardan oldu.”<sup>1</sup> âyetiyle bizlere öğretmiştir.

Dünya hayatından sonra âhiret hayatından önceki zaman diliminde ölenlerin cesetlerinin kaldığı mekân için kabir, mezar, berzah ve benzeri isimler kullanılır. Kısaca ölenin gömüldüğü mekân olan kabir, ölümle başlayıp yeniden dirilişin vuku bulacağı âna kadar devam edecek olan zaman zarfında, içinde kalınacak yer olarak ifade edilebilir. Kur’ân-ı Kerîm’de kabir kelimesi, el-kabr,<sup>2</sup> el-mekâbir,<sup>3</sup> el-kubûr<sup>4</sup> şeklinde geçmektedir. Berzah kavramı da aynı anlamlarda kullanılmıştır. Sözlükte iki şey arasındaki engel anlamında kullanılan berzah, ölümle başlayan ve âhirette yeniden dirilmeye son bulacak hayatın adıdır.<sup>5</sup> Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025), berzah kelimesinin korkunç bir iş ve azap anlamında kullanıldığını da belirtir.<sup>6</sup> Berzah kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de “engel” anlamında kullanılmaktadır.<sup>7</sup> Ölümünden sonra yeniden dünyaya dönüşün olmasına engel bir mekân olarak düşünülebilir.

<sup>1</sup> Mâide, 5/31.

<sup>2</sup> Tevbe, 9/84.

<sup>3</sup> Tekâsür, 102/1-2.

<sup>4</sup> Abdüllattif Harpûtî, *Tenkîhu'l-keâm fî Akâidi ehli'l-İslâm*, Asitane, İstanbul 1330, s. 319.

<sup>5</sup> Ebû Fazl Cemaleddin Muhammed b. Murimin İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, tsz., c. I, s. 256.

<sup>6</sup> Ebü'l-Hasan Abdülcebâr b. Ahmed Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, Tah. Abdülkerim Osman, Kahire 2009, s. 732.

<sup>7</sup> Bkz. Rahmân, 55/20.

Kabir ve berzah kelimelerinin dışında, el-cedes (الجدث)<sup>8</sup> ve el-merkad (المرقد)<sup>9</sup> kavramları da Kur'ân-ı Kerîm'de aynı anlamda kullanılmaktadır. Ayrıca Türkçemizde ziyaret edilen yer anlamında “mezar” ve bazı önemli zevatın kabri anlamında “meşhed” kelimeleri de kabir anlamında kullanılmaktadır.

Kelâm ilminde kabir hayatı ile ilgili konular sem'ıyyât başlığı altında incelenir. Bu bölümde: “Ölümden sonra yeni bir hayat var mı, kabirde hayat var mı, kabirde melekler tarafından bir sorgu var mı, kabirde azap veya nimet var mı, azap var ise kişinin bedeni mi ruhu mu veya her ikisi birlikte mi azâba uğratılacaktır, tüm bunlara inanmak imanın gereği midir?” gibi sorular tartışılmış ve bu sorulara cevaplar aranmıştır. Genelde tüm bu konularda özelde de kabir azâbı konusunda; hem Mu'tezile ekolü kendi içerisinde hem de diğer İslâm mezhepleri kendi aralarında görüş ayrılıklarına gitmişlerdir. Dolayısıyla kabir azâbı, kelâm alanında en çok tartışılan konulardan birisi olmuştur. Çalışmamızda sıraladığımız bu sorular çerçevesinde, “kabir azâbının veya nimetinin var olup olmadığı” meselesini Mu'tezilî bilgilerin görüşleri etrafında incelemeye çalışacağız.

Konunun daha iyi anlaşılması için Mu'tezile dışındaki kelâmcıların, meseleye nasıl yaklaştıklarını, kısaca hatırlamamız faydalı olacaktır. Bütün ekolleri tek tek ele almak ayrı bir çalışmaya konu olabilecek kadar geniş olması hasebiyle biz kabir azâbını kabul edenleri ve etmeyenleri belirterek kısaca delillerini ifade etmekle yetineceğiz.

Ehl-i Sünnet başta olmak üzere kelâmcıların çoğunluğu, bazı âyet ve rivayetlerden hareketle kabir azâbının varlığını kabul etmişlerdir. Delil olarak getirdikleri nasları kısmen makalenin ilerleyen sayfalarında açıklayacağımız için burada ayrıntıya girmeden yalnızca âyetleri ve hadisleri sıralayalım.

İlk kullanılan delillerden biri, “*Firavun ve adamları sabah-akşam ateşe atılırlar. Kıyametin kopacağı gün de denilir ki; Firavun hanedanını ateşin en şiddetlisine sokun.*”<sup>10</sup> âyetidir. Bu âyette Firavun ve adamlarının kıyamette daha şiddetli bir azâba sokulmaları emredildiği, sabah akşam atıldıkları azâbın ise bu azaptan önce gerçekleşen kabir azâbı olduğu şeklinde yorumlanmıştır.

Bu konuda kullanılan delillerden bir diğeri ise “*Allah Teâlâ sağlam sözle iman edenleri hem dünyaya hayatında hem de ahirette sapsağlam tutar...*”<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Yâsîn, 36/51.

<sup>9</sup> Yâsîn, 36/52.

<sup>10</sup> Mü'min, 40/46.

<sup>11</sup> İbrâhim 14/27.

âyetidir. Bu âyetin kabir azâbı hakkında nâzil olduğu peygamberimizden rivayetle delillendirilmiştir.<sup>12</sup>

Kabir azâbının varlığının ispatı için kullanılan diğer bir delil ise ölüm ânında meleklerin inanmayanların canlarını alırken yaptıkları eziyeti anlatan şu âyettir: “Allah’a karşı yalan uydurandan veya kendisine bir şey vahyedilmemişken “Bana vahyolundu, Allah’ın indirdiği gibi ben de indireceğim” diyenden daha zalim kim olabilir? Bu zalimleri can çekişirlerken melekler ellerini uzatmış, “Canlarınızı verin, bugün Allah’a karşı haksız yere söylediklerinizden, O’nun âyetlerine büyüklük taslamanızdan ötürü alçaltıcı azâbla cezalandırılacaksınız” derken bir görsen!”<sup>13</sup> Her ne kadar bu âyet kabir azâbını kabul edenler tarafından delil olarak kullanılsa da genel itibarıyla bu âyetin kabir azâbıyla ilgisinin olmadığını ölüm anındaki sıkıntı ve azâba işaret olduğunu belirten âlimler de bulunmaktadır. Fakat, bu âyetteki “alçaltıcı azapla cezalandırılacaksınız” ifadesinin berzah hayatındaki azap olma ihtimalinin de olabileceğini söylemişlerdir.<sup>14</sup> Âyetteki meleklerin kullandığı “bugün” ifadesini kıyamet azâbının yakınlığına işaret şeklinde yorumlayanlar da bulunmaktadır.<sup>15</sup>

Nuh kavmi hakkındaki şu âyet de kabir azâbı konusunda çok kullanılan delillerdendir: “Onlar; günahları yüzünden suda boğuldular; ateşet atıldılar; kendilerine Allah’tan başka yardımcı bulamadılar.”<sup>16</sup> Bu âyetin kabir azâbına delâlet ettiğini belirtenler; âyette boğulmaların hemen ardından azâba atıldıklarından hareketle ölümden sonra kabre girdiklerine göre atıldıkları azâbın kabir azâbı olduğunu söylemişlerdir. Fakat Kur’ân bütünlüğü açısından bu âyeti aynı sûredeki “İnsanlara: «Sakin tanrılarınızı bırakmayın, Ved, Suva, Yağus, Yeuk ve Nesr putlarından asla vazgeçmeyin» dediler.”<sup>17</sup> âyetiyle beraber değerlendirerek bu azap ile âhiretteki azâbın kastedilmiş olabileceğini söyleyenler de bulunmaktadır.<sup>18</sup>

Bu âyetlerden başka, zalimlere âhîret azâbından ayrı bir azâbın olduğuna işaret eden “Zulmedenlere şüphesiz, bundan başka da azap vardır; fakat onların çoğu bilmezler.”<sup>19</sup> ve iki defa azap ifadesinin yer aldığı “Çevre-

<sup>12</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil Buhârî, *el-Câmi’u’s-Sahîh*, İstanbul, tsz., Tefsir, s. 14.

<sup>13</sup> En’âm, 6/93.

<sup>14</sup> Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, *Tefsîru’l-Keşşâf an Hakâiki gavâmidi’t-tenzil ve uyûni’l-ekâvili fi vucûhi’t-te’vil*, Beyrut-Lübnan, 1429/2008, c. II, s. 37.

<sup>15</sup> Metin Özdemir, “Kabir Azâbı Tartışmasına Farklı Bir Bakış”, *İslâmiyât Dergisi*, c. 5, sy. 3, Ankara 2002, s. 160.

<sup>16</sup> Nûh, 71/25.

<sup>17</sup> Nûh, 71/23.

<sup>18</sup> Metin Özdemir, *a.g.m.*, s. 162.

<sup>19</sup> Tûr, 52/47.

nizdeki Bedeviler içinde ikiyüzlüler ve Medine'liler içinde de ikiyüzlülükte direnenler vardır. Onları siz değil, ancak Biz biliriz. Kendilerine iki defa azâbedeceğiz; onlar sonra da büyük bir azâba uğratılırlar”<sup>20</sup> âyetleri de kabir azâbını kabul edenlerin delilleri içerisinde zikredilmektedir.<sup>21</sup>

Kabir azâbını kabul edenler, âyetlerden daha çok rivayetlerden deliller getirmişlerdir. Bu rivayetlerden bazılarını burada sıralayalım: Peygamberin kendisine sorulan soruya; “ölen kişi kabre konulduktan sonra iki melek tarafından sorguya çekilecektir” şeklindeki cevabından hareketle kabirde bir sorgunun olduğu kabul edilmiştir.<sup>22</sup> Aynı şekilde “Kâfirlere ve bazı günahkâr müminlere kabir azâbı vardır. Kabir, iman ve sâlih amel sahipleri için Cennet bahçelerinden bir bahçe, kâfirler için de Cehennem çukurlarından bir çukurdur.”<sup>23</sup> şeklinde nakledilen hadisten hareketle de kabir azâbının varlığı kabul edilmiştir. Bu konuda en çok kullanılan rivayet şudur: “Peygamber Efendimiz bir mezarlıktan geçerken, iki kabirdeki ölünün bazı ufak şeylerden dolayı azâb çekmekte olduklarını gördü. Bu iki kabirdeki ölülerden biri hayatında koğuculuk yapıyor, diğeri ise idrardan sakınmıyordu. Bunun üzerine Resûlullah yaş bir dal almış, ortadan ikiye bölmüş ve her bir parçayı iki kabre de birer birer dikmiştir. Bunu gören ashab niye böyle yaptığını sorduklarında; “Bu iki dal kurumadığı müddetçe, o ikisinin çekmekte olduğu azâbın hafifletilmesi umulur.”<sup>24</sup>

Bunların dışında, Yahudilerin kabirlerinde azap görmesi,<sup>25</sup> ümmetin kabirlerde imtihana tâbi olması,<sup>26</sup> dünyada yapılan sâlih amellerin kabirde insana yardımcı olması, peygamberin kabir azâbından korunmak için öğrettiği dualar<sup>27</sup> ve yine kabir azâbının hafiflemesine vesile olacak ameller<sup>28</sup> gibi birçok rivayet kabir azâbının varlığına delil olarak gösterilmiştir. Bu

<sup>20</sup> Tevbe, 9/101.

<sup>21</sup> Kabir azâbını kabul edenlerin zikredilen bu âyetleri nasıl yorumladıkları hakkında geniş bilgi için bkz. Ebû Hasan Ali b. İsmâil Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1426/2005, s. 87-88; Ebü'l-Muîn Meymun b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, nşr. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, TDV Yay., Ankara 2004, c. II, s. 364-367; Nüreddin es-Sâbüni, *Mâtürîdiyye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu, TDV Yay., Ankara 2005, s. 177; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, Dârü'l-Minhâc, Lübnan-Beyrut, 1437/2016, s. 371-372; Sa'deddin Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah Teftâzânî, *Şerhu'l-Akaid*, tahk. Muhammed Adnan Derviş, tsz, s. 160-161.

<sup>22</sup> Ebü'l-Hüseyin b. Haccâc el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, İstanbul, tsz., “Cennet”, 70.

<sup>23</sup> Müslim, “İman”, 34; Tirmizî, “Kıyamet”, 26.

<sup>24</sup> Buhârî, “Cenâiz”, 82; Müslim, “İman”, 34; Ebû Dâvûd, “Tâharet”, 26.

<sup>25</sup> Buhârî, “Cenâiz”, 88; Müslim, “Cennet”, 69

<sup>26</sup> Müslim, “Cennet”, 67.

<sup>27</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. VI, s. 352.

<sup>28</sup> Buhârî, “Edeb”, 49.

rivayetler, bazı kelâm kitaplarında aynen sıralanmakla birlikte, azâbın mâhiyeti hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür.<sup>29</sup>

Her şeyden önce bu konunun gaybî bir özellik taşıyor olması sebebiyle, kabir azâbını kabul etmeyenler, kullanılan bu rivayetlerin delil olarak getirilmesini uygun bulmamaktadırlar. Onlara göre kabirde bir azâbın olması için yeniden bir dirilişin olması gerekmektedir. Kur'ân'a göre bu dirilme kıyametten sonra gerçekleşeceğinden böyle bir azâbın olması kabul edilmemiştir. Çünkü Kur'ân'da dirilmenin kıyametten sonra olacağı belirtilmiştir. Bu duruma *"Allah onların hepsini dirilttiği gün, kendilerine işlediklerini haber verir; Allah onları bir bir saymıştır, fakat kendileri unutmuşlardır. Allah her şeye şâhiddir."*<sup>30</sup> âyetini ve bu mânadaki diğer âyetleri delil olarak zikrederler. Ayrıca kabir azâbını kabul etmeyenlerin delil olarak kullandığı diğer bir âyet de şöyledir: *"Orada, ilk ölümden başka bir ölüm tatmazlar."*<sup>31</sup> eğer iki ölüm olsaydı o zaman kabirde dirilmeden söz edilirdi. Fakat bu âyet iki ölümün olmayacağına delildir.<sup>32</sup>

Ayrıca cansız bir vücut için azâbın mümkün olmadığı, eğer bir azap olunan varsa neden bunun görülemediği gibi akli çıkarımlardan hareketle getirilen delillerle kabir azâbının olamayacağı savunulmuştur.<sup>33</sup> Kabul etmeyenlerin argümanlarına bakıldığında, daha çok kabir azâbının keyfiyetinden hareketle böyle bir azâbın olamayacağı sonucuna ulaşıldığını söylemek mümkündür.

Kabir azâbını kabul etmeyenler, görüşlerini izah sadedinde bazı âyetlerden deliller getirdiği gibi azâbı kabul edenlerin delil olarak sunduğu âyetleri de farklı yorumlama yoluna gitmişlerdir. Meselâ insanların âhirette yalnız dünya hayatını hatırladıklarını ifade eden *"Siz dünyada sadece on gün eğleştiniz diye, aralarında saklı saklı konuşurlar. Aralarında konuştuklarını Biz daha iyi biliriz. En akıllıları: "Sadece bir gün eğleştiniz" der."*<sup>34</sup> âyeti bunlardandır. Bunun dışında dünyada yapılanları karşılığının yalnız âhirette ve amellerin tartılmasından sonra olacağını ifade eden âyetler de kabirde azâbın olmadığına delil olarak kullanılmıştır.<sup>35</sup>

<sup>29</sup> Kabir azâbını kabul edenlerin delil olarak aldığı rivayetler hakkında geniş bilgi için bkz. Eş'arî, *a.g.e.*, s. 87-88; Neseffî, *a.g.e.*, c. II, s. 364-367; Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 177; Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 371-372; Tefâtânî, *a.g.e.*, s. 160-161.

<sup>30</sup> Mucâdele, 58/6.

<sup>31</sup> Duhân, 44/56.

<sup>32</sup> Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2015, c. III, s. 602.

<sup>33</sup> Kabir azâbını kabul etmeyenlerin delil ve argümanları için bkz. Metin Özdemir, "a.g.m.", s. 164-166; İbrahim Kaplan-Nail Karagöz, "Meâd", *Kelâm IV*, Araştırma Yay., Ankara 2016, s. 144-145.

<sup>34</sup> Tâhâ, 20/103-104.

<sup>35</sup> Yâsîn, 36/51-54; Mü'minûn, 23/101-104; Daha geniş bilgi için bkz. Metin Özdemir,

Bu konuyla ilgili olarak başta kelâm kitaplarımız olmak üzere tefsir ve hadis gibi ilim dallarında da birçok görüş ayrılığı bulunmaktadır. Ehl-i Sünnet âlimleri ve Mu'tezile'nin çoğunluğu, inananlarla bazı günahkâr müminler ve âsiler için kabir azâbının, itaatkâr müminler için de nimetin gerçekleşeceğini kabul etmişlerdir. Mu'tezile'den Dırâr b. Amr (ö.200/815)<sup>36</sup>, Mürcie'den kabul edilen Bîşr el-Merîsî (ö. 210/835)<sup>37</sup> ve Cehmiyye gibi diğer bazı gruplar ise kabir azâbını kabul etmemişlerdir.<sup>38</sup> Dırâr b. Amr'ın kabir azâbını inkâr ettiği bilgisinin yanı sıra ömrünün sonuna doğru bu fikirden vazgeçtiği de kaynaklarda geçmektedir.<sup>39</sup> Kendi eserinde bunu doğrulayacak bir ifade bulunmamaktadır.<sup>40</sup>

Günümüzde bu konuyla ilgili çalışmalar devam etmektedir. Türkiye'de de bu konu hakkında bir takım araştırmalar yapılmaktadır. Bu araştırmalardaki yöntemlere değinmeyi, uygulanan eksiklikleri tespit noktasında önemsiyoruz. Şöyle ki bazı araştırmacılar, çoğunlukla rivayetlerden hareketle kabir azâbının varlığını kabul ederek, inkâr edenlerin küfre gittiklerini savunmuşlardır. Hatta bu başlık altında kitaplar dahi yazmışlardır.<sup>41</sup> Diğer bazı araştırmacılar ise bu tür konularda rivayetlerin kullanılmaması gerektiğini savunmuş ve bu rivayetleri reddetmişlerdir. Onlara göre bu rivayetlere inanmak âhirete imanın anlamını yitirmesine sebep olacaktır. Yine onlar, Kur'ân'da kabir azâbıyla ilgili açık bir âyetin olmaması ve Peygamberin de Kur'ân'a aykırı bir şey ifade etmeyeceği gerçeğinden hareketle bu rivayetlerin reddedilmesi gerektiğini ısrarla savunmuşlardır.<sup>42</sup>

“a.g.m.”, s. 164-166.

<sup>36</sup> Dırâr b. Amr, *Kitâbu't-tahrîş*, tahk. Hüseyin Hansu, çev. Mehmet Keskin, Litera Yay., İstanbul 2014, s. 103.

<sup>37</sup> Bîşr b. Gıyâs el-Merîsî'nin doğduğu yer ve tarih kesin olarak bilinmemektedir. Fakat 140/753 tarihinde Bağdat'ta doğup 210 veya 218/833 tarihinde yine aynı yerde vefat ettiğine dair bilgiler bulunmaktadır. Mürcie'nin önemli kelâmcılarından. Me'mûn döneminde itibarı olan kişiler içerisinde gösterilir. “Kur'an'ın Allah'ın yaratılmış kelâmı olduğu fikrini” yayma hususunda rolünün olduğu belirtilmektedir. (Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Hallikân, *Vefayâtu'l-a'yan*, c. I, s. 271-278; Ahmet Saim Kılavuz, “Bîşr b. Gıyâs el-Merîsî, Hayatı, Görüşleri ve İslâm Düşünce Tarihindeki yeri”, *UÜİFD*, Bursa, 19897, sy. 2, c. II, s. 99-109; Cürçânî, *a.g.e.*, c. III, s. 602.

<sup>38</sup> Eş'arî, *a.g.e.*, s. 87-88; Neseffî, *a.g.e.*, c. II, s. 364-367; Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 177; Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 371-372; Tefâtânî, *a.g.e.*, s. 160-161.

<sup>39</sup> Ebü'l-Hüseyin Yahya b. Ebi'l-Hayr b. Salim el-Umrani'l-Yemenî'sh-Şafî, *el-İntisar fi'r-red ale'l Mu'tezileti'l-kaderiyyeti'l-esrâr*, Riyad 1419/199, c. III, s. 708.

<sup>40</sup> Bkz. Dırâr b. Amr, *Kitâbu't-tahrîş*, s.103-106.

<sup>41</sup> Bkz. Feyzullah Birışık, *Kabir azâbı Hakur İnkârı Küfürdür*, Polen Yay., İstanbul 2012, s. 1 vd.

<sup>42</sup> Bkz. Mehmet Okuyan, *Kur'ân'ı Kerîm'e Göre Kabir azâbı*, Düşün Yay., İstanbul 2015, s. 13-14; İbrahim Sarmış, *Rivayetler ve Yorumlarla Akaid Oluşturmak ve Kabir Azâbı*, Düşün Yay., İstanbul 2013, s. 7 vd.

Kanaatimizce burada uygulanan her iki yöntemin de Temel İslâm Bilimleri açısından eksiklikleri bulunmaktadır. Birinci yöntemde âyetlerle sabit veya açık olmayan bir konudan dolayı tekfir etmenin eksik bir uygulama olduğunun bâriz olmasından dolayı,<sup>43</sup> daha çok ikinci yöntem (yalnız Kur’ân/ rivayetleri yok sayma) üzerinde durulması gerekmektedir. Bu bakımdan kelâm yöntemlerinin yeniden ele alınması ve geliştirilmesi önem arz etmektedir. Çünkü İslâm Bilimlerinin temel kaynaklarından olan hadisleri başta Ehl-i Sünnet olmak üzere Mu’tezile de dâhil tüm ekoller kullanmıştır. Şimdi konunun zeminini oluşturacak olan, “haberlerin Mu’tezile’ye göre bilgi değeri” üzerinde duralım.

### A. Mu’tezile’ye Göre Haberlerin<sup>44</sup> Bilgi Değeri

Haberler, doğruluklarının kesin olarak bilinip bilinmemesi açısından üç kısma ayrılır. Birincisi doğruluğu kesin bilinen haber ki bu mütevâtir olup zorunlu bilgi ifade eder. İkincisi yalan olduğu kesin olan haber ki bunlar akli ilkelere aykırı haberlerdir. Üçüncüsü ise doğru ve yalana ihtimali bulunan haberler ki âhâd haber/haber-i vâhid bu grupta ele alınır.<sup>45</sup> Haberlerin delil alınıp alınmaması ayrımını ilk yapan Mu’tezile’den Vâsıl b. Atâ (ö. 131/749) olduğu belirtiliyor.<sup>46</sup>

Usûl olarak inanç prensiplerinin tespiti noktasında ilk olarak Kur’ân-ı Kerîm’den hareket edilmiştir. Çünkü kelâm ilmi açısından Kur’ân-ı Kerîm hiçbir tereddüte mahal vermeyecek şekilde itikadî esasların tespitinde birinci kaynak olmuştur. Bunda da ekoller veya şahıslar arasında farklılıklar bulunmamaktadır. Kur’ân-ı Kerîm’den getirilen delillerin zan ifade etmesi durumu yalnızca delâlet yönünden yapılan bir ihtilâftır.

Fakat peygambere nispet edilen rivayet ve hadislere gelince durum farklılık arz etmektedir. Şöyleki; ilk kısım olan mütevâtir haber, yalan söylemeyecek kalabalık bir topluluk haber verdiği için kelâmcılara göre yakınî bilgi ifade eder. İtikadî prensiplerin tespitinde bilgi değeri vardır.<sup>47</sup> Mu’tezile mütevâtir habere “hüccet olan haber” nazarıyla bakmış ve bu şekilde isimlendirmiştir.<sup>48</sup> Mu’tezile’ye göre hüccet olan haber, akıl sa-

<sup>43</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, Trc. Mustafa Öz, (İmâm-ı Âzam’ın beş eseri içinde), İstanbul 2015, s. 46; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Faysalu’l-tefrika*, (Mecmûatu’r-resâil içerisinde), Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1971, s.78-79.

<sup>44</sup> Başlıktaki haberdan kastımız hadislerdir. Bu ifadeyi kullanmamızın sebebi ise Mu’tezile’nin hadis yerine daha genel bir kavram olan haberi kullanmasıdır.

<sup>45</sup> Hüseyin Hansu, *Mu’tezile ve Hadis*, Otto Yay., Ankara 2012, s. 107.

<sup>46</sup> Hansu, *a.g.e.*, s. 114.

<sup>47</sup> İzmirli İsmâil Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, haz. Sabri Hizmetli, Umran Yay., Ankara 1981, s. 34.

<sup>48</sup> Hansu, *a.g.e.* s. 114.

hipleri için zorunlu bilgi ifade eder.<sup>49</sup> Kâdî Abdülcebâr'ın hocaları Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ve Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) de bu fikirde olup mütevâtir haberin zorunlu bilgi gerektirdiğini ifade etmişlerdir. Fakat Ebü'l-Kâsım el-Ka'bî (ö. 319/931) ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044) zorunlu bilgi değil nazârî bilgi gerektirdiği görüşünü savunurlar.<sup>50</sup> Yani bir takım mu'tezilî bilginler mütevâtirin direkt delil alınması gerektiği görüşünü savunurken diğer bir takım Mu'tezilî bilginler ise akılla da desteklenmesi gerektiğini savunmuşlardır.

Mütevâtirlerin dışındaki rivayetler ise genel anlamda âhâd olarak isimlendirilir.<sup>51</sup> Âhâd haber, hadis kritiği açısından şartlara haiz olduğunda bazen sahih, bazen hasen, bazen de makbul olabilir.<sup>52</sup> Mu'tezile âhâd haberi; doğru ve yanlış ihtimali olup mütevâtir seviyesine ulaşmayan haberler olarak tanımlar. Bunu rivayet edenlerin sayısı veya bununla amel etmek için gerekli râvi sayısı bir ile dört arasında değişmektedir.<sup>53</sup>

Bu tür hadislerle amel edilip edilmeyeceği konusu mezhepler tarafından tartışılmış ve her bir mezhep farklı şartlar çerçevesinde bunlarla amel edilebileceğini söylemişlerdir.<sup>54</sup> Hatta Bâkîllânî (ö. 403 / 1013), “nakleden adalet sahibi ise gereğince amel vâciptir” ifadesini kullanmıştır.<sup>55</sup> Fakat “senedi sahih âhâd haberin kesin bilgi ifade ettiği” söyleminin ehl-i hadîse ait olduğu ve bunun da ilk dönemde hadisçilerle diğer ekollerin karşılıklı mücadeleleri esnasında söylenmiş olabileceği de bazı araştırmacılar tarafından ifade edilmiştir.<sup>56</sup> Burada zaman zaman Mu'tezile'nin hadisleri kabul etmediği görüşünün de bu tür tartışmaların yapıldığı dönemlerde ifade edilmiş olabileceği ihtimalini de hatırlatmak isteriz. Zira Mu'tezile'den Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât (ö. 300/912)'ın “Resûlullahın bilinen sünnetine

<sup>49</sup> Ebü'l-Hasan Abdülcebâr b. Ahmed Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhidi ve'l-Adl*, Tah. Abdulhalim Mahmûd-Süleymân Dünyâ, Dârü'l-Mısriyye, Mısır, tsz., c. XV, s. 349.

<sup>50</sup> Fahreddin Muhammed b. Ömer el-Hatîb er-Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh*, tah., Câbir Feyyâz Alvânî, tsz. c. IV, s. 230-231.

<sup>51</sup> Âhâd da kendi arasında meşhur ve garîb şeklinde ikiye ayrılır. Meşhur hadis ise birkaç kişinin rivayetinden sübûtunda problem olduğundan yakînî bilgi ifade etmeyip zannî bilgi gerektirmektedir. Zann ifade ettiğinden de inkârî küfrü gerektirmez. Fakat bu hadis çeşidiyle amel edilmesi ekollerin kabulüdür. İtikadî konularda bilgi değerinin olmaması ise sübûtundaki problemten kaynaklanmaktadır. (İzmirli İsmâil Hakkı, *a.g.e.*, s. 34; Tefik Yücedoğru, “İtikadî İlkelerin Tespiti”, *SÜİFD*, sy. 19, s. 59) Bu ayırım Mu'tezile'de fazla olmadığından biz ayrıntılarına girmedik.

<sup>52</sup> Mustafa Ertürk, “Haber-i Vâhid”, *DİA*, c. XIV, s. 352.

<sup>53</sup> Hansu, s. 127-128.

<sup>54</sup> Bkz. Mustafa Ertürk, *Mu'tezile ve Hadis*, “Haber-i Vâhid”, *DİA*, c. XIV, s. 349-352.

<sup>55</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî Bâkîllânî, *Kitâbü'l-Temhîd*, nşr. Richard J. McCarty, el-Mektebetü'ş-Şarkiyye, Beyrut 1957, s. 386.

<sup>56</sup> Sarmış, *Rivayetler ve Yorumlarla Akaid Oluşturmak ve Kabir Azâbı*, s. 21.



aykırı haberlerin şaz olarak değerlendirilip reddedilmesi”<sup>57</sup> gerektiğini ifade etmesi ve Kâdî Abdülcebbâr’ın sübûtu ve delâleti kesin olan sünnetin, Kur’ân seviyesinde bir delil olacağını belirtmesi<sup>58</sup> bu ekolün hadise karşı olmadığını; aksine bu konuda titiz bir yaklaşım sergilenmesi gerektiğini göstermektedir.

Bütün bunlarla beraber, âhâd haberin zann ifade etmesi sebebiyle, bunu kabul etmeyen kişinin tekfir edilemeyeceği gibi, itikadî prensiplerin tespitinde de delil olarak kullanılmayacağı yönünde genel bir kanaat olmuştur.<sup>59</sup> Başta Mu’tezile olmak üzere Mâtürîdiyye ve Eş’ariyye ekolleri de bu görüşü kabul etmişlerdir. Hatta bu, kelâm ilminde bir prensip olarak yerini almıştır. Fakat haber-i vâhid, hakkında başka delil bulunmayan konularda râvisinin adalet vasfını taşıması şartıyla sem’iyyât kısmında delil olarak kullanılmıştır.<sup>60</sup> Mâtürîdî (ö. 333/944), dinde emirler, nehiyeler, özendirmeler, sakındırmalar, haramlar ve özellikle duyu ötesi konuların ancak nakille bilinebileceği ve bundan dolayı da bu hususlarda haber yönteminin kullanılması gerektiğini ifade eder.<sup>61</sup> Yine Mâtürîdî âlimlerden Sâbûnî (ö. 580/1184) de “meydana gelmesi aklen mümkün olan bir şey hakkında nas vârid olunca onu kabul etmek ve inanmak gereklidir.” der.<sup>62</sup> Sâbûnî’nin bu ibareleri, kabir azâbını anlatmaya başlayacağı kısmın ilk cümlesi yapması da bizce önemlidir. Bu durum bize “âhâd haberin itikadî sahada kullanılmayacağı” prensibinin teoride söylendiği fakat pratikte uygulanmadığını göstermektedir.

Rivayetlerin bilgi değeri ve itikadî konularda kullanımları hakkında verdiğimiz bu kısa bilgilerden sonra, şimdi Mu’tezile’nin meseleye yaklaşımını daha ayrıntılı görelim. Ekolün kurucusu olan Vâsıl b. Atâ’nın rivayetlerin bilgi kaynağı olabilmesi için sübûtu ve mânaya delâleti açısından incelenmesi gerektiğini söyleyen ilk kişi olduğunu yukarıda belirtmiştik.<sup>63</sup> Haber-i vâhidler de sübûtu yönünden problemlı olması hasebiyle ekol bunu delil olarak kabul etmemiştir. Mu’tezile içerisinde hadisçi yönüyle öne çıkan ve ekolün ikinci kurucusu olarak bilinen Amr b. Ubeyd (ö. 144/761), rivâyetin sübutu yönünden problemlı olması ve akla aykırı olması durum-

<sup>57</sup> Ebû Hüseyin Abdurrahim b. Muhammed b. Osman el-Hayyât, *Kitâbü’l-intisâr ve’r-redd alâ İbn Râvendî el-mülhîd*, tah. H. S. Nyberg, Beyrut 1987, s. 137.

<sup>58</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 90.

<sup>59</sup> Bkz. İzmirli İsmâil Hakkı, *a.g.e.*, s. 34.

<sup>60</sup> Celalüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Tahrîcû ehadisi Şerhi’l-Mevâkif fi İlm-i Kelâm*, tah. Yusuf Abdurrahman el-Meraşlı, Dârü’l-Ma’rife, Beyrut 1986, s. 123-124; Ayrıca bkz. Tevfik Yücedoğru, “İtikadî İlkelerin Tespiti”, *SÜİFD*, sy. 19, s. 62.

<sup>61</sup> Ebû Mansur Muhammed Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, tah. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Dârü Sader, Beyrut 2010, s. 254.

<sup>62</sup> Nüreddîn es-Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 177.

<sup>63</sup> Yücedoğru, “a.g.m.”, s. 65

larında delil alınamayacağını belirtmiştir.<sup>64</sup> Bu iki âlimden sonra gelen diğer Mu'tezilî bilginler haber-i vâhidle amel edilmesi için birtakım şartlar sıralamışlardır. Rivâyetin mütevâtir sünnete, akla, sahâbî uygulamasına, icmâ ve kıyasa aykırı olmaması bu şartlardandır. Burada itikâdî sahayı ilgilendiren şartlar, akla ve mütevâtir sünnete aykırı olmama durumudur.<sup>65</sup>

Mu'tezile'nin usûl-ü hamsesinin sistematik hâle gelmesinde büyük katkısı olan Ebû Hüzeyl el-Allâf (ö. 227/841), yukarıda sayılan şartlara ilâve olarak rivâyetin dört kişi tarafından yapılması gerektiğini belirtmiştir. Ebu Ali el-Cübbâî de âhâd haberin itikadî konularda delil olamayacağını söylemiştir.<sup>66</sup>

Mu'tezile içerisinde, kaynaklarının günümüze ulaşması bakımından önem arz eden Kâdî Abdülcebâr ise zan ifade eden âhâd haberin itikadî sahada delil olabilmesi için akla, Kur'ân'a ve sahih sünnete aykırı olmaması gerektiğini belirtir. Bunlara aykırı olması durumunda ise te'vil yapılması, eğer te'vil yapılmazsa o zaman reddedilmesi gerektiği üzerinde durmuştur.<sup>67</sup>

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin haber-i vâhidin itikadî konularda delil alınmayacağını, dolayısıyla zorunlu bilgi değil nazarî bilgi gerektirdiğini savunduğunu yukarıda belirtmiştik.<sup>68</sup> El-Basrî, el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh isimli eserinde konuyla ilgili bölümde özellikle fıkhâ yönelik durumlarda haber-i vâhid konusunu teferruatlı bir şekilde ele alıp örneklerle açıklamıştır. El-Basrî'ye göre akıl bir şeyi kabul etmiyorsa, onu şartlı ya da şartsız kabul etmiyordur.<sup>69</sup> Dolayısıyla ona göre bazı durumlarda haber-i vâhid kabul edilebilirken bazı durumlarda edilmez. Meselâ ona göre birden fazla kişinin vâkif olamayacağı bir haber olursa haber-i vâhid kabul edilir. Buna da, normal süresinde âdet döneminin bittiğini söyleyen kadının haberine inanılması gerektiği örneğini verir. Fakat birden fazla kişinin vâkif olması imkân dâhilinde olan haber olursa kabul edilmez. Yine Peygamberin getirdiği dine yeni bir şey ekliyorsa kabul edilmez. Fakat varolan hükmü açıklıyorsa o zaman kabul edilir.<sup>70</sup>

<sup>64</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Haber-i Vâhid", *DİA*, c. XIV, s. 353.

<sup>65</sup> Hansu, *a.g.e.*, s. 134.

<sup>66</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, c. XV, s. 330.

<sup>67</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 769-770.

<sup>68</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, c. IV, s. 230-231.

<sup>69</sup> Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. et-Tayyib el-Basrî, *Kitabu'l-mu'temed fî usûli'l-fıkh*, Dımaşk 1965, c. II, s. 641.

<sup>70</sup> Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, "Haber-i Vâhid Kesin İlim İktizâ Etmez", çev. Osman Arık, *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelenek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*, İz Yay., İstanbul 2014, c. I, s. 428-429; Ayrıca el-Basrî'nin âhâd haber ile ilgili görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz. Abdullah Kahraman, "Mu'tezilî Usûlcü Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'ye Göre Bilgi Kaynağı ve Delil Olarak Âhâd Haber", *Marife*, 3/3, Kış-2003,

El-Basrî “âhâd haberle fikhî konularda mükellefiyet câiz ise bunlarla usûl/inançlar da câiz olmalıdır” itirazına şöyle cevap verir: Eğer buradaki “usûl”den kasıt namaz ve oruç gibi ibadetler ise zaten bunların mükellefiyeti âhâd haberle câizdir. Fakat “usûl”den kasıt Allah’ın tevhid ve adaleti ise biz bunlarda âhâd haberi kabul edersek, o zaman biri kalkar ve bize peygamberden naklen “Allah görülmez” haberini verirse, bunu peygamberin söyleyip söylemediğini tespit imkânımız olamaz. Böylelikle Allah’ın görülüp görülmeyeceğini bilmeyenler olarak bunu inanç hâline getirirsek, inancımızın bir cehâlet olmasından emin olamayız. Cahillik olup olmadığı emin olunmayan her inanç ise kabihdir. Fakat şeriatın fikhî kısmı bir inanç olmayıp pratik ameller bütünüdür.<sup>71</sup> Kısaca el-Basrî de diğer Mu’tezilî bilginler gibi haber-i vâhidle dinî mükellefiyet alanında amel etmenin câiz fakat itikadî sahada câiz olmadığı üzerinde durmuştur.

