

ISSN 1300-8498

DIYANET İLMİ DERGİ

CİLT: 51 • SAYI: 2 • NİSAN-MAYIS-HAZİRAN 2015

DIYANET İLMİ DERGİ

CİLT: 51 • SAYI: 2 • NİSAN-MAYIS-HAZİRAN 2015



DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI

YAHUDİLERİN OSMANLI MİLLET SİSTEMİ İÇİNDEKİ YERİ
VE HUKUKİ KONUMLARI (AİLE HUKUKU ÖZELİNDE BİR
DEĞERLENDİRME)
JEWS IN THE OTTOMAN MILLET SYSTEM AND THEIR JUDICIAL
STATUS A FAMILY LAW REVIEW
AHMET YAMAN

ZÜMER SURESİ 53. AYET BAĞLAMINDA KUR'AN'IN
ÜMİTSİZLİĞE BAKIŞI
THE PERSPECTIVE OF THE QURAN ABOUT DESPAIR IN THE CONTEXT
OF THE 53TH VERSE OF SURAH ZUMAR
YAKUP BIYIKOĞLU

TEVBE SURESİ 60. AYET BAĞLAMINDA ZEKÂTIN SARF YERLERİ
THE CONSUMABLES PLACES OF ZAKAT IN THE 60TH VERSE OF SURAH TAWBAH
BEYTULLAH AKTAŞ

RAMAZAN GECELERİNİ İHYÂ ETMEK İÇİN KILINAN
TERAVİH NAMAZI
TRAWEEH PRAYER WHICH IS PERFORMED IN ORDER TO
APPRECIATE RAMADAN NIGHTS
OSMAN ŞAHİN

BİR DIYANET PROJESİ OLARAK ULUSLARARASI İLAHİYAT
PROGRAMI
THE INTERNATIONAL DIVINITY PROGRAM AS A PROJECT OF
PRESIDENCY OF RELIGIOUS AFFAIRS
İSMAİL ERŞAHİN

TELİF HAKKININ FİKHİ HÜKMÜNE BİR BAKIŞ
AN OVERVIEW ABOUT THE JURISPRUDENCE OF COPYRIGHT
AHMET YASİN KÜÇÜKTİRYAKI
MÜŞERREF KÜÇÜKTİRYAKI



Fiyatı: 7,5₺

C:70 M:50 Y:95 K:55

PANTONE 8384 C





ISSN 1300-8498

DIYANET İLMİ DERGİ

ÇİLT: 51 • SAYI: 2 • NİSAN-MAYIS-HAZİRAN 2015



DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI

DIYANET İLMİ DERGİ



DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI ADINA
SAHİBİ VE GENEL YAYIN YÖNETMENİ

Dr. Yüksel Salman

SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ

Dr. Faruk Görgülü

MALİ İŞLER VE DAĞITIM SORUMLUSU

Mustafa Bayraktar

YAYINA HAZIRLAYANLAR

Fatih Kaya
Mutlu Doğan

YAYIN TÜRÜ

Üç Aylık, Yerel, Süreli Yayın

YÖNETİM MERKEZİ

Diyanet İşleri Bakanlığı Süreli Yayınlar ve
Kütüphaneler Daire Başkanlığı
Üniversiteler Mahallesi Dumlupınar Bulvarı
No: 147/A 06800 Çankaya - ANKARA
Tel: (0312) 295 85 88
Faks: (0312) 284 72 88
E-mail: ilmidergi@diyanet.gov.tr

ABONE İŞLERİ

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

TEKNİK YAPIM

Sistem Ofset Basım Yayın San. Tic. Ltd. Şti.
Strazburg Caddesi No: 31/17 Sıhhiye/Ankara
Tel: (0312) 229 18 81
Fax: (0312) 229 63 97

ABONE ŞARTLARI


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

BASIM TARİHİ

18.06.2015

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 Bakanlığı Döner Sermaye İşletme Müdürlüğü Üniversiteler Mahallesi Dumlupınar Bulvarı No: 147/A 06800 Çankaya-ANKARA" adresine gönderilmesi gerekir. Yayınlanan yazılara telif ücreti ödenir.



SAYI HAKEMLERİ Prof. Dr. Hasan Hacak
Prof. Dr. Mehmet Ünal
Prof. Dr. M. Zeki Aydın
Prof. Dr. Talip Türcan
Prof. Dr. Soner Gündüzöz
Doç. Dr. Abdurrahman Candan
Doç. Dr. İshak Özgel
Doç. Dr. İsmail Sağlam
Doç. Dr. Ziya Şen
Yrd. Doç. Dr. Yasin Pişgin

YAYIN KURULU Prof. Dr. Mehmet Emin Özafşar
Dr. Yüksel Salman
Dr. Necdet Subaşı
Prof. Dr. Burhanettin Tatar
Prof. Dr. Murtaza Bedir
Prof. Dr. Bünyamin Erul
Prof. Dr. İ. Hilmi Karslı
Prof. Dr. Ahmet Yaman
Doç. Dr. Gürbüz Deniz
Dr. Faruk Görgülü

A) YAYIN İLKELELERİ

1. Diyanet İlmî Dergi, Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait, dini, sosyal alanlarda yapılan araştırma makalelere yer veren bilimsel ve hakemli bir dergidir. Dergimiz Ocak-Şubat-Mart, Nisan-Mayıs-Haziran, Temmuz-Ağustos-Eylül, Ekim-Kasım-Aralık dönemlerinde yılda dört sayı olarak yayımlanır.
2. Diyanet İlmî Dergi, Diyanet İşleri Başkanlığının, "Toplumu Din Konusunda Aydınlatma" amacıyla örtüşen, dinî ilimlere katkı yapıcı nitelikte özgün, ilmi standartlara uygun ve herhangi bir yerde yayımlanmamış ilmi çalışmaları ihtiva eder. Belirtilen bu alanlar dışındaki araştırmaların yayınlanmasına ise Yayın Kurulu karar verir.
3. Diyanet İlmî Dergi Hakemli bir dergidir. Dergi'de kör hakem sistemi uygulanır ve yayımlanacak makaleler iki hakem tarafından incelenir. Makalenin yayımlanabilmesi için iki hakemden de "yayımlanabilir" görüşü olması gerekir. İki hakemden de "yayımlanamaz" mütalaası alan yazılar yayımlanmaz. Bilimsel hakem raporuna dayalı değerlendirme sonucu olumlu bulunanların yayımlanmasına Yayın Kurulu karar verir.
4. Yazıların bilimsel ve yasal sorumluluğu yazarlarına aittir.
5. Derginin yayın dili Türkçe'dir. Yabancı dillerdeki çalışmaların yayınlanması, Yayın Kurulu kararıyla mümkün olur.
6. Dergide makalesi yayımlanan yazarlara 'Kamu Kurum ve Kuruluşlarınınca 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 iade edilmez.
7. Makaleler, derginin, ilmidergi@diyanet.gov.tr adlı elektronik posta adresine veya "Diyanet İşleri Başkanlığı Süreli Yayınlar ve Kütüphaneler Daire Başkanlığı, Üniversiteler Mahallesi Dumlupınar Bulvarı No: 147/A 06800 Çankaya/Ankara" adresine posta ile gönderilebilir.