Burada şunu belirtmek isteriz ki; her bir fikhî meselenin bir inanç boyutu bulunmaktadır. Meselâ namaz ibadetinin eda edilişi ile ilgili şartlar ve hükümler fikhî kitaplarında anlatılırken, bu ibadetin dinde sabit olup olmadığı yönü de akâid ve kelâm kitaplarında anlatılabilmektedir. Nihâyetinde her amelî konunun dinde sabit olup olmaması bakımından itikadî bir yönü bulunmaktadır. Buradan el-Basrî’nin fikhî ve amelî sahanın delillerini, birbirinden bu derece ayırmasını eleştirmek mümkündür.

Tüm bunlarla beraber, Mu’tezile’ye göre herhangi bir aklî karîneye ihtiyaç duymaksızın bazı durumlarda naklî deliller doğrudan kullanılabilir. Bu meseleler başta namaz ve namazla ilgili şartlar, rükünler, diğer ibadetler ve bunların şartları, sevap ve cezalar ve bunların ölçüsü ancak sem’î delillerle bilinebilir. Yine sem’îyyât konularının tamamı böyle olup ancak bunlara akılla değil sem’î delillerle ulaşılır.<sup>72</sup> Kabir azâbı da sem’î konular içerisinde olması hasebiyle, bu konudaki rivayetler delil olarak kabul edilebilmelidir.

Yukarıda haber-i vâhidin, hakkında başka delil bulunmayan konularda, râvisinin adalet vasfını taşıması şartıyla sem’îyyât kısmında delil olarak kullanıldığını<sup>73</sup> belirtmiştik. Bu fikre yakın görüşlerin Mu’tezile içerisinde de söylendiğini görmekteyiz. Meselâ Ebü’l-Kâsım el-Belhî (ö. 319/931) bazı şartlarla haber-i vâhidin delil alınabileceğini ifade etmiştir. Mu’tezile’nin hadis anlayışının bir özeti konumunda olan Ebü’l-Kâsım el-Bel-

s. 163-184.

<sup>71</sup> el-Basrî, *a.g.e.*, c. I, s. 433.

<sup>72</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Muteşâbihu'l-Kur’ân*, tah. Adnân Muhammed Zerkûr, Kahire 1969, s. 35-36.

<sup>73</sup> Celalüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Tahrîcû ehadîsi Şerhi'l-Mevâkıf fî İlm-i Kelâm*, tah. Yusuf Abdurrahman el-Meraşlı, Dârü'l-Ma’rife, Beyrut 1986, s. 123-124; Ayrıca bkz. Tefvik Yücedoğru, “a.g.m.”, s. 62.

hî'nin yazdığı ve Hüseyin Hansu'nun mukaddimesini çevirdiği “Bilgi Kaynağı Olarak Haber” isimli risâleden haber-i vâhidin delil alınabilmesi için sıraladığı şartları buraya almayı uygun buluyoruz. El-Belhî'nin, haber-i vâhidin delil alınabilmesi için sıraladığı şartlar şöyledir: Kur'ân'a, icmâ edilen sünnete, ümmetin icmâsına, sahâbînin uygulamasına, Allah'ın insanlar için hüccet kıldığı akla aykırı bulunmayacak ve bu tür haberler tevhid ve adl gibi konularda olmayacak.<sup>74</sup>

El-Belhî, bu eseri hocası Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât'ın haber-i vâhid hakkındaki görüşlerini eleştirmek maksadıyla kaleme almıştır. Ayrıca bazı şartlar muvâcehesinde haber-i vâhidin delil kabul edilebileceğini ispat için yazmış<sup>75</sup> olması da önemlidir.

Yukarıdaki izahatlardan anlaşılıyor ki; Mu'tezile itikadî esasların tespiti hususunda vahyin belirleyiciliğini kabul etmiştir. Bunların akla uygun olarak yorumlanmasına da son derece önem vermiştir. Bu bağlamda Hadislerin/rivayetlerin sübûtu noktasında akılcı yöntemleri uygulamıştır. Kullandıkları bu yöntem hadisi inkâr ettikleri anlamına gelmez. Zira bizzat kendileri eserlerinde mezheplerinin, Kur'ân ve sünnet yolu olduğunu ifade etmişlerdir. Hatta bazı rivayetlerle amel şartı olarak sünnete uygunluğu da savunmuşlardır. Ayrıca Mu'tezile bir hadis ekolü olmayıp kelâm ekolü olduğundan, elbette hadisleri fazla kullanmamış olabilir. İlgilendikleri konular itikadî olunca hadisleri anlamada daha titiz davranarak tenkit metodunu da kullanmış olabilirler.<sup>76</sup>

Haberlerin bilgi değeri, kullanıldıkları alana göre önem arzetmektedir. Meselâ Kâdî Abdülcebâr, şefaât, mîzan, sırat, âhiret hâlleri ve kabir azâbı gibi bir çok konunun izahatını haber-i vâhide dayandırarak yapmıştır. Kullandığı bu yöntemi ise haberlerin açık/zâhir olmasına bağlamaktadır.<sup>77</sup> Yine kendi görüşlerini desteklemek için bazen uydurulmuş rivayetleri bile kullanmışlardır.<sup>78</sup>

<sup>74</sup> el-Belhî, *a.g.e.*, s. 418.

<sup>75</sup> el-Hayyât'ın haber-i vâhidin delil alınamayacağını anlattığı eseri; *er-Red alâ men esbete habere'l-vahid*, el-Belhî'nin de buna reddiye/cevap olarak yazdığı eser ise *Kitâbü'l-hüccce fî ahbâri'l-âhâd* olarak belirtilir. Ebü'l-Kâsım el-Ka'bî el-Belhî, “Bilgi Kaynağı Olarak Haber”, çev. Hüseyin Hansu, *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelenek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*, İz Yay., İstanbul 2014, c. I, s. 417.

<sup>76</sup> Mu'tezilenin haber tenkidini daha çok metin üzerinden yapmaları, sened yönünü ihmal etmeleri bazı hadis uzmanları tarafından, bir zaaf olarak gösterilmiştir. Bkz. Hansu, *a.g.e.*, s. 118.

<sup>77</sup> Ebu'l-Hasan Abdülcebâr b. Ahmed Kâdî Abdülcebâr, *Fadlu'l-i'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, tahk. Fuâd Seyyid, Dâru't-Tunus li'n-Neşr, Cezayir 1974, s. 202.

<sup>78</sup> Bkz. “Ümmetimden Vâsıl b. Atâ adında biri çıkacaktır, Allah onunla hak ile bâtılın arasını ayıracaktır.” Kâdî Abdülcebâr, *Fadlu'l-i'tizâl*, s. 204.

Âhâd haber hakkında genel kanaatin itikadî konularda delil alınmayacağı meselesi, itikadî konularda âhâd haberin hiç kullanılmayacağı anlamına gelmemelidir. Zira Mu'tezile, bu haberlerin itikadî konuları te'kid ve teşvik bağlamında kullanılabileceğini belirtmiştir.<sup>79</sup> Ayrıca Nazzâm (ö. 231/845), haber-i vâhidin bilgi ifade edebileceğini belirterek genel kanaatten ayrılmıştır. Ona göre haberin delil sayılması onun mütevâtir veya âhâd olmasından kaynaklanmaz. Delil olarak kullanılması onun zorunlu bilgi ifade edip etmemesine bağlıdır. Bu da râvi sayısına bağlı olarak değil; ancak üzerinde icmâ edilmiş veya karînelerle desteklenmiş olmasıyla bilinir. Dolayısıyla haber-i vâhid, karînelerin varlığı ile kesin bilgi ifade eder. Şayet karîneyle desteklenmiyorsa mütevâtir haber de olsa kesin bilgi ifade etmez.<sup>80</sup>

İslâm'ın başta Allah ve âhiret inancı olmak üzere birçok inanç prensibi gayba dayanmaktadır. Gaybı mutlak bilen ise Allah'tır. Hadis veya rivâyetin sıhhatini tespit için uygulanan birtakım kriterlerden sonra eleştirilen bir rivayetten hareketle sünnetin inkâr edildiği söylenmemelidir. Burada yöntemin tümünden kabul veya tümünden red şeklinde olmaması gerektiğini vurgulamalıyız.

Çalışmamızın içeriği itikadî olup delillerin çoğu da rivayetlerden olduğundan dolayı bir kimsenin, bunlardan birisinden hareketle kendisi gibi düşünmeyenleri tekfir etmesi doğru değildir. Kabir azâbı gibi hem itikadî hem de gaybî bir meselede bu durum hayli geçerlidir. Çünkü Kur'ân'ın sahip olduğu otantikliğe hiçbir rivayet sahip değildir.

Bütün bu ayrıntılardan sonra haber-i vâhidin direk itikadî sahada kullanılmasını Mu'tezile'den kimse kabul etmemektedir. Fakat dolaylı olarak kullanımı için bir takım şartlar muvâcehesinde olabileceği az da olsa söylenmiştir. Mütevâtir haberler kesin ve zorunlu bilgi arzettiğinden itikadî konularda delil kabul edilmiştir. Fakat zannî bilgi ifade eden haber-i vâhid ise tek başına itikadî konularda kullanılmayıp varolan başka delilleri destek için kullanılmıştır.

Son tahlilde Mu'tezile'nin haber konusunda itikadî konularda titiz davrandıklarını ancak semi'yyât kısmında rivayetlerden istifade ettiklerini söylemek mümkündür. Şimdi Mu'tezile'nin kabir azâbı hakkındaki görüşü ve kullandıkları delillere bakalım.

## B. Mu'tezile'ye Göre Kabir Azâbı

Mu'tezile, kabir azâbı konusunu “el-menzile beyne'l-menziyeteyn” ve “el-va'd ve'l-va'îd” prensipleri çerçevesinde ele almaktadır.<sup>81</sup> Kabir azâbı konusu bazı sünnî kaynaklarda incelenirken, bu bölümdeki ilk cümleler-

<sup>79</sup> Hansu, *a.g.e.*, s. 143.

<sup>80</sup> Hansu, *a.g.e.*, s. 155.

<sup>81</sup> Kâfî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 730.

den biri, “Mu‘tezile’nin kabir azâbının varlığını inkâr ettiği” şeklindedir.<sup>82</sup> Hatta bazı kaynaklarda Mu‘tezile’nin kabir azâbını inkârından dolayı kendilerine “el-kabriyye” isminin verildiği de geçmektedir.<sup>83</sup> Bazı kaynaklarda ise tafsîlî olarak Mu‘tezile’den kimlerin kabir azâbını inkâr ettiği belirtilmektedir.<sup>84</sup>

Fakat Mu‘tezilî ve diğer bazı sünnî kaynaklara baktığımızda durumun böyle olmadığını görmekteyiz. Hatta Mu‘tezile içerisinde kabir azâbını kabul edenlerin inkâr edenlerden daha çok olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Mu‘tezile’den Kâdî Abdülcebbar bu meselede ümmetin çoğunluğu ile kendileri arasında bir ihtilâfın bulunmadığını, Dırâr b. Amr hariç kimsenin buna muhalefet etmediğini belirtir. Kâdî Abdülcebbar, Mu‘tezile’nin kabir azâbını inkâr etmediğini tekrar tekrar ifade ederek bu meselede kendilerinin, cumhurdan farklı düşünmediğini belirtir. Kendilerinin kabir azâbını kabul etmediklerine yönelik oluşan algının ise, İbn Ravendî’nin töhmetlerinden ibaret olduğunu belirtir.<sup>85</sup>

Ebû Ali el-Cübbâî’nin, hocası eş-Şahhâm’a kabir azâbıyla ilgili sorduğu soru üzerine; Dırâr b. Amr dışında hiçbir Mu‘tezilî âlimin kabir azâbının inkâr etmediğini söylemesi,<sup>86</sup> Mu‘tezilî âlimlerinin hepsinin kabir azâbını inkâr etmediğini, aksine büyük çoğunluğunun kabul ettiğini söylemek mümkündür.

Yine İbn Hazm, Dırâr b. Amr hariç Bişr b. el-Mu‘temir ve Ebû Ali el-Cübbâî başta olmak üzere Mu‘tezile’nin tamamının kabir azâbını kabul ettiğini bildirir.<sup>87</sup> Ayrıca Mâtürîdî kaynaklar içerisinde önemli bir yere sahip olan Tabsiratü’l-edille’de bir kısım Mu‘tezilînin kabir azâbını inkâr ettiğine yönelik atıflar vardır.<sup>88</sup> Burada “ba‘z” (بعض) kelimesinin geçmesini, Mu‘tezile içerisindeki azınlık bir grubu temsil ettiğine işaret olarak düşünmekteyiz. Ancak Cürçânî gibi isimler de Mürcie’den Bişr el-Merîsî ile sonraki Mu‘tezile âlimlerinin kabir azâbını mutlak olarak kabul etmediğini belirtir.<sup>89</sup>

<sup>82</sup> Bkz. Ali b. Muhammed Sultan el-Herevî Aliyyü’l-Kârî, *Şerhu’l-Fıkhî’l-ekber*, Beyrut 1984, s. 208; Eş‘arî, *a.g.e.*, s. 87; Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 371; Adûdiddîn el-Îcî, *el-Mevâkıfî İlmî’l-Kelâm*, Beyrut, ts., s. 382; Nüreddîn es-Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 177.

<sup>83</sup> Takıyyüddin Ahmed b. Ali el-Makrizî, *el-Mevâ‘izu ve’l-İ’tibâru bi Zikri’l-Hitati ve’l-Âsâr*, Kahire 1326/1824, c. IV, s. 169.

<sup>84</sup> Cürçânî, *a.g.e.*, c. III, s. 602-603.

<sup>85</sup> Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e.*, s. 730.

<sup>86</sup> Ahmed b. Yahya İbnü’l-Murtezâ, *Tabakâtü’l-Mu‘tezile*, tahk. Suzanna D. Wilzer, Daru’l-Muntazır, Beyrut 1430/2009, s. 72.

<sup>87</sup> Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Fasl fi’l-Milel ve’l-ehvâi ve’n-nihal*, Beyrut 1406/1986, c. IV, s. 22-24.

<sup>88</sup> Neseî, *a.g.e.*, c. II, s. 364.

<sup>89</sup> Cürçânî, *a.g.e.*, s. 603.

Dırâr b. Amr'ın kendi eserine baktığımızda; “kabir azâbı hakkında ne diyorsunuz?” sorusuna “Ali’ye kabir azâbı soruldu. Dedi ki: Allah, Yahudilere lânet etsin, Onlar ric’atin ba’stan önce olduğunu iddia ediyorlar. Onlar Allah’ın kitabını okumuyorlar mı?” şeklinde cevap verdiğini ve devamında da insanoğlunun yaratılış aşamaları ile ilgili âyetlerden<sup>90</sup> hareketle bunlar içerisinde kabir azâbı diye bir aşamanın olmadığını belirterek bunu kabul etmediğini görüyoruz. Ayrıca Hz. Âişe’nin “Ya Resûlallah biz kabirlerimizde imtihana çekilip azap görür müyüz?” diye sorduğunda, Resûlullah’ın ona; “*Haşa! Bu, ümmetimden kaldırılıp nesh edilmiştir.*” şeklinde ifade ettiği bir rivayetin olduğunu ve buradan hareketle de kabir azâbının nesh edildiğini belirtir.<sup>91</sup>

Tüm bu bilgiler çerçevesinde kabir azâbı, diğer ekollerde olduğu gibi Mu’tezile içinde de bir kısım bilginin, kabir azâbının varlığını kabul etmesi ve bunu bir takım delillerle temellendirmeye çalışması; diğer bir kısmın da kabir azâbının varlığını kabul etmemesi ve aksi deliller ile temellendirmeye çalışması üzerine kurulmuştur.

Kabir azâbı konusu Mu’tezile ve diğer ekollerde naklî deliller kullanılarak incelenmektedir. Hatta sünnî kaynaklarda geçen “gerçekleşmesi mümkün olan bir mesele hakkında nas varsa onu kabul etmek gereklidir”<sup>92</sup> söylemi, Mu’tezile tarafından da kullanılmıştır. “Kabir azâbı” ifadesi direk bu şekilde Kur’ân-ı Kerîm’de olmasa da bir takım âyetlerin yorumlanmasından hareketle ispatlanmaya çalışılmıştır. Şimdi Mu’tezile ekolünün son dönem temsilcilerinden Kâdî Abdülcebâr’ın eserinde ve diğer bazı eserlerde konu hakkında kullanılan gelen âyetleri inceleyelim.

Mu’tezile’nin bu konuda ilk kullandığı delillerden birisi Nûh kavmi hakkındaki şu âyettir: “*Onlar, günahları yüzünden suda boğuldular, ateşe atıldılar; kendilerine Allah’tan başka yardımcı bulamadılar.*”<sup>93</sup> Kâdî Abdülcebâr’a göre bu âyette “*suda boğuldular, ateşe atıldılar*” şeklindeki iki durumun arasında kullanılan “*fe*” bağlacı, “tâkibiyye” için kullanılmıştır. Yani buradaki mâna, hemen cehenneme girmeleri şeklindedir. İşte bu durum kabir azâbının olduğuna işaret eder.<sup>94</sup> Bu yorumu sünnî kaynaklarda da görmekteyiz.<sup>95</sup> Zemahşerî de bu âyetin iki şekilde yorumlanabileceği üzerinde durmuştur. İlki bu azâbın mutlaka gerçekleşecek olan azap, diğeri ise kabir azâbı olabileceğidir.<sup>96</sup>

<sup>90</sup> Mü’minûn, 23/12-16.

<sup>91</sup> Dırâr b. Amr, *Kitâbu’t-tahrîş*, s.103-104.

<sup>92</sup> Sâbûnî, *a.g.e.*, 177.

<sup>93</sup> Nûh, 71/25.

<sup>94</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 730.

<sup>95</sup> Bkz. Neseî, *a.g.e.*, c. II, s. 364.

<sup>96</sup> Zemahşerî, *a.g.e.*, c. IV, s. 468.

Ayrıca Kâdî Abdülcebâr, “*Onlar; sabah akşam ateşe sunulurlar. Kıyamet çattığı gün, “Firavun’un adamlarını azâbın en ağırına sokun” denir.*”<sup>97</sup> âyetinden hareketle de Firavun ailesinin kabir azâbı göreceğine işaret ettiğini söyler.<sup>98</sup> Zemahşerî, bu âyetteki “sabah-akşam” ifadesinden hareketle “dünya devam ettiği sürece azâbın da devam edeceği”nin kastedildiğini ve âyetin kabir azâbına delil olarak kullanıldığını söyler.<sup>99</sup> Buradan Zemahşerî’nin ayetteki azâbı, kabir azâbı şeklinde yorumladığı ifade edilmiştir.<sup>100</sup>

Bu konuda diğer bir delil ise “*Ey Rabbimiz bizi iki defa öldürdün ve iki defa dirilttin.*”<sup>101</sup> âyetidir. Kâdî Abdülcebâr, bu âyeti el-Muhtasar fî usûli’ d-dîn isimli eserinde şu soruya karşılık kullanmıştır: “Hadislerde bildirilen kabir azâbı, münker-nekir, sorgulanma-hesaba çekilme, mîzan, sırât vb. şeyleri mümkün görüyor musunuz?” Âyetteki ilk ölüm dünya hayatını sona erdiren ölümdür. Diğer ölüm ise kabirdeki azap veya nimetin görülmesinden sonra gerçekleşecek olan ölümdür.<sup>102</sup> Bu âyetin izahatından anlaşılan, Mu’tezile’nin açıkladığı kabir azâbı, devamlı bir azaptan ziyâde geçici bir azâbın varlığını tanımlar. Diğer bir ifade ile kabir azâbını hak eden kimseler, kabirlerinde diriltir azaplarından sonra tekrar ölüme geri döndürülürler.

Yukarıdaki âyeti başka eserinde izah eden Kâdî Abdülcebâr, “eğer kabir azâbı olmasaydı bir defa öldürme olurdu” şeklinde yorumda bulunur.<sup>103</sup> Bu âyete benzer bir diğer âyet de şudur: “*Çevrenizdeki Bedeviler içinde ikiyüzlüler ve Medine’liler içinde de ikiyüzlülükte direnenler vardır. Onları siz değil, ancak Biz biliriz. Kendilerine iki defa azâbedeceğiz; onlar sonra da büyük bir azâba uğratılırlar.*”<sup>104</sup> Zemahşerî bu âyeti açıklarken; iki azaptan maksadın öldürülme ile kabir azâbı veya utandırma ile kabir azâbı olabileceğini belirtir.<sup>105</sup>

Yukarıda belirttiğimiz âyetlerden başka, Zemahşerî başka âyetleri de kabir azâbıyla irtibatlandırarak açıklamıştır. Meselâ, “*Allah’a karşı yalan uydurandan veya kendisine bir şey vahyedilmemişken “Bana vahyolundu, Allah’ın indirdiği gibi ben de indireceğim” diyenden daha zalim kim olabi-*

<sup>97</sup> Mü’min, 40/46.

<sup>98</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, s. 730.

<sup>99</sup> Zemahşerî, *a.g.e.*, c. IV, s. 129.

<sup>100</sup> Okuyan, *a.g.e.*, s. 270.

<sup>101</sup> Mü’min, 40/11.

<sup>102</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Mu’tezile’de Din Usûlü*, (el-Muhtasar fî Usûli’ d-dîn), çev. Murat Memiş, İz Yay., İstanbul 2006, s. 147.

<sup>103</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Tenzihu’l-Kur’an ani’l-Metâin*, Beyrut, ts., s. 366.

<sup>104</sup> Tevbe, 9/101.

<sup>105</sup> Zemahşerî, *a.g.e.*, c. II, s. 229.



lir? Bu zâlimleri can çekişirlerken melekler ellerini uzatmış, “Canlarınızı verin, bugün Allah’a karşı haksız yere söylediklerinizden, O’nun âyetlerine büyüklük taslamanızdan ötürü alçaltıcı azapla cezalandırılacaksınız” derken bir görsen!”<sup>106</sup> âyetindeki “alçaltıcı azapla cezalandırılacaksınız” ifadesindeki azâbın vakti hususunda; ölüm anındaki azap, kıyamette mâruz kalacağı azap olma ihtimaliyle beraber berzah hayatındaki azâbın da olma ihtimali üzerinde durmuştur.<sup>107</sup>

Zemahşerî, “O takdirde sana, hayatın da ölümün de, kat kat azâbını tatırırdık. Sonra bize karşı bir yardımcı da bulamazdın.”<sup>108</sup> âyetini de kabir azâbıyla irtibatlandırmaktadır. Zemahşerî, bu âyetteki “kat kat azâbı” ifadesinden hareketle âhiret ve kabir azâbının ikişer kat verileceğini belirtir. İki azaptan ilkinin ölümdeki azap olarak ifade eden Zemahşerî, bunun kabir azâbı olduğunu, İkincisi olan âhiret azâbının ise cehennem azâbı olduğunu vurgular.<sup>109</sup>

Kâdî Abdülcebâr, âyetlerden başka birtakım rivayetlerden de deliller getirmektedir. Kabir azâbını kabul eden Kâdî Abdülcebâr, bununla bağlantılı olarak, kabirde suali de kabul ederek, Allah’ın münker ve nekir meleklerini göndereceğinden de bahseder. Bunların yapılan sorgular neticesinde kişiye ya azap ya da nimet vereceklerini belirtir.<sup>110</sup> Sünnî kaynaklarda çokça kullanılan hadislerin/rivayetlerin Mu’tezilî kaynaklarda da kullanıldığını görmekteyiz. Meselâ “Resûl-i Ekrem iki kabre uğramış ve şöyle buyurmuştur: “Bu ikisi de azap görmektedir. Ancak azap görmele-ri büyük günah işlemeleri sebebiyle değildir. Bunların birincisi lâf getirip götürdüğü (nemîme) diğeri ise idrardan kaçınmadığı için azap görmektedir.”<sup>111</sup> rivayeti bunlardandır. Bu rivayetten hareketle “küçük günahların affedileceği bilinmesine rağmen nasıl bununla delil getirilir?” sorusuna şu şekilde cevap vermiştir: Söz konusu günah, bizzat büyük günah ise kabir azâbı görür. Bu günah küçük de olsa kabir azâbının sübûtuna delâlet ettiğini gösterir.<sup>112</sup> Mu’tezilî olup ancak onlardan farklı düşünen Dırâr b. Amr da Mu’tezile’nin kabir azâbıyla ilgili rivayetleri kabul ettiğini belirtmektedir.<sup>113</sup>

Mu’tezile, kabir azâbının ispatı hususunda naklî delillerin yanında aklî deliller de kullanır. Meselâ kabir azâbını inkâr edenlerin; “eğer kabir azâbı

<sup>106</sup> En’âm, 6/93.

<sup>107</sup> Zemahşerî, *a.g.e.*, c. II, s. 37.

<sup>108</sup> İsrâ, 17/75.

<sup>109</sup> Zemahşerî, *a.g.e.*, c. II, s. 503.

<sup>110</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 733.

<sup>111</sup> Buhârî, “Cenâiz”, 81,82, “Edeb”, 46, 49.

<sup>112</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 733.

<sup>113</sup> Dırâr b. Amr, *Kitâbu’l-tahrîş*, s. 104.

olsaydı onların iniltileri kabirde hırsızlık yapanlar tarafından işitilir ve görülürdü” sözlerine şöyle cevap verir: Allah, kabirdekine öyle bir azapla azap edebilir ki o azâbı kabir soyguncularına hissettirmeyebilir. Ayrıca maslahat gereği azâbın başkaları tarafından görülüp hissedilmemesi daha yerinde olacaktır.<sup>114</sup>

Kâdî Abdülcebâr, “ceza ve mükâfatın yeri âhiret olduğuna göre, dünya zaman dilimi içerisinde sayılan kabirde, ölen kimseye nasıl olur da azap edilir?” sorusuna şöyle cevap verir: Nasıl ki dünya hayatında bazı günah işleyenlere had ve ceza verilmesi uygunsa aynı şekilde, kişinin maslahatı için kabirde azâbın bir kısmını çekmesi uygundur.<sup>115</sup> Yine “boğularak veya ateşte yanarak veya yırtıcı hayvanlar tarafından parçalanarak ölen ve cesedinin her bir parçası ayrı kabre konulan nasıl azap görebilir?” sorusuna da; parçalanmış bedenleri toplamak “Allah’ın kudretindedir” diyerek cevap verir.<sup>116</sup>

Kabir azâbının mükelleflerin yararına olduğunu söyleyen Kâdî Abdülcebâr’a göre, insanlar kötülük yaptıklarında önce kabirde sonra da cehennemde azap göreceklerini bilirlerse bu tür kötü fiilleri işlemekten kendilerini uzaklaştırırlar.<sup>117</sup> Burada fert ve toplumu kötü fiillerden sakındırma düşüncesi olduğu görülmektedir.

Tüm bu ayrıntılar bize Mu’tezile’nin kabir azâbını inkâr etmediğini aksine konunun ispatı için başta âyetler, hadisler olmak üzere birçok naklî ve aklî deliller sıraladığını gösterir. Pek çok kaynakta Mu’tezile’nin kabir azâbını inkâr ettiğinin belirtilmesi büyük ihtimalle bu azâbın keyfiyeti hususundaki farklı yorumların olması ile ilişkilidir.

### C. Kabir Azâbının Keyfiyeti

Kabir azâbının keyfiyetini ele almamızın sebebi; eğer bu durum vuzuha kavuşursa “Mu’tezile içerisinde kabir azâbını inkâr edenler” olarak belirtilenlerin neyi inkâr ettiği daha da iyi anlaşılabilir olacaktır. Bu konuda genel olarak üç durum belirtilir. Birincisi azâbın yalnız cesede olması, ikincisi yalnız ruha üçüncüsü ise ruh ve beden birlikte olduğu hale azâbın olacağı şeklindedir. Şunu özellikle belirtmek isteriz ki; bunlardan herhangi birisini savunmak diğerlerini kabul etmemek, kabir azâbını inkâr anlamına gelmemektedir.

Buna örnek olarak İbn Hazm’ı gösterebiliriz. İbn Hazm eserinde kabir azâbını kabul edenler arasında, Ehl-i Sünnet, Bişr b. Mu’temir ve Cüb-bâî gibi isimler vererek Mu’tezile’nin de olduğunu belirtir. Bu görüşü ka-

<sup>114</sup> Kâdî Abdülcebâr, *a.g.e.*, s. 733.

<sup>115</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Fadlu’l-i’tizâl*, s. 202.

<sup>116</sup> Kâdî Abdülcebâr, *a.g.e.*, s. 203.

<sup>117</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 732-733.

bul etmelerinde, rivayetlerin etkisi olduğunu söyleyen İbn Hazm, kişinin ölümünün vuku bulmasıyla beraber kabir azâbının başladığını ve bunun da ruha uygulandığını savunmuştur. Bu açıklamalar son derece önem arz etmektedir. Kabirde ruhun bedene dönüşünün mümkün olmadığını söyleyen İbn Hazm, ruhların geri gelmeyeceğini ifade eden bazı âyetleri<sup>118</sup> delil olarak kullanır.<sup>119</sup> Burada İbn Hazm'ın bu farklı yorumundan hareketle kabir azâbını inkâr ettiğini söyleyemeyiz. Fakat azâbın keyfiyeti hususunda farklı bir yoruma sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Meselâ kabir azâbı konusunda Ehl-i Sünnetin fikrini savunan Ömer Nasuhi Bilmen Mü'min sûresindeki “*sabah akşam ateşe arz olunurlar...*” kısmının tefsirini yaparken, “zalimlerin ruhlarının ateşe atılacağını” belirtir. Devamında kâfir ve günahkâr mü'minlerin kabirdeki azaplarının, onların ruhlarının zaman zaman ateşe atılmaları şeklinde olacağını ifade eder.<sup>120</sup> Burada Bilmen'in ruhlar azâba atılıyor demesinden hareketle kabir azâbını inkâr ettiğini söyleyemeyiz çünkü başka âyetlerin yorumunda da ruh-beden birlikteliğine işaret etmiştir. Ölen kişinin azap veya nimet içerisinde olduğu, bu azâbın hem ruha hem de bedene yapıldığı, ruh bedenden ayrılınca ya nimetler içinde ya da azap içinde olduğu çağdaş âlimler tarafından da söylenmiştir.<sup>121</sup>

Bazı kaynaklarda “Allah'ın ruhlara azap veya nimet verdiği fakat kabirdeki cesetlerin bunu hissetmedikleri”<sup>122</sup> fikrini savunanların olduğunu belirtilmesi, bize, kabir azâbının kabul edildiği fakat farklı yorumlandığını göstermektedir. Meselâ kabir azâbını inkâr ettikleri belirtilen grupların -ki bunlar genelde Mu'tezile olarak geçer- şöyle dedikleri belirtilir: “Ölen kişinin cesedi cansız ve idraksizdir dolayısıyla buna azâbın da olması mümkün değildir.”<sup>123</sup> Fakat bu fikirleri savunanların şu görüşlerinin olduğu da bilinmelidir: “Allah bir kişiye azap etmeyi murad ederse ruh bedene geri gelmeden de yapabilir.”<sup>124</sup> Yani yalnız ruha azâbın yapıldığı belirtiliyor. Bu ikinci kısım olmadan yalnız ilk kısma bakıldığında kabir azâbının inkâr edildiği anlaşılır fakat ikinci kısım ile beraber ele alındığında kabir azâbının inkâr edilmediği fakat keyfiyeti noktasında farklı düşünüldüğü görülür.

<sup>118</sup> “*Nihâyet onlardan birine ölüm gelip çattığında der ki, 'Rabbim beni geri gönder! Ta ki boşa geçirdiğim dünya hayatımda artık iyi ameller işleyeyim. Hayır! O, söylediği boş bir laftan ibarettir. Onların arkalarında ise, yeniden diriltilecekleri güne kadar bir berzah vardır.*” (Mü'minûn, 23/99-100).

<sup>119</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II, s. 372-373.

<sup>120</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meâlî Âlisi ve Tefsiri*, Bilmen Yay., tsz, İstanbul, c. VII, s. 3155.

<sup>121</sup> Şerafeddin Gölcük, *İslâm Akaidi*, Esra Yay., Konya 1988, s. 207.

<sup>122</sup> Eş'arî, *a.g.e.*, s. 132, 312.

<sup>123</sup> Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 160-161.

<sup>124</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 733.

Kanaatimizce kaynaklarda Mu'tezile'nin kabir azâbını inkâr ettiğinin çokça geçmesi de bu yüzdendir. Hâlbuki ruh-beden birlikteliğine azâbın olabileceği fakat bunun dünyada olduğu gibi kâmil mânada bir hayatın olmayıp azap ve nimeti hissedebilecek bir seviyede olduğunu hem Gazzâlî, Neseî ve İbn Hazm gibi sünî âlimler, hem de Mu'tezile'den bazı âlimler savunmuşlardır. Meselâ Neseî, Mu'tezile'den bazılarının, hayat olmadan azâbın olmasını müstehil gördüklerini beyan eder. Diğer bir ifade ile hayat sahibi olmayan azap göremez. Aynı bilginler, hayat olmadan ilmin (yani yapılan azâbın bilinmeyeceğini), beden olmadan da hayatın olamayacağını savunmuşlardır. Bunun neticesinde de kabir azâbını inkâr etmişlerdir. Neseî, bu fikirde olanları ba'z/azınlık olarak ifade etmektedir. Kabir azâbının nasıllığı konusunda bu yorumu yapan Mu'tezilî âlimler azınlık olup çoğunluğun fikirlerini yansıtmamaktadır. Çünkü Mu'tezile içerisinde Ebü'l-Hüseyin es-Sâlihî gibi âlimler de "hayat olmadan azâbın olabileceğini" belirtmiştir.<sup>125</sup> Bu durum bize Mu'tezile'nin çoğunluğunun kabir azâbını inkâr etmediğini aksine farklı yorumladığını göstermektedir. Ayrıca azâbın yalnız beden veya beden-ruh birlikteliğine değil aynı zamanda ruha veya ruhun ağırlıkta olduğu bir hayata olabileceğine dair işaretler de bulmak mümkündür. Bu bilgileri eserinden öğrendiğimiz Neseî, hayatın olması için bedeni gerekli görenlere; "o zaman hayy olan Allah için bir beden düşünmek gerekli olur" diyerek eleştirilerde bulunur.<sup>126</sup> Cürcânî de aynı şekilde hayat için bünyenin şart olmasını reddederek, bazı âlimlerin hayatın, bedenin bir kısım parçalarına indirgenmesini ve bizler görmesek de o parçanın diriltilip azâba uğramasını mümkün gördüklerini belirtir.<sup>127</sup> Bu bilgilerden sonra, şimdi Mu'tezile'nin kabir azâbının keyfiyeti hakkındaki değerlendirmelerine bakalım.

Öncelikle Kâdî Abdülcebâr, kabir azâbının keyfiyetinin akılla anlaşılmasının zor olduğunu bunun için de nakillerden/sem'î delillerden hareketle bir takım yorumlar yapılması gerektiğini belirtir. Buradan hareketle kabir azâbının keyfiyeti konusunda; bu azâbın ruh-beden birlikteliği ile gerçekleşeceğini, cansız bir bedene azâbın mümkün olamayacağını savunur. Bunun için de azap göreceklerin hem diriltilmeleri hem de kendilerine suçsuz yere azâbın yapılmadığını idrak için akıllarının da yerinde olması gerektiğini belirtir.<sup>128</sup> Kâdî Abdülcebâr, bu durumda akla gelebilecek bazı muhtemel sorulara da cevap vermektedir. Meselâ "eğer kabir azâbı varsa buna kabir kazıcıların şahitlik etmeleri gerekmez miydi veya diğer insanların onların iniltilerini işitmeleri gerekmez miydi?" sorularını sorar ve cevap verir.

<sup>125</sup> Cürcânî, *a.g.e.*, c. III, s. 604; Neseî, *a.g.e.*, s. 365.

<sup>126</sup> Neseî, *a.g.e.*, s. 365.

<sup>127</sup> Cürcânî, *a.g.e.*, c. III, s. 608.

<sup>128</sup> Kâdî Abdülcebâr, *a.g.e.*, s. 730-732.

Kâdî Abdülcabbâr, bu azâbın, kabir kazıcılar veya diğer insanlar tarafından işitilmesinin onlara faydası olmadığından Allah'ın gizlemesinin câiz olduğunu belirtir. Ayrıca yaşayanların, ölümler üzerindeki kabir azâbının etkisini görmemelerinin mümkün olacağını belirtir.<sup>129</sup>

Kâdî Abdülcabbâr'ın yukarıda savunduğu görüşü Bısr b. el-Mu'temir ve Ebü'l-Huzeyl el-Allâf gibi Mu'tezile'nin önde gelen âlimleri de savunmaktadır. Bunlar azâbın nasıllığı konusunda, beden-ruh irtibatının yeniden kurulması gerektiğini savunmuşlardır. Yani kabir azâbı için ölen tekrar dirilmelidir diyorlar. Bu dirilmenin, diğer bir ifadeyle azâbın verilmesinin iki surun üfütülmesi arasındaki dönemde olacağını belirtiyorlar.<sup>130</sup> Kabirdeki azâbın iki sûr arasında olmasını Kâdî Abdülcabbâr da dile getirmiştir. Hatta Kâdî Abdülcabbâr, kabir azâbı konusunda bir tartışmanın olmadığı asıl tartışmanın bu azâbın ne zaman gerçekleşeceği noktasında olduğunu söylemiştir.<sup>131</sup> Kâdî Abdülcabbâr, iki sûrun arasında azâbın gerçekleşeceğine dair ise “*Onlardan birine ölüm gelince: “...Tekrar diriltilecekleri güne kadar arkalarında geriye dönmekten onları alıkoyan bir engel vardır. Sûra üflendiği zaman, o gün, aralarındaki soy yakınlığı fayda vermez ve birbirlerine de birşey soramazlar.*”<sup>132</sup> âyetini delil getirir.<sup>133</sup>

Mu'tezile'ye göre kabirde azap, o kişinin Allah tarafından diriltilip sonra tekrar ölüme döndürüleceği şeklindedir. Buna şu hadîsi delil getirirler: “*Ölen kimse, kabre koyulduğunda, arkadaşları geriye dönüp gittiklerinde onların ayaklarının çıkardığı sesleri işitir. Yine geride bıraktıklarının kendisi için ağlamalarından dolayı ona azap edilir.*”<sup>134</sup> Bu hadiste ölen kişinin arkada kalan yakınlarının ağlamaları sebebiyle azap görmesi zulüm olur ki bunu da Allah yapmaz. Bu kişi ölmeden önce arkasında ağlamayı istemesinden dolayı bunu hak etmiştir.<sup>135</sup> Bu şekilde kendi peşine ağlanmasını isteme veya vasiyet etmenin Arap âdetlerinden olduğunu belirten Kâdî Abdülcabbâr, sanki bu rivayetle o kişinin azap görmeden önce diriltildiğini ve artık idrak edebilen bir kişi olduğunu belirtmek istemiştir. Bu da azâbın olması için beden-ruh irtibatının yeniden kurulması ve azâbı hissetmek için de idrakinin açık olması gerektiğini savunduğunu gösterir. Bunun için şu âyeti de delil olarak kullanır: “*Ey Rabbimiz bizi iki defa öldürdün ve iki defa dirilttin.*”<sup>136</sup> Dolayısıyla “Allah, azap edeceği zaman o kişiyi diriltir

<sup>129</sup> Kâdî Abdülcabbâr, *a.g.e.*, s. 733.