B) YAZIM İLKELELERİ

1. Dergimize gönderilen yazılar, PC Microsoft Office Word programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Gönderilen yazılar bütün ekleriyle birlikte dergi formatında toplam 30 sayfayı aşmamalıdır.
2. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinler pdf olarak eklenmelidir.
3. Yazıların ana başlıktan sonraki kısmına İngilizce başlık, her biri 500-1000 arasında karakter (boşluklarla) Türkçe-İngilizce özet, en fazla beşer kelime olmak üzere Türkçe-İngilizce anahtar kelimeler ve makale sonuna yararlanılan eserleri gösteren kaynakça eklenmelidir.
4. Sayfa düzeni: A4 boyutunda, kenar boşlukları soldan 4,5 cm, sağdan 4,5 cm, üstten 5,4 cm ve alttan 5,4 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
5. Yazı biçimi: Metin kısmı Times New Roman yazı tipi, 12 nk ve başlıklar bold olarak yazılmalıdır. Ana metin kısmı tam 14 nk satır aralıklı, dipnotlar ise tam 10 nk satır aralıklı ve metinle aynı yazı tipinde 8 nk ile yazılmalıdır. Arapça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi kullanılmalıdır.
6. Dipnotlar sayfa altında sıralı numara sistemine göre düzenlenmeli ve aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulmalıdır:
Kitap: Basılmış eser; yazar-yazarların ad ve soyadı, eser adı (italik), çeviri ise çevirenin, tahrirî ise tahrir edenin, sadeleştirme ise sadeleştirilenin, edisyon ise editörün veya hazırlayanın, yayınevi, kaçınıcı baskı olduğu, baskı yeri ve tarihi, cildi, sayfası.
Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır.
Makale: Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı, yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi, sayı numarası, sayfası
Basılmış sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri ve kitapta bölümler makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.
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.
Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.
Birden çok yazarı veya hazırlayanı olan eserlerde her şahıs isminden sonra virgül konmalıdır. Ayetler italik karakterle yazılmalı, referansı (sure adı, sure no/ayet no) sırasına göre verilmelidir. İnternet kaynaklarında yararlanıldığı tarih belirtilmelidir.
Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.

İÇİNDEKİLER

EDİTÖRDEN	9
YAHUDİLERİN OSMANLI MİLLET SİSTEMİ İÇİNDEKİ YERİ VE HUKUKÎ KONUMLARI (AİLE HUKUKU ÖZELİNDE BİR DEĞERLENDİRME) JEWS IN THE OTTOMAN MILLET SYSTEM AND THEIR JUDICIAL STATUS A FAMILY LAW REVIEW AHMET YAMAN	11
ZÜMER SURESİ 53. AYET BAĞLAMINDA KUR'AN'IN ÜMİTSİZLİĞE BAKIŞI THE PERSPECTIVE OF THE QURAN ABOUT DESPAIR IN THE CONTEXT OF THE 53TH VERSE OF SURAH ZUMAR YAKUP BIYIKOĞLU	37
TEVBE SURESİ 60. AYET BAĞLAMINDA ZEKÂTIN SARF YERLERİ THE CONSUMABLES PLACES OF ZAKAT IN THE 60TH VERSE OF SURAH TAWBAH BEYTULLAH AKTAŞ	67
RAMAZAN GECELERİNİ İHYÂ ETMEK İÇİN KILINAN TERAVİH NAMAZI TARAVEEH PRAYER WHICH IS PERFORMED IN ORDER TO APPRECIATE RAMADAN NIGHTS OSMAN ŞAHİN	87
BİR DİYANET PROJESİ OLARAK ULUSLARARASI İLAHİYAT PROGRAMI THE INTERNATIONAL DIVINITY PROGRAM AS A PROJECT OF PRESİDENCY OF RELIGIOUS AFFAIRS İSMAİL ERŞAHİN	125
TELİF HAKKININ FİKHÎ HÜKMÜNE BİR BAKIŞ AN OVERVIEW ABOUT THE JURISPRUDENCE OF COPYRIGHT PROF. DR. MUHAMMED BURHÂNEDDİN SEMBHALİ (Trc. AHMET YASİN KÜÇÜKTİRYAKİ, MÜŞERREF KÜÇÜKTİRYAKİ)	147

EDITÖRDEN

Akademik düşüncenin ve ilmi birikimin, toplumların geleceğinin inşasındaki öneminin bilinciyle yayın hayatını sürdüren dergimizi yeni sayısı ile siz değerli okuyucularımızla buluşturmanın huzurunu ve mutluluğunu yaşıyoruz. İlim ve kültür tarihine değerli katkılar sunan değerli bilim insanlarının katkılarıyla, dinî alandaki akademik çalışmaları ve bilimsel birikimi ilim dünyamızın istifadesine sunarak dinî problemlere ışık tutmayı ve çözümler üretmeyi ilke edinen dergimiz, her bir sayısıyla inşa edilen geleceğimize yeni bir tuğla daha koymaktadır.

Bu sayıda, Prof. Dr. Ahmet Yaman, “Yahudilerin Osmanlı Millet Sistemi İçindeki Yeri ve Hukukî Konumları” isimli makalesiyle Osmanlı Devleti’nin, çok kültürlü parçaların bütüne yönelik aidiyet hissi oluşturmasını sağlayan sistemini ve bu sistem içerisinde Yahudilerin yeri ve konumunu analiz etmektedir. Osmanlı Devleti’nin farklı din, dil ve ırklardan teşekkül eden toplum yapısını huzur ve güvenle bir arada tutabilmek için geliştirdiği bir “millet sistemi” bulunmaktadır. Bu sistemde farklı din mensupları ve zümrelerin din ve düşünce hürriyetleri garanti altına alınmış; buna ilaveten sağlanan bazı özgürlükler çerçevesinde, özel hukuk alanına giren hukukî işlemler ya da olaylar her milletin kendi hukukuna ve örfüne göre çözümlenmiştir.

Osmanlı Devleti Rum, Ermeni ve Yahudi zümrelerin mensuplarına özel hukuk ilişkilerinde dinî ve kültürel açıdan bir alan açmış ve haklarının korunmasına özen göstermiştir. Bu tutumun en açık görüldüğü alanlardan birisi de aile hukukudur. Bu kapsamda kadılar, kendilerine intikal eden davalarda tarafların uygulamalarına değer vermiş ve hüküm tesisinde bunları dikkate almışlardır. Osmanlı hukuk mevzuatının son örneği olan Hukuk-ı Aile Kararnamesi hazırlanırken de bu duyarlılık aynen sergilenmiş ve “Musevilere-Hristiyanlara müteallik” hükümlere ayrıca yer verilmiştir.

İslam dininin ortaya koyduğu “orta yol” anlayışıyla insanların hem ontolojik hem de ahlâkî olarak aşırılıklara kapılmamaları amaçlanmıştır. İnsanın girdabına kapıldığı aşırılıkların etkisiyle yaşadığı savrulmalarla fitratından ve yaşam gayesinden uzaklaşması kaçınılmazdır. Bakara suresi 143. ayetinde zikredilen “mutedil bir millet kıldık” ifadesi havf ve reca kavramlarında da kendisini göstermektedir. İslam dininin Müslümanlara aşlamaya çalıştığı hayat felsefesinde Müslümanların korku ve ümit hâlinde orta bir yol takip etmesi gerekliliği yer almaktadır. Ümitsizlik hâlinde olan bir insan dünya hayatında edilgen bir hayat yaşamaktan kendisini alamayacaktır. Bu ruh hâlinin insan psikolojisindeki olumsuz etkilerinin ve sosyal yaşamda ortaya çıkaracağı sorunların önüne geçmek isteyen Kur’an ve Sünnet, hayatın her alanında etkin bir şekilde var olan bir Müslüman portresi tesis etmeye çalışmıştır. Yrd. Doç. Dr. Yakup Bıyıkoglu’nun “Zümer Suresi 53. Ayet Bağlamında Kur’an’ın Ümitsizliğe Bakışı” başlıklı yazısı, İslam dininin ümitsizliğe bakış açısını değerlendirmektedir.

İslam dini insanların mal varlıkları ile olan ilişkilerine dair birtakım ilke ve hükümler beyan etmiştir. Hem bireysel hem de toplumsal yönü olması itibarıyla zekât kurumunun büyük bir önemi vardır. Toplumda sosyal adaletin tesis edilmesi ve gelirlerin adil biçimde dağıtılması amacıyla zekât kurumunun işlevini sürdürmesi önem arz etmektedir. Bunun için zekâtın doğru hesaplanması ve amacına uygun yerlere sarf edilmesi elzemdir. “Tevbe Suresi 60. Ayet Bağlamında Zekâtın Sarf Yerleri” isimli makalesinde Dr. Beytullah Aktaş, konuya ilişkin kelime ve kavramlardan hareketle zekâtın sarf edilmesi gereken yerlere dair önemli bir çalışma ortaya koymuştur.

Ramazan ayının gelmesiyle birlikte İslam coğrafyasında sınırlar âdeta ortadan kalkmakta ve gönüller, dualar ve yakarışlar ile birleşmektedir. İslam coğrafyası Peygamber Efendimiz döneminden itibaren kesintisiz bir şekilde devam eden teravih namazlarıyla ramazanın manevi iklimini yaşamaktadır. Ramazana mahsus ibadetlerden biri olan teravih namazının hükmü, rekât sayısı ve cemaatle kılınıp kılınmayacağı hususları geçmişten bu yana zaman zaman tartışma konusu olmuştur. Ehl-i sünnet âlimleri ittifakla teravih namazının cemaatle kılınmasını meşru kabul ederken; Şiiiler Ramazan gecelerinin namaz ibadetiyle ihyasını meşru, cemaatle kılınmasını bidat saymıştır. Doç. Dr. Osman Şahin “Ramazan Gecelerini İhyâ Etmek için Kılınan Teravih Namazı” isimli makalesiyle teravih namazı ile ilgili güncel tartışmalara cevap teşkil edebilecek bir çalışma kaleme almıştır.

Dr. İsmail Erşahin’in kaleme aldığı “Bir Diyanet Projesi Olarak Uluslararası İlahiyat Programı” adlı makalede Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından başlatılan Uluslararası İlahiyat Programı ele alınmıştır. Yarım asırlık geçmişi ile Avrupa’da yaşayan Türk toplumunun kültürel geleceği ile yakından ilgili olan “Uluslararası İlahiyat Programı” bu toplumsal yapının, buldukları ülkede değerlerinden beslenerek uyum içerisinde yaşamalarını destekleyecek bir yapı arz etmektedir.

Günümüz yayın dünyasında bir yazarın kendi görüşlerini ifade etmek için ele aldığı konuyla alakalı olarak başkalarından iktibaslar yaparak ve kendinden bir şeyler ekleyerek orijinal bir eser meydana getirmesiyle telif hakkı ortaya çıkmaktadır. Yayın dünyasının aynı zamanda ekonomik bir sektör hâline gelmesiyle birlikte, telif eserler konusundaki hukukî sorunlar da artmıştır. Telif hakkının bir şahsa veya kuruma devri karşılığında mali bir bedel alma; bu hakkın miras hükümlerindeki yeri; yazarın telif hakkını devrettiği yayınevının bu hak üzerindeki tasarruflarının sınırı ve üçüncü şahısların, yazarın izni olmaksızın telif üzerindeki tasarruflarının durumu konuyla alakalı hukukî birer mesele olarak karşımızda durmaktadır. Ahmet Yasin Küçüktiryaki ve Müşerref Küçüktiryaki, telif haklarını çeşitli yönleriyle ele alan Prof. Dr. Muhammed Burhâneddin Sambhalî’nin kaleme aldığı “Telif Hakkının Fikhî Hükümüne Bir Bakış” isimli makalesini tercüme ederek yayın dünyamıza telif hakları konusunda önemli bir bilgi kaynağı kazandırmışlardır.