<sup>130</sup> Cürcânî, *a.g.e.*, s. 604.

<sup>131</sup> Kâdî Abdülcabbâr, *a.g.e.*, s. 733.

<sup>132</sup> Mü'minûn, 23/100-101.

<sup>133</sup> Kâdî Abdülcabbâr, *a.g.e.*, s. 730; Fakat bu yorum bazı araştırmacılar tarafından eleştirilmiştir. Bkz. Okuyan, *a.g.e.*, s. 212.

<sup>134</sup> Müslim, “Cennet”, 17.

<sup>135</sup> Kâdî Abdülcabbâr, *a.g.e.*, s. 731.

<sup>136</sup> Mü'min, 40/11.

sonra tekrar ölüme döndürür” diyerek<sup>137</sup> kabir azâbının varlığını kendi yorumladıkları şekilde kabul etmişlerdir. Çünkü Mu'tezile, ölüyü cemadattan kabul ederek onun ne hayatının ne de idrakinin bulunmadığını dolayısıyla bu hâlde bir azâbın muhal olduğunu söylemektedir.<sup>138</sup>

Mu'tezile'nin kabir azâbının keyfiyeti konusundaki görüşleri İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in görüşlerine benzemektedir. Çünkü bu iki âlim, kişi nerede ve nasıl ölürse ölsün ruh ve bedene birlikte kabir azâbının olacağını savunmuşlardır. Bunu savunurken azâbın yalnız ruha veya yalnız bedene olamayacağını belirtmişlerdir.<sup>139</sup> Bu iki âlimden ayrı bu konuda eser yazan Süyûfî de bu görüşleri savunmuştur. Hatta daha net bir şekilde kabirde bir bedensel hayatın olduğunu birçok rivayetten hareketle savunmuştur.<sup>140</sup>

Yukarıda Zemahşerî'nin “*Onlar, günahları yüzünden suda boğuldular, ateşe atıldılar, kendilerine Allah'tan başka yardımcı bulamadılar.*”<sup>141</sup> âyetini kabir azâbıyla irtibatlandırıldığını belirtmiştik. Bu âyetin devamındaki izahatının ruhun da azap görebildiğine dair ipuçları verdiği görülmektedir. Şöyle ki Zemahşerî, kişinin kabir azâbını çekmesi için mutlaka toprağa gömülmesinin gerekmediğini belirterek, kişinin suda boğularak veya ateşte yanarak veya yırtıcı hayvanlar tarafından yenilerek ölse bile kabirdekilere yapılan azâbın ona da yapılabileceğini ifade eder.<sup>142</sup> Bu yorum Zemahşerî'nin beden ortada olmasa da bir azâbın olabileceğini kabul ettiğini göstermektedir.

Kabir azâbını mezarla veya ruh-beden birlikteliği ile bağlantılı değerlendirmek konunun anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Kabirde azâbı veya nimeti, insanın lezzet ve elemi hissetmesi şeklinde anlamak akla daha yakın görülmektedir. Kabirde bu azâbı hissedecek kadar hayatın verileceği ve bu şekilde azap veya nimeti hissedeceği bazı âlimler tarafından benimsenmiştir.<sup>143</sup> Meselâ Mâtürîdî iki tür azaptan bahseder: Bunlar azâb-ı arz ve azâb-ı ayndır. Azâb-ı arzı, kabirde insanlara gidecekleri yerlerin gösterilmesi ve bu şekilde acı hissini verilmesi, azâb-ı ayını ise dirildikten sonra cehenemde hissedeceği azap olarak açıklar.<sup>144</sup>

<sup>137</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Mu'tezile'de Din Usûlü*, s. 147.

<sup>138</sup> Sırrı Girîdî, *Nakdû'l-kelâm fî Akâidi'l-İslâm*, Asitane, İstanbul 1310, s. 240.

<sup>139</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *er-Rûh*, Beyrut 1991, s. 50, 58.

<sup>140</sup> Tüm bu rivayetler ve eleştirileri için bkz. Okuyan, *a.g.e.*, s. 208.

<sup>141</sup> Nûh, 71/25.

<sup>142</sup> Zemahşerî, *a.g.e.*, c. IV, s. 468.

<sup>143</sup> Cemaleddîn Ahmed b. Muhammed b. Saîd el-Gaznevî el-Hanefî, *Kitâbü Usûlü'd-Dîn*, tahk. Ömer Vefîk, Beyrut 1419/1998, s. 215.

<sup>144</sup> Ebû Mansur el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, tahk. Murtaza Bedir, müracaat. Bekir Topaloğlu, Dârü'l-Mîzan, İstanbul 2008, c. XIII, s. 60.

## Sonuç

Neticede, azınlıkta olan bir grup kabir azâbının ruha yönelik olacağını söylerken büyük çoğunluk ise azâbın ruh-beden birlikteliğiyle gerçekleşeceğini savunmuştur. Mu'tezile içerisinde kabir azâbını kabul edenlerin, bunun ruh-beden birlikteliği ile gerçekleşeceğini savunduklarını yukarıda belirttik. Kanaatimizce ekol içerisinde "kabul etmeyenler" olarak belirtilenlerin ve kaynaklarının günümüze ulaşmamasından dolayı da Dırâr b. Amr hariç ismini tespit edemediklerimizin, kabir azâbının ruha olacağını savunmuş olmaları muhtemeldir. Bunu savunmuş olmaları genel kanaate aykırı olduğundan dolayı da "kabul etmeyenler" olarak kaynaklarda yer almalarına sebep olmuştur düşüncesindeyiz. Kaynaklarda "kabul etmeyenler" olarak belirtilen Mu'tezile ekolünün, kabir azâbı ve nimetinin tahakkuk edebilmesi için dirilmenin şart olduğunu, bunun ise kabirde mümkün olmadığını düşünerek kabirde bir azâbı ve nimeti aklen kabul etmediklerini söylemek daha uygun görülmektedir.

Genelde kabir azâbı için delil olarak getirilen âyetler, farklı şekilde yorumlandığından, kabul edenler kendilerine göre farklı yorumlayanları inkârcı olarak vasıflandırmaktadırlar. Hâlbuki bunlar âyetleri inkâr etmekte, bu âyetlerin kabir azâbına delâlet etmediğini ifade etmektedirler. Yani onlar da kabir azâbını ispatlamaya çalışanlar gibi te'vil ve yorumlarda bulunmaktalar. Tıpkı bu durum gibi, kabir azâbını kabul edenlerin bazıları, bunun ruh-beden birlikteliği şeklinde olacağını savunurken bazıları da yalnız beden veya ruha olabileceğini ifade etmişlerdir. Bu durumda ruh-beden birlikteliğinin dışında bir keyfiyetle kabir azâbını açıklayanlar bu azâbı inkâr etmiş olmayıp, olaya farklı yorumda bulunmuşlardır.

Tabi bu, kabrin içindeki şahsın ruhuna veya ruhun dönüş yaptığı bir bedene azâbın olabileceğini inkâr ettikleri anlamına gelmemelidir. Eğer kabirde azap olacaksa ölen kişinin dirilmesi ile bu işin olabileceğini söyleyerek, bu şekildeki kabir azâbının varlığını, birkaç âlim hariç çoğunluğu kabul etmiş ve bunun için de birçok aklî ve naklî deliller getirmişlerdir. Bu bağlamda ekol içerisinde iki farklı yaklaşımdan bahsetmek mümkündür. Bunlar azâbı câiz görenler ve bunu kesin olarak kabul edenler şeklindedir. Kısaca kabir azâbının varlığı kabul edilmiş, ancak keyfiyeti hakkındaki yorumlamalarda farklılığa gidilmiştir diyebiliriz.

Son tahlilde bu çalışmada, Mu'tezile'nin kabir azâbını inkâr ettiği iddiasının gerçeği yansıtmadığı, nasların değerlendirilmesi noktasında farklı yorumların olması ile beraber, kabir azâbının varlığı konusunda Ehl-i Sünnetten farklı düşünmedikleri sonucuna ulaşılmıştır.

### Kaynakça

- Aliyyü'l-Kârî, Ali b. Muhammed Sultan el-Herevî, *Şerhu'l-fikhü'l-ekber*, Beyrut 1984.
- Aydınlı, Osman, *Akılcı Din Söylemi-Farklı Yönleriyle Mu'tezile Ekolü*, Hititkitap Yay., Ankara 2010.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî, *Kitâbü'l-Temhîd*, nşr. Richard J. McCarty, el-Mektebetü's-Şarkiyye, Beyrut 1957.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, Bilmen Yay., İstanbul, Tsz.
- Bırışık, Feyzullah, *Kabir Azâbı Haktır İnkârı Küfürdür*, Polen Yay., İstanbul 2012.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *el-Câmi'u's-sahîh*, İstanbul Tsz.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2015.
- Dırâr b. Amr, *Kitâbu'l-tahrîş*, tah. Hüseyin Hansu, çev. Mehmet Keskin, Litera Yay., İstanbul 2014.
- Ebü'l-Hüseyin Yahya b. Ebi'l-Hayr b. Salim el-Umrani'l-Yemenî's-Şafî, *el-İntisar fi'r-red ala'l Mu'tezileti'l-Kaderiyyeti'l-eşrâr*, Riyad 1419/199, c. I, s. III.
- Ebü Hanîfe, *el-Fikhü'l-Ebsat*, trc. Mustafa Öz, (İmâm-ı Âzam'ın beş eseri içinde), İstanbul 2015.
- Ertürk, Mustafa, "Haber-i Vâhid", *DİA*, c. XIV, s. 352.
- Eş'arî, Ebû Hasan Ali b. İsmail, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1426/2005.
- el-Basrî, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ali b. et-Tayyib, *Kitabu'l-mu'temed fi usûli'l-fikh*, Dimeşk 1965.
- \_\_\_\_\_, "Haber-i Vâhid Kesin İlim İktizâ Etmez", çev. Osman Arık, *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*, İz Yay., İstanbul 2014.
- el-Belhî, Ebü'l-Kâsım el-Ka'bî, "Bilgi Kaynağı Olarak Haber", çev. Hüseyin Hansu, *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*, İz Yay., İstanbul 2014.
- el-Gaznevî, Cemaleddîn Ahmed b. Muhammed b. Saîd el-Hanefî, *Kitâbü Usûlü'd-Dîn*, tah. Ömer Vefîk, Beyrut 1419/1998.
- el-Cevziyye, İbn Kayyım, *er-Rûh*, Beyrut 1991.
- el-Îcî, Adûdiddîn, *el-Mevâkıf fi'l-İlmi'l-Kelâm*, Beyrut, Tsz.



- el-Mâtürîdî, Ebû Mansur, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, tah., Murtaza Bedir, Mürâcat Bekir Topaloğlu, Dâru'l-Mîzan, İstanbul 2008, c. XIII
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd, Dârü'l-Minhâc*, Lübnan-Beyrut 1437/2016.
- \_\_\_\_\_, *Faysalu't-tefrika*, (Mecmûatu'r-resâil içerisinde), Dârü'l-Küttübi'l-İlmiyye, Beyrut 1971.
- Girîdî, Sırrı, *Nakdû'l-kelâm fî akâidi'l-İslâm*, Asitane, İstanbul 1310.
- Gölcük, Şerafeddin, *İslâm Akaidi*, Esra Yay., Konya, 1988.
- Hansu, Hüseyin, *Mu'tezile ve Hadis*, Otto Yay., Ankara 2012.
- Harputî, Abdüllattif, *Tenkihu'l-Kelâm fî Akaidi Ehli'l-İslâm*, Asitane, İstanbul 1330.
- Hayyât, Ebû Hüseyin Abdurrahim b. Muhammed b. Osman, *Kitâbü'l-intisâr ve'r-redd alâ İbn Râvendî el-mülhîd*, tah. H. S. Nyberg, Beyrut 1987.
- İbn Manzûr, Ebû Fazl Cemaleddîn Muhammed b. Murimin, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut, Tsz, c. I, s. 256.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, Beyrut 1406/1986.
- İbnü'l-Murtezâ, Ahmed b. Yahya, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, tah. Suzana D. Wilzer, Daru'l-Muntazır, Beyrut 1430/2009.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, haz. Sabri Hizmetli, Umran Yay., Ankara 1981.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, tah. Abdülkerim Osman, Kahire 2009.
- \_\_\_\_\_, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîdi ve'l-Adl*, tah. Abdulhalîm Mahmûd-Süleymân Dünyâ, Dâru'l-Misriyye, Mısır, Tsz.
- \_\_\_\_\_, *Muteşâbihu'l-Kur'ân*, tah. Adnân Muhammed Zerkûr, Kahire 1969.
- \_\_\_\_\_, *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, tah. Fuâd Seyyid, Dâru't-Tunus li'n-neşr, Cezayir 1974.
- \_\_\_\_\_, *Mu'tezile'de Din Usûlü*, (el-Muhtasar fî usûli'd-Dîn), çev. Murat Memiş, İz Yay., İstanbul 2006.
- \_\_\_\_\_, *Tenzihu'l-Kur'ân ani'l-Metâin*, Beyrut, Tsz.
- Kahraman, Abdullah, "Mu'tezilî Usûlcü Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye Göre Bilgi Kaynağı ve Delil Olarak Âhâd Haber", *Marife*, 3/3, Kış-2003, s. 163-184.
- Kaplan, İbrahim – Karagöz, Nail, "Meâd", *Kelâm IV*, Araştırma Yay., Ankara 2016.

- Makrizî, Takiyuddîn Ahmed b. Ali, *el-Mevâ'izu ve'l-İ'tibâru bi Zikri'l-Hitâti ve'l-Âsâr*, Kahire 1326/1824.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed, *Kitâbü'l-Tevhîd*, tah. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Dâru Sader, Beyrut 2010.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahîh*, İstanbul, Tsz.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymun b. Muhammed, *Tabsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, nşr. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, Ankara, TDV Yay., 2004.
- Okuyan, Mehmet, *Kur'an'ı Kerim'e Göre Kabir Azâbı*, Düşün Yay., İstanbul 2015.
- Özdemir, Metin, "Kabir Azâbı Tartışmasına Farklı Bir Bakış", *İslâmiyât Dergisi*, c. 5, sy. 3, Ankara 2002.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer el-Hatîb, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh*, tah. Câbir Feyyâz Alvânî, tsz.
- Sâbûnî, Nûreddîn, *Mâtürîdiyye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu, TDV Yay., Ankara 2005.
- Sarmış, İbrahim, *Rivayetler ve Yorumlarla Akaid Oluşturmak ve Kabir azâbı*, Düşün Yay., İstanbul 2013.
- Suyutî, Celalüddîn Abdurrahman b. Ebi Bekr, *Tahrîcü ehadîsi Şerhi'l-Mevakîf fî İlm-i Kelam*, tah. Yusuf Abdurrahman el-Meraşlî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1986.
- Taftazânî, Sa'eddîn Mes'ud b. Ömer b. Abdullâh, *Şerhu'l-Akaid*, tah. Muhammed Adnan Derviş, Tsz.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Haber-i Vâhid", *DİA*, c. XIV.
- Yücedoğru, Tefvik, "İtikâdî İlkelerin Tespiti", *SÜİFD*, sy. 19.
- Zemahşerî, Muhammed b. Ömer, *Tefsîru'l-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvili fî vucûhi't-te'vîl*, Beyrut-Lübnan 1429/2008.



RAMAZAN MİSAFİRLİĞİNDEN  
DÜZENLİ DEVAMA:  
CAMİDE KADIN CEMAAT  
FROM RAMADAN VISITING TO  
CONTINUITY REGULARLY : WOMEN  
CONGREGATION IN MOSQUES

FATMA ASİYE ŞENAT  
DOÇ. DR.  
ESOGÜ İLAHİYAT FAKÜLTESİ TEFSİR ABD.



ABSTRACT

Attendance of women to congregation at mosques/ masjids were at the highest level during our Prophet (pbuh)'s time in Medina and in the history of revelation it has never been accepted or encouraged highly compared to that level. However after Prophet (pbuh), this understanding changed back quickly the rate of women 's congregation praying in the mosque had decreased rapidly. This perception has been prolonged for centuries. In our country as women 's attendance to social life becomes more visible, this perception started to be rethought. This study will focus on the problems preventing women 's continuity in attendance to mosques in Turkey especially in urban life and the solutions to overcome those problems.

Keywords: Woman, Congregation, Mosque, Masjid, Prayer, Socialization

ÖZ

Kadının mâbeddeki ibadetlere katılımı belki de vahiy tarihi boyunca hiçbir zaman, Hz. Peygamber'in Medine yıllarında olduğu kadar üst seviyede hüsnükabul görüp teşvik edilmiştir. Ne var ki O'nun vefatından sonra algılar eski kabulere doğru evrilmiş ve camiye devam eden kadın cemaatin oranı hızla düşmüştür. Yüzyıllar boyunca devam edegelen bu durum, kadının sosyal hayata katılımının daha görünür olmasıyla ülkemizde üzerinde yeniden düşünülen konulardan biri hâline gelmiştir. Bu çalışmada Türkiye'de şehir hayatı özelinde kadın cemaatin camilere devamlılığının sağlanması önündeki engeller ve bunların aşılabilmesi için çözüm yolları üzerinde durulacaktır.

Anahtar kelimeler: Kadın, Cemaat, Cami, İbadet, Sosyalleşme.

## Giriş

**K**ur'an'ın onurlu bir hayat sürme konusunda insanlığa rehberlik ederken üzerinde derin bir hassasiyetle durduğu konulardan biri, insanın özüne yüklenmiş olan kıymetin farkına varmasıdır. İnsan sahip olduklarıyla değil bizâtihi oluşuyla yani varlığıyla, dünyaya gelişinde ona yüklenen anlam çerçevesinde değerlidir. “Âdemoğullarına çok lütufkâr davranan”<sup>1</sup> Allah tarafından “halife” olarak tavsif edilen insanın<sup>2</sup> öz değerinin farkına varmadaki başarısı, kendini olumlu ve olumsuz özellikleriyle,<sup>3</sup> olduğu gibi tanınmasındaki başarısıyla doğru orantılıdır. Zaten dünyadaki varlık imtihanının özü de tam budur: Olumsuz özellikleri eğiterek anlamlı ürünler verecek bir kıvama getirmek, olumlu özellikleri de işleyip parlatarak görünür kılmak ve onlarla kalıcı ürünler ortaya koyabilmek. Kadının da erkeğin de bu ortak hedefe ulaşabilmesi için rehberlik eden vahiy, kul olmayı insan varlığının özüne yerleştirmiş<sup>4</sup> ve bulunduğu her zaman ve zeminde son nefesine kadar insanın kullukta berdevam olmasını istemiştir.<sup>5</sup> Hayatın bütün alanlarını kuşatan bir yaşam formu olan kulluğun özü itibarıyla zamanı-mekânı olmasa da, bazı ibadetlerin icrası açısından getirilen koşullar, hayata farklı renkler katmaktadır. Meselâ beş vakit namaz ile Ramazan orucu zamanla, Cuma namazı ve hac ise hem zaman hem mekânla mukayyed kulluk formları olarak dikkat çekmektedir. Mescidler<sup>6</sup> ise namaz başta olmak üzere fikrin, zikrin,

\* Bu makale, 2015 yılında Konya’da düzenlenen VI. Din Görevlileri Sempozyumu’nda “Camiler Ümmetin Ortak Hayat Alanıdır” başlıklı tebliğin genişletilmesiyle hazırlanmıştır.

<sup>1</sup> İsrâ, 15/70.

<sup>2</sup> Bakara, 2/30.

<sup>3</sup> Şems, 91/7-8; Tîn, 95/ 4-5.

<sup>4</sup> Zâriyât, 51/57.

<sup>5</sup> Âl-i İmrân, 3/102; Hicr, 15/99.

<sup>6</sup> Kur’an’da da, Hz. Peygamber’in hadislerinde de ibadet mahallini tanımlamada mescid kelimesi kullanılmaktadır. Dilimizde bu kelime küçük ibadethaneleri ifade etmede

şükrün odak noktası ve sembolü olarak kul olma, daha doğrusu kul olduğunu gönlünün ta derinliklerinde hissetme tecrübesine mekân olmaktadır. Camiler sadece muvakkaten Allah'ın anıldığı, O'nun adının yüceltildiği yerler değildir, aynı zamanda tevhidin kalesi<sup>7</sup> olarak burada hatırlanan/ulaşılan kulluk bilincini hayatın diğer merkezlerine yayan bir üs konumundadır. Bu mânada camilerin sembolik anlamı ve hatırlatıcı değeri, içinde yaşananları dışarıda da kaim kılma arzusunu ifade eder.<sup>8</sup> Pek çok caminin, reel olarak ihtiyaç duyulandan yüksek tavan ve kubbelere sahip olması,<sup>9</sup> “göğün eşiğine dokunmaya çabalayan”<sup>10</sup> gösterişli minareleri, bir yandan mâbedin mabuduna ihtiram anlamı taşıırken, diğer yandan cami dışında geçen zamana içeride yaşananları, zikredilen değerleri hatırlatma sadedinde kolay görünme amacını da hatıra düşürür. Bu yönüyle cami, taşıyla tuğlasıyla konuşan bir varlığa dönüşür. Allah'a ve kula hürmeti çatısı altında buluşturan camiler, “Allah'ın evi” olarak tanımlanmakla birlikte insan için de son derece kıymetli mekânlardır. Kapısı her an insana ardına kadar açık dünyada başka kaç ev vardır?

Hz. Peygamber'in örnekliliğinden ilham alan Müslümanların tarih boyunca yaşadıkları şehirlerde ilk inşa ettikleri kurumlardan birinin mescid/cami olması onun toplumsal hayattaki konum ve değerinden kaynaklanmaktadır.<sup>11</sup> İslâm'ın en önemli sosyal kurumu olarak cami, kurumsallaşma faaliyetlerinin başlangıç noktasıdır.<sup>12</sup> Sembolize ettiği değerlerin muhafazasında etkin bir rol oynayan camilerin, aidiyet hissini nasıl sağladığına anlamak için, ahalisinin çoğu Müslüman olmayan beldelerde caminin Müslüman azınlığı birleştiren yönünü incelemek yeterlidir.<sup>13</sup>

---

kullanıldığından çalışmada ağırlıklı olarak cami kelimesine yer verilmiştir. Mescid ve cami kelimelerinin birbirleriyle ilintisiyle ilgili izah için bkz.: Rahmi Yaran, “Mescidden Camiye”, *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi*, 2013, sy. 20, 4-5, s. 5.

<sup>7</sup> Cin, 72/18.

<sup>8</sup> Ali Murad Daryal, “Cami Sosyolojisi ve Psikolojisi Üzerine Bir Deneme II”, İslâm Medeniyeti, 1969, c. II, sy. 24, s. 25vd.

<sup>9</sup> Ayla Antel, “Geçmişten Günümüze Cami Mimarisinin Gelişimi”, *1. Ulusal Cami Mimarisi Sempozyumu: Gelenekten Geleceğe Cami Mimarisinde Çağdaş Tasarım ve Teknolojiler*, 2-5 Ekim 2012, 2013, s. 257.

<sup>10</sup> Gülzar Haider, “İman Mimardır, Cami Üzerine Düşünceler”, çev.: Recep Gün, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* [www.dinbilimleri.com], 2003, c. III, sy. 3, s. 195.

<sup>11</sup> Can Yılmaz, “Minberin Cami Mimarisine Katılımı”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, [www.dinbilimleri.com], 2008, c. VIII, sy. 3, s. 10.

<sup>12</sup> Hüseyin Yılmaz, “Hz. Peygamber Döneminden Günümüze Kadınlar ve Cami Eğitimi”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 2007, 5 (14), s. 108; “Mescid ve Camiler-Rahman'ın Evleri”, *Hadislerle İslam*, I-VII, DİB Yayınları, Konya, 2015, c. II, s. 297.

<sup>13</sup> Kemal Ataman, “Yapısal Adaptasyon ya da Caminin Asli Fonksiyonlarını Üstlenme Süreci”, *III. Din Şûrası: Tebliğ ve Müzakereleri*, 20-24 Eylül 2004, Ankara, 2005, c. III, s. 552-553.

Vahiy sorumluluğunu taşıyan son ümmete “bütün yeryüzü mescid”<sup>14</sup> tayin edilmişse de, camiler yine de ümmet olmanın şuuruna en derin boyutuyla erilen mekânlardandır. Astla üst, fakir ile zengin ayrımının kapı dışında bırakıldığı bu mekânlar “Allah katında en değerliniz O’na karşı gelmekten en çok sakınanızdır” ilkesinin<sup>15</sup> mücessem hâli gibidir.<sup>16</sup> Aslında rahatça erişim ve orada kulluk etme noktasında -elbette belirli kurallara uymak kaydıyla- kadın-erkek farkı da caminin kapısının dışında bırakılması gerekirken ve Hz. Peygamber’in kendi mescidinde bilfiil gerçekleştirdiği de bizâtihi bu iken, gelenekler ve alışkanlıklarla tekrarlarana tekrarlarana güçlenen kadim algı, daha farklı bir tecrübeyi Müslümanların hayatına dâhil etmiştir. Vahyin muhatabı olmada kadın erkek ayrımı olmadığı gibi, vahyin ilkelerinin öğretildiği, ümmet olma şuurunun neşvünemâ bulduğu camiye de rahatça erişim imkânı sağlanması gerekirken, ümmetin yarısının camideki yeri madden olsa bile mânen hazır edilememiştir.

Bu tespit özellikle Türk toplumunda cami-kadın ilişkisinin gidişatı açısından doğrudur. Son yıllarda konuyla ilgili son derece önemli gelişmeler olmakla birlikte zihni bariyerlerin bir hayli güçlü olduğu da doğrudur. Gerek Uzakdoğu gerekse Arap ülkelerindeki Müslüman kadınların bizde olduğundan daha etkin ve aslî tutumu yansıtan bir şekilde camideki yerlerini almayı başardıkları anlaşılmaktadır. Bu makalede Türkiye özelinde Hz. Peygamber tarafından “Allah’ın mescidlerine” davet edilen “Allah’ın kadın kullarının”<sup>17</sup> oradan çıkarılması ve bir daha geriye alınmaması/alınmak istenmemesi süreci ele alınmış, özellikle bugün için camilerin kapılarının kadın kullara yeniden açılmasını sağlayacak zihni dönüşümün aşamaları ve alınması gereken tedbirler üzerinde durulmuştur. Çalışmaya çok önemli bir katkı sağlayacak olmasına rağmen, Hz. Meryem örneği hariç İslâm öncesi dönemlerde kadın-mâbed ilişkisiyle ilgili veriler kapsam dışında bırakılmıştır.<sup>18</sup>

### 1. Kur’ân’da Mescid ve Mescid-Kadın İlişkisi

İnsanlık için ilk inşa edilen mâbed Kâbe’nin<sup>19</sup> Hz. Âdem zamanından beri orada bulunduğu ya da yerinin mâbed olarak tanımlandığı yolundaki

<sup>14</sup> Buhârî, “Teyemmüm”, 1, “Salât”, 56; Müslim, “Mesâcid”, 35.

<sup>15</sup> Hucurât, 49/13.

<sup>16</sup> Ali Murat Daryal, “Cami Sosyolojisi ve Psikolojisi Üzerine Bir Deneme”, İslâm Medeniyeti, 1969, c. II, sy. 23, s. 15.

<sup>17</sup> Buhârî, “Cuma”, 13; Müslim, “Salât”, 136.

<sup>18</sup> Konuyla ilgili bir değerlendirme için bkz.: Kemal Özkurt, “Cami Mimarisinde Kadınlara İlişkin Mekânlar”, İslâm ve Sanat Tartışmalı İlmî Toplantı (07-09 Kasım 2014) 2015, s. 217-218.

<sup>19</sup> Âl-i İmrân, 3/96.

bilgiler,<sup>20</sup> ibadethanenin tarihini insanlık tarihinin başlangıcına kadar götürmektedir. Hz. Peygamber'in bir kıymetli mescidde başlayıp bir başka kıymetli mescidde biten kutlu yolculuğu,<sup>21</sup> mescidin sembolik anlamının zirvelerinden biri sayılabilir. İlk evden başlayan ve bu ilk evde öğrenilen değerlerin uzun süre bayraktarlığını yapan Mescid-i Aksâ'da birinci merhalesi son bulan seyrüsefer hâli, vahyin bütün formlarıyla insanlığa öğretilen değerlerinin ekmel sûrette Hz. Peygamber'de buluşmasını da sembolize eder.

Zaman zaman amaç dışı kullanımlara mâruz kalmışsa da,<sup>22</sup> Allah'ın adının çokça anıldığı mâbetlerden<sup>23</sup> olan mescidleri zâhiren ve bâtinen imar etme sorumluluğu müminlerin omuzlarındadır.<sup>24</sup> Mescidin kapıları kadın-erkek bütün kullara açık olmakla beraber, Kur'ân bağlamında kadın-mâbed ilişkisi denince Hz. Meryem'in mâbedde büyütülmesinin,<sup>25</sup> bu olayın detaylarıyla anlatılmasının<sup>26</sup> çağrışımlarının üzerinde mutlak sûrette durmak gerekir. İmrân'ın ileride Hz. İsa'nın anneanesi olacak karısının, hamileliği esnasında doğacak bebeğini Rabbine adayış duası ile başlayan kısımda bu adamanın neyi içerdiği Kur'ân'da açık olmamakla beraber, oğlan olacağını umduğu yavrusunu mâbede yerleştirmeyi kastedtiği konusunda ittifak vardır.<sup>27</sup> Ancak doğum gerçekleşip adağın yerine getirilmesi için gerekli şart olan bir oğlanın değil, bir kızın dünyaya geldiğini gören anne üzüntü içinde:

*“Rabbim! Ben onu kız doğurdum. Oysa erkek, kız gibi değildir. Ona Meryem adını verdim. Lanetlenmiş Şeytana karşı onu ve soyunu korumanı diliyorum.”*

diyerek Rabbine seslenir. Annenin adağını yerine getirememe endişesinden kaynaklanan üzüntüsü Allah tarafından giderilir, zira kız olması onun mâbede alınmasına mâni olmaz, o günün teamüllerinin aksine Meryem mâbedde büyür. Rabbi Meryem'i kendi uğruna adanmış bir kul olarak kabul eder, bir çiçek gibi nazla niyazla büyütüleceği şartları hazır eder. Ona sunulan ikramlar, bir peygamber olmasına rağmen eniştesi Hz. Zeke-riyyâ'yı bile şaşırtır, tanık olduğu hârikulâde hâller, onu evlat yoksunluğu

<sup>20</sup> Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, I – XXX, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1987, c. IV, s. 540.

<sup>21</sup> İsrâ, 17/1.

<sup>22</sup> Bakara, 2/114; Enfâl, 8/35; Tevbe, 9/107.

<sup>23</sup> Hacc, 22/40.

<sup>24</sup> Tevbe, 9/18.

<sup>25</sup> Âl-i İmrân, 3/36.

<sup>26</sup> Âl-i İmrân, 3/35-44; Meryem, /16-17.

<sup>27</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsiru Mukâtil b. Süleymân*, I-III, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 2003, c. I, s. 166; Taberî, *a.g.e.* c. V, s. 335.



karşısında, içinde bulunduğu olumsuz şartlara (kendi yaşlılığı, eşinin çocuğunun olmaması) rağmen Allah'tan bir oğul isteme niyazına yönlendirir.<sup>28</sup>

Âyette yer alan “*Erkek, kız gibi değildir*” ibaresi, kıraat farklılığının da etkisiyle müfessirleri meşgul etmiş, her iki okuyuşa göre farklı izahlar geliştirilmiştir. Âyeti bağlamından koparmadan ve sadece adağın yerine getirilip getirilememesi üzerinden değerlendiren müfessirler, âdet ve lohusalık gibi sebeplerle kadının mâbedde daima duramayacağını bilen annenin üzüntüsünü, bu ifadelerle dile getirdiğini açıklamışlardır.<sup>29</sup> Ancak ilk dönemden sonra kaleme alınan eserlerde, olayın bu fikhî boyutuna ilâveten, kadının bir takım zafiyetleri, noksanlıkları, duygusallığı<sup>30</sup> saklanması gereken avret olması<sup>31</sup> “birçok doğal zayıflıklar ve toplumsal kısıtlamalarla sınırlandırılması”<sup>32</sup> gibi sebeplerle mâbedin hizmetine uygun/lâyık olmadığı görüşleri de ileri sürülmüştür. Âyetin tefsirinde müfessirlerin Beytülmakdis’deki ilk kadın olan<sup>33</sup> Hz. Meryem’i öven ama kadın cinsiyetini yeren bir üslûp geliştirdikleri dikkat çekmektedir. Erkeğe nazaran “kıymeti, yetenekleri daha düşük seviyede olan kadın” betimlemesi, olayın fikhî kavrayış alanından çıkıp ontolojik bir değer yüklemeye vardığını akla düşürmektedir.<sup>34</sup> Hz. Meryem’in döneminin en güzel ve faziletli kadınlarından biri olarak tanındığı ve mâbede kabul edildiği, kadınların mescid hizmetlerine lââyık olmadıkları ile aynı anda ifade edilmiştir.<sup>35</sup> Anlaşılan bazı müfessirlerin kendi yaşadıkları dönemde mescidde kadın varlığına

<sup>28</sup> Âl-i İmrân, 3/37, vd.

<sup>29</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, c. V, s. 337-338; Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâik Gavâmidî't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil* fi Vucûhi't-Te'vîl, I-IV, tahk. Muhammed Abdusselâm Şahin, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, c. I, s. 350; Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahman b. Ali İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr* fi İlmi't-Tefsîr, I-IX, nşr. Züheyr eş-Şâviş, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1987, c. I, s. 377.

<sup>30</sup> Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Ferrâ Begavî, *Meâlimu't-Tenzil*, I-VI, tash. Abdusselâm Ali Şâhîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, c. I, s. 441.

<sup>31</sup> Alâuddîn Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Bağdâdî Hâzin, *Tefsîru'l-Hâzin*, I-VI, tahk. Abdusselâm Muhammed Ali Şâhîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, c. I, s. 441.

<sup>32</sup> Ebu'-A'la Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, I-VII, terc. Kurul, İnsan Yayınları, İstanbul 1986, c. I, s.221. Benzer bir yaklaşım için bkz. Said Havva, *el-Esas fi't-Tefsîr*, I – XI, Darü's – Selam, Kahire 1985, c. II, s.726.

<sup>33</sup> Ebû Bekr Ahmed er-Râzî Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I-III, yay. Haz. Sıdkı Muhammed Cemîl, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1993, c. II, s. 18.

<sup>34</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer Fahrüddin Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, I-X, Mektebu Tahkik Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1997, c. III, s. 204; Ebus-suud, İrşâdu *Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kur'âni'l-Kerîm*, I-V, Dâru'l-Fikr, Basım yeri ve tarihi yok. c. I, ss. 352-353.

<sup>35</sup> Hazin, a.g.e. c. I, s. 441.

alışık olmama hâlleri, mâbedde büyütülen Hz. Meryem hakkında fikir yürütürken metne doğrudan yansımasıdır.<sup>36</sup> Çünkü bu tarz izahlar, çok benzer ibarelerle kadının camiye gelip cemaatle ibadete katılmaları konusunda da tekrar edilmektedir. Oysa değil ontolojik olarak kadını ikincil bir konuma yerleştiren söylemler, âdet ve lohusalık sebebiyle kadının mâbed hizmetine uygun olmadığına iddia edilmesi bile Hz. Meryem'in örnekliğinde anlamını yitirmiştir.<sup>37</sup> Zira âdetli olması sebebiyle mâbedde bulunmadığı zamanlar bile Hz. Meryem'in mâbed hizmetine devam etmesine mani olmamış, süreç sona erdikten sonra mâbede dönmesi şeklinde bir formülle mesele çözülmüştür. Dolayısıyla bu minvaldeki açıklamaların, âyetten çok müfessirin düşünce dünyasına ışık tuttuğunu kabul etmek gerekir. Son vahye en yakın zaman diliminde, sondan bir önceki peygamberin annesine biçilen eşsiz pâyeye ve onun o gün için eril bir merkez olan mâbede nasıl yerleştirildiğine, bu vâkıa Kur'ân'da ifade edilirken kullanılan "hoşnut" üslûba dikkat kesilmek; bir yandan gerçekleşecek doğumun mucizeviliğini garanti altına alan ama aynı zamanda mâbedden uzaklaştırılan kadın varlığını orada görmeyi isteyen, Hz. Meryem'i diğer inananlarla ibadet etmeye teşvik eden<sup>38</sup> iradeyi hesaba katmak zorundayız. Allah Meryem'i kadımlar âleminin içinde, kendi evinde değil, Kendi Evinde terbiye etmeyi, yetiştirmeyi tercih etmiştir.

Derin anlamlar içeren bu tecrübeden 6 asır sonra kadının hem bireysel varlığının, hem de sosyal konumunun sorun olmaya devam ettiği bir zaman ve zeminde Hz. Peygamber, aldığı vahyin ışığında yeryüzünde sorumlu halife olan kadının konumunun aslî sınırlarına getirilebilmesi için etkin bir siyaset takip etmiştir. Kadının Allah'ın kulu, toplumun bir ferdi olarak hayatın nabzının attığı mescide devamlılığının ısrarla teşviki, bu siyasetin önemli başlıklarından birini oluşturmaktadır.

## 2.Hz. Peygamber Dönemi ve Sonrasında Kadın-Cami İlişkisi

İnsanlık tarihi Hz. Peygamber'den önce de kadının mâbedle ilişkisinin, onun mâbed dışındaki sosyokültürel konumundan doğrudan etkilendiğine tanıklık etmektedir. Mâbed dışında insan olup olmadığı tartışmalı, bir eşya mesabesinde olan kadının, Allah'ın evinde kendine kıymetli bir konum elde edemeyeceği açıktır. Nitekim öyle de olmuş, konumu, değeri düşük addedilen kadın, Yüceler Yücesinin kulluğuna değer görülmediğinden

<sup>36</sup> Bu âyetten ebeveynin küçük oğlunu dinî ilimleri tahsil etmesi için adamasına cevaz çıkaran Cessâs, döneminin teamülleri doğrultusunda küçük kızların durumunu bu hükme eklememiştir. Bkz. Cessâs, *a.g.e.*, c. II, s. 19.

<sup>37</sup> Mukâtil b. Süleyman, c. I, s. 167.

<sup>38</sup> Muhammed Hamdi Yazır, *Tefsiru Mukatil b. Süleyman, Daru'l-Fikr, Beyrut, 2003, Hak Dini Kur'ân Dili, I-IX, Azim Yayınları, İstanbul, c. II, s. 360.*

O'nun evinden de, kulluğundan da mümkün olduğunca uzak tutulmak istenmiştir. Vahiy bir yandan kadın için biçimlendirilen “cinsel obje ve geri hizmetleri gören hizmetçi” konumunu kulluk mertebesine yükseltir, onun tam ve yetkin bir insan olarak değerini teslim eder<sup>39</sup> ve cinsiyet rollerine ancak kulluk rollerinin alt bileşenleri olarak kıymet verirken<sup>40</sup>, öte yandan da örtüsüne,<sup>41</sup> davranışlarına<sup>42</sup> dikkat etmek kaydıyla onu kamusal alana davet etmiş, daha doğrusu sosyal hayata dışılığıyla değil, kişiliğiyle katılımını uygun görmüştür. Hz. Peygamber de özelde eşleri, kızları, torunları, genelde de bütün ümmetin hanımlarını kuşatan bir şefkat membaı olmuş,<sup>43</sup> dikkatli ve ısrarlı çağrılıyla kadın varlığını toplumsal alanda, özellikle de mescidde devamlılık arz eden bir sûrette görmeyi istemiştir.

“Allah’ın kadın kullarını Allah’ın evlerinden alkoymayın” uyarısı,<sup>44</sup> hem var olan yapılanmaya, hem de var edilmesi gerekene aynı anda göndermede bulunan bir cümledir ve bu formuyla bir anlamda özelde erkeklere, genelde bütün topluma, “Ev Allah’ın, kul Allah’ın, siz aradan çıkın” mesajı vermektedir. Vahiyle paralel bir şekilde kadının aslî sıfatına da göndermede bulunan hadîs-i şerif, kadınla ilgili yerleşik algılara şu hayatî nükteyi hatırlatır gibidir: “Evlat, eş, ana, ev hanımı olma, ancak kulluk rolleriyle bütünleştirildiği oranda bir anlam taşır.” Bu meyanda kadının Rabbine kulluğu, O’nun Evinde, ete kemiğe bürünmüş formuyla belirginleştirilmiştir.

“Birinizin karısı mescide gitmek için izin isterse onu menetmesin” buyuran<sup>45</sup> Hz. Peygamber’in bu sözü, bir öncekinin tekidi gibidir ve özellikle bu konuda sorun çıkarabilecek bir kesimi doğrudan hedef almaktadır. Onun gece namazı için evlerinden çıktıklarında hanımlarına mani olmamaları için Ashâbını uyardığı<sup>46</sup> bilinmektedir. Özellikle erkekleri bu konuda uyardığı anlaşılan Rahmet peygamberi, Bayram namazları konusunda ise son derece ısrarlı davranmış, âdetli hanımlara kadar herkesin namazgâhta bulunmasını, namaza katılamayacak âdetli hanımların da dualara eşlik etmesini, o ânın bereketini paylaşmasını istemiştir.<sup>47</sup> Öte yandan kıraati uzun tutma niyetiyle başladığı bir namazda bir çocuk ağlaması duyduğunda annesi rahatsız olmasın diye okuyuşunu kısaca yapıp bitiren Peygamber,

<sup>39</sup> Âl-i İmrân, 3/195; Nisâ, 4/124, 176; Nahl, 16/97; Mü’min 40/40, Ahzâb, 33/ 35.

<sup>40</sup> Bu konuda kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Fatma Asiye Şenat, *Olgu ile Algı Arasında İtaat*, Çizgi Yayınları, Konya 2016, s.141-157.

<sup>41</sup> Nûr 24/31, 60; Ahzâb, 33/59.

<sup>42</sup> Nûr 24/31; Ahzâb, 33/33.

<sup>43</sup> Konuyla ilgili hadislerden bir seçki için bkz. “Kadın-Saygın Birey”, *Hadislerle İslam*, c. IV, s. 210, vd.; “Eş ve Baba Olarak Hz. Peygamber”, *Hadislerle İslam*, c. VI, s. 374-375.

<sup>44</sup> Buhârî, “Cuma”, 13; Müslim, “Salât”, 136, 139.

<sup>45</sup> Buhârî, “Ezan”, 162; Müslim, “Salât”, 134.

<sup>46</sup> Buhârî, “Nikâh”, 116, “Ezan”, 163-1.

<sup>47</sup> Buhârî, “Hayz”, 7, 23; Müslim, “Cuma”, 19.

bu hâlini bize bildirmekle<sup>48</sup> mescidinde kadın ve çocuk varlığından hoşnut olduğunu da ifade etmiş olmaktadır. Onun bu içten talepleri hanım sahâbîlerde de ciddi mâkes bulmuş, Cuma namazına, vakit namazlarına düzenli devam eden hanım cemaat kitlesi kısa sürede vücut bulmuştur.<sup>49</sup>

Hız. Peygamber'in sağlığında Medine mescidinde kadın ve çocukların cemaate katılımlarıyla ilgili uygulama böylece devam etmiştir. Ancak Hız. Peygamber'in vefatından sonra bu konudaki duyarlılık zamanla azalmış, özü itibariyle dünya hayatına ait bir değer olan cinsiyet faktörü, kulun Allah'la ilişkisini dolaylı ve sonuçları itibariyle etkileme sınırını aşarak, doğrudan etkileyen bir faktör olma konumuna yeniden çekilmiştir. "Müslüman toplumlarda İslâm'ın çizdiği çerçevenin giderek genişletilmesi bir yana, bu çerçeve, hem de Müslümanlık görüntüsü altında daha da daraltılmıştır."<sup>50</sup> Böylece Hız. Peygamber öncesi dönemde kadın-mâbed konusunda yaşananlar, Hız. Peygamber sonrası İslâm kültürü çerçevesinde kadın-mescid ilişkisinde de tekrarlanmış, bu konuda ümmetin tamamına açıklanan kurallarla uyumlu bir gelişim süreci takip edilememiştir. Aksine "Resûlullah'ın sünnetini tatlı bir hâtıra gibi yâd eden diller, onunla çelişen yasaklar koyar olmuştur."<sup>51</sup> Üstelik bu süreç, Hız. Peygamber'in mescide gelmeyi çok istemesine rağmen, kocasının ataerkil reflekslerinden dolayı bunu yapamayan bir hanıma –muhtemelen- teselli ve ailede sorun çıkmaması sadedinde söylediği "evinde kıldığı namazın onun için kıymetli" olduğu sözü üzerinden yürütülmüş,<sup>52</sup> bir bakıma Hız. Peygamber'in genellik ifade eden sünneti, hususiyet arz eden sözleriyle zayıflatılmış, zamanla unutulmuş, unutturulmuştur. Hanımların mescide gitmelerine izin vermeyeceğini söyleyen oğlu Bilâl'le tartışan İbn Ömer'in sitem dolu sözleri, sorunun ne kadar erken dönemde başladığını göstermesi açısından önemlidir.<sup>53</sup> Hız. Peygamber'den sonra Hız. Ebû Bekir ve Hız. Ömer'in hilâfetleri döneminde genciyle yaşlısıyla kadınlar bir bütün olarak mesciddeki yerlerini koruyabilmişlerse de, daha sonraları sadece yaşlı kadınların cemaate devamı korunabilmiştir.<sup>54</sup> Zamanla "cami sosyal işlevini kaybettiği gibi, kadınları da kaybetmiştir."<sup>55</sup>

<sup>48</sup> Buhârî, "Ezan", 65, 163; Müslim, "Salât", 192.

<sup>49</sup> Müslim, "Cuma", 50-52, "Mesâcid", 218.

<sup>50</sup> Can Yılmaz, "a.g.m.", s. 111.

<sup>51</sup> Huriye Martı, "Peygamber Mescidinde Kadınlar", *Cami Yazıları*, DİB Yayınları, Ankara 2012, s.118.

<sup>52</sup> Söz konusu rivayetler ve değerlendirme için bkz. Salih Karacabey, "Hadislerin Metin Tenkidinde Fiilî Sünnete Müracaatın Önemi Bağlamında Kadınların ve Çocukların Camiye Gitmeleri İle İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, c. IX, sy. 9, s. 266-267.

<sup>53</sup> Müslim, "Salât", 140.

<sup>54</sup> Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahman b. Ali İbnü'l - Cevzî, *Ahkâmü'l-Nisâ, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye*, Beyrut, 1985, s.72.

<sup>55</sup> İrfan Aycan, "İslam Geleneğinde Cami ve Kadın", *Cami Kadın ve Aile*, 2013, s. 20.

Bu sonuçta Hz. Peygamber döneminde O'nun ve vahyin ısrarı karşısında kadınlar konusunda hatalı davrandıklarında “haklarında bir âyet inip de kıyamete kadar kötü bir şekilde anılma korkusuyla” özenli davranan Ashâbın, Hz. Peygamber'in vefatından sonra bildikleri, alışık oldukları tutumlara dönmeleri kadar,<sup>56</sup> hanımların mescide gelirken giydikleri kıyafetin uygunluğuna yeterince özen göstermemiş olması da etkili olmuş olabilir.<sup>57</sup> Nitekim Hz. Âişe 'den nakledilen “Hz. Peygamber, kadınların yeni yeni icat ettikleri şeyleri görse idi İsrâiloğulları kadınlarının men edildiği gibi onların camiye gelmelerini yasaklardı” sözü,<sup>58</sup> konuyla ilgili bir serzeniş dile getirmektedir. Hz. Peygamber'in bu konudaki ısrarını bilen Hz. Âişe'nin bu sözü, artık kadınların mescide gelmemeleri gerektiğini ifade etmekten çok, içinde oldukları ve mescid edebiyi pek örtüşmeyen hâllerini düzeltmeye davet olarak anlaşılabilirken, kadını zaten orada görmeyi pek de istemeyen kadim görüş açısından son derece işlevsel ama bağlamından kopuk bir şekilde istihdam edilmiş, kadınların mescide gitmelerinin uygun olmadığı görüşünün payandası hâline getirilmiştir.

Hz. Peygamber'in üzerinde zerre kadar şüphe olmayacak şekilde berrak bilinen sünneti, yine O'nun tahsis ifade eden sözüyle, eşinin, Ashabının değerlendirmelerine yüklenen manalarla silikleştirilmiş takip eden zaman dilimlerinde “Erkeklerin ilgilenmeyeceği kadar yaşlı ya da çirkinse”, “genç ve güzelse”, “fitne çıkaracaksa, çıkarmayacaksa” gibi değişkenlere bağlı olarak<sup>59</sup> fetvalar üretilmiştir. Sonuç olarak “fesâd-ı zaman, zuhûr-u fitne, ahvâl-i ictimaiyye” gibi açıklamalar,” Hz. Peygamber'in uygulamasını terk etmede yeterli olabilmıştır.<sup>60</sup> Aslında tek başına “Yaşlı ve çirkin kadınlar camiye gelebilir” şeklinde bir fetva bile, sorunu kökünden çözmede etkili olmuştur denebilir zira kadının genç ve özellikle güzel olmak/bulunmak isteyen tabiatının, yaşlı ve çirkinlerin camiye gidebileceği bir vasatta camiye gitmemekten yana tercihte bulunması muhtemeldir.<sup>61</sup> Üstelik sos-

<sup>56</sup> Buhârî, “Nikâh”, 81.

<sup>57</sup> Mahmut Yeşil, “Kadınların Cemaate İştiraki İle İlgili Hadisler Üzerine Bir İnceleme”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, sy. 17, s. 53-54.

<sup>58</sup> Buhârî, “Ezan”, 163; Müslim, “Salât”, 144.

<sup>59</sup> Abdülkerim Zeydan, *el-Mufasssal fi Ahkâmi'l-Mer'e ve'l-Beyti'l-Muslim fi Ş-Şerâti'l-İslâmîyye*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1994, 260, vd.

<sup>60</sup> Sabri Hizmetli, *Cuma Namazı Kadınlara da Farzdır*, Yeni Çizgi yayınları, Ankara, 1996, s. 122; Abdullah Kahraman, “Cami İklimini Solumak ve Cemaate Devam Konusunda Kadınlara Getirilen Yasağın Gerekçesi”, *Cami Merkezli Hayat: YECDER III. Ulusal Din Görevlileri Sempozyum Tebliğleri* (13 Mayıs 2012-İstanbul), 2013, s. 49; Karacabey, “a.g.m.”, s. 265-266.

<sup>61</sup> “.Bir din âlimi, çirkin kadın diye bir kategori nasıl ortaya koyabilir akıl alır gibi değil.” ifadesi, gayet yerinde bir eleştiridir. Bkz. Yıldız Ramazanoğlu, “Camilerde Kadının Gölgesi”, *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi*, 2013, sy. 20, s.73.

yal hayattaki bir takım problemlere istinad etmiş olsa da, bu tarz fetvaların hüküm koyma açısından da son derece sorunlu olduğu açıktır, zira kime göre güzel ya da çirkin, ne kadar yaşlı sorularının cevapları tamamen indî mütalaalara bağlıdır.

“Kadınların camiye devamına ruhsat vermeyen açıklamalarda göze çarpan temel sorunlardan birisi, mescidin erkeklere ait bir mekân olarak tanımlanmış olmasıdır. Dolayısıyla kadının Allah’ın evine girmesine, kamuya kapalı yerlere özel izinle girilebilmesine benzer prosedürle gönülsüzce müsaade edilmiş, böylece kadının topluca ibadete katılma hak ve sorumluluğu da elinden alınmıştır.”<sup>62</sup>

Sonuç olarak kadının camideki konumu, son yıllarda kapsamlı projeler eşliğinde gerçekleştirilen mühim gelişmelere rağmen hâlâ istenilen evsafa değildir. Kadının, ümmetin kıymetli bir ferdi olarak Allah’ın evlerinde bulunma talebi, yerleşik algı bariyerlerini bir türlü aşamamaktadır. Yani bireysel ve toplumsal alanda kendisine biçilen aslî konumundan, “yeryüzü halifesi” makamından sessizce indirilen kadın, Allah’ın evinde de dâimî konumunu koruyamamıştır. Bozulan dengelerin yeniden kurulması için sosyal koşullar yeni imkânlar sunarken, kadının kendisine biçilen rolleri bihakkin yerine getirmesi noktasında informal eğitim için son derece işlevsel bir role sahip olan camiyle ilişkisini yeniden tanzim etmek hayatî önem taşımaktadır. Çalışmanın son bölümünde kadın-cami ilişkisinin İslâm’ın ilk günlerindeki noktaya çekilebilmesi için atılması gereken adımlar üzerinde durulacaktır.

### 3.Camide Kadın Cemaat Oranını Artırmak İçin Öneriler

Hz. Peygamber’in bütün hayatında, özellikle de mescidinde kadın ve çocuklara gösterdiği iltifatı bütüncül görememenin faturasını İslâm ümmeti son derece ağır ödemiştir. Bu sürece bir son vermek ve medeniyetimizin en güçlü olduğu noktalardan biri olan kadın-erkek konusunda işaret ettiği ufukları keşfetmek için, yeniden soluklanarak vahiy tarafından zaten çizilmiş rotayı takip etmeye, gelenek ve örfle dinin esas değerleri arasındaki bağı yeniden incelemeye ihtiyaç vardır. Cinsiyet gerçekliğini göz ardı etmeden ama cinsiyetçi söylemlerden de uzak durarak kadınla erkeği her şeyden önce “sorumlu halife insan” ortak paydasında buluşturmak elzemdir. Camide “huzur bulan, öğrenen” kadını desteklemek, bu hedefe ulaşılabilmesi için gereken tedbirleri sûretâ değil, bilfiil almak, bu açıdan önemlidir. Asırlar önce kültürel yargılar sebebiyle camiye Ramazan misafirliğine uğramaya başlayan kadınların, Hz. Peygamber’in sünneti çerçevesinde oraya geri dönmeleri, içinde bulunulan şartlarda sosyal bir dönüşüm

<sup>62</sup> Hizmetli, *a.g.e.*, s. 50.

projesi anlamını taşır: Bir yanda asırlardır devam edegelen “kadın ibadetini evinde yapar” kalıp yargısı, diğer yanda sosyal hayatın her noktasında yerini alan kadın. Ortaya çıkan “Her yere giren, bir tek camiden uzakta duran” kadın görüntüsü, İslâm’ın ne mescitlerle ne de kadınlarla ilgili temel öğreti ve pratikleriyle örtüşmektedir. Bu gidişatı değiştirmek için gereken toplumsal altyapı aslında hazırdır<sup>63</sup> ama projenin sonuç verebilmesi için atılacak adımların ciddi bir strateji ile belirlenmesine ve bu adımları kararlılıkla atacak öncülere ihtiyacı vardır.

Kadınlar için camiye dönüş projesi, mânevî ve maddî birtakım restorasyonları zorunlu kılmaktadır. Aşağıda iki başlık altında sıralanan ve şahsî gözlem ve tecrübelerle dayanan maddeler, sürecin devamlılığı adına önem arz etmektedir.

### 3.1.Kadınların Camiye Dönüş Projesinde Algı Yönetimi

\* Vahiy ve Hz. Peygamber’in açık yönlendirmelerine rağmen camiye kadınların dönüşü de, bu dönüşün ilk adımı olan kadın algısını değiştirmek de çok zaman alacaktır. Yüzyıllardan beri tekrar edile edile güç kazanan algı, değişmemek için direnç gösterecektir. Projeye gönül ve emek verenlerin meşakkate katlanmayı en baştan göze almaları gerekir. Oğlu Bilâl’in kadınları camiye göndermemek konusunda direnç gösteren hâline İbn Ömer’in tepkisi,<sup>64</sup> Hz. Peygamber’in vefatından sonra O’nun sünnetinden ilk zayi edilenlerden biri olan “camide kadın” konusunda çalışmanın ne kadar kadim bir algı ile mücadele gerektirdiğini hatırlatır mahiyettedir.

\* Kadının yeryüzündeki rollerini ağırlıklı olarak cinsiyeti üzerinden anlamlandırma alışkanlığından vazgeçilmelidir. Bu gerçekleştirilmeden atılacak diğer adımların tutarlılığını ve devamlılığını sağlamak son derece zordur. İslâm’ın cinsiyet rollerini ancak doğrudan ilgili hususlarda dikkate aldığı, iman, ibadet, ahlâk gibi konularda kadın ve erkeğe ayrı görev alanları açmadığını her an zihinde tutmak gerekir. “Kendisine bahşedilen bütün yetenekleri ve sınırlılıkları ile kadın yeryüzünde bizzat halifedir, halife yardımcısı değil.” Bu husus teorik olarak tespit edilmiştir ama bu temel kabulün pratik tezahürlerinin bireysel ve toplumsal alana yansiyabilmesi için daha yürünmesi gereken uzun bir yol vardır. Bu dönüşümle “camilerin Ramazan’dan Ramazan’a sıradan ve istenmeyen misafiri” kategorisinden “camilerin dâimî üyeliğine” geçiş arasında derin bir bağ vardır. Dolayısıyla kadınların camide yerlerini almaları, sadece camiye girip cemaat sevabına nail olmalarından çok daha fazlasını ifade etmektedir.

<sup>63</sup> A. Faruk Kılıç, Sıddık Ağçoban, “Kadın ve Çocuklara Verilen Hizmetler Açısından Camiler”, *Diyânet İlmî Dergi*, 2013, c. XLIX, sy. 4, s. 67, vd.

<sup>64</sup> Müslim, “Salât”, 140.

\* Geleneksel algının kocasının karısı, evinin hanımı ve çocuklarının anası şeklindeki kadın tanımlamasına, Kur’ân-sünnet ışığında “Allah’ın kıymetli halife kulu”, “ümmetin olmazsa olmaz parçası”, “insanlık ailesinin ferdi” tamlamalarını ekleyecek zihnî dönüşüme ihtiyaç vardır. Her geçen gün daha çok câhiliye karakteristiğine bürünen bir dünyada yaşayıp, elinin altında da câhiliyenin panzehiri vahiy-sünnet hazinesi bulunan Müslümanların, kendi içlerine dönük dindarlık hassasiyetleri taşımalarının vakti de, modası da geçmiştir. Ümmetin yarısına verilen ve keşfedilip geliştirilmeyi bekleyen yetenekleri berheva etmek, Hak yolunda bezledilecek emeklerini sıradan mevzularla ziyan etmek, mesuliyeti büyük olan bir hatadır. Mümin kadın değerleri ve hassasiyetleri ile sosyal hayatın içinde de<sup>65</sup> kulluk kalitesini artırmanın yollarını aramak durumundadır. Bu, kadını evinin dışında ücret karşılığı çalışmaya davet eden bir ifade değildir, sadece bir mümin olarak sorumluluk alanının yalnızca evi, kocası ve çocukları değil, verilen imkân ve yetenekler çerçevesinde en yakınından başlayarak komşusu, mahallesi, şehri, vatani ve en nihayetinde bütün dünya olduğu gerçeğini hatırlatmaktadır. Fitnenin bin bir yüzle kol gezdiği bir “zamanın çocukları” olarak “fitne tamamen yeryüzünden kalkana”<sup>66</sup> ve hayat oyununun kurallarını ancak Allah’ın belirleyebileceği hükmü tebeyyün edene kadar, eliyle, diliyle, malı mülküyle, fiilî ve kavli dualarıyla, kendisine bahşedilmiş bütün yeteneklerini en son sınırına kadar geliştirmek sûretiyle mücadele etmek, her bir mümin erkeğin olduğu kadar, mümin kadının da boynunun borcudur.

\* Kadın için camiden uzak durarak dindarlık inşa etmenin başka bir zaman ve algının ürünü olduğunu, bu bağlamda verilen fetvaların da bir geçerliliği kalmadığını fark etmek gerekir. Bugün dindarlığı sebebiyle camiye gitmeyen hiç de azımsanmayacak bir kesim vardır ve belki başka konularda olmadığı kadar bu konuyla ilgili fetvaları bilen bu “dindar” kitle, bu fetvalara canla başla sarılmaktadır. “Dine rağmen dindarlık göstergeleri geliştirme” bir an önce dönülmesi gereken çıkmaz yoldur.

\* Kadın-cami ilişkisinde fitne vehmiyle doğrudan ya da dolaylı engellemeler getirilmesinin, “birçok fayda ve maslahatın da kaybına sebep olabileceği gerçeği unutulmamalıdır.”<sup>67</sup> Bu meyanda kaybedilmiş en önemli maslahatlardan biri, çocukların da anneleriyle beraber camiye gelmeye alışmalarıdır. Babasıyla olduğundan çok daha erken yaşlarda<sup>68</sup> çocukların

<sup>65</sup> H. İbrahim Karşlı, “Kadın, Sosyal Hayat ve Cami”, *Cami Kadın ve Aile*, 2013, s. 32.

<sup>66</sup> Bakara 2/193.

<sup>67</sup> Yeşil, *a.g.e.*, s.61.

<sup>68</sup> Çocukların camiye ibadetin bir parçası olmaya gelmeleri son derece kıymetlidir ve bu uğurda son dönemlerde atılan adımlar olumlu gelişmelere sebep olmaktadır. Ancak çocukların camileri üstelik namaz esnasında oyun alanı olarak kullanmalarına



annesiyile camiye gitmeye alışmaları,<sup>69</sup> cami âdâb-erkânını erkenden öğrenmelerine katkı sağlayacağı gibi, fırsat buldukça farklı camileri ziyaret imkânıyla birlikte namaz eğitimi açısından da önemli bir merhale kat edilmiş olacaktır. Umulur ki bu çabalar, “camiye gönülden bağlı” bir hayatla “Arş’in gölgesinde gölgelenme”<sup>70</sup> ayrıcalığını elde eden gruplardan birine dâhil olma sonucunu aralar.

\* Kadınlar arasında hurafelere dayalı düşünce ve davranış kalıplarının çabucak yayılmasında onların doğru bilgi kaynağından son derece uzakta olmalarının da ciddi tesiri vardır. Bir dindarlık gösterisi olarak kadını camide istemeyen, sonra da kadını dinî konulardaki cahilliğinden dolayı yargılayan, en çok bidatin onlar arasında yayıldığını söyleyen söylem, hiç âdil değildir. Yaygın eğitim veren bir kurum olarak cami, bilgiye dayalı dinî algının yerleştirilmesi açısından hayatî bir fonksiyona sahiptir. “Hayat boşluk kabul etmez” ilkesini doğrularcasına sahih bilgiye açılmayan zihin ve gönülleri yaban otu gibi hurafeler, ucuz sevap elde etme hesapları, dine rağmen dindarlaşma illeti sarmaktadır. Tıpkı Hz. Peygamber’in mescidinde olduğu gibi en azından mümkün olan her Cuma namaza katılmak, vaaz programlarına iştirak etmek, temiz bilgi kaynağından dine, hayata dair temel hususlarda bilgi akışının sağlanması sûretiyle uzun vadede ciddi bir birikim oluşmasına zemin hazırlayacaktır.

\* “Mümin erkekler ve kadınlar birbirlerinin dost ve destekçileri”,<sup>71</sup> birbirini doğuran “çekim ve mesafe” kurallarına rağmen her şeyden önce dava arkadaşlarıdır. Böylesine bir değişim, sadece kadınların konuyla ilgili hassasiyet geliştirmeleri ile gerçekleştirilemez. Oğulları kadar uygun yaştaki kızlarını da yanında Cuma, bayram ve vakit namazlarına götürün, kız kardeşlerine “haydi camiye beraber gidelim” diye teklif eden, eşine çocukları da camiye götürmede yardım eden, annesine, komşu teyzelere “bu Cuma sizi hangi camiye götürüyüm?” diye soran, camiye gelmiş ama henüz âdâbını tam kavrayamamış kadın cemaatin acemilikten kaynaklanabilecek kusurlu davranışlarına hoşgörülle yaklaşan erkeklerin desteği olmadan bu konuda sonuç alınması mümkün görünmemektedir. Bu noktada en önemli destek ise cami görevlilerinden gelecek olumlu tutumlardır. Cami görevlilerinin sadece birkaç kişi olsa bile kadın cemaati fark ettiklerinde, safları

---

izin verilmesi, ebeveynin olup bitene tepkisiz kalması maksadı aşan tutumlardır. Cemaatin yok yere rahatsız edilmesi ve kadın-çocuk cemaat aleyhine tutumlarını iyice pekiştirmesi bir yana, çocuğun bu durumda camiye, ibadete ilişkin kıymetli öğretiler elde etmesi pek mümkün görünmemektedir.

<sup>69</sup> Karacabey, “a.g.m.”, s. 265.

<sup>70</sup> Hz. Peygamber, “Allah’ın gölgesinden başka bir gölge olmayan Kıyamet gününde yedi sınıf insanın Allah’ın /Arş’in gölgesinde” rahat edeceğini bildirmiştir. Bu yedi gruptan biri, “kalpleri mescitlere bağlı” olanlardır. Bkz. Buhârî, “Ezan”, 36.

<sup>71</sup> Tevbe 9/71.

düzgün tutma uyarısı vb. ifadeleri onları da muhatap tutarak kullanmaları, camide “var sayılma” hissini pekiştirecek, erkek cemaatin de durumu benimsemesine katkı sağlayacaktır.

\* Camiler; kahvehane, berber, sanayi çarşısı gibi erkek mekânları değil,<sup>72</sup> ümmetin ortak hayat alanlarıdır. Şu an camilere devam eden pek çok kadın, camiye ezile büzüle, çekinerek girmenin, tıpkı kahvehane kapısından daymış gibi bir rahatsızlık hissetmenin ne demek olduğunu gayet iyi bilir. Fizikî koşulların da konuyla ilgili bütün çalışmalara rağmen şehirlerin merkezi camilerinde bile erkek cemaati esas alan bir çerçevede şekillendirildiği açıktır. En basitinden, eğer kadın mahfili caminin hariminde değilse (bazen harimde ama bir şekilde ana mekândan ayrılmışsa bu takdirde de) kışın ısıtılmamış, yazın serinletilmemiş yerde namaz kılmak kadın cemaat için sık karşılaşılan durumlardandır.

\* Sosyal dönüşüm projeleri, adanmış öncülere ihtiyaç duyar. Bu konuda öncülük yapma sorumluluğu herkesten çok İHL ve İlahiyat Fakültelerinin, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kadın personeli ve öğrencilerine düşebilecekse de, henüz bu kurumların kendi bünyesinde böyle bir dönüşümün başlamış olduğunu söylemek çok zordur.<sup>73</sup> Bu tespitin doğruluğu, neredeyse her İlahiyat fakültesinin hemen yanı başında yer alan camilerde kadın akademisyenlerin ve kız öğrencilerin, pek çok Kur'an kursunun komşusu olan camilerde vâize ya da hocahanım önderliğinde cemaate katılan kurs öğrencilerinin azlığı ile sınanabilir. Bu sayılan kurumlarda kadın personel ve öğrencilerin çoğunda cemaatle namaza katılma bilincinin çok zayıf olduğunu ne yazık ki itiraf etmek zorundayız. Dolayısıyla algı dönüşümü için ilk önce lokomotif ekibin zihnî yapısı ve alışkanlıklarında değişiklik yapmak, kadının namaza katılımının hak olduğu kadar anılan şartlarda bir sorumluluk da olduğu fikrinin takarrür etmesini sağlamak gerekecektir.

<sup>72</sup> Vakit namazları için gittiğim mahalle caminin görevlisine ilân panosunda yazılı aidatı ödemek istedim. “Ben bu camiye aidim” hissini bu aidatla somutlaştırmak isterken, görevli “bir erkek ismi söyleyin de makbuza yazayım” dedi. Camide varlığım bir yana, adımın bile aidat listesinde bulunması uygun görülmemiştir!

<sup>73</sup> İHL ve İlahiyat öğretilerimle birlikte vakit namazlarını cemaate denk getirmeye özen gösteren ama vakit namazlar için camiye gitmeyi alışkanlık hâline getirmemiş bir kadın ilahiyatçı olarak, hayatımda ilk Cuma, bayram ve cenaze namazını, araştırma için gittiğim bir Arap ülkesinde kılmış olduğumu, konunun önemini böylece ancak 30'lu yaşlarımda fark ettiğimi, bu makalede zikrettiğim özellikle bayram ve Cuma namazıyla ilgili verilere de ancak bu dönemde muttali olabildiğimi utanç ve üzüntü içinde itiraf etmek isterim. “Utanç” içinde çünkü akın akın camiye gelen Arap kadınları görünce idrak edebildiğim bu konuyu, orijinal bilgi kaynağına bu kadar yakinken çok önceden öğrenmiş ve uygulamaya da geçirmiş olmam gerekirdi. “Üzüntü içinde” çünkü namazını kılmadığım her bayram, her Cuma, ömrüm için ciddi bir kayıp anlamına gelmektedir.

\* Neredeyse her konuda olduğu gibi, cami-kadın ilişkisini yeniden tanımlama ve tedricilik son derece önemli bir ilkedir. Projenin lokomotifini oluşturacak İHL ve İlahiyat personel ve öğrencilerinin/kursiyerlerinin eğitimi, ilk aşamada son derece önemlidir. Örgün öğretim kurumu gibi kurumsallaşmasına rağmen, yaygın öğretim imkânları sunan, öğrenmek isteyenlerin yanında olabilen mobilize programlarıyla Diyanet İşleri Başkanlığı'nın ise, projenin halka benimsetilmesinde ayrı bir yeri vardır. Bir kadının vakit namazını cemaatle kılmak üzere evinden çıkmasını sağlamakta, zaten evinden çıkmış kadının camiye girmesi çok daha kolaydır. Bu bağlamda meselâ Kur'ân kurslarına devam eden kursiyerlerin öğle namazını cemaatle kılmaması -şimdi olduğu gibi denk geldikçe ele geçen bir şans değil- temül hâline getirilebilir. Devam ettiği kursta cemaatle namazın hazzına alışan bir kursiyer, çarşıya-pazara gittiğinde yine cemaate denk gelmeye ya da vakit namazını eve dönünceye kadar ertelemek yerine camide kılmaya özen gösterecektir. Bu nedenle öncelikli hedef kitle zaten cami çevresine gelmiş kadın olarak belirlenmelidir. Benzer şekilde, Cuma günlerinde pek çok turistik şehrin büyük camilerinin ya da kıymetli zevatın türbelerinin civarını dolduran ve tam da namaz saatinde dışarıda sohbet eden hanımların cemaate iştirak etmeye teşvik edilmeleri; bu namazın kıymeti hakkında farkındalık geliştirmekle mümkün olacaktır. Bu takdirde tıpkı Hz. Peygamber'in mescidinde olduğu gibi saf saf namaza duran kadın cemaat görüntüsü ülkemizde de görünür hâle gelecektir.

\* Son yıllarda uygulamaya geçirilen Ramazan'ın son on günü itikâfa uygun hâle getirilen camiler gibi, kadınların da itikâfa girebileceği ayrı camiler belirlenebilir. Fizikî alt yapı olarak ciddi bir hazırlık isteyen böyle bir süreç, uzun vadede kadın-cami ilişkisi adına olumlu bir kazanım olacaktır.

### **3.2.Kadınların Camiye Dönüş Projesinde Fizikî Koşulların İyileştirilmesi**

Camiye ve cemaate kadınların rahat erişimi için camilerin fizikî yapısında ve kullanımında da bir takım tedbirlerin alınmasına ihtiyaç vardır. Bu makalede Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde konuyla ilgili bir kısmı lokal,<sup>74</sup> zaten özenli çalışmalar yapıldığı için bazı başlıklar altında uzun açıklamalar yapmak yerine hatırlatmalarda bulunulması tercih edilmiştir.

\* Camilerin tuvalet ve abdest alma noktaları, temizlik ve rahatlığı önleyen bir bakış açısıyla elden geçirilmeye ihtiyaç duymaktadır. Temizlik ve sağlık koşullarına uygunluk, en önemli kriter hâline getirilmelidir. Yeni

<sup>74</sup> Kadriye Avcı Erdemli, "Cami Mimarisinde Kadınların Yeri ve İstanbul Müftülüğü: Camilerin Kadınlar Bölümünü Güzelleştirme (3T) Projesi", *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi*, 2013, sy. 20, s. 66-71.

camiler ya da restore edilenlerde bu konuya özen gösterildiğini fark etmek memnuniyet vericidir. Bununla birlikte genel olarak tuvalet ve abdest alma mahallerinin durumu, Diyanet İşleri Başkanı'nı bütün kadınlardan özür dilemeye sevk edecek<sup>75</sup> kadar sorunludur. Zaman zaman yüz akı denebilecek tertemiz, ergonomik ve kolay ulaşılan yerlerle karşılaşılsa da, ne yazık ki bütün özverili çalışmalara rağmen büyük şehirlerin merkezi camilerinin yanı başındaki pek çok tuvalet ve abdest mahallerinde bile sorun farklı boyutlarda devam etmektedir. Kadın abdest alma yerinin mutlaka oturarak abdest almaya izin verecek şekilde düzenlenmesi gerektiğini, lavabonun kadınlar için abdest almak konusunda erkekler için olduğundan çok daha zor bir seçenek olduğunu hatırlatmakta fayda vardır.