Akademik dünya ile geniş halk kitleleri arasında bir köprü vazifesi gören dergimizin yeni sayısını ilginize sunarken, Ramazan ayının bütün İslam âlemi için hayırlara vesile olmasını Cenab-ı Hak’tan niyaz ediyor, bir sonraki sayıda tekrar buluşmayı diliyorum.

Dr. Yüksel Salman

YAHUDİLERİN OSMANLI MİLLET SİSTEMİ İÇİNDEKİ YERİ VE HUKUKİ KONUMLARI (AİLE HUKUKU ÖZELİNDE BİR DEĞERLENDİRME) JEWS IN THE OTTOMAN MİLLET SYSTEM AND THEIR JUDICIAL STATUS A FAMILY LAW REVIEW

AHMET YAMAN*
PROF. DR.

DİN İŞLERİ YÜKSEK KURULU ÜYESİ
NECMETTİN ERBAKAN Ü. İLAHİYAT FAK.



ABSTRACT

After the conquest of Istanbul, the Ottoman society was formed on the basis of the "Millet System", in which freedom of faith and thought was granted for the members of the communities which included various religions and parties of the society. In addition, in the line of given autonomy with regard to certain rights, judicial acts and cases that concerned private law were resolved according to the laws and customs of each community. Along with the Rûms and Armenians, Jews constituted an important branch of the Ottoman Millet System. Due to its multinational and multi-religious social structure, the Ottoman Empire respected the religions and cultures of individuals in the sphere of private law. This can be seen clearly in the field of family law. The Qâdis, in the cases before them, took the religious identity of the parties into consideration and made their decisions in accordance with these provisions thereof. This sensitivity was exhibited in the preparation of the last example of Ottoman legislation, the Huquqî 'Âila Qarâr-nâmesi (Hukûk-ı Aile Kararnâmesi [The Decree of the Family Law]), and "the provisions regarding Jews and Christians" were established separately. This study will examine the place of Jews in the Ottoman social order and their judicial status. The study will be concluded with some evaluations comparing Jewish customs and the rules of family law that were applied to the Ottoman Jews within the framework of Huquqî 'Âila Qarâr-nâmesi, dated 1917.

Keywords: Jews, Ottoman Legislation of 1917, family law, non-Muslims, dhimmah, dhimmi.

ÖZ

İstanbul'un fethi ile birlikte "Millet Sistemi" esasına göre şekillenen Osmanlı toplumunda, bu toplumu oluşturan milletlerin, yani farklı din mensupları ve zümrelerinin din ve düşünce hürriyetleri garanti altına alınmış; buna ilaveten verilen kimi özerklikler doğrultusunda, özel hukuk alanına giren hukukî işlemler ya da olaylar her milletin kendi hukukuna ve örfüne göre çözümlenmiştir. Rum ve Ermenilerin yanında Yahudiler de Osmanlı millet sistemi içinde önemli bir zümreyi teşkil etmekteydiler. İşte böyle çok milletli ve çok dinli bir toplumsal yapıya sahip olan Osmanlı Devleti, özel hukuk ilişkilerinde bireylerin din ve kültürlerine saygı göstermiştir. Bu saygının en açık görüldüğü alanlardan birisi de aile hukukudur. Kâdılar önlerine gelen davalarda tarafların telakkilerine değer vermişler ve bunlara göre hüküm tesis etmişlerdir. Osmanlı hukuk mevzuatının son örneği olan Hukuk-ı Aile Kararnamesi hazırlanırken de bu duyarlılık aynen sergilenmiş ve "Müsevilere-İsevilere müteallık" hükümler ayrıca dermeyân edilmiştir. Bu tebliğde, önce Yahudilerin Osmanlı toplum düzenindeki yerlerine ve hukukî durumlarına değinilecek; ardından 1917 tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesi özelinde Osmanlı Yahudilerine uygulanan aile hukuku kuralları, Yahudi geleneği ile mukayese edilerek bazı değerlendirmeler yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Yahudi, Osmanlı, Hukuk-ı Aile Kararnamesi, gayrı müslim, zimmet, aile hukuku.

* Bu makale, XVI. Türk Tarih Kongresi'nde (20-24 Eylül 2010, Ankara) sunulan aynı isimli tebliğ metnine dayanmaktadır. Sunumundan sonra tebliği okuyup değerli katkılarda bulunan Doç. Dr. Nuh Arslantaş'a teşekkür ederim. Makalenin İngilizce yayımı için bkz. İlahiyat Studies, 4/2 (2013), ss. 209-238.

Giriş

Sultan Mehmet Reşad'ın (ö.1918) 8 Muharrem 1336 / 25 Ekim 1917 tarihli irade-i seniyyesi ile yürürlüğe giren Hukuk-ı Aile Kararnamesi, Osmanlı Devleti'nin *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* ile başlayan modern anlamdaki kanunlaştırma çalışmalarının son halkasını teşkil etmektedir. Esbab-ı Mucibe Layihası'nda açıklandığı üzere kimi endişelerden dolayı “kanun” değil, kanun hükmünde “kararname” niteliğini taşıyan bu düzenleme aynı zamanda, İslam dünyasında yürürlüğe giren ilk aile hukuku kodu olma önceliğini taşımaktadır.¹

Gerek İslam gerek Osmanlı hukuk tarihleri açısından birçok yenilikler getiren söz konusu Kararname, yürürlük kazandığı tarih itibariyle hâlâ bir imparatorluk hüviyeti taşıyan Osmanlı Devleti'nin bütün vatandaşlarına uygulanacak tarzda düzenlenmişti. Daha açık bir ifadeyle Kararname, sadece Müslüman tebea üzerinde değil, gayrimüslim tebea üzerinde de hükümferma idi. Bu sebeptendir ki Kararname'de “Musevilere müteallik” hükümler ile “İsevilere müteallik” hükümler de dermeyan edilmişti.