\* Kadınların Cuma, bayram ve vakit namazlarında cemaate iştirak etmelerini kolaylaştırmada en önemli hususlardan biri, tıpkı Hz. Peygamber'in mescidinde olduğu gibi<sup>76</sup> giriş-çıkışların farklı kapılardan yapılmasıdır. Bu bağlamda bir yandan eski camilerde gerekli tâdilât yapılırken, öte yandan yeni camilerin inşasında bu hususa özen gösterilmesi uygun olacaktır.<sup>77</sup> Bu detaya dikkat, ihtilâti ortadan kaldırarak, kadınların cami erişimlerinin engellenmesinde en sık kullanılan argüman olan "fitne" bahanesini de azaltacaktır. Şu anda pek çok mahalle camisinde böyle bir imkân varsa da bu girişler çoğu kez ana kapının hemen yakınında, büyük oranda da kilitli durumdadır. Bu durumda cami görevlisini bulup anahtarı almak, camiye girişi zorlaştıran bir unsura dönüşmektedir. Cami açık olduğu sürece açık kalacak ve rahatlıkla görülür, ulaşılabir noktaya açılacak kadın bölümüne giriş kapısı, kadınların rahatça camiye ulaşmalarına imkân sağlayacaktır. Kadına "senin burada yerin var" mesajını sessizce veren bu kapılar, kadınların özellikle camiden çıkış için erkekleri beklemek zorunda kalmamalarını sağlayacaktır. Şu anki yapılarda kadın cemaat ya namaz biter bitmez tesbihati, duayı beklemeden kaçarcasına adımlarla camiden ayrılmak ya da bütün cemaatin camiden çıkmasını beklemek zorundadır ki iki seçenek de meşakkatlidir.

\* Camilerimizde kadın cemaate ayrılan yer çoğu kez, caminin merdiven tırmanarak en zor ulaşılan, en uzak, en karanlık ve izbe yeri olmaktadır. Zaman zaman temizlik malzemelerinin, zaman zaman hasır, halı vb. fazla malzemenin depolandığı, temizliğine özen gösterilmeyen yerlerde namaz kılmak zorunda kalmak, nâdiren karşılaşılan bir durum değildir. Oysa bun-

<sup>75</sup> Avcı Erdemli, "a.g.m.", s. 69.

<sup>76</sup> Ebû Dâvûd, "Salât", 17.

<sup>77</sup> Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Camii'nin arka duvarında bulunan ama kilitli tutulan bir kapının kullanıma açılması sonrasında saf saf dizilen kadınların vakit, Cuma ve bayram namazlarına katılımına tanık biri olarak, müstakil bir kapı bahsinin son derece mühim olduğunun altını özenle çizmek isterim.

dan sonra inşa edilecek camilerde buraya celbedilmek istenen kadın cemaatin de hesaba katılması ve caminin daha mimarisiyle kadın cemaate kucak açmasını sağlamak gerekmektedir.<sup>78</sup>

\*Alınan fizikî tedbirlerin de, algı dönüşümü için atılan adımların da sağlamlasını ve takibini ısrarla ve düzenli periyotlarla yapmak, güzel niyetlerle başlanan gayretlerin akamete uğramaması için son derece önemlidir. 2013 yılında kampanya şeklinde başlatılan kadın-cami ilişkisini geliştirme gayretleriyle camiler o günlerde elden geçirilmiş, kadın kısımlarını gösteren levhalar asılmıştır. Konuyla ilgili memnuniyet verici pek çok ilerleme sağlanmış olsa da, sonucun gerçekten istenen düzeyde olduğunu ifade edebilmek mümkün değildir. Bu nedenle tespit ve tedariki gerçekleştirilen hususların takibi de önem arz etmektedir.

### Sonuç

Kadının sosyal dokunun her bir ilmeğinde son derece etkin yer aldığı bir ortamda, camiye onun için, Ramazandan Ramazana gidilen mekân olmaktan çıkarmak adına tedbir almak gerekmektedir. Bunun için bir yandan kadınları camiye yönlendirecek, diğer yandan da camileri kadınların rahat edebileceği mekân haline getirecek iki yönlü çabalara ihtiyaç vardır. Çünkü tartışmalardan ders alarak ama bugünün koşullarını da gözden kaçırmadan yeni çözümler üretmek gerekmektedir. “Kadın cemaate dost” cami ve cemaat inşası, bugünden yarına hızla gerçekleştirilebilecek bir dönüşüm değildir ama “camilere gönülden bağlı” kızlarımızın torunlarımızın, Hz. Peygamber döneminde olduğu gibi saf saf bayram, Cuma, vakit namazlarını kılacakları zamanlar da ham hayal değildir. Belki bu gayretlerle şu hadîs-i şerifte vasfedilen sevincin sebebini tesis etmek müyesser olacaktır:

*“Müslüman bir kimse mescitleri namaz ve zikir için kendine yer-yurt edindiğinde Allah onun bu durumuna gurbetten dönen kişiye ailesinin sevindiği gibi sevinir.”*<sup>79</sup>

<sup>78</sup> Merdivenle nefes nefese ulaşılan bir asma katta değil, caminin zemininde ana kubbe altında ibadet etmeye izin veren mimarisiyle, cemaatin gelişi yönüne göre en kısa sürede en rahat girişi sağlayacak kapıyı kadınlara ayıran kullanım tarzıyla ESOGÜ İlahiyat Fakültesi Camii, “kadın cemaat dostu” bir cami olarak tanımlanmayı gerçekten hak etmektedir. Ülkemizin, farklı ülkelerin pek çok camiinde namaz kılma mutluluğu bahşedilmiş biri olarak Mescid-i Harâm, Mescid-i Nebvî dâhil hiçbir camide, mimarî plan seçimi ve alınan küçük tedbirlerle bu kadar net bir şekilde “sen buranın bir parçasısın, iyi ki geldin” hissi veren bir ortamla karşılaşmadığımı üzülerek paylaşmak isterim.

<sup>79</sup> İbn Mâce, *Mesâcid*, 19.

## Kaynakça

Antel, Ayla, “Geçmişten Günümüze Cami Mimarisinin Gelişimi”, *1. Ulusal Cami Mimarisi Sempozyumu : Gelenekten Geleceğe Cami Mimarisinde Çağdaş Tasarım ve Teknolojiler*, 2-5 Ekim 2012, 2013, s. 257-262.

Ataman, Kemal, “Yapısal Adaptasyon ya da Caminin Asli Fonksiyonlarını Üstlenme Süreci”, *III. Din Şûrası: Tebliğ ve Müzakereleri*, 20-24 Eylül 2004/Ankara, 2005, cilt: III, s. 531-538.

Aycan, İrfan, “İslâm Geleneğinde Cami ve Kadın”, *Cami Kadın ve Aile*, 2013, s. 13-22.

Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes’ûd el-Ferrâ, Meâlimu’t-Tenzîl, I-VI, Tsh: Abdusselâm Ali Şâhîn, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1995,

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed er-Râzî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, I-III, Yay. Haz: Sıdkı Muhammed Cemil, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1993.

Daryal, Ali Murat, “Cami Sosyolojisi ve Psikolojisi Üzerine Bir Deneme”, *İslâm Medeniyeti*, 1969, cilt: II, sayı: 23, s. 14-17.

\_\_\_\_\_, “Cami Sosyolojisi ve Psikolojisi Üzerine Bir Deneme II”, *İslâm Medeniyeti*, 1969, cilt: II, sayı: 24, s. 24-28.

Ebussuud, Mehmed, *İrşâdu Akli’s-Selîm ilâ Mezâya’l-Kur’âni’l-Kerîm*, I-V, Dâru’l-Fikr, Basım yeri ve tarihi yok.

Erdemli Avcı, Kadriye, “Cami Mimarisinde Kadınların Yeri ve İstanbul Müftülüğü: Camilerin Kadınlar Bölümünü Güzelleştirme (3T) Projesi”, *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi*, 2013, sayı: 20, s. 66-71.

“Eş ve Baba Olarak Hz. Peygamber”, *Hadislerle İslâm*, I-VII, DİB Yayınları, Konya, 2015, VI, 365-375.

Haider, Gülzar, “İman Mimardır-Cami Üzerine Düşünceler”, çev.: Recep Gün, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*-[www.dinbilimleri.com], 2003, cilt: III, sayı: 3, s. 193-200.

Hizmetli, Sabri, *Cuma Namazı Kadınlara da Farzdır*, Yeni Çizgi Yayınları, Ankara, 1996.

Hâzin, Alâuddîn Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Bağdâdî, *Tefsîru’l-Hâzin*, I-VI, Tahk. Abdusselâm Muhammed Ali Şâhîn, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1995

İbnu’l-Cevzî, Ebu’l-Ferec, Cemâluddin Abdurrahman b. Ali, *Ahkâmu’n-Nisâ*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1985.

Kahraman, Abdullah, “Cami İklimini Solumak ve Cemaate Devam Konusunda Kadınlara Getirilen Yasağın Gerekçesi”, *Cami Merkezli Hayat: YECDER III. Ulusal Din Görevlileri Sempozyum Tebliğleri* (13 Mayıs 2012-İstanbul), 2013, s. 31-52.

Karacabey, Salih, “Hadislerin Metin Tenkidinde Fiilî Sünnete Müracaatın Önemi Bağlamında “Kadın-Saygın Birey”, *Hadislerle İslâm*, I-VII, DİB Yayınları, Konya, 2015, IV, 209-221.

Kadınların ve Çocukların Camiye Gitmeleri İle İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, cilt: IX, sayı: 9, s. 253-276.

Karslı, İbrahim H. “Kadın, Sosyal Hayat ve Cami”, *Cami Kadın ve Aile*, 2013, s. 23-37.

Kılıç, A. Faruk-Ağçoban Sıddık, “Kadın ve Çocuklara Verilen Hizmetler Açısından Camiler”, *Diyanet İlmî Dergi*, 2013, cilt: XLIX, sayı: 4, s. 61-77.

Martı, Huriye, “Peygamber Mescidinde Kadınlar”, *Cami Yazıları*, DİB Yayınları, Ankara 2012, ss. 113-119.

“Mescid ve Camiler-Rahman’ın Evleri”, *Hadislerle İslâm*, I-VII, DİB Yayınları, Konya, 2015, II, 287-297.

Mevdûdî, Ebu’-A’la, *Tefhîmu’l-Kur’ân*, I-VII, Trc: Kurul, İnsan Yayınları, İstanbul 1986.

Mukatil b. Süleyman, *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*, I-III, Daru’l-Fikr, Beyrut, 2003.

Özkurt, Kemal, “Cami Mimarîsinde Kadınlara İlişkin Mekânlar”, *İslâm ve Sanat Tartışmalı İlmî Toplantı*, 07-09 Kasım 2014, 2015, s. 215-238.

Ramazanoğlu, Yıldız, “Camilerde Kadının Gölgesi”, *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi*, 2013, sayı: 20, s. 72-75.

Râzî, Fahrüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu’l-Gayb*, I-X, Yay. Haz: Mektebu Tahkîk Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrut 1997

Said Havva, *el-Esas fi’t-Tefsir*, I – XI, Daru’s – Selam, Kahire 1985.

Taberî, Ebu Cafer Muhammed B. Cerîr, *Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, I – XXX, Dâru’l-Marife, Beyrut, 1987.

Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur’ân Dili*, I-IX, Azim Yayınları, İstanbul

Yeşil, Mahmut, “Kadınların Cemaate İştiraki İle İlgili Hadisler Üzerine Bir İnceleme”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 17, 47-62.

Yılmaz, Hüseyin, “Hz. Peygamber Döneminden Günümüze Kadınlar ve Cami Eğitimi”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 2007, 5 (14), s.107-130.

Yılmaz, Can, “Minberin Cami Mimarîsine Katılımı”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*[www.dinbilimleri.com], 2008, cilt: VIII, sayı: 3, s. 9-30.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâik Gavâ-midi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl* fi Vucûhi't-Te'vîl, I-IV, Thk: Muhammed Abdusselâm Şahin, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995.

Zeydan, Abdulkerîm, *el-Mufassal fi Ahkâmi'l-Mer'e ve'l-Beyti'l-Muslim fi ş-Şerîati'l-İslâmiyye*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1994.





DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI'NIN  
HASTANELERDEKİ  
MÂNEVÎ DANIŞMANLIK VE  
REHBERLİK HİZMETLERİ  
(1995-2015):  
SINIRLILIKLAR VE BİR EĞİTİM  
PROGRAMI ÖNERİSİ  
SPIRITUAL COUNSELLING  
AND CARE SERVICES OF THE  
PRESIDENCY OF RELIGIOUS  
AFFAIRS IN HOSPITALS IN TURKEY  
(1995-2015):  
LIMITATIONS AND A PROPOSAL  
FOR A TRAINING PROGRAM

MUSTAFA KOÇ  
DOÇ. DR.  
BALIKESİR Ü. İLÂHİYAT FAKÜLTESİ



ÖZ

Gerek kurumsal uygulamalar gerekse akademik araştırmalar bağlamında Türkiye'deki mânevî danışmanlık ve rehberlik hizmetlerine gösterilen pozitif ilgi her geçen gün artmaktadır. Adı geçen alandaki kurumsal hizmetlerde ön plana çıkan kamu kurumu ise din alanında kamusal bir otorite olan

Diyanet İşleri Başkanlığı'dır. Sağlık Bakanlığı ile yapılan hizmet işbirliği protokolü kapsamında Başkanlık tarafından hastanelerde mânevî danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin verilmeye başlanmasıyla birlikte mânevî danışmanın eğitimi konusu da gündeme gelmiştir. Makalede öncelikle Başkanlığın hastanelerde mânevî danışmanlık ve rehberlik hizmetlerindeki sınırlılıkları belirtilmiştir. Daha sonra ise, Türkiye'deki hastanelerde uygulanmaya yeni başlanan mânevî danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinde çalışacak mânevî danışmanların temel ve özel alan yeterliliklerinin artırılmasına yönelik din psikolojisi ve klinik psikoloji perspektifinden modüler sisteme dayalı kapsamlı biçimde geliştirilen sertifikalı bir eğitim programı sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Mânevî Danışmanlık ve Rehberlik, Diyanet İşleri Başkanlığı, Eğitim Programı, Modüler Sistem.

ABSTRACT

The positive interest in the spiritual counselling and care services in Turkey is increasing day by day in the context of both institutional practices and academic researches. The leading public institution in institutional services, regarding the mentioned field is the Presidency of Religious Affairs, which is a public authority in the field of religion. Within the scope of the service cooperation protocol concluded with the Ministry of Health, the training of spiritual counsellors has become an action item on the agenda since the Presidency of Religious Affairs started to provide spiritual counselling and care services in the hospitals. In the article, first, the limitations of spiritual counselling and care services of the Presidency of Religious Affairs in the hospitals are emphasized. Thereafter, a certificated and comprehensive training program was suggested, based on a modular system from the perspective of the psychology of religion and clinical psychology in order to increase basic and specific qualifications of the spiritual counsellor who will work for the spiritual counselling and care services, which have been recently provided in hospitals in Turkey.

Keywords: Spiritual Counselling and Care, Presidency of Religious Affairs, Training Program, Modular System.

## Giriş\*

Modern yaşam biçimi sosyal değişim hızını arttırmakla kalmamış bireysel ihtiyaçlarda da yapısal bir takım değişiklikler ortaya çıkarmıştır. Modern yaşam ve/veya postmodern söylem bağlamında yaşanan hızlı değişim ve farklılaşan ihtiyaçlara paralel olarak modern bireyin bir takım psikolojik problemleri de görünür olmuştur. Dolayısıyla bu durum, kaçınılmaz biçimde profesyonel düzeydeki farklı psikolojik yardım alanlarının, buna bağlı olarak da mesleklerinin ve yöntemlerinin doğup gelişmesine zemin hazırlamıştır. Zira yaşanan psikolojik problemler, bazen patolojik içerikli olabildiği gibi bazen de anlam arayışı merkezli mânevî bir boşluktan kaynaklanabilmektedir. Nitekim yeni ortaya çıkan olay ve durumlar karşısında bireyler, dinsel/mânevî bakış açısını ve tutumunu öğrenerek zaman zaman yaşadıkları psikolojik acı ve krizlerle başa çıkabilmek için ruhsal çıkış yolları ararlarken mânevî danışmanlık ve rehberliğe ihtiyaç duymaktadırlar. Bu durum da, psikolojik yardım alanları arasında mânevî danışmanlık ve rehberlik hizmetlerine olan ihtiyacı arttırmaktadır.<sup>1</sup>

Dinsel ve mânevî deneyimin ruh sağlığı açısından en önemli katkısı, ortaya koyduğu değerler ve yaşama ilişkin olarak getirdiği açıklamalar aracılığıyla bireyin hayatına kazandırdığı anlam sistemidir. Aynı zamanda kişilerarası ilişkileri sağlıklı bir biçimde düzenleyerek ötekilerle oluşturulacak psikososyal bağı aydınlatan din, bireyin kaybet-

\* Bu makale, Değerler Eğitimi Merkezi & Balıkesir Üniversitesi Mânevî-Psikolojik Danışmanlık Uygulama ve Araştırma Merkezi ve Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından, 07-10 Nisan 2016 tarihleri arasında İstanbul’da düzenlenen I. Uluslararası Mânevî Danışmanlık ve Rehberlik Kongresi’nde, aynı başlıkla “sözel bildiri” olarak sunulmuştur.

<sup>1</sup> Ömer Faruk Söylev, “Psikolojik Yardım Hizmetleri Bağlamında Türkiye’de Dinî Danışma ve Rehberlik”, *İslâm Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, 2015, c. 1, sy. 2, s. 305.

miş olduğu gerçek kimliğine yeniden kavuşmasına yardımcı olabilir. İşte tam bu noktada mânevî danışmanlık ve rehberlik, kendi karakteristik özelliğini ararken genel anlamda danışmanlık alanına önemli bir katkıda bulunacağını göstermektedir. Din de çoğu bireyin yaşamında yer alan varoluşsal bir olgu olduğuna göre mânevî danışmanlar, bireylerin hayatlarının önemli bir parçası olan dinden yararlanarak fakat bunun yanı sıra psikolojiyle ilgili teorik bilgileri de yadsımadan ve bunları da teolojiyle harmanlayarak danışanlarına daha iyi hizmet vermeye çalışmaktadırlar. Dolayısıyla mânevî danışmanlar, konuyu sadece teolojik bir perspektiften görmeyip dinin de birey hayatının önemli bir parçası olduğunu bilerek ve psikoloji alanında ki gelişmeleri de sürece sokarak mânevî temelli bir danışmanlık hizmeti üretmektedirler.<sup>2</sup>

Disiplinler arası bir içeriğe sahip olan ruh sağlığı alanındaki mânevî danışmanlık ve rehberlik olarak bilinen bu disiplin, teoloji ile davranış bilimlerinin bir araya gelmesiyle ortaya çıkmıştır.<sup>3</sup> Mânevî danışmanlık ve rehberlik, bireyin fiziksel, bilişsel ve mânevî boyutları arasındaki bağlantıyı sürdüren bir tedavi modeli sunarak bireylerin ruhsal ve fiziksel bütünlüğünü korumaya çalışmaktadır. Dolayısıyla daha çok varoluşsal içerikli yaşamsal kaygıyı azaltarak veya buna güçlü sınırlar koyarak kontrol mekanizmalarını besleyebilen bu alan, bireyin kişilik çatışmalarının düzeyini azaltmaya hizmet ederek dinsel inanca sahip bireylerin bütünlük duygularını çoğaltabilecek potansiyeli içermektedir.

Bilimsel bir araştırma ve uygulama alanı olarak Batılı ülkelerde gelişen “mânevî danışmanlık ve rehberlik / spiritual (pastoral) counselling and care” yaklaşımı, temel olarak Hıristiyan kültürü ve geleneklerinden ortaya çıkmıştır. Tarihsel gelişimine bakıldığında, alanın uygulama temelini ‘günah çıkarma’ya dayandığı söylenebilir. Dolayısıyla bu olgusal durum; yirminci yüzyılda boyut değiştirerek papaz ile birey arasında geçen bu itiraf ilişkilerindeki psikolojik sağaltım mekanizmaları, din adamlarının dikkatini çekmiştir. Bu ilişkilerin daha bilimsel temele oturtulması gerekliliğinden hareketle bilimsel bir araştırma alanı olarak ‘pastoral psikoloji / pastoral psychology’ ortaya çıkmıştır. Kiliseler, sözü edilen bu psikoteolojik işlevi daha etkili ve bilimsel bir biçimde yürütebilmek için son yarım yüzyıldır yetiştirdikleri din adamlarının klinik ve danışma psikolojisi alanlarında eğitim almalarına daha çok önem vermeye başlamışlardır.<sup>4</sup> Öte yandan din

<sup>2</sup> Yener Özen, “Tanrı-Sen ve Ben Üçümüzün Yolu: Pastoral Psikoloji ve Danışmanlığın Gerekliliği Üzerine”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2010, c. 10, sy. 2, s. 54.

<sup>3</sup> Ayrıca krş. Craig S. Cashwell; J. Scot Young, *Integrating Spirituality and Religion into Counseling: A Guide to Competent Practice*, 2. Edition, American Counseling Association Press, Alexandria 2011.

<sup>4</sup> Turgay Şirin, *Dini Danışma ve Rehberlik: İhsan Modeli Mânevî Danışmanlık*, Mim

ile psikolojinin psikoterapötik amaçlı entegrasyonunun tarihsel gelişimine bakıldığında Batı’da kilise merkezli birçok kişi ve kurumun söz konusu bu sürece katkı sağladığı görülmektedir.<sup>5</sup>

Mânevî danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin dünyadaki uygulama biçimlerine bakıldığında, söz konusu bu hizmetlerin sağlık kuruluşları veya özel uygulamalar aracılığıyla yürütüldüğü görülmektedir. Bir alan aktörü olarak mânevî danışmanlar, güçlerini ait oldukları inanç grubuna aidiyetten alırlar. Mânevî danışmanların belli bir dinsel grupta sorumlu bir ilişki içinde olmaları beklenebilir. Onlar aynı zamanda holistik bir yaklaşımla ruh sağlığı sunan kuruluşların önemli bir parçasını oluştururlar. En son ve en etkili psikolojik yöntemleri, mânevî boyutla birleştirerek sunarlar. Tıbbî bir müdahale veya hastane ortamı gerektiğinde mânevî danışman, danışanını bir psikiyatrya yönlendirebilir. Dolayısıyla uzman bir mânevî danışmanın hedefi, kendisinden yardım isteyen danışanlarına klinik olarak açıklanabilir ve mânevî olarak duyarlı bir danışmanlık ve rehberlik hizmeti sunmaktır.<sup>6</sup>

### a. Problem ve Amaç

Batı’da oldukça eski bir tarihsel geçmişe sahip olan mânevî danışmanlık ve rehberlik (MDR), Türkiye’de oldukça yeni bir araştırma ve uygulama alanıdır. Her geçen gün tanınırlığı artan mânevî danışmanlık ve rehberlik, Diyanet-din hizmetlerinde de ayrı bir profesyonel hizmet alanı olarak yeni bir uygulama birimidir. Dolayısıyla kuramsal varlığı kabul edilen bu alana Türkiye’de, başta hastanelerde verilen kurumsal hizmetler bağlamında var olan psikososyal ihtiyaç her geçen gün daha da hissedilir biçimde artmaktadır. Fakat ihtiyacı karşılayacak saha etkinliklerinin hâlâ profesyonel alan uzmanlığı perspektifinden uzak biçimde ‘geleneksel irşat, tebliğ ve din eğitimi’ gibi taşıyıcı kavramlar üzerinden yapılandırılarak sürdürülmeye çalışıldığı söylenebilir.<sup>7</sup>

Türkiye özelinde profesyonel bir yaklaşımla ilk olarak 2015 yılında sağlık hizmetleri alanında pilot uygulama olarak yerini bulan saha çalışmalarından hareketle bu makalede, öncelikle Diyanet İşleri Başkanlığı’nın ‘cami-dışı din hizmetleri’ kavramı içinde tanımlanmış psikososyal içerikli

Akademi Yay., İstanbul 2014, s. 35-36.

<sup>5</sup> Örnek bir kuruluş olarak bkz. *Blanton-Peale Enstitüsü ve Danışmanlık Merkezi / The Blanton-Peale Institute and Counseling Center*, (<http://www.blantonpeale.org>), [Erişim: Şubat 2016].

<sup>6</sup> Roy C. Woodruff, “Pastoral Counseling: An American Perspective”, *British Journal of Guidance and Counselling*, 2002, c. 30, sy. 1, s. 94; Üzeyir Ok, “Dinî Danışmanlık: Tanımı ve Tarihi”, *Dinî Danışmanlık ve Din Hizmetleri*, Nurullah Altaş - Mustafa Köylü, ss. 35-54, Ensar Neşriyat, İstanbul 2014, s. 46.

<sup>7</sup> Nurullah Altaş, “Din Hizmetleri ve Dinî Danışmanlık İlişkisi”, *Dinî Danışmanlık ve Din Hizmetleri*, ed. Nurullah Altaş - Mustafa Köylü, ss. 13-34. Ensar Neşriyat, İstanbul 2014, s. 21-22.

yeni bir din hizmeti birimi olarak hastanelerde mânevî danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin tarihçesine (1995-2015) yer verilmiştir. Daha sonra kurumsal düzeyde verilmeye başlanan mânevî danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin güçlü ve zayıf yönlerine değinilerek “(i)-Diyanet İşleri Başkanlığı, bu alanda üreteceği hizmetlerde şu anda hangi noktada bulunmaktadır ve nereye gidebilir? (ii)-Hastanelerde vereceği bu hizmetin kalitesini arttırabilmesi için nasıl bir akademik ve kurumsal yol haritasına ihtiyacı vardır? (iii)-Pilot uygulamanın başlatıldığı hastanelerde mânevî danışmanlık ve rehberlik hizmetleri için görevlendirilecek Diyanet personelinin alan uzmanlığı eğitim süreci nasıl yapılandırılmalı ve yönetilmelidir?” gibi sorular çerçevesinde, çalışmanın problematik yönü ele alınmıştır.

Öte yandan bu çalışmanın amacı, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın hastanelerdeki mânevî danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinde izlemesi gereken kurumsal yol haritasında, (i) kurumsal sınırlılıkları tespit edip söz konusu sınırlılıkların aşılabilmesi için çözüm önerileri sunmak; (ii) Diyanet İşleri Başkanlığı'nın alanda görevlendireceği personelin alan uzmanlığı için bir eğitim programı önererek, kuruma ve ilgili literatüre akademik bir katkı sağlamaktır. Dolayısıyla bu makalede, kurumsal sınırlılıkların aşılabilmesi için bazı önerilerin ortaya konulmasının yanı sıra alanda çalışacak olan kurum personeline modüler sisteme dayalı kapsamlı bir eğitim programı önerisi sunulması da amaçlanmıştır.

## **b. Önem ve Sınırlılıklar**

Batılı ülkelerde, 20. yüzyılın başından bu yana gerek ayakta gerekse yatarak hastanelerde tedavi gören hastaların (i) dinsel ve mânevî ihtiyaçlarını karşılayarak onlara moral desteği vermek, (ii) ibadetlerini hastalıklarının verdiği imkânlar çerçevesinde yerine getirmelerine yardımcı olmak, (iii) yaşam dirençlerini desteklemek maksadıyla mânevî danışmanlık ve rehberlik hizmetleri vermek, geliştirilerek sürdürülen bir uygulamadır. Bu ülkelerde hastalara din ve moral hizmetlerinin sunulması konusu, hastanelerin temel görevleri arasında sayılmakta ve hasta hakları kapsamında değerlendirilmektedir.<sup>8</sup>

Türkiye’de koruyucu ve tedavi edici hekimlik perspektifinden sağlık hizmeti üreten hastaneler, hastanın hayatında en zor anlarını yaşadığı, hasta yakınlarının en sıkıntılı zamanlarını geçirdiği hizmet kurumlarıdır. Hasta olmadan ihmal, eğitim yetersizliği ve ekonomik yetersizlik gibi hastalığı önleyici sağlık kontrollerinin yaygın olmaması nedeniyle Türk toplumu,

<sup>8</sup> Nurullah Altaş, “Hastanelerde Dinî Danışmanlık Hizmetleri: Türkiye Uygulaması Üzerine Deneysel Bir Araştırma”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, sy. 39, s. 599.

büyük oranda hastalık belirtileri geliştikten sonra hastanelere müracaat etmektedir. Bu aşamadaki belirsizlik ve yaşanan korkular ise bireyin hayatında psikolojik etkiler bırakabilmektedir. Bu nedenle İslâm dininin sağlık ve hastalık konusundaki görüşlerini doğru bir şekilde aktaracak, gerek hasta, gerekse hasta yakınına düzenli bilgi ve moral desteği sağlayacak bir din hizmetine ihtiyaç bulunmaktadır.<sup>9</sup> Bu olgusal arka plana bakıldığında Türkiye’de sağlık hizmeti veren hastanelerde mânevî danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin birey yaşamı için ne kadar önemli olduğu görülmektedir.

Öte yandan sahadaki çalışmalarda önemli olan bir diğer nokta ise alan uzmanının yeterliliği konusudur. Zira Diyanet-din hizmetleri bağlamında kamu hastanelerinde 1995-1996 yılları arasında verilen mânevî danışmanlık ve rehberlik hizmetlerine yapılan eleştirilere bakıldığında, alan uzmanının yeterlilik konusunun tartışıldığı dikkati çekmektedir. Bu bağlamda Başar’a (2008) göre Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından 1995 yılında başlatılan bu ilk uygulamanın aldığı eleştiriler şu şekilde özetlenebilir: (i)-Hastaların din hizmetine olan ihtiyacıyla birlikte din hizmeti vermekle görevlendirilen din görevlilerinin (imamların) mânevî danışmanlık da sayılan bu görevi yerine getirebilecek nitelikte olup olmadığı sorgulanmıştır; (ii)-Hastanelerde yürütülecek mânevî danışmanlık ve rehberlik hizmetleri, o dönemde klasik din hizmeti tanımı içinde değerlendirilerek daha çok klasik usul bir vaaz ve irşad hizmeti olarak düşünüldüğü için hizmetlerin psikolojik danışmanlık ve rehberlik yönü dikkate alınmamıştır; (iii)-Mevcut sağlık sistemi içerisinde bu hizmetin nasıl şekillendirileceği ve adapte edileceği konusunda çok iyi bir planlama yapılamamıştır; (iv)-Hastanelerde mânevî danışmanlık hizmeti verecek Diyanet personelinin niteliği ve görev içeriği net bir şekilde belirlenmeyip gerekli olan yasal düzenlemeler yapılamamıştır; (v)-Klasik din hizmeti formatında verilmeye çalışılmasının bir sonucu olarak alan aktörü olan ‘imam’ın ölümü hatırlatması nedeniyle mânevî danışman olmaktan daha çok cenaze yıkayıcısı olarak algılandığı için psikolog daha olumlu çağrışımına sebep olmuştur; (vi)-İmamın, yatan hastanın başında Kur’ân okuması, talep eden hastanın dışındaki diğer hastaların rahatsız olmalarına neden olmuştur.<sup>10</sup> Bu değerlendirmelerden de anlaşılıyor ki, hastanelerde mânevî danışmanlık ve rehberlik hizmeti verecek Diyanet personelinin alan eğitimi bağlamında temel ve özel alan yeterliliğinin kazandırılması son derece önemlidir.

<sup>9</sup> Serpil Başar, “Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Yürüttüğü Cami Dışı Din Hizmetleri Kapsamında Hastanelerde Din Hizmeti İhtiyacı”, *I. Din Hizmetleri Sempozyumu*, ed. M. Bulut, ss. 620-646, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2008, s. 620-621.

<sup>10</sup> Başar, “a.g.m.”, s. 622-623; Ayrıca krş. Nevzat Yaşar Aşıkoğlu, “Vâizlerde Aranacak Temel Yeterlilikler Üzerine”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, c. 8, sy. 2, s. 17-24; Fahri Kayadibi, “Diyanet İşleri Başkanlığı Personelinin Eğitim ve Bilgi Seviyesinin Yükseltilmesi”, *II. Din Şurası: Tebliğ ve müzakereleri-II*, (ss. 426-432), Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2003, s. 426-432.

Bu çalışmanın sınırlılıkları ise üç temel olgu üzerinden şekillenmektedir. Bunlardan birincisi, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın hastanelerdeki mânevî danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin kronolojik olarak tarihsel gelişiminin sınırlandırılmasıdır. Dolayısıyla çalışmada adı geçen hizmetler, kronolojik olarak 1995-2015 yılları arasını kapsayan 20 yıllık bir süreçle sınırlandırılmıştır. Araştırmanın ikinci sınırlılığı ise Diyanet İşleri Başkanlığı'nın cami dışı din hizmetleri kapsamında verdiği mânevî danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin alan sınırlılığıyla ilgilidir. Dolayısıyla bu çalışma, Başkanlığın hastanelerde verdiği mânevî danışmanlık ve rehberlik hizmetleriyle sınırlandırılmıştır. Bu durumda hastaneler dışındaki cezaevleri, yetiştirme yurtları vb. gibi saha hizmetleri çalışmanın sınırlılıkları dışında tutulmuştur. Üçüncü sınırlılık ise özelde hastanelerde verilen bu hizmetin içeriğiyle ilgilidir. Bu bağlamda çalışma, hastanelerde mânevî danışmanlık ve rehberlik hizmeti veren Diyanet personelinin alan eğitimi konusuyla sınırlandırılmıştır.

### c. Hastanelerde Mânevî Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri

Kanser ve kalp hastalıkları gibi yaşamı tehdit edici bir hastalığı olan bireylerin varoluş mücadelesi, onların kendilerini iyi hissetmelerinin temelini oluşturmaktadır. Mâneviyatın bireyin fiziksel, duygusal ve sosyal yönü ile ilişkili olduğu düşünüldüğünde, varoluş mücadelesinde hastanın kişisel inançlarını, değerlerini ve dinsel uygulamalarını destekleyen tüm çabalar mânevî danışmanlık ve rehberlik olarak ifade edilebilir. Mânevî danışmanlık sırasında, tüm sağlık ekibinin hastaya fiziksel rahatlık, sosyal destek vermeleri ve birey olarak önemli olduğunu hissettirmeleri önemli bir durumdur. Yapılan araştırmalar özellikle yaşamı tehdit eden ağır hastalık süreçlerinde, hastaların umut, sevilme, dinsel uygulamalar ve konuşma gibi bir takım mânevî ihtiyaçlarının ortaya çıktığını göstermektedir.<sup>11</sup> Ölümcül hastalığa sahip hastaların yaşadıkları 'üzüntü, depresyon, kaygı, inkâr, kızgınlık, düşmanlık ve suçluluk gibi duygusal tepkiler, onlarda dış dünyayla ilgilenmeme, aşırı korkma veya aşırı cesur davranma, isyan etme, kendilerine yasaklanan şeyleri inadına yapma, utanma ve sağlıklı insanlara karşı öfke duyma' şeklinde kendini gösterebilmektedir. Bu tepkileri gösteren hastalarla konuşurken kısa ve basit cevaplar verilerek, hastanın iyileşme umudunun sürekli korunması psikolojik açıdan önemli bir işleve sahiptir.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Örnek araştırmalar için bkz. Arslan Karagül, "Mânevî Bakım: Anlamı, Önemi, Yöntemi ve Eğitimi (Hollanda Örneği)", *Dini Araştırmalar*, 2012, c. 15, sy. 40, s. 5-27; Bengü Çetinkaya; Sebahat Altundağ; Arife Azak, "Mânevî Bakım ve Hemsirelik", *Adnan Menderes Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi*, 2007, c. 8, sy. 1, s. 47-50.

<sup>12</sup> İlhan Topuz, *Din Görevlilerinin Mânevî Danışmanlık Yeterlilikleri*, Manas Yay.,



Özellikle modern hayatta yukarıda sözü edilen yaşamsal ihtiyaçlar bağlamında ortaya çıkan gelişmeler, uygulamalı din psikolojisinin gerekliliğini daha da belirginleştirmiştir. Bunun nedeni de bu alandaki bilgi birikiminin klinik ve danışmanlık psikolojisine katkı sağlayan teorik ve ampirik çalışmalar sayesinde elde edilmesidir. Tıpkı dinsel bağlılık ve ruhsal-fiziksel sağlık arasındaki ilişkinin bulunması gibi klinik pratik ile din psikolojisi arasındaki ilişki de ampirik araştırmalar sonucunda ortaya çıkmıştır. Ayrıca din psikolojisi alanında konuyla ilgili yapılan çalışmalarda, dinin ve mâneviyatın bir dünya görüşüyle bütünleşen inançlar, değerler ve pratiklerin aktarımında bütünleyici bir rol oynadığı bilinmektedir. Birçok danışanın hayatında mâneviyat, yaşamak için birey deneyiminin geniş bir alanına uygulanabilir kapsayıcı bir çatı fonksiyonuna sahiptir. Dolayısıyla mâneviyat, üzerine kişisel hedeflerin kurulduğu ve psikolojik başa çıkma için kaynakların bulunduğu nihaî bir değer temelini oluşturmaktadır. Bunun yanı sıra mâneviyatın sadece aşkın gerçeklikle ilgili olmadığı, fiziksel, ruhsal veya sağlık konuları için de merkezî bir role sahip olduğu saptanmıştır.<sup>13</sup>

Hayatlarını sağlık hizmeti veren kurumsal bir hastaneye bağımlı, kronik hastalıklar ve fonksiyonel kısıtlamalar içinde yaşamak zorunda olan hastalar olabilir. Böylesine kalıcı değişiklik ve düzenlemelerle bir ömür boyu karşı karşıya gelen hastalar, yaşama yeniden uyum sağlayabilmek için genellikle yeni başa çıkma stratejileri geliştirerek karşı karşıya kaldıkları bu uzun süreli hastalığı yeniden düşünme ve yorumlama ihtiyacı hissedebilirler. Böyle zamanlarda hastalar, inandıkları dinin görevlileri tarafından teselli bulmak amacıyla mânevî destek kaynaklarını güçlendirecek mânevî danışmanlık hizmeti alma ihtiyacı hissedebilirler. Böylesi bir psikolojik gerçekliğe rağmen özellikle hastane ortamlarındaki mânevî danışmanların önemi bilinmesine karşın bu durum uzun bir süre hastanedeki diğer sağlık ve rehabilitasyon ekibi tarafından kabullenilememiştir.<sup>14</sup> Hâlbuki hastanelerde tedavi gören hastaların iyileşme süreçlerine sahip oldukları mânevî kaynakların entegrasyonu, ancak mânevî danışmanlarla birlikte çalışarak başarılabilecek bir durumdur. Fakat psikiyatrlar ve psikologların mânevî danışmanları potansiyel bir işbirlikçi olarak görmeleri çoğu zaman müm-

Isparta 2014, s. 44-46; Ayrıca krş. Şafak Ergül; Ayla Bayık, “Hemşirelik ve Mânevî Bakım”, *Cumhuriyet Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi*, 2004, c. 8, sy. 1, s. 37-45.