Böyle yapılmakla daha önceleri, kendilerine tanınan hukukî özerklik bağlamında gayrimüslim cemaatlerin kendi aralarında icra ede geldikleri nikâh-talâk işlemleri ve bunlara bağlı davalar, Devletin kontrolüne alınmış ve bir anlamda yargı

¹ Bu Kararname'den daha önce, muhtemelen 1292/1875 yılında Mısır'da Adliye Nâzırı Muhammed Kadri Paşa (ö.1306/1888) tarafından hazırlanan 647 maddelik *el-Ahkâmü's-şer'iyye fi'l-ahvâlî's-şahsiyye* (Bulâk 1292) isimli çalışma, tasarı halinde kalmış ve yürürlük imkânı bulamamıştır. Bkz. M.Akif Aydın, “el-Ahkâmü's-şer'iyye fi'l-ahvâlî's-şahsiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, I, 557.

birliğini temin yoluna gidilmiş oluyordu. Fatih Sultan Mehmet'ten itibaren Osmanlı Devleti'nde uygulanan "Millet Sistemi"nden ayrılıp Tanzimat Fermanı ve ardından Kânûn-ı Esâsî'lerde tanınan eşitlik ilkesi gereğince bütün Osmanlı tebeası için kanun koyma siyasetinin ürünü olan bu uygulama, aslında Tanzimat hareketiyle başlayan reformlar sürecinin bir sonucuydu.

Biz burada, Hukuk-ı Aile Kararnamesi çerçevesinde Osmanlı Yahudilerine uygulanan aile hukuku kurallarını iki adımda yakın plana almaya çalışacağız. Önce Yahudilerin Osmanlı millet sistemi içindeki yerlerine ve hukukî konumlarına değinecek, ardından Kararname çerçevesindeki düzenlemeyi değerlendireceğiz.

I. Osmanlı Millet Sistemi İçinde Yahudiler ve Hukukî Konumları

Bilindiği gibi Osmanlı toplumu, İstanbul'un fethi ile birlikte "Millet Sistemi" esasına göre şekilleniyor, milletlere yani farklı din mensuplarına ve zümrelerine tanınan kimi özerklikler doğrultusunda, özel hukuk alanına giren hukukî işlemler ya da olaylar her milletin (ırkın değil, dinin) kendi hukukuna ve örfüne göre çözümleniyordu.² Her ne kadar tam anlamıyla bir özerklikten bahsedilemese de –ki, devletin egemenlik vasfına ters bir durum olacağından bu zaten düşünülemezdi– gayrimüslimler özel hukuk ilişkileri bakımından kendi dinlerinin gereklerini yine kendi ruhani önderlerinin rehberliğinde yerine getirmekte tam bir özgürlük içindeydiler. Öyle ki, Osmanlı Devleti'nin temel yasası ve referans çerçevesi olan İslam'ın kesin olarak yasak saydığı kimi fiiller bile kendi aralarında rahatlıkla icra edilebiliyordu.³

"Her türlü umûr ve hususları patrik-i mezbûr marifetiyle görelen" fermanının özetlediği bu geniş özerkliği yine de şüphelerle karşılayanlar⁴, konu aile hukukuna gelince gayrimüslim cemaatlerin bu alanda neredeyse sınırsız bir hukukî özerkliğe sahip olduklarını ve evlenme-boşanma ile bunlara

² Joseph R. Hacker, "Ottoman Policy toward the Jews and Jewish Attitudes toward the Ottomans during the Fifteenth Century", *Christians and Jews in the Ottoman Empire I-II* (Ed. Benjamin Braude – Bernard Lewis), New York 1982, s. 117, 122; İlber Ortaylı, "Millet: Osmanlı'da Millet Sistemi", *DİA*, XXX, 66–67; bkz. M. Macit Kenanoğlu, *Osmanlı Millet Sistemi: Mit ve Gerçek*, İstanbul 2004, s. 34, 44, 245.

³ Söz gelimi içki imal etmek, domuz beslemek ve yemek, mahremlerle evlenmek gibi uygulamalar burada hatırlanabilir.

⁴ Mesela Benjamin Braude, Kevork Bardakçıyan, Joseph R. Hacker ve Macit M. Kenanoğlu'nun bazı şüpheleri için bkz., Kenanoğlu, *a.g.e.*, s. 38–56, 245.

bağlı diğer muamele ya da davaların tamamıyla ruhani liderlere bırakıldığını itiraf etmekten geri duramazlar.⁵

Gerçekten de Osmanlı merkezî yönetimi, nikâhla kuruluşundan bilinen yollarla sona ermesine kadar, aileyi ilgilendiren hukuk alanını cemaat önderlerine bırakmakla kalmamış, bu alana dışarıdan hatta Müslümanlardan gelebilecek müdahalelere de fırsat vermemiştir. Kadılara ve imamlara buyruklar gönderilerek, gayrimüslimlerin nikâh işlerine karışmamaları istenmiş; kadılara kendi yargı çevrelerinde duyarlı olmaları talebiyle, mahalle imamlarının yetkilerini aşarak gayrimüslimlerin nikâhlarını kıyıp kıymadıklarını denetlemeleri emri verilmiştir.⁶ Dahası gayrimüslimlerin nikâhtalâk işlemlerini kendi dinlerine, belgelerdeki özgün ifadeyle “kendi ayinlerine göre” yapıp yapmadıkları bile denetlenmiş, bu denetlemeyi yapan Ehl-i örf’e, söz konusu olan hangi dinî zümre ise onların hukuk ve telakkilerine göre caiz sayılmayacak işlemlerin iptali yetkisi verilmiştir. Bunun yanında ehl-i örf’ün, rüşvet alarak gayrimeşru evlilikleri onaylamaları için ruhani önderlere baskı yapmaları da engellenmeye çalışılmıştır.⁷ Aile alanını, benimsenen dinin hükümlerine göre düzenlemedeki Osmanlı duyarlılığı o kadar ileri boyutlardadır ki, kendi inançlarının onaylamadığı evliliklere göz yuman din adamlarının sürgün ve hapis gibi cezalara çarptırıldığı bile görülmüştür.⁸

Başta Hristiyanlar ve Yahudiler olmak üzere diğer din mensuplarının kendi şeriatlerini uygulamaları hususunda bu denli hassas olan bir devletin, başka konularda gayrimüslim vatandaşlarına⁹ baskı yapması herhalde

⁵ Bkz., Stanford J. Shaw, *The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic*, Hong Kong 1991, s. 60-61; Yavuz Ercan, *Osmanlı Yönetiminde Gayri Müslimler: Kuruluştan Tanzimata Kadar Sosyal, Ekonomik ve Hukukî Durumları*, Ankara 2001, s. 203; Kenanoğlu, *a.g.e.*, s. 245; Colin Imber, *Osmanlı İmparatorluğu 1300-1650*, (çev. Ş.Yalçın), İstanbul 2006, s. 283-284; Joseph R. Hacker, “agmk”, s. 117; Joseph R. Hacker, “Jewish Autonomy in the Ottoman Empire”, *The Jews of the Ottoman Empire* (Ed. Avigdor Levy), Princeton 1994, s. 153 vd.;

⁶ *Külliyât-ı Kavanin*, c. 2, No: 3991; c.3, No:3992’den nakleden Kenanoğlu, *a.g.e.*, s. 246.

⁷ *Külliyât-ı Kavanin*, c. 3, No: 3993; c.4, No: 3994’den nakleden Kenanoğlu, *a.g.e.*, s. 246-247; Ercan, *a.g.e.*, s. 204.

⁸ Kenanoğlu, *a.g.e.*, s. 247.

⁹ *Azınlık* veya *ekalliyet* kelimelerini özellikle kullanmadığımızı dikkat edilmelidir. Zira İslam toplumlarında azınlık olmaz; dini ve ırkı ne olursa olsun devlete sözleşmeyle bağlı “vatandaş” olur. Bu toplumlarda bulunan yabancılar ise ya turist/müste’men veya düşman savaşı/harbi sıfatıyla bulunurlar ve bu sıfatlarına uygun hukuk rejimine tâbi olurlar. Osmanlıda *azınlık* mefhumunun olmadığına, ekalliyet tabirinin İmparatorluk’un son on yılında kullanıldığına dair fikirler için bkz., İlber Ortaylı, “Gayri Müslimlerin Hukukî ve Günlük Yaşamdaki Durumları-Osmanlı İmparatorluğundan Türkiye Cumhuriyetine”, *Türkiye ve Avrupa’da Çok Dinli Yaşam-Geçmişte ve Günümüzde* (Konrad-Adenauer-Stiftung), Ankara 2006, s. 19; a.mlf., “Millet:Osmanlıda Millet Sistemi”, *DİA*, XXX, 67.

düşünülemez. Esasen binlerce arşiv belgesinin ve mahkeme sicilinin taranmasına dayalı onlarca araştırma¹⁰, gayrimüslimlerin Osmanlı topraklarında belli bir hukuk çerçevesinde özgürce yaşadıklarını ispatlamaktadır. Sadece şu iki örnek bile bu noktada fazla söze ihtiyaç bırakmamaktadır:

* Gayrimüslimlerin İslam'ı kabule zorlanmalarını bertaraf etmek için, mühtedinin, kimseden baskı görmeden kendi isteğiyle Müslüman olduğunu mahkemede şahitler veya son dönemlerde konsolosluk tercümanı huzurunda beyan etmesi usulü benimsenmişti.¹¹

* Kıbrıs şer'iyeye sicilleri üzerinde yapılan bir araştırmaya göre 1786-1834 yılları arasında yani elli yıllık bir dönemde, gayrimüslimlerle Müslümanlar arasında cereyan eden davaların sayısı sadece yedidir ve taraflardan birisi Müslüman olduğu için şer'i mahkemelerde görülen bu yedi davadan altısında gayrimüslim taraf haklı bulunmuştur.¹²

Özet bir sunumu yapılan işbu Tanzimat öncesi Osmanlı uygulaması, esasen kendisinin ana referans çerçevesini oluşturan İslam'ın zimmet anlayışına dayanmaktadır. Bir toplumdaki dinî çoğulculuğun Allah'ın kendi muradı olduğunu vurgulayan Kur'an¹³, din ve düşünce hürriyetini teminat altına alacak hükümler getirmiştir.¹⁴ Müslümanların hâkim oldukları coğrafyalarda gayrimüslimlerin vatandaş sıfatıyla, üstelik hayli geniş bir hukukî-kazâî özerklikten istifadeyle yaşamaları demek olan zimmet müessesesini¹⁵ Hz. Muhammed de (s.a.s.) gerek şahsî uygulamaları gerek verdiği birçok talimat ile somutlaştırmıştır.

Hukuk tarihinin bilinen ilk yazılı anayasası olarak bilinen Medine Sahifesindeki "Yahudilerden bize tabi olanlara, haksızlık yapılmaksızın ve aleyhlerindekiyle de destek olmaksızın yardım edilecek ve iyi muamelede bulunulacaktır" ile "Avf yahudileri müminlerle beraber bir ümmet oluşturur-

¹⁰ Eksik de olsa bu noktada fikir verecek bir araştırma listesi için bkz., Erhan Afyoncu, *Tanzimat Öncesi Osmanlı Araştırma Rehberi*, İstanbul 2007, s. 489-493.

¹¹ Gülnihal Bozkurt, *Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu (1839-1914)*, Ankara 1996, s. 134.

¹² Ahmet B. Ercilasun, "Hıristiyan Tebeya Karşı Türk Toleransı", *Türk Kültürü*, sy.:264 (Nisan 1985), s. 39-40; bkz. Kenanoğlu, *a.g.e.*, s. 283.

¹³ Mâide, 5/48; Yünus, 10/99.

¹⁴ Bakara, 2/26; Yünus, 10/99; Kehf, 18/29; Ğâşiye, 88/21-22.