<sup>13</sup> Edward. P. Shafranske, “The Psychology of Religion in Clinical and Counseling Psychology”, *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, ed. R. F. Paloutzian ve C. L. Park, (ss. 496-514), The Guilford Press, New York - London 2005, s. 496-497.

<sup>14</sup> Kristen L. Easton; Jonathan C. Andrews, “The Roles of the Pastor in the Interdisciplinary Rehabilitation Team”, *Rehabilitation Nursing*, 2000, c. 25, sy. 1, s. 10-12.

kün olamamıştır. Hastalığın iyileşmesi sürecinde yapılacak olan konsültasyon, hastanın tedavi sürecini pozitif yönde destekleyebilir. Bu durum aynı zamanda, hastaların problemlerini açık bir şekilde mâneviyatla ilişkilendirdikleri durumlarda mânevî danışmandan yardım almak istediklerinde etik olarak uygun bir müdahale formatına girebilir.<sup>15</sup>

Toplam sağlık hizmeti kalitesini ortaya çıkarabilmek için hasta bakımı bir ekip işidir. Bu ekipte ‘hasta, hasta yakını, doktor, hemşire, terapist (sanat, müzik, solunum uzmanı), hasta jimnastikçisi, psikolog, sosyal hizmet uzmanı, mânevî danışman, diyetisyen ve gönüllü çalışanlar’ bulunmaktadır.<sup>16</sup> Bu ekipteki mânevî danışman, hastanın dinsel ve mânevî içerikli psikolojik sorunlarında danışacağı/konuşacağı uzmandır. Dolayısıyla psikoterapist, hastanın sözsüz iletişimini geliştirmesine, hastalığı kabullenmesine, duygularını açığa vurmasına, rahatlamasına, korkusunu yenmesine/azaltmasına ve dikkatini başka noktalara yöneltmesine yardımcı olurken psikolog ise hastalıkla başa çıkmasında, depresyon ve korku durumlarının tedavisinde hastaya yardımcı olabilir. Aynı ekipte bulunan mânevî danışman da hastayı dinler ve hastalığını mâneviyat temelli anlamlandırma süreçlerinde ona yardımcı olabilir, hasta yakınlarını ve ekip üyelerini destekleyebilir.<sup>17</sup> Bu nedenle yaşamı tehdit edici hastalığı olan hastaların mânevî danışmanlık süreçleri çok önemlidir. Mânevî yönü gelişmiş ve dine bağımlılığı daha fazla olan hastalar, fiziksel, duygusal ve sosyal yönden daha sağlıklıdırlar. Umut düzeyleri yüksek, depresyon ve sosyal izolasyon eğilimleri düşük bu hastalar, stresle daha iyi başa çıkabildikleri için yaşam kaliteleri daha yüksektir. Mânevî danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin öneminin bilinmemesi, bu hizmeti sunma becerilerinin eksikliği, din ile mâneviyatın karıştırılması, sağlık elemanlarından hastaya mânevî danışmanlık ve rehberlik sunmalarının beklenmemesi ya da bilim dışı bir yaklaşım olarak görülmesi gibi konular, bu hizmet alanının göz ardı edilmesine yol açmaktadır.<sup>18</sup>

Hastanelerde mânevî danışmanlık ve rehberlik hizmetleri, bazı Avrupa ülkelerinde resmi bir hizmet politikası olarak yaklaşık 40 yıldır uygulan-

<sup>15</sup> Shafranske, a.g.m., s. 507-509; Ayrıca bkz. Frank Lake, *Clinical Theology: A Theological and Psychiatric Basis to Clinical Pastoral Care*, Darton, Longman ve Todd, London 1994, s. 1-28.

<sup>16</sup> Örnek deneyimler için bkz. Miranda Threlfall-Holmes; M. Newitt, *Being a Chaplain*, SPCK-Library of Ministry, London 2011, s. 39-58.

<sup>17</sup> Topuz, a.g.e., s. 45-46; ayrıca bkz. Paul H. Ballard; John L. Pritchard, *Practical Theology in Action: Christian Thinking in the Service of Church and Society*, 2. Edition. SPCK-Library of Ministry, London 2006, s. 29-44.

<sup>18</sup> Çetinkaya; Altundağ; Azak, a.g.m., s. 49; Ayrıca bkz. Jessica Rose, *Psychology for Pastoral Contexts: A Handbook*, London: SCM Press, London 2013, s. 133-204; Melahat A. Kostak, “Hemşirelik Bakımının Mânevî Boyutu”, *Fırat Sağlık Hizmetleri Dergisi*, 2007, c. 2, sy. 6, 105-115.

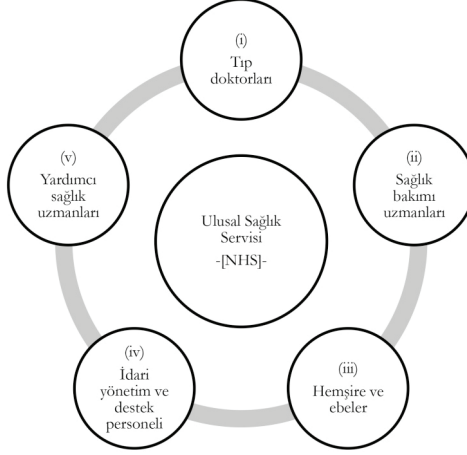
maktadır. 1990'lı yıllardan itibaren İngiltere ve Kanada gibi gelişmiş ülkelerde ise mânevî danışmanlık ve rehberlik hizmetleri, yaşamı tehdit eden ve tedavisi mümkün olmayan hastalara gerekli bakım ve tedavinin sağlanması amacıyla hızlı bir kurumsal gelişim göstermiştir. 1999 yılına gelindiğinde de İngiltere'de 236 mânevî danışmanlık kurumu, 400 toplumsal mânevî danışmanlık ve rehberlik hizmet merkezi, hastane bakım hizmet birimi ve 209 hastanede ise mânevî danışmanlık ekibi oluşturulduğu belirtilmektedir. Hollanda da 2011 yılından itibaren yaklaşık 100 bakım kurumunda 850 kadar mânevî danışmanın çalıştırıldığı ifade edilmektedir.<sup>19</sup>

Örneğin; Türkiye'deki sağlık sisteminde Sağlık Bakanlığı'na karşılık gelen Birleşik Krallık'taki Ulusal Sağlık Servisi / National Health Service-[NHS], halkına kaliteli ve bütüncül bir sağlık hizmeti verebilmek için 5 ana grupta topladığı sağlık profesyonellerini, bu gruplara bağlı 70'in üzerinde ilgili alan disiplinlerine ayırarak toplamda ülke sınırları içinde 1.3 milyon sağlık personeli çalıştırmaktadır. Bu ana gruplar ise '(i)-tıp doktorları (örnek: kardiyolog, nörolog), (ii)-sağlık bakımı uzmanları (örnek: biyomedikal uzmanı, eczacı), (iii)-hemşire ve ebeler, (iv)-idarî yönetim ve destek personeli, (v)-yardımcı sağlık profesyonelleri (örnek: sanat terapisti, mânevî danışman/chaplain, ayak bakımı uzmanı, diyetisyen, medikal sosyal hizmet uzmanı, iş terapisti, ambulans görevlisi, fizyoterapist, psikolog, psikoterapist, radyoterapist, konuşma terapisti) biçiminde sınıflandırılmıştır.<sup>20</sup> Hastanelerde mânevî danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin Birleşik Krallık örneğindeki yapılanmasına bakıldığında, hastalara verilen mânevî danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin adı geçen ülkenin resmi sağlık örgütündeki teşkilât şemasında yer alan 5 ana gruptan biri olan "yardımcı sağlık uzmanları" şemsiyesi altında "mânevî danışmanlık/chaplaincy" olarak yerini aldığı görülmektedir (bkz. Şekil-1).

<sup>19</sup> Topuz, a.g.e., s. 45; Batı'daki uygulamalar hakkında daha fazla teorik bilgi için bkz. Larry VandeCreek, "Mahalle Papazlarının Hastanede Yatan Kilise Üyelerine Yönelik Dua Vâizliği", (çev. Ali Rıza Aydın), *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2003, c. 3, sy. 1, s. 153-167; Nurullah Altaş, "Hastanelerde Dinî Danışmanlık Hizmetleri", *Dinî Danışmanlık ve Din Hizmetleri*, ed. Nurullah Altaş - Mustafa Köylü, ss. 155-169. Ensar Neşriyat, İstanbul 2014, s. 155-169; Mustafa Bülbül, "Almanya'da Hastanelerde Yapılan Mânevî Bakım (Din) Hizmeti", *Vaaz ve Vâizlik Sempozyumu-1*, ed. Hasan Kamil Yılmaz ve ark., ss. 590-630, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2013, s. 590-630.

<sup>20</sup> Mark Cobb, *The Hospital Chaplain's Handbook: A Guide for Good Practice*, Canterbury Press, Norwich 2005, s. 11-16.

Şekil-1:  
Ulusal Sağlık Servisi/NHS personel grupları  
[United Kingdom]<sup>21</sup>



Literatüre bakıldığında hastanelerde verilen mânevî danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinde kullanılan birçok hizmet modeli olduğu görülmektedir.<sup>22</sup> Yaygın olarak kullanılan başlıca üç model uygulaması vardır. Bunlar;

(a) Tebliğ ve İrşad Modeli: Bilinen klasik yöntem olarak mânevî danışmanın merkezde olduğu ve tek taraflı olarak hastaya bilgi verip nasihat etme aktivitelerini kapsayan modeldir.

(b) Terapi / Tedavi Modeli: Hastayı merkeze alan bir çeşit psikoterapi modelidir. Mânevî danışmanın yaptığı konuşmalarla hastanın ihtiyaçlarının belirlenerek buna göre tedavi metodunun uygulanmasıdır. Bu modelin öncüleri, C. R. Roger ve A. Maslow'dur. Daha sonraları A. T. Boisen, S. Hiltner ve H. J. Clinebell gibi Hristiyan ilâhiyatçılar da bu modeli aktif biçimde kullanmışlardır.

(c) Teselli ve Tefsir / Hermönetik Modeli: İlk iki modeli birleştiren bir yaklaşımdır. Karşılıklı konuşma, konuşarak anlama, açıklama, yorumlama ve anlamlandırma temeline dayanır. Kişinin hayat hikâyesi dinlenir, yorumlanır ve hasta teselli edilmeye çalışılır.<sup>23</sup>

Bu çalışmalarda, psikoterapide uygulanan metotlar kullanılarak 'anlam arayışı' bağlamında hastanın yaşamına ve dolayısıyla varlığına yeni bir anlam verebilmesine yardım edilir. Kendisini ve olayları yeniden anlamlandır-

<sup>21</sup> Cobb, a.g.e., s. 11-16.

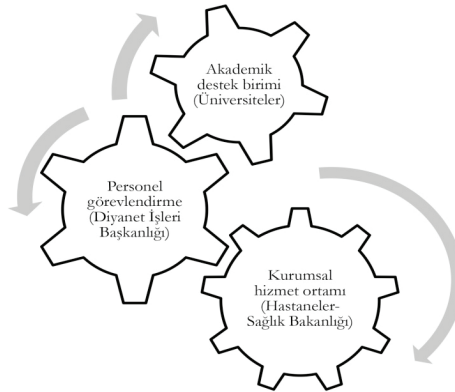
<sup>22</sup> Cobb, a.g.e., s. 11-16.

<sup>23</sup> Ayrıca bkz. David Lyall, *Integrity of Pastoral Care*, SPCK-Library of Ministry, London 2001, s. 49-63.

dırması konusunda hastaya yardımcı olunur. Kısaca kutsal metinleri açıklamak (tefsir) ve yorumlamak olarak tanımlanan hermönetik metot, hastayı anlamada kullanılabilir. Bu modelde hastanın hayat hikâyeleri, tecrübeleri, duygu ve düşünceleri dikkatle dinlenerek, özellikle dinsel inanca dayalı mânevî konularda sohbet edilerek, hastanın istek ve ihtiyacına göre dinsel ve mânevî soru ve sorunların çözümünde yardımcı olmak esastır. Hastanelerde verilen mânevî danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinde, hastaya değer verildiğini, yalnız olmadığını hissettirmek, ilgi göstermek ve derdine ortak olabilmek önemlidir. Amaç hastanın başına gelen olayları olumlu bir şekilde yorumlayıp hayattan tekrar zevk almasına yardımcı olabilmektir.<sup>24</sup>

Öte yandan konuya Türkiye özelinde bakıldığında hastanelerdeki bu hizmetin kaliteli biçimde devamını sağlayabilmek için kurumsal bir perspektiften verilmeye başlanan mânevî danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin üretim ve uygulama evrelerinde profesyonel bir iş bölümü yaklaşımından hareketle kurumsal yardımlaşma mekanizmasının işlerlik kazanması oldukça önem arz etmektedir. Zira Diyanet İşleri Başkanlığı ile Sağlık Bakanlığı arasındaki işbirliği protokolü bağlamında hizmet kalitesinin artırılmasına dönük olarak bakılacak olursa hizmeti veren ana aktör kurumun Diyanet İşleri Başkanlığı olduğu görülmektedir. Bu protokole göre hizmete kurumsal mekân/ortam olanağı sağlayan kurumun ise Sağlık Bakanlığı olduğu bilinmektedir. Söz konusu bu kurumsal hizmet iletişim ağı kapsamında, alanda üretilecek hizmet kalitesini arttırmaya dönük kurumsal bilgi üretimini sağlayacak ve bu bilgiyi güncelleyerek hizmeti pratiğe aktaracak olan kurumlara akademik destek verecek olan ise üniversitelerdir. (bkz. Şekil-2)

Şekil-2:  
Mânevî Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerinin Aktörleri  
(Hastaneler)



<sup>24</sup> Karagül, “a.g.m.”, s. 19-22; Topuz, a.g.e., s. 44-49.

Hastanelerde mânevî danışmanlık ve rehberlik hizmetleri, yatarak tedavi gören hastaların dinsel ihtiyaçlarını karşılamak, onlara moral vermek, dinsel pratiklerini hastalıklarının verdiği olanaklar çerçevesinde yerine getirmelerine yardımcı olmak ve yaşama dirençlerini desteklemek amacıyla sürdürülecek bir uygulamadır. Çeşitli Avrupa ülkelerinde ve Amerika'da hastalara mânevî danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin sunulması, hastanelerin temel görevleri arasında sayılmakta ve hasta hakları bağlamında değerlendirilmektedir.<sup>25</sup>

Türkiye'de şu ana kadar yapılan uygulamaya bakıldığında ise hastanın daha çok ölüm sonrası 'teçhiz ve tekfin' içerikli dinsel hizmeti şeklinde uygulanan ve algılanan "hastane din görevlisi" uygulamasının var olduğu görülmektedir.<sup>26</sup> Söz konusu bu uygulamanın 2015 yılında pilot uygulama olarak başladığı hastanelerde mânevî danışmanlık ve rehberlik hizmetleriyle bir ilgisi yoktur. Hastane kadrolarındaki 'din görevlisi'nin görev tanımı, mânevî danışmanlıktan çok ölüm sonrası cenaze işlemleri için yapılması gereken hizmetleri sunmaktan ibarettir. Birçok hasta ve hasta yakınının, hastanelerdeki bu görevlilerin nerelerde ve hangi şartlar altında çalıştığı konusunda bir izlenimi bulunmayabilir. Çünkü hastane din görevlileri, hastane binalarının bodrum katlarında, gözlerden uzak ve çoğunlukla uygun olmayan fiziksel koşullarda çalışan ve hasta yakınlarının ancak ölen hastalarının cenaze defin işlemleri için iletişime geçtikleri bir görevlidir. Dolayısıyla hastane din görevlisi, ölünün yıkanması ve kefenlenmesi gibi dinsel işlemlerin yanı sıra defin için gereken bürokratik işlemleri de tek başına yoğun bir biçimde yürütmek durumundadır. Ayrıca cenaze sahiplerini teselli görevi de bu yoğunluk arasında kendisine yüklenmiştir. Bunun yanı sıra hastane mescidinde cemaate namaz kıldırma ya da vaaz hizmeti ise bu görevlinin kişisel çabasına bırakılmıştır. Bu pratik uygulamalarda görüldüğü gibi ölüye hizmet edilirken yaşamına devam eden hastaya bir hizmet sunulmamaktadır.

Öte yandan hastane mescitleri yine gözlerden uzak ve çoğunlukla uygun fiziksel şartlardan yoksun bir mekân olarak tasarlanmıştır. İnançları gereği dinsel pratiklerini yerine getirmek isteyen hasta ve hasta yakınları, bu mekânları çoğunlukla bireysel olarak kullanır ve birbirlerine aynı mekânı kullanmanın getirdiği bir yakınlık ile destek olurlar. Hastane ortamında ancak bu kadar sınırlı çizilmiş olan bir dinsel ve mânevî hazır oluşluk durumu, geliştirilmeye ve görünür olan bir hizmet alanına dönüştürülmeye ihtiyaç duymaktadır.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Bkz. Cobb, *a.g.e.*, s. 17-52.

<sup>26</sup> Krş. Jens Rowold, "Effects of Transactional and Transformational Leadership of Pastors", *Pastoral Psychology*, 2008, c. 56, sy. 4, s. 403-411.

<sup>27</sup> Başar, "a.g.m.", s. 625-626.

#### d. Hizmet Aktörü Olarak Diyanet İşleri Başkanlığı ve Uzman Eğitimi

Diyanet İşleri Başkanlığı, 3 Mart 1924 tarihinde Şer’iyye ve Evkaf Vekâleti’nin yerine kurulan, İslâm dininin inançları, ibadet ve ahlâk esasları ile ilgili işleri yürütmek, din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmekle görevli anayasal bir kurumdur. Mustafa Kemal Atatürk’ün emriyle 429 sayılı kanunla Türkiye Cumhuriyeti Başbakanlığına bağlı bir kurum olarak kurulmuştur. Anayasanın 136. maddesinde; “Genel idare içinde yer alan Diyanet İşleri Başkanlığı, laiklik ilkesi doğrultusunda, bütün siyasi görüş ve düşüncülerin dışında kalarak ve milletçe dayanışmayı ve bütünleşmeyi amaç edinerek, özel kanununda gösterilen görevleri yerine getirir” hükmü yer almaktadır.<sup>28</sup>

Başkanlığın şu anki kurumsal yapısı, 633 sayılı kanunda çok kapsamlı değişiklikler yapan 01.07.2010 tarihli ve 6002 sayılı kanun ile belirlenmiştir. Söz konusu kanun, Başkanlığa çok önemli yapısal kazanımlar sağlamıştır. Hiyerarşik olarak genel müdürlük düzeyinden müsteşarlık seviyesine yükseltilen Başkanlıkta, iki sürekli kurula ek olarak dokuz adedi genel müdürlük düzeyinde olmak üzere on dört hizmet birimi oluşturulmuştur. Görev süresi 5 yıl ile sınırlandırılan başkanın en fazla iki kez bu göreve getirilebileceği hükme bağlanmıştır. Başkan yardımcılarının sayısı üçe düşürülmüştür. Din İşleri Yüksek Kurulu için üye seçimini yapacak heyetin kapsamı genişletilerek teşkilâtın her kademesinden temsilcilerin katılımı sağlanmıştır. Gerek Din İşleri Yüksek Kurulu gerekse diğer birimlere verilen yeni birçok görevle uluslararası alanda etkin bir din hizmeti sunmanın yasal alt yapısı oluşturulmuştur.<sup>29</sup>

Bu bağlamda, modern yaşam ve postmodern söylem kıskacındaki Türkiye’de, din hizmeti sunmanın bir gereği olarak ‘cami dışı din hizmetleri’nin önü açılarak Başkanlık personelinin hizmet içi eğitimleri için gerekli alt yapı hazırlanmıştır. Radyo ve televizyon kurulması da görevlerinin arasında yer alan Başkanlık, toplumu din konusunda aydınlatma noktasında her türlü modern olanaklardan yararlanmaya başlamıştır. Modern yönetimin bir gereği olarak insan kaynakları yönetim sistemi benimsenmiş ve personelin kariyer sistemine göre alınarak yetiştirilmesi sağlanmıştır. Başkanlığın ihtiyaç duyduğu kadrolar oluşturularak personelin özlük hakları istenildiği gibi olmasa da iyileştirilmiştir. Özetle, diyanet-din hizmetlerinin önünü açan bu kanunla engel görülebilecek bazı konular aşılmış ve personelin uygun bir ortamda hizmet etmesi sağlanmıştır.<sup>30</sup>

<sup>28</sup> Nihat Aytürk; Yaşar Çelik; Enver Şahinarslan, “Diyanet İşleri Başkanlığı Teşkilat Tarihçesi (1924-1988)”, *Diyanet Dergisi*, 1989, c. 25, sy. 1, s. 31-66.

<sup>29</sup> Ayrıca adı geçen kuruma ilişkin ampirik bir din sosyolojisi araştırma sonuçları için bkz. Kemalettin Taş, *Türk Halkının Gözüyle Diyanet*, İz Yay., İstanbul 2002.

<sup>30</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, *Kuruluş ve Tarihî Gelişim*, (<http://www.diyamet.gov.tr>), [Erişim: Ocak 2016].

Öte yandan Türkiye'deki kamu kurumlarının yasal yetki ve yükümlülükleri arasında, kendi personelini yetiştirmek de vardır. 657 Sayılı Devlet Memurları Kanunu'nun "Devlet Memurlarının Yetiştirilmesi" başlıklı VII. kısmı, bu konu ile ilgili düzenlemeleri içermektedir. Buna göre kurumlar, biri hizmetten önce belirli sınıflardaki memuriyetlere eleman yetiştirmek, diğeri de göreve atadıktan sonra elemanlarını hizmet içinde geliştirmek üzere iki türlü eğitim hizmeti yürütmektedirler. Nitekim 657 sayılı kanununun 214. maddesi, göreve atanan memurun "yetişmesi", "verimliliğinin artırılması" ve "daha ileriki görevlere hazırlanması" için kurumlara "hizmet içi eğitim" hizmeti verme yükümlülüğünü getirmektedir. Kurumlar bu yükümlülüklerini yerine getirmek için aynı kanunun: (a) 216. maddesinde öngörüldüğü şekilde hem kurum içinde hem de kurumlar arası "Eğitim Merkezleri" açabilirler; (b) 218. maddede öngörüldüğü şekilde yabancı ülkelerdeki hizmet içi eğitim aktivitelerinden yararlanabilirler. Kurumların görevdeki personeline yönelik bu hizmet içi eğitim hizmetleri, 1739 sayılı Milli Eğitim Temel Kanunu'nda tespit edilen eğitim türlerinden "yaygın eğitim" tipinde bir hizmettir.

Anayasal bir kuruluş olarak varlığı 1924 yılına dayanan Diyanet İşleri Başkanlığı'nın hizmet içi eğitim aktiviteleri 1951 yılında başlamıştır. Bu hizmetler, ilk eğitim merkezinin Bolu'da açılış tarihi olan 1972 yılına kadar Başkanlığın uygun gördüğü yerlerde "tekâmül kursları" şeklinde düzenlenmiştir. Eğitim merkezlerinin açılmasıyla birlikte eğitim hizmetleri yoğunluklu olarak bu merkezlerde vermeye başlanmıştır.

Personelin meslekî formasyonunu güçlendirmeyi amaçlayan Başkanlık, ihtiyaç duyduğu herhangi bir alanda personelin uzmanlaşmasına yardımcı olmak için "hizmet içi eğitim sistemi"ni kullanmaktadır. Ancak hizmet içi eğitim faaliyetlerinin –yukarıda belirtilen- bu amaçlara ulaşabilmesi için öncelikle uygulanacak programların ve hazırlanan eğitim programının hizmetin amaçlarına uygun olması gereklidir.

Başkanlığın, örneğin; hastanelerde vermeye başlanan mânevî danışmanlık ve rehberlik hizmetleri gibi yetki ve sorumluluk alanındaki belli hizmetleri verebilmek, belli yetki ve sorumlulukları üstlenebilmek için belli kurs kademelerinden başarı ile geçmek şartının aranması hizmet kalitesi açısından önemlidir. Başkanlıkta uygulanmakta olan her kursun belli bir program ve müfredatı bulunmaktadır. Ancak bu program ve müfredatların değişen sosyal bağlama paralel olarak, geçen zaman ve tecrübeyle doğru orantılı biçimde güncellendiğini söylemek zordur. Hâlbuki yapılan uygulamanın ve edinilen tecrübenin, ortaya çıkan yeni ihtiyaçların ışığında ilgili eğitim programlarının sürekli geliştirilmesi gerekmektedir.

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın hizmet içi eğitim kalitesiyle ilgili olarak Gürtaş'a (2003) göre; (i) öncelikle Diyanet İşleri Başkanlığı hizmetleri sı-



nıflandırılmalı ve her sınıftaki hizmetlerin dayanması gereken bilgi düzeyleri ve kazanımları standartlaştırılmalıdır; (ii) bu bilgilerin konu dökümleri yapılmalıdır; (iii) temel kaynakları tespit edilmeli ve bunlara dayalı el kitapları hazırlanmalıdır; (iv) bu konularla ilgili bilgilerin öğretilmesi için ihtiyaç duyulan süre, ders saati temel alınarak belirlenmelidir; (v) bu ders saatleri toplamının kısa veya uzun süreli kurslardan hangisine göre planlanıp programlanacağı kararlaştırılmalıdır; (vi) öğretilmesi uzun zamana bağlı olan uzmanlık içerikli konular, birbirine dayalı birden fazla modüllere ve/veya kurlara bölünmelidir; (vii) birbirine dayalı kurlardan oluşan uzun süreli kurslarda, bir modül konuyla ilgili tüm personele uygulandıktan sonra diğer modüle geçilmelidir; (viii) müfredat ders saati bazında programlanmalı ve uygulaması titizlikle takip edilmelidir; (ix) her hizmet alanının tüm görevlileri, belli bir plan çerçevesinde ve belli periyotlarda sürekli olarak hizmet içi eğitime alınmalıdır; (x) uzun süreli ihtisas kurslarında yapılan çalışmaların akademik açıdan da değerlendirilmesine olanak tanıyacak biçimde bir düzenleme yapılabilmesi için bu kursların yürütüldüğü şehirlerdeki üniversitelerin Sosyal Bilimler Enstitüleri ile işbirliği yapılmalı ve programlar bu açıdan da gözden geçirilerek gerekli revizyonlar yapılmalıdır.<sup>31</sup> Bu makale kapsamında aşağıda verilen eğitim programı, -paket bir program olarak- yukarıdaki öneriler dikkate alınarak Diyanet İşleri Başkanlığı'nın hizmet içi eğitim formatında verebileceği bir yaklaşımla önerilmiştir.

#### **e. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Hastanelerdeki Mânevî Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerinin Tarihçesi**

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın hastanelerdeki mânevî danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin tarihçesi 1994-1996 yılları arasında kapsayan "I. Dönem-[1994-1996]" ve 2015 yılından itibaren başlayan "II. Dönem-[2015-...]" olarak incelenebilir (ayrıca dönemler arasındaki paradigma değişiminin şematik gösterimi için bkz. Şekil-3).

[a]- I. Dönem çalışmaları-[1994-1996]:

Hastanelerde yatarak tedavi gören hastalara mânevî danışmanlık ve rehberlik hizmeti verilmesi ilk kez Sağlık Bakanlığı bütçesi görüşmelerini

<sup>31</sup> Ahmet Gürtaş, "Diyanet İşleri Başkanlığı Eğitim Merkezleri ve Hizmet İçi Eğitim Faaliyetleri", *II. Din Şurası: Tebliğ ve müzakereleri-II*, (ss. 566-571), Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2003, s. 566-570; Ayrıca bkz. Fikret Karaman, "Diyanet İşleri Başkanlığı'na Eleman Hazırlama Politikası", *II. Din Şurası: Tebliğ ve müzakereleri-II*, (ss. 433-439), Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2003, s. 433-439; Mehmet Yılğın, "Diyanet İşleri Başkanlığı Hizmet İçi Din Eğitimi", *IV. Din Şurası: Tebliğ ve Müzakereleri*, (ss. 771-784), Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2009, s. 771-784.

yürüten Bütçe-Plan Komisyonu'nun tüm üyelerinin ortak bir önerisi olarak 1994 yılı sonlarında gündeme gelmiştir. Komisyonun bu önerisini değerlendiren Sağlık Bakanlığı, kendi il müdürlüklerine yazı göndererek, taşrada müftülüklerle koordinasyon sağlanarak bu hizmetin başlatılması için yapılacak çalışmalara yardımcı olunmasını istemiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı da 19.01.1995 tarihinde il müftülüklerine gönderdiği yazıyla kendi kurumunda uygulamayı başlatmıştır. Hastane ziyaretlerinde göz önünde bulundurulacak esasların da yer aldığı yazıda, ziyaretlerde bulunacak görevlilerden bu kurallara uymaları istenmiştir. Hastane ziyaretlerinin en az iki kişilik ekiplerle yapılması istenen yazıda personelin mümkün olduğu ölçüde yüksek din eğitimi almış kişilerden oluşturulması ve aynı zamanda sosyal ilişkileri gelişmiş, ikna kabiliyeti güçlü ve hitâbet yeteneği olan görevlilerden yararlanılması öngörülmüştür. Yine aynı yazıda, verilecek hizmetin yöntem ve yaklaşımı olarak hastalara tedavinin öneminden, kazâ ve kaderden, sabır ve şükürden bahsedilmesi, hastanın moralini takviye edici sözler söylenmesi, son olarak da hastanın isteği doğrultusunda hafif sesle Kur'ân-ı Kerîm okunması önerilmiştir.

İlgi yazıda, dua edilmesi ifadesi yerine Kur'ân-ı Kerîm okunması ifadesinin yer alması daha sonra önyargılarla donatılmış bazı sosyopolitik tartışmaların ortaya çıkmasında önemli rol oynamıştır. Zira hastaların bir arada bulunduğu koğuşlarda bir hasta için Kur'ân-ı Kerîm okunması başka hastalar için rahatsızlığa sebep olmuş, belki de içinde bulunduğu özel ruh hâli sebebiyle bazılarının moralinin bozulmasına da yol açmıştır. Nitekim bu yazıdaki önerilerden dolayı daha sonra bu uygulama büyük eleştiri almıştır. Dolayısıyla gerek Türk kamuoyu tarafından, gerekse politik kaygılarla uygulamayı eleştiren bir zümre tarafından hasta ziyaretleri sırasında Kur'ân-ı Kerîm okuma dışında bir şey yapılmadığı inancı yerleşerek dilendirilmeye başlanmıştır.

Uygulamaya yönelik kamuoyu eleştirilerinin artması ve Başkanlığın bu hizmetle ilgili bir değerlendirme yapma ihtiyacı duyması sonucunda 09.03.1995 tarihinde illere genel bir yazı gönderilmiştir. Bu yazıyla, çalışmalara ilişkin bir değerlendirme yapılması amacıyla çalışmaya bir form eklenerek uygulama hakkında genel fikir edinilmesi amaçlanmıştır.

Uygulama çalışmalarının başlamasıyla birlikte bu hizmete karşı söylemlerde de bir artış olmuştur. Ankara Tabip Odası'nın – o dönemde- başkanlığını da yürüten Dr. Mehmet Altınok tarafından 12.12.1995 tarihinde uygulamanın iptali ve yürütmeyi durdurma istemiyle Danıştay'da dava açılmıştır. Sağlık Bakanlığı Tedavi Hizmetleri Genel Müdürlüğü'nün hastanelerde din görevlileri görevlendirilmesine ilişkin 12.12.1994 tarihli yazısının iptali ve yürütmeyi durdurma istemli davayı görüşen Danıştay Beşinci Dairesi, 12.04.1996 tarih ve 1995/3612 sayılı kararlar yürütmeyi

durdurma kararı vermiştir. Daha sonra Danıştay İdarî Dava Daireleri Genel Kurulu da, Sağlık Bakanlığı'nın yürütmeyi durdurma kararına yaptığı itirazı değerlendirmiş ve 18.08.1996 tarih ve 1996/131 sayılı kararla reddetmiştir. Bunun üzerine Sağlık Bakanlığı, 07.06.1995 tarihinde 9124 sayılı valiliklere gönderdiği genel bir yazıyla hizmete esas oluşturan genelgenin yürürlükten kaldırıldığını bildirmiştir. Böylece yaklaşık bir buçuk yıl sürdürülen bu uygulama da, resmî olarak yürürlükten kaldırılmıştır.<sup>32</sup>

Konu ile ilgili Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından hazırlanan kurumsal rapordaki sayısal sonuçlarına bakıldığında ise uygulamanın Sağlık Bakanlığı'na bağlı 337 hastanede yürütüldüğü görülmektedir. Dolayısıyla bu uygulama, Sağlık Bakanlığı'na bağlı hastanelerin % 66.5'ine ulaştırılmıştır. Bu durum, yeni başlatılmış bir uygulama için oldukça yüksek bir orandır. Yine bu hizmeti reddeden hastane sayısının çok az bir oranda olduğu görülmektedir. Yani tüm hastaneler içinde % 10.25 oranındaki hastane yönetimi (n=54) bu hizmeti vermeyi reddetmiştir. Yine bu rapora göre uygulamaya katılan din görevlisi sayısı ise oldukça ciddi bir rakamdır (n=1286). Bu personelin % 81.1'i erkek (n=1043), % 18.9'u ise bayandır (n=243). Hizmet süreleri dikkate alındığında ise daha çok meslekte 5 yıl ve üzeri hizmet etmiş olanların yoğunlukta olduğu görülmektedir. Öğrenim durumlarına bakıldığında ise daha çok yükseköğrenimli personelin görevlendirilmesi istenmesine rağmen % 48 gibi bir oranla lise mezunlarının bu hizmette yer aldığı; buna karşın yükseköğrenim gören personelin ise % 26 düzeyinde olduğu tespit edilmiştir. Meslek grubu açısından bakıldığında da bu hizmeti, % 51.6 oranında imamların yürüttüğü, bunu sırasıyla % 21.3 oranıyla Kur'ân kursu öğreticilerinin takip ettiği gözlenmiştir. Bu hizmete 13 il müftüsü (% 1), 82 ilçe müftüsü ve müftü yardımcısı (% 6.40), 19 şube müdürü (% 1.40), 15 Kur'ân kursları müdürü (% 1.20), 103 vâiz (% 8) ve 79 müezzinin (% 6.10) katıldığı belirtilmiştir.<sup>33</sup>

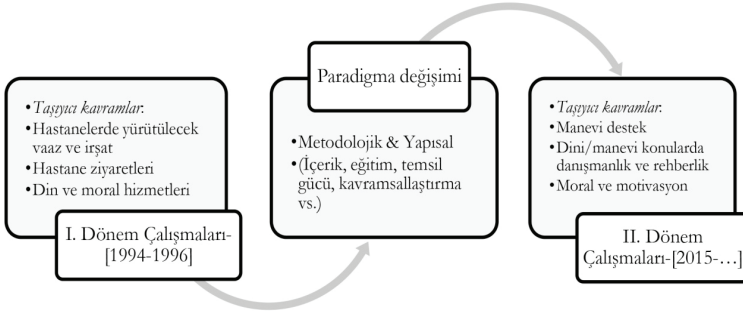
Özetle, hastanelere mânevî danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin ulaştırılmasını yeni bir hizmet alanı içinde gören Diyanet İşleri Başkanlığı, ilk kez 19.01.1995 tarihinde taşra teşkilâtına gönderdiği bir genelge ile 'din ve moral hizmetleri' konseptindeki bir yaklaşımla bu hizmetin uygulamasını başlatmıştır. İlk resmî yazışmalarda "hastanelerde yürütülecek vaaz ve irşat" ismiyle anılan bu uygulama, gönderilen ilk genelgede "hastane ziyaretleri" şeklinde karşılanmıştır. Sonraki yazışmalarda ise "din ve moral hizmetleri" şeklinde isimlendirilerek, adı geçen bu kavram sürekli olarak kullanılmıştır (ayrıca bkz. Şekil-3). Uygulama hakkında Danıştay 5. Daire-

<sup>32</sup> Altaş, "a.g.m.", s. 599-600.

<sup>33</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, *Hastanelerde Din ve Moral Hizmetleri Yurtdışı Uygulama Raporu ve Yurtiçi Uygulaması Araştırma Sonuçları*, Yayınlanmamış Rapor, İrşat Hizmetleri Şube Müdürlüğü, Ankara 1995; Başar, "a.g.m.", s. 621-622.

since 12 Nisan 1996 tarih ve E.1995/3612 sayılı yürütmeyi durdurma kararı verilmiş, Sağlık Bakanlığı'nın 07.06.1996 tarih ve 9124 sayılı yazısıyla da 11 aylık bir uygulamanın ardından bu hizmet resmî olarak yürürlükten kaldırılmıştır.<sup>34</sup>

Şekil-3:  
Kurumsal gelişim sürecinde paradigma değişimi



[b]-II. Dönem çalışmaları-[2015-...]:

Bu dönemi ise Diyanet İşleri Başkanlığı ile Sağlık Bakanlığı arasında 07 Ocak 2015 tarihinde Ankara'da 4 (dört) sayfa ve 11 (on bir) madde hâlinde düzenlenmiş olup taraflarca imza altına alınan iş birliği protokolüyle başlatmak mümkündür. Adı geçen bu dönem kapsamında yapılan tüm çalışmalar, altında Diyanet İşleri Başkanı Prof. Dr. Mehmet Görmez ile Sağlık Bakanı Dr. Mehmet Müezzinoğlu'nun imzalarının bulunduğu bu protokole dayalı olarak gerçekleştirilmiştir. Söz konusu protokol kapsamında, Sağlık Bakanlığı'na bağlı kamu hastanelerinde isteyen başta hasta olmak üzere hasta yakını ve sağlık personeline, fiziksel şartlara bağlı olarak ve hastanenin tıp içerikli sağlık hizmetlerine hiçbir şekilde sınır ihlâli yapılmaksızın dinsel ve mânevî konularda danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin sunulması amaçlanmıştır. [Not: Adı geçen kurumlar arasında bu tarihten önce eğitsel amaçlı spesifik bir konu üzerine bir protokol daha imzalanmıştır.]