¹⁵ Ayrıntılar için bkz. İbn Kayyım el-Cevziyye, *Ahkâmu ehli'z-zimme*, Beyrut 1983; Abdülkerim Zeydan, *Ahkâmu'z-zimmiyyin ve'l-müste'menin fi dâri'l-İslâm*, Beyrut 1988; Ahmet Yaman, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, Ankara 1998.

lar. Yahudilerin dinleri kendilerine, müminlerin dinleri kendilerinedir. Bu hükme, haksızlık yapmadıkça ve suç işlemedikçe gerek mevlâları gerek bizzat kendileri dâhildirler. Haksızlık yapıp suç işleyen, ancak kendisine ve ailesine zarar verir.”¹⁶ gibi taahhütler bir yana, Hz. Muhammed (s.a.s.) kendi otoritesinin uzağında kalan yerlerdeki gayrimüslimlerin haklarını da koruyacak adımlar atmıştır. Mesela Güney Arabistan’daki Hımyer kralına gönderdiği bir mesajda, Yahudi ve Hristiyan olarak eski dinlerinde kalmak isteyenlere herhangi bir müdahalede bulunulmamasını şart koşmuş; Necran Hristiyanlarına verdiği emannamede, onların mallarına, canlarına, dinî hayat ve uygulamalarına, ailelerine ve mabetlerine bizzat kendisinin kefil olduğunu bildirmiştir.¹⁷

Bütün bu ilahî yönlendirmeleri esas alan Müslüman hukukçular “Onlar da tıpkı Müslümanlar gibi hak ve yükümlülükler sahiptirler” genel kurallı çerçevesinde gayrimüslimlerin “inançlarıyla baş başa bırakılması gerektiğini” vurgulamışlardır.¹⁸

İslam dünyasında zimmîler en fazla aile ve miras hukuku alanlarında tam anlamıyla bir hukuk özerkliğine sahiptirler. İslam bilginlerinin genel kanaatine göre bu iki alan zaten doğrudan dinî, daha doğru bir ifadeyle, ibadet karakterli alanlar olarak telakki ediliyordu. Bu sebeptendir ki, Hz. Peygamber’in verdiği “onları dinleriyle baş başa bırakmak” emri, bu sahalarda İslam’ın kesinlikle cevaz vermediği işlem veya tasarruflara onay kapısı açmıştır. Bunun bir göstergesi olarak Hasan Basrî (ö. 110/728) zimmîlerin İslam hukuku bakımından geçersiz sayılması gereken nikâhlarına devletin karışıp karışamayacağını soran Emevî halifesi Ömer b. Abdilazîze (ö. 101/720) “*Onlar kendi inançlarına göre yaşayabilmek için bize cizye ödüyorlar*” diyerek karışılmaması gerektiğini belirtmiştir.¹⁹

Bu bakımdan Osmanlı Devleti’nin 1856 Islahat Fermanı’nda gayrimüslim vatandaşların hakları konusunda uluslararası topluma verdiği taahhütler, bu top-

¹⁶ Nakledilen 16 ve 25. maddeler ile birlikte Sahîfe’nin bütünü için bkz. Muhammed Hamîdullah, *Mecmû’atü’l-vesâiki’s-siyasiyye li’l-ahdi’n-nebevî ve’l-hulâfeti’r-râside*, Beyrut 1987, s. 59–62.

¹⁷ Belgeler ve kaynakları için bkz. Hamîdullah, *a.g.e.*, s. 175, 220.

¹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, İstanbul 1983, XIII, 137; Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi*, Beyrut 1982, VI, 280.

¹⁹ Antoine Fattal, *le Statut Legal des Non-Musulmans en Pays d’Islam*, Beyrut 1958, s. 128’den nakleden Mehmet Akif Aydın, “Osmanlıda Hukuk”, *Osmanlı Devleti Tarihi I-III* (Ed. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul 1999, II, 420.

raklarda yüzyıllar ötesine giden bir geleneğin tescilinden başka bir anlam taşımamaktadır.

Tebliğ esas konusunu oluşturan Yahudiler de Osmanlı Millet Sistemi içinde önemli bir zümreyi teşkil etmektedir. Millet-i Yehûd, Yehûd Taifesi, Musevi milleti gibi terimler ile ifade edilen Yahudiler²⁰, Osmanlı toplumunda Rum ve Ermenilerin yanında, üçüncü milleti teşkil ediyorlardı²¹.

İstanbul fatihi Sultan Mehmet, Bizans'ta zor şartlar altında hahamlık görevini yürütmeye çalışan Rabbi Moses Capsali (Moşe Kapsali)'yi Yahudi taifesinin yetkili hahamı olarak tayin etmişti. Devletin yetkilendirdiği bu ve takip eden hahamların bütün Yahudi milletini mi, yoksa sadece İstanbul ve civar şehirlerdeki Yahudi zümresini mi temsil ettiği meselesi tartışmalı olmakla²² birlikte, tarih kaynakları bu dönemden itibaren Yahudi cemaatinin dinî-hukukî liderliğini yapan isimleri özenle kaydederler.²³

Yahudi varlığı ve onlara yönelik zimmet hukuku tatbikatı Osmanlı Devleti'nde aslında çok daha önceki tarihlere, neredeyse kuruluş tarihlerine uzanmaktadır. Orhan Bey 1326 yılında Bursa'nın anahtarlarını teslim aldığı anda, orada tekfurların sürekli aşağılamasına maruz kalmış bir Yahudi toplumuyla karşılaşmıştı. Fethi takiben, bugün hâlâ Etsiz ha-Hayyim (Hayat Ağacı) sinagogu olarak bilinen mabedi yapma izni veren Orhan Gazi, bahahamlarının idaresinde kendi işlerini yürütüp davalarını görebilecekleri bir hoşgörü ortamını onlara bahşetmişti.²⁴

²⁰ Osmanlı tarihi uzmanları ilginç bir bilgi olarak, hıristiyan tebea için kullanılan *kefere* tabirinin klasik devir kayıtlarında yahudiler için kullanılmadığını; belgelerde "*kefere ve yehûd tâifesi*" ayrımının yapıldığını kaydederler. Bkz., Ortaylı, "Millet:Osmanlı'da Millet Sistemi", *DİA*, XXX, 69.

²¹ Aryeh Shmuelevitz, *The Jews of the Ottoman Empire in the Late 15th and 16th Centuries*, Leiden 1984, s. 20-21; Avram Galanti, *Fatih Sultan Mehmet Zamanında İstanbul Yahudileri*, İstanbul 1953; Ahmet Hikmet Eroğlu, *Osmanlı Devletinde Yahudiler*, Ankara 2000, s. 165 vd.; Kenanoğlu, *a.g.e.*, s. 44; Joseph R. Hacker, "*Ottoman Policy toward the Jews and Jewish Attitudes toward the Ottomans during the Fifteenth Century*", s. 122.