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 07 Ocak 2015 tarihli Sağlık Bakanlığı ile yaptığı işbirliği protokolüne dayalı olarak şu ana kadar (Mart 2016) Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü şemsiyesi altında Sosyal ve Kültürel İçerikli Din Hizmetleri Daire Başkanlığı'nın koordinasyonunda 2 adet kurumlar arası koordineli [(i) Hastanelerde Mânevî Destek Çalışmayı-(15 Ocak 2015-Ankara); (ii)- Hastanelerde Mânevî Destek Hizmeti Çalışmayı-(22-24

<sup>34</sup> Altaş, "a.g.m.", s. 602-603.

Aralık 2015-Ankara)] çalıştay ile 1 adet kurum içi değerlendirme toplantısı [Sağlık Tesislerinde Mânevî Destek Hizmetleri Pilot Uygulama Değerlendirme Toplantısı-(27 Ekim 2015) gerçekleştirilmiştir.

Başkanlıktaki konuyla ilgili yapılan ortak-akıl toplantıları ve çalıştaylar sonunda;

(a)-Öncelikle 81 il müftülüğünde mânevî danışmanlık ve rehberlik hizmetini sunabilecek personelin tespit çalışmalarında; çoğunluğunu ilâhiyat fakültesi mezununun oluşturduğu ve bunlar arasından 262 yüksek lisans ve doktora eğitimi yapan personel olmak üzere toplamda 1558 kişinin bu hizmetlerde gönüllü olarak çalışacakları tespit edilmiştir;

(b)-Yukarıda tespit edilen bu personel içinden 6 ilde din psikolojisi, din eğitimi, din sosyolojisi, dinî danışmanlık ve rehberlik alanında lisansüstü eğitim yapan ve hizmette gönüllü olarak çalışacak olan 20 (yirmi) personel seçilmiştir;

(c)- Seçimi yapılan bu 20 personele, 23 Şubat-27 Mart 2015 tarihleri arasında 5 (beş) hafta süreyle 200 (iki yüz) saatlik hizmet içi bir eğitim programı verilmiştir. Her biri alanında uzman farklı üniversitelerden akademisyen eğitimciler ile Sağlık Bakanlığı ve Başkanlığımız yetkililerinden oluşan 32 kişilik bir eğitimci grubu tarafından Ankara'daki Diyanet İşleri Başkanlığı-Rıfat Börekçi Eğitim Merkezi'nde "Hastanelerde Mânevî Destek Eğitimi" verilmiştir;

(d)-Verilen bu eğitimin ardından protokole muhatap olan her iki kurumun koordinasyonunda 'Ankara, İstanbul, Erzurum, Kayseri, Samsun ve Ordu' illerinde pilot uygulama başlatılmıştır.

Özetle, şu anda Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından 6 ilde pilot uygulama olarak yürütülen hastanelerde mânevî danışmanlık ve rehberlik hizmetlerini (i)-ilâhiyat fakültesi lisans programı mezunu, (ii)-din psikolojisi, din eğitimi, din sosyolojisi, dinî danışmanlık ve rehberlik alanlarından birinden yüksek lisans/doktora eğitimi olan veya bu alanda yurt içi/yurt dışı tecrübeye sahip, (iii)-Başkanlık ile Sağlık Bakanlığı'nın koordinesi ve farklı üniversitelerden akademisyenlerin katkılarıyla verilen "Mânevî Destek Eğitimi" isimli hizmet içi eğitim programını tamamlamış personel arasından seçilen Diyanet İşleri Başkanlığı personeli sunmaktadır.

23 Şubat-27 Mart 2015 tarihleri arasında 5 (beş) hafta süreyle 200 (iki yüz) saatlik hizmet için bir eğitim programı formatında tamamlanan I. Mânevî Destek Eğitimi'ne (Alfabetik isim ve akademik unvan sırasına göre)-"Prof. Dr. Abdülkerim Bahadır, Prof. Dr. Ali Seyyar, Prof. Dr. Aliye Mavili Aktaş, Prof. Dr. Asım Yapıcı, Prof. Dr. Bünyamin Solmaz, Prof. Dr. Enbiya Yıldırım, Prof. Dr. Hatice Demirbaş, Prof. Dr. Hayati Hökelekli, Prof. Dr. Hüseyin Peker, Prof. Dr. Kurtman Ersanlı, Prof. Dr. Nurullah Aktaş, Prof. Dr. Öznur Özdoğan, Prof. Dr. Zeki Salih Zengin, Doç. Dr. İlhan

Topuz, Doç. Dr. Mustafa Koç, Doç. Dr. Recep Tayfun, Doç. Dr. Saadettin Özdemir, Yrd. Doç. Dr. Arif Korkmaz, Yrd. Doç. Dr. Sema Eryücel, Yrd. Doç. Dr. Turgay Şirin, Yrd. Doç. Dr. Naci Kula, Uzman Dr. Orhan Koç, Dr. İnanet Öztürk, Dr. Levent Şümür, Dr. Serpil Başar, Dr. Uğur Özdemir, Dr. Ümit Ateşkan, Ayfer Özbek” isimli akademisyenler katkı sağlamışlardır.

Yapılan pilot uygulama sürecinde 27 Temmuz-18 Aralık 2015 tarihleri arasında Yaklaşık 5 ay süreyle 15 Mânevî Destek Görevlisi 6 ilde 12 sağlık tesisinde 6045 hasta, hasta yakını ve hastane personeline mânevî danışmanlık ve rehberlik hizmeti sunmuşlardır. Ardından 27 Ekim 2015 tarihinde Ankara’da Başkanlık merkezinde “Sağlık Tesislerinde Mânevî Destek Hizmetleri Pilot Uygulama Değerlendirme Toplantısı” yapılmıştır. Konuyla ilgili yapılan toplantıda 3 ay süreyle pilot uygulamanın güçlü ve zayıf yönleri sahada çalışan ekip tarafından ele alınmış ve 22-24 Aralık 2015 tarihleri arasında “Sağlık Tesislerinde Mânevî Destek Hizmetleri Çalıştayı” yapılması kararlaştırılmıştır.<sup>35</sup>

Konuyla ilgili son kurumsal çalışma ise yine Diyanet İşleri Başkanlığı’nda protokol ortağı olan Sağlık Bakanlığı yetkilileri ve akademik destek birimi olarak üniversitelerdeki alan uzmanı akademisyenlerin (n=77) katılımıyla Ankara’da, 22-24 Aralık 2015 tarihleri arasında yapılan ‘Hastanelerde Mânevî Destek Hizmeti Çalıştayı’dır. Adı geçen çalışmaya katılan uzmanlar, ‘(i)-Hastane mânevî destek hizmetleri kitabı; (ii)-Yeni eğitim müfredatı; (iii)-Mânevî destek tanıtım broşürü; (iv)-Değerlendirme formları’ çalışma gruplarına ayrılarak ilgili konularda projenin yol haritasına dönük önemli kararlar almışlardır.

DİB Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü Sosyal ve Kültürel İçerikli Din Hizmetleri Daire Başkanlığı’nda bu çalışmanın koordinasyonunda görev yapan Y. Nazlım<sup>36</sup> tarafından hastanelerde mânevî danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin tarihsel sürecini özetleyen bilgi notundaki değerlendirmelere göre;

(i)-Yurt dışında konuyla ilgili çalışma yapan Başkanlık personelinin rapor, bilgi ve birikimleri bir araya getirilerek Başkanlık ve Bakanlığın koordineli çalışması ile 07.01.2015 tarihinde hastanelerde mânevî danışmanlık ve rehberlik hizmeti sunmaya yönelik işbirliği protokolü imzalanmıştır.

(ii)-Protokol sonrasında 81 il genelinde din psikolojisi, din eğitimi, din sosyolojisi, dinî danışmanlık ve rehberlik alanında yüksek lisans ve doktora çalışması olan veya sağlık tesislerinde mânevî danışmanlık ve rehberlik hizmetleri alanında tecrübesi olan ve gönüllü olarak bu hizmeti sunabile-

<sup>35</sup> Yusuf Nazlım, *Hastanelerde Mânevî Destek Hizmetleri Çalıştayı Sunusu* (22 Aralık 2015), Ankara 2015.

<sup>36</sup> Yusuf Nazlım, *Sağlık Tesislerinde Mânevî Destek Hizmetleri Bilgi Notu*, Yayınlanmamış Not, D.İ.B. Sosyal ve Kültürel İçerikli Din Hizmetleri Daire Başkanlığı (31.12.2015), Ankara 2015.

cek 1557 personel tespit edilmiştir.

(iii)-Sağlık Bakanlığı ve Başkanlığın koordinesi ile mânevî danışmanlık ve rehberlik hizmetleri Ankara, İstanbul, Erzurum, Kayseri, Samsun ve Ordu illerinde pilot uygulamayla başlatılmıştır.

(iv)-Farklı üniversitelerden alan uzmanı akademisyenler, Başkanlık ve Sağlık Bakanlığı yetkililerinin katılımı ile Ankara Rıfat Börekçi Eğitim Merkezi'nde pilot uygulamanın yapılacağı illerden toplam 20 müftülük personeline 23.02.2015-27.03.2015 tarihleri arasında 33 gün süreyle "Sağlık Tesislerinde Mânevî Destek Eğitimi" verilmiştir.

(v)-27 Temmuz-18 Aralık 2015 tarihleri arasında yaklaşık 5 ay süreyle 15 müftülük personeli 6 ilde 12 sağlık tesisinde 6045 hasta, hasta yakını ve hastane personeline mânevî danışmanlık ve rehberlik hizmeti sunmuşlardır.

(vi)-Sağlık Bakanlığı koordinesinde düzenlenen sağlıkla ilgili bilimsel toplantılara, özellikle de Palyatif Bakım Kongrelerine Başkanlığı temsilen katılım sağlanarak sunum yapılmaktadır.

(vii)-2016 yılında 20 ildeki 40 hastanede, ileriki yıllarda da 81 il genelinde uygulamanın yaygınlaştırılarak devam ettirilmesi planlanmaktadır.

Ayrıca şu anda 28.10.2015-27.04.2016 tarihleri arasında kapsayacak şekilde 6 aylık geçici görevlendirmeye verilen bu hizmetler, pilot uygulama olarak başlatılan 12 hastanede devam etmektedir (Ocak 2016).

## **f. Kurumsal Sınırlılıklar Bağlamında Hizmetlerin Güçlü ve Zayıf Yönleri**

Çalışmanın bu bölümünde ise Diyanet İşleri Başkanlığı'nın hastanelerdeki mânevî danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin kurumsal sınırlılıklarına değinilmiştir. Bu bağlamda güçlü yönleri belirtildikten sonra zayıf yönleri sınırlılık temelli değerlendirilip güçlendirmeye dönük bazı öneriler sunulmuştur.

(a)-Güçlü yönler: Diyanet İşleri Başkanlığı'nın hastanelerdeki mânevî danışmanlık ve rehberlik hizmetlerindeki güçlü yönleri 3 (üç) ayrı alt başlıkta ele alınabilir:

(i)-Kurumun kamu otoritesi olması: Anayasal bir kurum olarak Diyanet İşleri Başkanlığı, din alanında profesyonel birçok-boyutlu din hizmeti üreten kamu otoritesidir. Kurumun bu gücü, süreç içinde ortaya çıkabilecek yol kazalarını ve/veya tıkanma ve kırılmaları orta ve uzun vadede çözüme yeteneğini doğal olarak kendi içinde saklı tutmaktadır.

(ii)-Hizmet üretiminde ev sahibi olması: Şu anki uygulamaya göre Başkanlık, hastanelerde mânevî danışmanlık ve rehberlik hizmeti verecek personelin görevlendirilmesinde ev sahibi pozisyonundadır. Yani Başkanlık personeli, pilot bir uygulama kapsamında kamu hastanelerinde bu hizmeti

vermeye başlamıştır. Söz konusu bu kurumsal pozisyon da Başkanlığa, yine süreç içinde hizmet kalitesini arttırmaya dönük personel rejimi standartlarını belirlemede ve uygulamada kurumsal bir serbestlik sağlamaktadır.

(iii)-Kamuoyunun psikolojik hazır oluşu: Son 15 yıldan bu yana Türkiye’de oluşan sosyo-politik ortamın da etkisiyle hizmet alan hedef kitle olarak Türk kamuoyunun bu alandaki hizmete pozitif bakışı, Başkanlık tarafından verilecek olan bu hizmete olumlu anlamda ivme kazandırması bakımından önemlidir.

(b)-Zayıf yönler: Diyanet İşleri Başkanlığı’nın hastanelerdeki mânevî danışmanlık ve rehberlik hizmetlerindeki zayıf yönleri de ‘sınırlılıklar’ bağlamında 8 (sekiz) ayrı alt başlıkta ele alınabilir:

+Sınırlılık-[1]: Teşkilât şemasına bağlı kurumsal alt yapı yetersizliği: Özelde hastanelerde genelde ise ilgili dış paydaş kamu kurumlarında vereceği mânevî danışmanlık ve rehberlik hizmetlerine yönelik Diyanet İşleri Başkanlığı’nın merkez teşkilâtındaki Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü’ne bağlı ilgili daire başkanlıkları, isimlendirme ve görev tanımları açısından sınırlıdır. 01.07.2010 tarihinde TBMM’de kabul edilen 6002 sayılı yasa ile Türk toplumu açısından son derece önemli görevleri yerine getiren Diyanet İşleri Başkanlığı’nın teşkilât yapısının yeniden şekillendirilmesi sağlanmıştır. Ancak 2010 yılındaki bu kurumsal düzenlemeye rağmen aradan geçen 6 yıl içerisinde hastanelerdeki mânevî danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin çağın gereklerine uygun biçimde formatlanarak sunulması konusu, kurumun gündemine yeni giren hizmet alanı olması sebebiyle yukarıda adı geçen genel müdürlük içinde açık biçimde konumlandırılmamıştır.

Öneri-[1]: Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü’ne bağlı olan daire başkanlıkları, dönemin yeni din hizmeti beklentilerine cevap verecek biçimde vakit kaybetmeden yeniden yapılandırılmalıdır. Şu anda Aile ve Dinî Rehberlik bürolarının da bağlı olduğu ‘Aile ve Dinî Rehberlik Daire Başkanlığı’ ile cezaevi, huzurevi, hastane, engelliler, madde bağımlıları, mülteciler, Romanlar gibi sosyal yapı ve dezavantajlı gruplara yönelik din hizmeti üreten ‘Sosyal ve Kültürel İçerikli Din Hizmetleri Daire Başkanlığı’ teşkilât şemasından kaldırılmalıdır. Bunların yerine çağın gereklerine göre adı geçen daire başkanlıklarının hizmetlerini de kapsayıcı biçimde (i) “uygulamayı temel alan kurum merkezli” bir paradigmayla ve (ii) “kuramsal çalışmalarını ve projeyi temel alan tema merkezli” yaklaşıma dayalı yeni daire başkanlıkları kurulmalıdır. Söz konusu yeni yapılanmaya ilişkin tarafımızdan (2016) önerilen daire başkanlığı isimleri ise “Mânevî Danışmanlık ve Rehberlik Daire Başkanlığı-I ve II” şeklindedir.

+Sınırlılık-[1]: Kurum içi ve kurumlar arası hukuksal altyapı yetersiz-



liği: 17 Haziran 2014 tarih ve 29033 sayılı Resmi Gazete’de yayınlanan Diyanet İşleri Başkanlığı Görev ve Çalışma Yönetmeliği’nin Birinci Bölümü’ndeki ‘Tanımlar’ı içeren 3. Maddenin 1. Fıkrasının (f) bendindeki tanımlamaya göre “Din görevlileri: Başvâiz, uzman vâiz, vâiz, murakıp, Kur’ân kursu başöğreticisi, Kur’ân kursu uzman öğreticisi, Kur’ân kursu öğreticisi ve cami görevlilerini, ifade eder” yazmaktadır.<sup>37</sup> Bu örnekten de görüldüğü gibi hastanelerde verilen mânevî danışmanlık ve rehberlik hizmetleri, kurum içindeki diyanet-din hizmetleri envanterine hukuksal zeminde henüz girmemiştir.

Öte yandan –temelde mevzuat yetersizliğine bağlı olarak- hâlen pilot uygulama kapsamında Türkiye’nin çeşitli illerindeki kamu hastanelerinde ‘mânevî destek uzmanı veya görevlisi’ adı altında geçici görevlendirme esasına göre çalışmaya başlayan kurum personeli, Başkanlığın taşra teşkilâtına bağlı il ve ilçe müftülüklerinde aynı zamanda farklı kadrolarda görev yapmaktadırlar. Bu da personelin iki farklı kurumda eş zamanlı çalışmasından kaynaklı motivasyon yetersizliği problemini ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla hastanelerde çalışan Diyanet personeline, hem hastane hem de müftülük üzerinden görece kurumsal ‘çift-başlı mobbing’ uygulaması ortaya çıkabilmektedir.

Öneri-[11]: Türkiye’deki mânevî danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin anayasal açıdan hukuki dayanakları olsa da<sup>38</sup> bu hizmetlerin değişik sosyal ve sağlık kurumlarında uygulanmasına dönük olarak hukuksal açıdan daha açık bir pozisyona ihtiyaç vardır. Dolayısıyla kanunî yönden herhangi bir engel olmamasına rağmen uygulamaya dönük olarak bu hakların hayata geçirilmesi ile ilgili mevzuatta çalışma usul ve esasları belirleme noktasında ciddi bir hazırlığın olmadığı görülmektedir. Şu anda Sağlık Bakanlığı ve Diyanet İşleri Başkanlığı arasında yapılan protokoller çerçevesinde bazı girişimler vardır. Ancak içerik, etkinlik ve sistemli uygulamaya dönük olarak hâlen birçok hukuksal alt yapı eksiklikleri söz konusudur.<sup>39</sup> Bu hukukî düzenlemeler bağlamında öncelikle Diyanet İşleri Başkanlığı’nda bu alanda görev yapan personelin Başkanlık mevzuatında kadro, statü, unvan vs. gibi özlük haklarına dönük konular ivedilikle açığa çıkarılmalıdır. Zira konunun önemi ve hassasiyeti gereği söz konusu bu hizmet, uzun süreli idarî inisiyatife bağlı olarak yapılacak bir hizmet türü değildir.

+Sınırlılık-[11]: Personelin alan uzmanlığı eğitimi ve destekleyici eğitim materyali eksikliği: Türkiye’de alana özgü profesyonel bir perspektiften

<sup>37</sup> Bkz. Resmî Gazete, 17 Haziran 2014 Salı, Sayı: 29033, *Başbakanlık (Diyanet İşleri Başkanlığı)-Diyanet İşleri Başkanlığı Görev ve Çalışma Yönetmeliği*, (<http://www.resmigazete.gov.tr>), [Erişim: Ocak 2016], Ankara 2014.

<sup>38</sup> Bkz. Orallı, Levent Ersin, *T.C. 1982 Anayasası*, Platin Yay., İstanbul 2006, madde: 5, 17.

<sup>39</sup> Ali Seyyar, *Dünyada ve Türkiye’de Mânevî Bakım Hukuku*, (<http://www.Manevibakim.com>), [Erişim: Mart 2016], 2014, s. 7.

alan uzmanlığı yaklaşımıyla ilk kez böyle bir projenin gerçekleştirilmesi sebebiyle alan uzmanlığı eğitiminin süresi, içeriği ve niteliği konusundaki belirsizlikler devam etmektedir. Yine alana ilişkin hizmet içi eğitim programları kapsamında sahada çalışacak personelin kullanımına sunulacak alanı tanıtan rehber kitaplar ve kaynak eksikliği de giderilmemiştir.

Öneri-[11]: Eğitim programı, eğitim içerikleri açısından alana ilişkin tezli veya tezsiz yüksek lisans programlarına uyumlu olabilecek ya da entegre edilebilecek sertifika programları şeklinde düzenlenmelidir. Geliştirilecek eğitim programlarındaki ders yükleri ve kredi saatleri, -teknik açıdan- sağlık hizmetlerinde geçerli bir sertifikasyona uygun düşecek şekilde ayarlanmalıdır (örneğin; 350 saat olabilir). Gereken kredi saatleri örgün eğitim programının dışında araştırma-inceleme faaliyetleriyle de zenginleştirilebilir. Görevli eğitimlerinde süpervizyon uygulamalarına mutlaka yer verilmelidir.<sup>40</sup> Ayrıca alanda çalışacak personel için çeşitli düzeylerde basılacak el kitaplarının yanı sıra mânevî danışmanlık ve rehberlik sözlüğü hazırlanabilir.

+Sınırlılık-[1v]: Görev tanımı bağlamında alan ve uzman isimlendirmesinin belirsizliği: Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı personelin Sağlık Bakanlığı'na bağlı hastanelerde hangi unvanı kullanarak çalışacağı henüz hukuksal açıdan netlik kazanmamıştır. Zira Türkiye'de psikolojik danışman, psikolog, sosyal hizmet uzmanı gibi meslek alanlarında da yasal düzenlemeler henüz tam olarak gerçekleşmediği için bu alanlarda çalışan kişilerin eğilimlerine bağlı olarak, meslek grupları arasında bazı belirsizlikler bulunmaktadır. Zaman zaman bu meslek gruplarında çalışan profesyoneller arasında geliştirici olmayan rekabet ortaya çıkabilmektedir. Bu meslek elemanları kendi meslek alanlarını koruma refleksi içinde samimi duygularla hareket ederek, diğer meslek alanlarının gelişimini sınırlayıcı bir tutum içerisinde bulunabilmektedirler.<sup>41</sup>

Öneri-[1v]: İsimlendirme ve görev tanımında –ana akım- seküler psikolojik danışmanlık ve rehberlik kavramlaştırması üzerinden gidilmelidir. Böylesi bir yol haritası, alandaki kavram kargaşasını minimize etmeye yardımcı olabileceği gibi daha önceden pratik uygulamaları olan bir meslek grubuna kıyasla yeni yapılacak görev tanımını da kolaylaştırabilir. Bu yaklaşımdan hareketle tarafımızdan (2016) alan isimlendirmesi “mânevî danışmanlık ve rehberlik”, uzman isimlendirmesi ise “mânevî danışman” şeklinde önerilmektedir. Görev tanımında da, yan alanlara rahatlıkla girebilecek yaklaşımdan uzak durarak fakat kendi alanındaki hizmet çizgilerini de daraltmayacak bir yaklaşım benimsenmelidir.

+Sınırlılık-[v]: Psikolojik şiddetin / mobbing önlenmesine yönelik ku-

<sup>40</sup> Bkz. *Hastanelerde Mânevî Destek Hizmeti Çalıştayı-Mânevî Destek Eğitim Programı komisyon önerileri*, DİB., Ankara, 24.12.2015.

<sup>41</sup> Söylev, “a.g.m.” s. 289.

rumsal düzenlemelerin yoksunluğu: Dünyadaki uygulama örneklerinden hareketle Sağlık Bakanlığı'na bağlı kamu hastanelerinde çalışacak olan mânevî danışmanların özelde ruh sağlığı uzmanları (psikiyatrist, klinik psikolog, sosyal hizmet uzmanı), genelde ise diğer branş doktorları ve yardımcı sağlık personeli tarafından psikolojik şiddetle karşılaşmaları riski ortaya çıkmaktadır. Hizmet türünün yeni olması sebebiyle bu durum, kısa süreçte başarılacak bir konu olmayıp kurumsal kültürde oluşan ana akım paradigmaların pozitif değişimine bağlı olarak çözülebilecek bir konudur.

Öneri-[v]: Sağlık bakanlığı ile konuya ilişkin kurumlararası koordinasyon canlı tutulmalıdır. Bu psikolojik şiddeti önleme pratiklerinin yönetimi ve gerekli önlemlerin alınması birinci derecede Sağlık Bakanlığı tarafından gerçekleştirilmelidir. Bu bağlamda Sağlık Bakanlığı tarafından, doktor ve hemşire gibi hastane personeline, sağlık sistemine eklenecek olan yeni bir hizmet birimi olarak mânevî danışmanlık ve rehberlik ile ilgili “farkındalık” seminerleri verilmelidir. Bu türden uygulamalar da yine olası mobbing pratiklerini minimize edip hizmetin kısa sürede kurum kültürü içinde yer almasına katkı sağlayabilir. Öte yandan Bakanlık, bu alanda çalışacak Diyanet personelinin kadro durumunu, en düşük ‘uzman’ düzeyinde tutmalıdır. Yine buna paralel olarak hastanelerde mânevî danışmanlık ve rehberlik merkezlerinin kurumsal temsil gücünü arttırmaya dönük fiziksel şartlar mutlaka iyileştirilmelidir. Örneğin; mutlaka her merkezin kendine ait bir çalışma ofisi bulunmalıdır. Yapılacak olan kadro düzenlemesine bağlı olarak mânevî danışmanın özlük hakları, hastanelerde çalışan psikososyal servis çalışanlarından daha aşağıda kesinlikle olmamalıdır.

+Sınırlılık-[v1]: Kurum gücünü kullanarak algı yönetimi yetersizliği: Türkiye’de literatüre ve pratik uygulamaya yeni giren bu saha hizmetinin, Türk kamuoyuna Başkanlık tarafından tanıtımı konusunda bir eylem planının olmayışı, alanın algılanması bağlamında zaman zaman konjonktürel bazı riskler ortaya çıkarabilir.

Öneri-[v1]: Kamuoyu oluşturmak ve farkındalığın artırılmasını sağlamak amacıyla bir eylem planı hazırlanmalıdır. En son projeye ilişkin yapılan Ankara’daki çalıştayda da gündeme gelen kamu spotları ve afiş çalışmaları vakit kaybetmeden hazırlanmalıdır. Orta ve uzun dönemde, Sağlık Bakanlığı ve Diyanet İşleri Başkanlığı işbirliğiyle -iki kurumun logosunun da yer alacağı- bir kamu spotu hazırlanarak devlet ve özel televizyonlarda gösterimi sağlanmalıdır. Bu uygulama ise Türk toplumunun konuyla ilgili farkındalığın artırılması bakımından önemlidir. Ayrıca hastanelerde verilen mânevî danışmanlık hizmetini yataklı hastalara tanıtmak amacıyla el broşürleri basılmalı ve hastanın yatış işlemleri sürecinde hasta dosyasıyla birlikte hastaya veya hasta yakınına bu broşürler verilmelidir. Kutlu doğum ve camiler haftası gibi Başkanlığa özgü ulusal organizasyonlarda kullanılacak sinevizyon gösterimlerinde de kısa tematik sunumlara yer verilmelidir.

+Sınırlılık-[vıı]: Alan uzmanı personelin psikolojik rehabilitasyonu konusundaki eksiklikler: Hastane ortamında çalışan mânevî danışmanın hizmeti üreten bir aktör olarak ‘bireysel iyi olma, yaşam memnuniyeti, motivasyon düzeyi’ gibi bileşenlerden oluşan toplam ruh sağlığı kalitesinin kontrol altında tutulması ve belirli periyotlarda psikolojik sağaltımın yapılmasının gerekliliği literatürde bilinen bir durumdur. Dolayısıyla zaman içerisinde meslekî tükenmişlik/occupational burnout olgusuyla<sup>42</sup> karşı karşıya gelebilecek olan bu personel için konuyu çözecek bir yol haritası henüz yoktur.

Öneri-[vıı]: Başkanlık, hastanelerde çalışan mânevî danışmanlar için belirli periyotlarla ‘umre ve hac’ ziyaretleri gibi pozitif ayrımcılığı temel alan kutsal toprak deneyimi sağlamalıdır. Ayrıca alan uzmanlığı eğitiminin bir parçası olarak mânevî danışmanın kendi kendine psikolojik rahatlama sağlayabilme yeterliliği kazandırılmasına dönük –meslekî yeterlilikten ayrı olarak- kişisel gelişim eğitimleri verilmelidir.<sup>43</sup>

+Sınırlılık-[vııı]: İmzalanan işbirliği protokolündeki kurumlararası yetersizlikler: Protokolün yazım dilinde, özellikle taraflardan biri olan Sağlık Bakanlığı’nı ilgilendiren bölümlerin yazımında alanın daraltıcılığına ve sınırlayıcılığına vurgu yapan teknik eksikliklerin ve yanlış kullanımların olduğu görülmektedir. Örneğin; ilgili protokolün 1. Maddesinde amaç belirlemek için geçen “...dinî/mânevî konularda danışmanlık ve rehberlik hizmetleri sunmaya yönelik...” cümlesinde alan doğru tanımlanırken 7. Maddede protokol’ün amacına ulaşılabilmesi için tarafların görev ve yükümlülükleri belirtilirken (C) bendindeki T.C. Başbakanlık Diyanet İşleri Başkanlığı Görev ve Yükümlülükleri bölümünde “...dinî ve mânevî konularda dinî danışmanlık ve rehberlik hizmeti...” ifadeleri yer alırken (B) bendindeki T.C. Sağlık Bakanlığı Görev ve Yükümlülükleri bölümünde ise sadece “...mânevî destek hizmetini...” ifadesinin yer aldığı görülmektedir.

Öneri-[vııı]: Alan uzmanlarından oluşan bir ekiple hastanelerdeki çalışmaların geldiği bu son nokta göz önüne alınarak protokol metni hem içerik hem de dil ve anlatım bakımından yeniden yazılmalıdır. Özellikle hem protokol metnindeki birliği sağlamak, hem de sonraki kurumlararası yazışmalardaki karmaşıklığı önlemek adına metinden ‘mânevî destek’ ifa-

<sup>42</sup> Medland, Jacqueline; Howard-Ruben, Josie; Whitaker, Elizabeth, “Fostering Psychosocial Wellness in Oncology Nurses: Addressing Burnout and Social Support in the Workplace”, *Oncology Nursing Forum*, 2004, c. 31, sy. 1, 47-54; Halil Apaydın; Rukiye Eker, “Din Görevlilerinde Meslekî Tükenmişlik: Kahramanmaraş Örneği”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2015, c. 15, sy. 1, 207-234.

<sup>43</sup> Bu konuda geliştirilen uygulamalı bir model örneği için bkz. Mustafa Koç, “Modern Bir İmkân Olarak ‘Din Hizmetlerinde Kişisel Gelişim’ Yaklaşımı: Diyanet İşleri Başkanlığı Personeli Üzerine Uygulamalı Bir Model Önerisi”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 2013, c. 11, sy. 26, 149-183.

desini çıkarıp onun yerine “mânevî danışmanlık ve rehberlik” veya “dinî/mânevî danışmanlık ve rehberlik” ifadeleri konulmalıdır.

### **g. ‘Hastanelerde Mânevî Danışmanlık ve Rehberlik’ Üzerine Bir Eğitim Programı Önerisi: “Koç – Hastanelerde Mânevî Danışmanlık ve Rehberlik Sertifika Programı - [KOH-MDR]”**

Makalenin bu bölümünde ise Diyanet İşleri Başkanlığı’nın hastanelerdeki mânevî danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinde çalışacak personelin eğitimi için bir sertifika programı önerilmiştir. Dolayısıyla bu çalışmada, alana duyulan hizmet ihtiyacına göre yapılacak yeni hukuksal ve kurumsal düzenlemelerle ortaya çıkacak istihdam koşullarına ve alanlarına bağlı olarak ilâhiyat fakültesi mezunlarının üniversitelere bağlı araştırma ve uygulama merkezlerinden alabilecekleri sertifikalı eğitimlerde kullanılması amacıyla kapsamlı bir eğitim programı önerilmektedir.

#### **g.a. Metodolojik ve Psiko-Pedagojik Temelli Teorik Arka Planı**

Tarafımızdan (2015) geliştirilen “Hastanelerde Mânevî Danışmanlık ve Rehberlik Sertifika Programı-[KOH-MDR]” isimli bu kapsamlı eğitim programı önerisi, aşağıdaki metodolojik ve teorik aşamalardan geçerek hazırlanmıştır:

I. Aşama: Literatür taraması: Programın oluşturulmasında metodolojik olarak ilk aşamada ‘literatür taraması’ yapılmıştır. Konuyla ilgili -ulaşılabilirdiği kadarıyla- yerli ve yabancı literatür taranarak, özellikle Batı’daki ilgili web sitelerindeki mânevî danışmanlık ve rehberlik eğitimi veren kuruluşların eğitim programları ve arka planı analiz edilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla eğitim programının oluşturulmasında, metodolojik olarak uzun yıllardan bu yana bu alanda sertifika eğitimi veren Amerika’daki “Amerikan Sağlık Hizmeti Uzmanları Enstitüsü / American Institute of Health Care Professionals-[AIHCP]” ile İngiltere’deki “Danışmanlık Enstitüsü / Institute of Counselling-[IC]” kuruluşlarının yaklaşımlarından da yararlanılarak ana taslak ortaya konulmuştur.<sup>44</sup>

II. Aşama: Felsefi arka planı: Psiko-pedagojik olarak temelde bir davranış kazandırma mühendisliği olan eğitim; ekonomik, politik, toplumsal sistemlerin bir alt sistemi konumundadır. Bu alt sistemin görevini etkinlikle yapabilmesi, bağlı olduğu üst sistemlerin felsefelerini dikkate almasına bağlıdır. Eğitim programlarının amaçlarını belirlerken dikkate alınan birey, toplum ve konu alanı varsayımları daha çok felsefi niteliktedir. Bunun nedeni toplumun yetiştirmek istediği bireyde bulunması gereken özellikleri

<sup>44</sup> Amerikan Sağlık Hizmeti Uzmanları Enstitüsü / American Institute of Health Care Professionals-[AIHCP]; Danışmanlık Enstitüsü / Institute of Counselling-[IC].

kazandırmak için eğitimi merkeze almasıdır. Bu bağlamda da bazı eğitim felsefesi akımlarından yararlanarak programların tasarlanması, geliştirilmesi ve uygulamaya konulması gerekmektedir. Dolayısıyla modüler öğretim, bir program geliştirme yaklaşımı olarak ele alındığında, bazı felsefe akımlarına dayanması kaçınılmazdır. Özellikle öğrenci merkezli öğrenmeye ağırlık veren pragmatist felsefenin eğitime yansımaları olan ilerlemecilik akımının ilkelerinin, modüler öğretimde dikkate alındığını söylemek yanlış olmaz.<sup>45</sup>

Modüler eğitim, katılımcıyı merkeze alarak onun ilgi, ihtiyaç ve yetenekleri doğrultusunda öğretimi yönlendirmeye çalışır. Eğitime rehberlik ve davranış mühendisliği rollerini yükleyerek, demokratik bir öğrenme ortamının oluşmasına yardım eder. Böyle bir öğrenme ortamında katılımcı kendi öğrenme hızına göre ilerleyerek tam ya da etkili olarak öğrenebilmektedir. Katılımcı eğitim süreci boyunca değerlendirilmekte, değerlendirme sürekli ve gerçek ortamından seçilmiş olgular ya da problemlerin çözümüyle yapılmaktadır (Özkan, 2005, s. 118). Burada verilen bu psikopedagojik temelli teorik arka plan, önerilen bu programın felsefi temellerinin oluşturulmasında aktif biçimde kullanılmıştır.

III. Aşama: Modüler sisteme göre basamaklandırma çalışması: Modern eğitim sistemlerinde giderek popüler bir konuma yükselen modüler sistem, katılımcı/öğrenci merkezli olup bireyselleştirilmiş bir öğrenme ve öğretme yaklaşımıdır. Belirli içerikteki modüllerden oluşan eğitim programlarında modüllerin bölümleri, belirli bir sıra takip eder. Programın kendi iç bütünlüğü kapsamında her modül, özel veya temel alan yeterliliğine yönelik bilgi ve beceriler kazandırmayı amaçlar. Öte yandan meslek değiştirmek ya da düzey yükseltmek isteyenler ile ilgi ve isteğine göre beceri kazanmak isteyen katılımcılara önemli fırsatlar sunar.

Ayrıca modüler sistemde; (a) eğitim ortamında bulunan bilgi kaynakları ile sınırlı kalınmaz ve gerçek yaşama dair güncel ve yoğun bilgi akışı sağlanır; (b) bireysel öğretime olanak sağlar; (c) katılımcının öğrenme ortamı dışında konu ile ilgili bireysel olarak sahip olduğu deneyim ve bilgileri eğitim ortamına da taşıyabilmesini kolaylaştırır; (d) katılımcılar, eğitim programına farklı zamanlarda girip çıkabilir; (e) farklı programlar arasında geçiş yapma olanağı vardır; (e) bir mesleğin bir kısmını teşkil eden bilgi, beceri, tutum-tavırlar bütünü olarak fonksiyonelleşebilir.

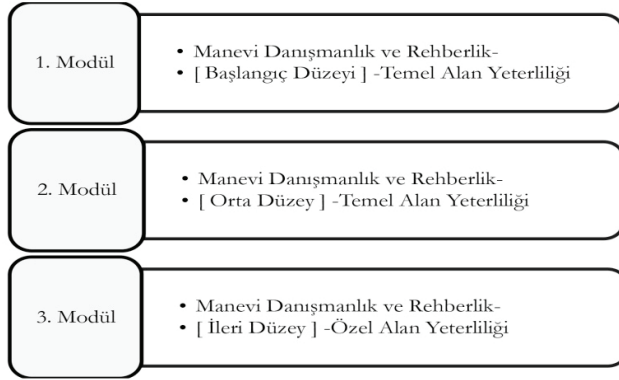
Tarafımızdan (2015) hastanelerde mânevî danışmanlık ve rehberlik sertifikası programının modülleri geliştirilirken her modüldeki eğitsel işlemler; birbiriyle ilişkili, birbirini takip eden ve birbirinin ön koşulu olacak ve her bir modülün sonunda yeterlilik kazandıracak şekilde gruplandırılarak düzenlenmiştir. Hastanelerde mânevî danışmanlık ve rehberlik hizmetleri

<sup>45</sup> Hasan Hüseyin Özkan, “Öğrenme Öğretme Modelleri Açısından Modüler Öğretim”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2005, c. 6, sy. 2, s. 117.

için 3 (üç) modülü içeren sertifikalı bir eğitim programı tasarlanmıştır. Bu yaklaşıma göre ‘1. Modül: Mânevî Danışmanlık ve Rehberlik-[Başlangıç Düzeyi]- Temel Alan Yeterliliği; 2. Modül: Mânevî Danışmanlık ve Rehberlik-[Orta Düzey]- Temel Alan Yeterliliği; 3. Modül: Mânevî Danışmanlık ve Rehberlik-[İleri Düzey]- Özel Alan Yeterliliği’ şeklinde üç farklı düzeyde üç temel modüle sahip olan bu program, katılımcıların öncelikle ‘mânevî danışmanlık ve rehberlik’ temel alan yeterliliklerini ve daha sonra da son aşama olarak ‘hastanelerdeki mânevî danışmanlık ve rehberlik’ ile ilgili özel alan yeterlilik düzeylerini yükseltmeyi amaçlamaktadır. Modüler sisteme dayalı olarak geliştirilen toplamda 450 saatlik bu kapsamlı eğitim programı, aynı zamanda katılımcıların mânevî danışmanlık ve rehberlik alanındaki yeterlilik düzeylerine de vurgu yapmaktadır.<sup>46</sup>

Şekil-4:

Hastanelerde MDR için sertifika programı aşamaları



IV. Aşama: Amaç ve hedef belirleme: Sertifika ve diploma programlarını genelde farklı bir alanda yeteneklerini geliştirmek veya yeni bir alanda kariyer yapmak isteyenler tercih etmektedir. Dolayısıyla geliştirilen bu sertifika programı, kendi meslekleriyle ilgili ek eğitim isteyen profesyonellerden yeni mezun üniversite öğrencilerine kadar pek çok katılımcı için ideal bir eğitim tasarımına sahiptir. İçerik olarak teorik kazanımın yanı sıra pratiğe ve uygulamaya yönelik olarak düzenlenen bu sertifika programı, katılımcıyı iş hayatında kullanabileceği güncel ve değerli bilgilerle donatmayı amaçlamaktadır.

Öte yandan bu alanda uygulanmak üzere geliştirilen bu sertifika programı, modüler eğitim sistemine göre düzenlenmiştir. Çünkü modüler programlama kendi içinde bir bütün olan parçaların birleşmesiyle daha büyük bir bütünün meydana geldiği bir yaklaşımı temel almaktadır. Buna göre

<sup>46</sup> Şematik gösterim için ayrıca bkz. Şekil-4.

bu sertifika programının psikopedagojik özellikleri şu şekilde sıralanabilir: (a) Katılımcının ulaşacağı öğrenme hedeflerini davranışsal olarak gösterir; (b) hedeflere ulaşabilmek amacıyla gerekli ana ve ara etkinlikler içerir; (c) ölçme-değerlendirme mekanizmasıyla hedeflere ne derece ulaşıldığını kontrol etme olanağı verir; (d) kendi içinde bütünlüğü olan bir eğitim programıdır.<sup>47</sup>

### **g.b. Kronolojik Gelişimsel Arka Planı**

I. Aşama: 2014 yılının ilk çeyreğinde birinci taslak çalışması yapılırken, bu kapsamlı eğitim programının öncelikle mânevî danışmanlık ve rehberlik alanına ilişkin genel bir formasyon kazandırması amaçlanmıştır. Daha sonra aynı yılın son çeyreğinde, sözü edilen bu taslak çalışmaya temel alan yeterliliğinin yanında kurumsal yaklaşımı esas alan hastane temasını da içeren özel alan yeterliliği de eklenmiştir. 2015 yılının ilk çeyreğinde ise hazırlanan eğitim programı ve 5 haftalık örnek eğitim müfredatı detaylandırılarak “Mânevî Danışmanlık Eğitim Programı Önerisi” şeklinde isimlendirilerek Diyanet İşleri Başkanlığı Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü Sosyal ve Kültürel İşler Daire Başkanlığı'na sunulmuştur.

II. Aşama: 2015 yılının ortalarından itibaren söz konusu eğitim programı önerisi üzerinde teorik ve literal çalışmalar derinleştirilmiştir. Bu bağlamda ilk aşamadaki sözü edilen bu yaklaşım detaylandırılarak bu aşamada, aynı zamanda temel ve özel alan gelişimsel düzeylerini de temel alan 3 modüllü bir sertifikasyon düzeyine yükseltilmiştir. İsimlendirme çalışmalarının da yapıldığı bu aşamada, “Hastanelerde Mânevî Danışmanlık ve Rehberlik Sertifika Programı-[KOH-MDR]” ismiyle ve kısaltmasıyla yeniden tema ve konu içerikleri de düzenlenerek uygulamalı bir eğitim programı formata sokulmuştur.

III. Aşama: 2016 yılından sonra kuramsal olarak Türk bilim literatüründe, uygulamalı olarak ise diyanet-din hizmetlerinde yerini alması beklenen bu kapsamlı eğitim programına ilişkin yapılacak olan bilimsel eleştiriler ile Diyanet İşleri Başkanlığı veya üniversitelere bağlı araştırma merkezleri tarafından uygulamaya konulması durumunda ortaya çıkabilecek teorik ve pratik değerlendirmeler çerçevesinde ileri tarihlerde üzerinde –gerekli görülmesi durumunda- bazı düzenlemeler yapılması öngörülmektedir.

### **g.c. Eğitsel Konuların Modül Tabanlı Tema Analizleri**

Modüler programlama sistemlerinde alan yeterliliğine uygun öğretim materyallerinin geliştirilmesi son derece önemlidir. Genelde bireysel öğrenmeye yönelik olan öğrenme modüllerinin her biri belirli beceri ve/veya

<sup>47</sup> Ayrıca krş. Cevat Alkan, “Modüler Programlama ve Türkiye’de Uygulaması”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 1989, c. 22, sy. 1, s. 15–16; Özkan, “a.g.m.”, s. 119.



bilgiyi kapsar ve ‘(i) giriş, (ii) davranışsal amaçlar, (iii) gerekli-araç-ge-reç, donanım, (iv) açıklamalar, şekiller, öğrenim etkinlikleri, (v) amaçların gerçekleştirilme düzeyini ölçmeye yardım edecek ölçme araçları ve (vi) değerlendirme’ gibi bölümlerden oluşur.

Bir modülde hedeflenen sonuçlara ulaşabilmek için bu adı geçen bölümlerde eksiklik olursa ortaya konulan materyalin modüler eğitimin özelliklerine göre hazırlanmış olduğunu söylemek zordur. Dolayısıyla modüler eğitimin nitelikleri şu şekilde özetlenebilir: (a) Modüler eğitim bireyin ilgi, istek ve yeteneklerini dikkate alır; (b) eğitim uygulamalarına farklı bir anlayış kazandırır; (c) modüler öğretim, hizmet öncesi ve hizmet içi eğitim programlarında uygulanabilir; (d) farklı zaman ve değişik durumlarda yapılan öğrenimi bir derece ya da diploma ile değerlendirmede etkin bir şekilde kullanılabilir. Ayrıca modüler sistemler, özellikle meslek uzmanlaşması süreçlerinde ‘iş gücü eğitimi hızlandırma, iş başında eğitim ve kendi kendine eğitim imkânı verme, sistemi yaygınlaştırma, iş-istihdam arası ilişkileri güçlendirme, kalite ve standart yükseltme gibi’ etkin bir işleve de sahiptirler.<sup>48</sup>

Profesyonel çalışma hayatında ortaya çıkan alan yeterliliği sorununu aşabilmenin en kolay ve pratik yollarından biri de, -yukarıda vurgulandığı gibi- temel alan ve/veya özel alan yeterliliğine ilişkin sertifika programı eğitimleri vermektir. İşte böyle bir ihtiyacı karşılamayı amaçlayan ‘Koç-Hastanelerde Mânevî Danışmanlık ve Rehberlik Sertifika Programı-[KOH-MDR]’ kapsamındaki eğitim modüllerini içeren ‘hedef/amaç’ merkezli eğitsel konuların modül tabanlı tema analiz içerikleri şöyledir:

Tema: a - [1. Modül] Mânevî Danışmanlık ve Rehberlik-  
[ Başlangıç Düzeyi ]- Temel Alan Yeterliliği = 25 Konu

Hedefler:

(a) Katılımcılara, mânevî danışmanlık ve rehberlik alanının teknik terimlerini açıklayabilecek yeterliliği kazandırmak.

(b) Katılımcılara, alandaki temel yaklaşımları ve teorileri kavrayabilecek yeterliliği kazandırmak.

(c) Katılımcılara, alanın diğer yakın alanlarla karşılıklı ilişkilerini ve sınırlarını belirleyebilecek yeterliliği kazandırmak.

Tema: b - [2. Modül] Mânevî Danışmanlık ve Rehberlik-  
[ Orta Düzey ]- Temel Alan Yeterliliği= 27 Konu

<sup>48</sup> Alkan, “a.g.m.”, s. 16-17; Cevat Alkan; Necmettin Teker, *Programlı Öğretim: Değişik Teknolojiler ve Türkiye’deki Uygulama*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1992, s. 49; Özkan, “a.g.m.” s. 120-121.

**Hedefler:**

(a) Katılımcılara, mânevî danışmanlık ve rehberlik alanının teolojik ve psikolojik alt yapısını anlayabilecek yeterliliği kazandırmak.

(b) Katılımcılara, alanın ilişkili olduğu terapötik yaklaşımları kavrayabilecek yeterliliği kazandırmak.

(c) Katılımcılara, alanın alt uygulama alanlarının yatay ve dikey biçimde içerik ve sınırlarını belirleyebilecek yeterliliği kazandırmak.

Tema: c - [3. Modül] Mânevî Danışmanlık ve Rehberlik-

[ İleri Düzey ] -Özel Alan Yeterliliği= 26 Konu

**Hedefler:**

(a) Katılımcılara, hastanelerde yürütülen mânevî danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin teorik alt yapısını açıklayabilecek yeterliliği kazandırmak.

(b) Katılımcılara, hastanenin kurumsal hizmet anlayışını kavrayabilecek yeterliliği kazandırmak.

(c) Katılımcılara, hastaların mânevî anlamda daha etkili düşünme, davranma ve hissetmeyi öğrenmelerine yardımcı olma ve hastane ortamında ortaya çıkan durumsal baskılara karşı hastalara mânevî destek verebilecek yeterliliği kazandırmak.

(iv) Katılımcılara, hastanelerde mânevî danışmanlık ve rehberlik hizmetleri hakkında teorik bilgi ediniminin yanı sıra pratik becerileri elde edecek yeterliliği kazandırmak.

Genel amaç: Bu sertifika programıyla hastanelerde mânevî danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin teorik ve uygulamalı biçimde modüler sisteme dayalı olarak katılımcılara aktarılması ve söz konusu hizmet alanında çalışacak nitelikli ve donanımlı mânevî danışmanların yetiştirilmesi amaçlanmaktadır.

Bu sertifika programını alacak katılımcıların temel ve özel alan yeterliliği kazanımları bağlamındaki 'hedefler' doğrultusunda eğitsel konuların modül tabanlı tema içeriklerinin oluşturulmasında, bir sertifika eğitim modeli olarak literatürde yer alan "modüler sistem" yaklaşımlarından yararlanılmıştır.<sup>49</sup>

<sup>49</sup> Bkz. Paul. A. Yutsyavichene, *Theory and Practice of Modular Training*, Shviesa Press, Kaunas 1989; Elly De Bruijn, "Modular Vocational Education and Training in Scotland and the Netherlands: Between Specificity and Coherence", *Comparative Education*, 1995, c. 31, sy. 1, s. 83-100.

## Sonuç

Akademik ve pratik uygulama açısından Batı’da tanımlandığı biçimiyle mânevî danışmanlık ve rehberlik pratikleri, Türkiye’de henüz tam anlamıyla kurumsallaşamamıştır. Konuya dinler açısından bakıldığında ise her ne kadar İslâm dininde insanlara mânevî açıdan destek ve rehber olma fikri bulunsada Hıristiyanlıktaki gibi akademik anlamda bu konuda kurumsallaşmış bir teorik altyapı bulunmamaktadır. Türkiye’de mânevî danışmanlık ve rehberlik hizmetleri verme konusunda her geçen gün artan kurumsal ve akademik çabalar, eksik olan bu teorik çerçevenin oluşturulmasını daha da zorunlu kılmıştır.<sup>50</sup>

Türkiye’deki hastanelerde verilecek olan mânevî danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinde, yaşam sürecinde hastalıklarla başa çıkabilmek veya tedavi sürecini huzurlu geçirebilmek için İslâm teolojisindeki hayata ve insana bakış açısının Türk kültürünün milli ve mânevî değerleriyle bütünleştirilerek hastalara sunulması önemlidir. Sağlık konusunda holistik yaklaşımların önemsendiği bir dönemde, hastanın beden-akıl-ruh bütünlüğü teolojik yapının olduğu kadar sağlık sektörünün de önde gelen düşüncü biçimidir. Dolayısıyla İslâm dininin ve Türk kültürünün yaşamaya ve yaşatmaya ilişkin psiko-sosyo-pedago-teolojik içerikli değerlerinden mânevî danışmanlık sürecinde yararlanılabilir.<sup>51</sup>

Alan uzmanlığının derinleştirilmesi ve yaygınlaştırılması amacıyla dünyada olduğu gibi Türkiye’de de gerek özel eğitim kurumlarında gerekse üniversitelere bağlı araştırma ve uygulama merkezlerinde sertifika programlarının giderek yaygınlaştırıldığı görülmektedir. Şu anki var olan eğitim paradigmasına göre belli bir alanda sertifika almak, o alanda bilgi sahibi olduğunu gösteren nesnel pedagojik parametrelerden biridir. Bu türden eğitim programları, belli bir konuda uzmanlaşmayı sağlayan, iş hayatı açısından -eğitim alınacak alanın özelliğine göre- yüksek lisans programlarına alternatif olarak değerlendirilmesi gereken ve/veya üniversite eğitiminden sonra ihtiyaç hissedecek bireylerin katılabileceği programlardır.

Türkiye’de 2015 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı ile Sağlık Bakanlığı arasındaki işbirliği protokolüyle başlayan süreçten bugüne, hastanelerde çalışacak mânevî danışmanların temel ve özel alan eğitimleri yapısal bir sorun olarak ortadadır. Dolayısıyla mânevî danışmanlık ve rehberlik çalış-

<sup>50</sup> Zuhâl Ağılkaya Şahin, “Hıristiyan Gelenekte Mânevî Bakımın Teorik Temelleri”, *Spiritual Psychology and Counseling*, 2016, sy. 1, s. 48.

<sup>51</sup> Yener Özen, “Tanrı-Sen ve Ben Üçümüzün Yolu: Pastoral Psikoloji ve Danışmanlığın Gerekliliği Üzerine”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2010, c. 10, sy. 2, s. 56.

malarındaki bilimsel yetkinlik bağlamında “reel öncelikler” yaklaşımına uygun düşecek biçimde alanda çalışacak profesyonellerin eğitimi sertifikasyon sistemine dayalı olarak zaman kaybetmeden başlatılmalıdır. Bu olgusal gerçeklikten hareketle belki daha sonraki süreçte “ideal düzeye” ulaşabilmek için kurumsal bir yetiştirme programı/politikası geliştirilebilir. Dolayısıyla sahada çalışacak mânevî danışmanlar, ilk aşamada sertifikalandırılmalıdır. Orta ve uzun vadede ise ideal düzeye yükselmek için bu türden sertifika programlarının yanı sıra alanda istihdam edilecek personelin lisansüstü diploma programlarından birini bitirmesi sağlanabilir. Bu türden bir metodolojik yolun izlenmesi, hastanelerdeki olası mobbing pratiklerini minimize etmesi bakımından da pratik bir değere sahiptir.

Bu makalede, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın hastanelerdeki mânevî danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin tarihsel gelişimi verilerek kurumda bu alandaki danışmanlık hizmetlerinin sınırlılıkları üzerinde durulmuştur. Daha sonra sözü edilen bu hizmetlerin kalitesini arttırabilmek amacıyla alanda çalışacak mânevî danışmanların temel alan ve özel alan yeterliliklerini arttırmaya dönük bir sertifika programı önerilmiştir. Sözü edilen bu program, Türkiye’de hastanelerde uygulanacak olan mânevî danışmanlık ve rehberlik hizmetlerini verecek olan mânevî danışmanların yeterlilik düzeylerinin sağlanmasında ortak bir çerçeve kullanılması yönüyle de önem taşımaktadır.

Bir sertifika programı olarak mânevî danışmanlara temel ve özel alan yeterlilikleri kazandırmayı amaçlayan “Koç-Hastanelerde Mânevî Danışmanlık ve Rehberlik Sertifika Programı-[KOH-MDR]”nın güçlü ve zayıf yönlerine ilişkin şunlar söylenebilir:

+ Güçlü yönleri:

(a) Bu eğitim programı önerisinde, İslâm teolojisi, din psikolojisi ve klinik psikoloji literatüründeki teorik bilgiler ile hastane ortamındaki var olan deneyime dayalı kurumsal pratikler bütünleştirilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Sağlık Bakanlığı ile 2015 yılında yapmış olduğu protokol kapsamında ortaya konulan mânevî danışmanlık ve rehberlik hizmetlerini verecek olan mânevî danışmanların asgarî yeterliliklerini güçlendirecek bir yaklaşım olarak değerlendirilmelidir.

(b) Modüler sisteme dayalı olarak geliştirilen bu kapsamlı eğitim programındaki 1. ve 2. Modüller, temel alan yeterliliğini kazandırmayı amaçladığı için diğer kurumlarda hizmet verecek mânevî danışmanların yeterliliklerinin kazandırılmasında da kullanılabilir bir özelliğe sahiptir.

+ Zayıf yönleri:

(a) Bu eğitim programı önerisini temel alarak geliştirilen hizmet içi eği-

tim programının, Diyanet İşleri Başkanlığı'ndaki personelin üzerinde daha önceden kurumsal düzeyde uygulanamamış olması bir eksiklik olarak değerlendirilebilir.

(b) Katılımcı geri bildirimlerinin alınıp söz konusu bu eğitim programının –pratik uygulamadan kaynaklanan aksamaların- revize edilememiş olması da bir diğer eksiklik olarak yorumlanabilir.

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın gerek akademik gerekse hizmet birimi olarak iç ve dış paydaşlarla birlikte alana ilişkin sürdürülebilir bir kurumsal gelişimin sağlanabilmesi için bazı teorik ve pratik gereklilikler söz konusudur. Hastanelerdeki mânevî danışmanlık ve rehberlik hizmetlerindeki kurumsal sınırlılıklar bağlamında sahadaki hizmet kalitesini arttırabilmek amacıyla şu önerilerde bulunulabilir:

Türkiye'de mânevî danışmanlık ve rehberlik eğitimi tarihi ve uzmanı olmayan bu süreçte (2016), hastanelerde çalışacak olan mânevî danışmanlar, önerilen bu sertifika programını veya geliştirilecek benzer sertifika programlarını bitirerek mutlaka alan yeterliliklerini sağlamalıdır. İlk planda bu uygulama Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kendi kurumsal yapısı içinde hizmet içi eğitim yaklaşımı kullanılarak gerçekleştirilebilir. Ya da bu eğitim, üniversitelere bağlı alana özgü açılan araştırma merkezlerinde (örneğin Balıkesir Üniversitesi Mânevî-Psikolojik Danışmanlık Uygulama ve Araştırma Merkezi) açılacak sertifika programlarından alınabilir.

Alandaki çalışmalarda ideal düzeye erişebilmek için zamana ihtiyaç olduğu açıktır. Dolayısıyla ideal düzeydeki temel ve özel alan yeterliliğini sağlayabilmek amacıyla orta ve uzun vadede üniversitelerde 'Mânevî Danışmanlık ve Rehberlik' alanında tezli ve/veya tezsiz yüksek lisans programları açılmalıdır.

Diyanet İşleri Başkanlığı, özel hizmet alanı bağlamında özelde "hastanelerde mânevî danışmanlık ve rehberlik" konusunda '(i) rehber kitap – (hizmete özel); (ii) giriş kitabı (genel); (iii) uygulama örnekleri – (hizmete özel)' gibi üç farklı format içerikli kitaplar yazdırabilir. Her üç kitap da tek yazarlı değil, çok yazarlı olmalıdır. Başkanlık yayınları arasından bu türden çıkacak olan kitaplar, özelde kurum kültürüne farkındalık temelinde katkı sağlayacağı gibi çağın gereklerine göre kurumsal dönüşümün sağlanması noktasında Türk kamuoyundaki Diyanet algısına da pozitif katkılar sağlayacaktır.

Türkiye'de yeni bir hizmet alanına ilişkin hastanelerde mânevî danışmanlık üzerine çalıştay formatındaki toplantılar, Başkanlığın ev sahipliğinde periyodik olarak devam ettirilmelidir. Böylece bir önceki çalıştayda alınan kararların uygulamasına yönelik geri dönüşler değerlendirilerek ilgili kararlar revize edilebilir.

Alan uzmanlarından oluşan akademik/bilimsel bir komisyon kurulmalıdır. Bu komisyon, hastanelerde mânevî danışmanlık ve rehberlik hizmetlerindeki pilot uygulama sürecinde 3 ayda bir; uygulamanın kurumsallaşmasından sonra ise yılda 1 kez toplanıp, mânevî danışmanlardan gelen geri bildirimleri değerlendirerek raporlaştırmalıdır. Söz konusu bu raporlar, hem kurumsal hafıza hem de sonraki çalışmalar için oluşturulacak yol haritasının biçimlenmesinde kullanılmalıdır. Yine bu çalışmalar kapsamında Sağlık Bakanlığı'nda mânevî danışman olarak görevlendiren DİB personeli, uygulama kurumsallaşmaya kadar her 6 ayda bir 15 gün hizmet içi eğitime alınmalı ve alan pratikleri kritik edilerek sahadaki uygulamaların güçlü ve zayıf yönleri tekrar gözden geçirilmelidir.

DİB-Merkez teşkilâtında, cezaevi din hizmetlerinin geri-bildirimi için toplandığı data-bank gibi hastanelerdeki mânevî danışmanlık hizmetlerinin haftalık veri akışının olduğu bir veri-tabanı kurulmalıdır. Oluşacak bu veri bankası, Sağlık Bakanlığı ile senkronize bir bilgi paylaşımını ortaya çıkarması bakımından önemlidir. Söz konusu bu türden bir uygulama, hem süreci kısaltacaktır, hem de süreçte hizmete ilişkin hata payını düşürecektir.

Türkiye'deki yüksek din eğitimi bağlamında ilâhiyat fakültelerinde lisans düzeyinde mutlaka bölümleşme esasına dayalı bir lisans eğitime ve dolayısıyla diploma sistemine geçilmelidir. Buna göre “(a)-Cami Eksenli Din Hizmetleri Bölümü—[DİB'e minber ve mihrap hizmeti yürütmek üzere imam, vâiz, müftü gibi personeli yetiştirmek amaçlı], {şu anki aktif olarak yürürlükteki program eksenli olabilir}; (b)-Din Eğitimi Hizmetleri Bölümü—[MEB'e ortaöğretim düzeyinde meslek dersleri ile ilk ve ortaöğretim düzeyinde din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmeni yetiştirmek amaçlı]; (c)-Mânevî Danışmanlık ve Rehberlik Bölümü—[DİB, MEB, SB, ASPB, AB, MSB gibi bakanlıklara bağlı olarak sosyal hizmet konseptinde yürütülen aile irşad büroları, yetiştirme yurtları, hastaneler, cezaevleri, huzurevleri ve ordu gibi hizmet birimlerinde çalışacak mânevî danışman yetiştirmek amaçlı] olmak üzere üç bölüme ayrılabilir. Böyle bir branşlaşmayla lisans düzeyinde verilen teoloji eğitimi 1. ve 2. sınıfı ortak derslerden, 3. ve 4. sınıfı ise bölüm temeline dayalı derslerden oluşturulabilir.

Tıp fakülteleri ile Sağlık bilimleri fakülteleri ve hemşirelik yükseköğretilerine mutlaka ‘Mânevî Danışmanlık ve Rehberlik’ dersi konulmalıdır.

### Kaynakça

- Ağılkaya Şahin, Zuhâl, “Hıristiyan Gelenekte Mânevî Bakımın Teorik Temelleri”, *Spiritual Psychology and Counseling*, sy. 1, 47-77, İstanbul 2016. (<http://dx.doi.org/10.12738/spc.2016.1.0002>). [Erişim: Mart 2016].
- Alkan, Cevat, “Modüler Programlama ve Türkiye’de Uygulaması”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, c. 22, sy. 1, 13-22, Ankara 1989.
- Alkan, Cevat; Teker, Necmettin, *Programlı Öğretim: Değişik Teknolojiler ve Türkiye’deki Uygulama*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1992.
- Altaş, Nurullah, “Hastanelerde Dinî danışmanlık Hizmetleri: Türkiye Uygulaması Üzerine Deneysel Bir Araştırma”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 39, 599-659, Ankara 1999.
- Altaş, Nurullah, “Hastanelerde Dinî danışmanlık Hizmetleri”, Dinî danışmanlık ve Din Hizmetleri, editör Nurullah Altaş - Mustafa Köylü, ss. 155-169. Ensar Neşriyat, İstanbul 2014.
- Amerikan Sağlık Hizmeti Uzmanları Enstitüsü / American Institute of Health Care Professionals-[AIHCP], (<http://aihcp.net/spiritual-counseling-certification>). [Erişim: Ekim 2015].
- Apaydın, Halil; Eker, Rukiye, “Din Görevlilerinde Meslekî Tükenmişlik: Kahramanmaraş Örneği”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. 15, sy. 1, 207-234, Samsun 2015.
- Aşkoğlu, Nevzat Yaşar, “Vâizlerde Aranacak Temel Yeterlilikler Üzerine”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 8, sy. 2, 17-24, Sivas 2004.
- Aytürk, Nihat; Çelik, Yaşar; Şahinarslan, Enver, “Diyanet İşleri Başkanlığı Teşkilât Tarihçesi (1924-1988)”, *Diyanet Dergisi*, c. 25, sy. 1, 31-66, Ankara 1989.
- Ballard, Paul H.; Pritchard, John L, *Practical Theology in Action: Christian Thinking in the Service of Church and Society*, 2. Edition. SPCK-Library of Ministry. London 2006.
- Başar, Serpil, “Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Yürüttüğü Cami Dışı Din Hizmetleri Kapsamında Hastanelerde Din Hizmeti İhtiyacı”, I. Din Hizmetleri Sempozyumu, editör M. Bulut, ss. 620-646. Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2008.
- Blanton-Peale Enstitüsü ve Danışmanlık Merkezi / The Blanton-Peale Institute and Counseling Center, (<http://www.blantonpeale.org>), [Erişim: Şubat 2016].

- Bülbül, Mustafa, “Almanya’da Hastanelerde Yapılan Mânevî Bakım (Din Hizmeti)”, Vaaz ve Vâizlik Sempozyumu-I, editör Hasan Kamil Yılmaz ve ark., ss. 590-630, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2013.
- Cashwell, Craig S.; Young, J. Scott, *Integrating Spirituality and Religion into Counseling: A Guide to Competent Practice*. 2. Edition. American Counseling Association Press, Alexandria 2011.
- Cobb, Mark, *The Hospital Chaplain’s Handbook: A Guide for Good Practice*. Canterbury Press, Norwich 2005.
- Çetinkaya, Bengü; Altundağ, Sebahat; Azak, Arife, “Mânevî Bakım ve Hemşirelik”, *Adnan Menderes Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi*, c. 8, sy. 1, 47-50. Aydın 2007.
- Danışmanlık Enstitüsü / Institute of Counselling-[IC], (<http://www.instituteofcounselling.org.uk>), [Erişim: Eylül 2015].
- De Bruijn, Elly, “Modular Vocational Education and Training in Scotland and the Netherlands: Between Specificity and Coherence”, *Comparative Education*, c. 31, sy. 1, 83-100, 1995.
- Diyanet İşleri Başkanlığı, Hastanelerde Din ve Moral Hizmetleri Yurtdışı Uygulama Raporu ve Yurtiçi Uygulaması Araştırma Sonuçları. Yayınlanmamış Rapor. İrşat Hizmetleri Şube Müdürlüğü, Ankara 1995.
- Diyanet İşleri Başkanlığı, Kuruluş ve Tarihi Gelişim, (<http://www.diyamet.gov.tr>), [Erişim: Ocak 2016].
- Easton, Kristen L.; Andrews, Jonathan C., “The Roles of the Pastor in the Interdisciplinary Rehabilitation Team”, *Rehabilitation Nursing*, c. 25, sy. 1, 10-12, 2000.
- Ergül, Şafak; Bayık, Ayla, “Hemşirelik ve Mânevî Bakım”, *Cumhuriyet Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi*, c. 8, sy. 1, 37-45, Sivas 2004.
- Gürtaş, Ahmet, “Diyanet İşleri Başkanlığı Eğitim Merkezleri ve Hizmet İçi Eğitim Faaliyetleri”, *II. Din Şurası: Tebliğ ve müzakereleri-II*, (ss. 566-571). Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2003.
- Karagül, Arslan, “Mânevî Bakım: Anlamı, Önemi, Yöntemi ve Eğitimi (Hollanda Örneği)”, *Dini Araştırmalar*, c. 15, sy. 40, 5-27, Ankara 2012.
- Karaman, Fikret, “Diyanet İşleri Başkanlığı’na Eleman Hazırlama Politikası”, *II. Din Şurası: Tebliğ ve müzakereleri-II*, (ss. 433-439). Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2003.
- Kayadibi, Fahri, “Diyanet İşleri Başkanlığı Personelinin Eğitim ve Bilgi Seviyesinin Yükseltilmesi”, *II. Din Şurası: Tebliğ ve müzakereleri-II*, (ss. 426-432). Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2003.



- Kostak, Melahat A., “Hemşirelik Bakımının Mânevî Boyutu”, *Fırat Sağlık Hizmetleri Dergisi*, c. 2, sy. 6, 105-115, Elazığ 2007.
- Koç, Mustafa, “Modern Bir İmkân Olarak ‘Din Hizmetlerinde Kişisel Gelişim’ Yaklaşımı: Diyanet İşleri Başkanlığı Personeli Üzerine Uygulamalı Bir Model Önerisi”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, c. 11, sy. 26, 149-183, İstanbul 2013.
- Lake, Frank, *Clinical Theology: A Theological and Psychiatric Basis to Clinical Pastoral Care*, Darton, Longman & Todd, London 1994.
- Lyall, David, *Integrity of Pastoral Care*. SPCK-Library of Ministry, London 2001.
- Medland, Jacqueline; Howard-Ruben, Josie; Whitaker, Elizabeth, “Fostering Psychosocial Wellness in Oncology Nurses: Addressing Burnout and Social Support in the Workplace”, *Oncology Nursing Forum*, c. 31, sy. 1, 47-54, 2004.
- Nazlım, Yusuf, Hastanelerde Mânevî Destek Hizmetleri Çalıştayı Sunusu, (22 Aralık 2015), Ankara 2015.
- Nazlım, Yusuf, Sağlık Tesislerinde Mânevî Destek Hizmetleri Bilgi Notu, Yayınlanmamış Not, D.İ.B. Sosyal ve Kültürel İçerikli Din Hizmetleri Daire Başkanlığı. (31.12.2015), Ankara 2015.
- Ok, Üzeyr, “Dini Danışmanlık: Tanımı ve Tarihi”, *Dini danışmanlık ve Din Hizmetleri*, Nurullah Altaş - Mustafa Köylü, (ss. 35-54), Ensar Neşriyat, İstanbul 2014.
- Orallı, Levent Ersin, *T.C. 1982 Anayasası*, Platin Yay., İstanbul 2006.
- Özen, Yener, “Tanrı-Sen ve Ben Üçümüzün Yolu: Pastoral Psikoloji ve Danışmanlığın Gerekliği Üzerine”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. 10, sy. 2, 41-57, Samsun 2010.
- Özkan, Hasan Hüseyin, “Öğrenme Öğretme Modelleri Açısından Modüler Öğretim”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, c. 6, sy. 2, 117-128, Erzurum 2005.
- Resmi Gazete, 17 Haziran 2014 Salı, Sayı: 29033. Başbakanlık (Diyanet İşleri Başkanlığı)-Diyanet İşleri Başkanlığı Görev ve Çalışma Yönetmeliği, (<http://www.resmigazete.gov.tr>), [Erişim: Ocak 2016], Ankara 2014.
- Rose, Jessica, *Psychology for Pastoral Contexts: A Handbook*. London: SCM Press, London 2013.
- Rowold, Jens, “Effects of Transactional and Transformational Leadership of Pastors”, *Pastoral Psychology*, c. 56, sy. 4, 403-411, 2008.

- Seyyar, Ali, *Dünyada ve Türkiye’de Manevî Bakım Hukuku*, (<http://www.mânevîbakim.com>), [Erişim: Mart 2016], 2014.
- Shafranske, Edward. P., “The Psychology of Religion in Clinical and Counseling Psychology”, *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, editör R. F. Paloutzian & C. L. Park, (ss. 496-514). The Guilford Press, New York - London 2005.
- Söylev, Ömer Faruk, “Psikolojik Yardım Hizmetleri Bağlamında Türkiye’de Dinî Danışma Ve Rehberlik”, *İslâm Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, c. 1, sy. 2, 287-308, Kütahya 2015.
- Şirin, Turgay, *Dini Danışma ve Rehberlik: İhsan Modeli Mânevî Danışmanlık*, Mim Akademi Yay., İstanbul 2014.
- Taş, Kemalettin, *Türk Halkının Gözüyle Diyanet*. İz Yay., İstanbul 2002.
- Threlfall-Holmes, Miranda; Newitt, M., *Being a Chaplain*, SPCK-Library of Ministry, London 2011.
- Topuz, İlhan, *Din Görevlilerinin Manevî Danışmanlık Yeterlilikleri*. Manas Yay., Isparta 2014.
- VandeCreek, Larry, “Mahalle Papazlarının Hastanede Yatan Kilise Üyelerine Yönelik Dua Vâizliği”, (çev. Ali Rıza Aydın), *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. 3, sy. 1, 153-167, Samsun 2003.
- Woodruff, C. Roy, “Pastoral Counselling: An American Perspective”, *British Journal of Guidance and Counselling*, c. 30, sy. 1, 93-101, 2002.
- Yılgin, Mehmet, “Diyanet İşleri Başkanlığı Hizmet İçi Din Eğitimi”, IV. *Din Şurası: Tebliğ ve Müzakereleri*, (ss. 771-784), Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2009.
- Yutsyavichene, Paul. A., *Theory and Practice of Modular Training*, Shviesa Press, Kaunas 1989.







**GOLDZİHER'E GÖRE KİRÂATLERİN KAYNAĞI**

THE ORİGİN OF QIRAA'AH ACCORDİNG TO GOLDZİHER  
LOKMAN ŞAN

**KUR'ÂN'IN ÖZEL TARİHİNE İŞİK TUTAN BİR İLİM: MEKKÎ – MEDENÎ**

THE ORİGİN OF QIRAA'AH ACCORDİNG TO GOLDZİHER  
CUMHUR DEMİREL

**KUR'ÂN'DA HESAP GÜNÜ ŞAHİTLERİ**

THE WITNESSES OF THE DAY OF THE JUDGMENT IN THE QURAN  
İBRAHİM YILDIZ

**NİZÂMİYE MEDRESELİ MUHADDİSLER**

MUHADDİTH OF THE NİZAMİYA MADRASA  
MUHAMMED AKDOĞAN

**ANOMALİLİ GEBELİKLERİN SONLANDIRILMASIYLA İLGİLİ**

**CEVAZ FETVALARINA ELEŞTİREL BİR BAKIŞ**

A CRITICAL ANALYSIS OF THE FATWAS THAT GIVE AUTHORIZATION  
FOR THR TERMINATION OF ABNORMAL PREGNANCIES  
ÜLFET GÖRGÜLÜ

**İBN NUCEYM'İN EL-EŞBÂH VE'N-NEZÂİR ADLI ESERİNDE**

**ÖRFE DAİR GÖRÜŞLERİ**

İBN NUCEYM'S VIEWS ABOUT THE CUSTOM ON HIS WORK  
"EL-ESBAH VE'N-NEZAIR  
ABDÜLKADİR ŞANALMIŞ

**MU'TEZİLE'YE GÖRE KABİR AZÂBI**

TORMENT OF THE GRAVE ACCORDİNG TO MUTAZİLA  
MURAT AKIN

**RAMAZAN MİSAFİRLİĞİNDEN DÜZENLİ DEVAMA:**

**CAMİDE KADIN CEMAAT**

FROM RAMADAN VISITING TO CONTINUITY REGULARLY : WOMEN  
CONGREGATION IN MOSQUES  
FATMA ASİYE ŞENAT

**DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI'NIN HASTANELERDEKİ**

**MÂNEVÎ DANIŞMANLIK VE REHBERLİK HİZMETLERİ (1995-2015):**

**SINIRLILIKLAR VE BİR EĞİTİM PROGRAMI ÖNERİSİ**

SPIRITUAL COUNSELLING AND CARE SERVICES OF THE PRESIDENCY OF  
RELIGIOUS AFFAIRS IN HOSPITALS IN TURKEY (1995-2015):  
LIMITATIONS AND A PROPOSAL FOR A TRAINING PROGRAM  
MUSTAFA KOÇ



Fiyat: 10 ₺