²² Shmuelevitz, *a.g.e.*, s. 20-21; Naim Güleriyüz, *Türk Yahudileri Tarihi I*, İstanbul 1993, s. 51-52; Kenanoğlu, *a.g.e.*, s. 130 vd.; A.Hikmet Eroğlu, *a.g.e.*, s. 165 vd.; Hacker, "agmk.", s. 122.

²³ Mesela bkz., Shmuelevitz, s. 20-21; Naim Güleriyüz, *İstanbul Sinagogları*, İstanbul 1992; Avram Galanti, *Türkler ve Yahudiler*, İstanbul 1947; Sevilla Moshe, *Türkiye Yahudileri*, İstanbul 1992; Harry Ojalvo, *Osmanlı Padişahları ve Musevi Tebaaları*, İstanbul 2001.

²⁴ Ojalvo, *a.g.e.*, s. 22; Shmuelevitz, *a.g.e.*, s. 17-18, 85; Sevilla Moshe, *Türkiye Yahudileri*, s. 31; Kenanoğlu, *a.g.e.*, s. 131; Bozkurt, *Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu*, s. 12-13; Güleriyüz, *a.g.e.*, s. 43.; Eva Groepler, *İslam ve Osmanlı Dünyasında Yahudiler* (çev. S. Kaya), İstanbul 1999, s. 29-30; http://en.wikipedia.org/wiki/History_of_the_Jews_in_Turkey (10.02.2009).

Roma ve Bizans dönemlerinde sık sık sürgün ve soykırıma maruz kalan Yahudiler, Bursa'nın fethinden sonra gördükleri bu müsamaha iledir ki, o dönem diğer Avrupa ülkelerinde olmayacak ölçüde ilk defa meşru bir toplumsal kimliğe kavuşmuş oldular.²⁵ Hatta Romaniot Cemaati yönetimindeki Edirne Yeşivası (Talmud Okulu), I. Murad döneminde (1362-1389) civar ülkelerin hahamlarının yetiştiği bir teoloji merkezi haline gelmişti.²⁶

Takip eden yıllarda Fransa ve Macaristan gibi ülkelerden bazı Yahudiler Osmanlı coğrafyasına göç edip gelmiş ve fethedilen Balkan topraklarında yaşamakta olanları zimmî statüsü kazanmış olsalar da²⁷ XV. Yüzyılın sonunda İspanya, Portekiz ve İtalya'dan göç eden ve İspanyolca konuştukları için Sefarad denen Yahudiler ile Osmanlı toplumunda daha hissedilir hale gelmişlerdi. Öyle ki, Kudüs'te 1488 yılında 70 Yahudi ailesi varken XVI. yüzyılın başlarında bu sayı bir anda 1500'e yükselmışti. İstanbul'daki havra sayısı 44'e; Yahudi sayısı 30 bine çıkmıştı²⁸. Özellikle Osmanlı Yahudilerine hasrettiği çalışmalarıyla tanıdığımız Joseph R. Hacker da 1477 yılında İstanbul'da 1647 Yahudi ailesinin yaşadığını yazmaktadır²⁹ ki, bazı Yahudi araştırmacılar bu rakamların İstanbul'u Avrupa'nın en büyük Yahudi merkezi haline getirdiğini söylerler.³⁰

O dönem itibarıyla hiç de azımsanmayacak bir nüfusa sahip olan Yahudilerin sayıları ilerleyen zaman diliminde daha da artmıştır.³¹ Biraz sonra ele

²⁵ L. Stavrianos, *The Balkans since 1453*, NYU 2000'den nakleden http://en.wikipedia.org/wiki/History_of_the_Jews_in_Turkey (10.02.2009); Hacker, "Ottoman Policy", s. 117; Mary W. Montgomery, "Turkey", *Jewish Encyclopaedia*, s. 279'dan nakleden Ercan, *a.g.e.*, s. 65. Yavuz Ercan bu konuda şu çalışmaya da işaret etmektedir: Klaus Schwarz, *Osmanische Sultansurkunden des Sinai-Klosters in Türkischer Sprache*, Feriburg 1970, s. 41, 42.

²⁶ Groepler, *İslam ve Osmanlı Dünyasında Yahudiler*, s. 30.

²⁷ Bilgi için bkz., *Christians and Jews in the Ottoman Empire I-II* (Ed. Benjamin Braude – Bernard Lewis), New York 1982; Halil İncalcık-Leon Picon- K.C. Kevenk, *Turkish-Jewish Relations in the Ottoman Empire*, Chicago 1982; Naim Gülerüz, *Türk Yahudileri Tarihi I*, İstanbul 1993; Bernard Lewis, *İslam Dünyasında Yahudiler* (çev. B.S. Şener), Ankara 1996.

²⁸ Montgomery, "Turkey", *Jewish Encyclopaedia*, s. 280'den nakleden Ercan, *a.g.e.*, s.65-66; Groepler, *İslam ve Osmanlı Dünyasında Yahudiler*, s. 31; http://en.wikipedia.org/wiki/History_of_the_Jews_in_Turkey (10.02.2009).

²⁹ Hacker, "Ottoman Policy toward the Jews and Jewish Attitudes toward the Ottomans during the Fifteenth Century", s.123.

³⁰ Groepler, *İslam ve Osmanlı Dünyasında Yahudiler*, s. 31. O yıllarda İstanbul nüfusunun % 11'inin Yahudi olduğu yönünde bilgiler bulunmaktadır. bkz. Groepler, *a.g.e.*, s. 33.

³¹ Osmanlı devletindeki Yahudi varlığının tarihine, teşkilatlanmasına, işleyiş ve keyfiyetine ilişkin geniş bir literatüre dayalı güzel bir özet için bkz., Kenanoğlu, *Osmanlı Millet Sistemi: Mit ve Gerçek*, s. 130-145; geniş bilgi için bkz., Gülerüz, *Türk Yahudileri Tarihi I*, s. 43 vd.; Groepler, *İslam ve Osmanlı Dünyasında Yahudiler*, s. 28 vd.

alacağımız Yahudilerle ilgili aile hukuku hükümlerini de içeren Hukuk-ı Aile Kararnamesi'nin yürürlüğe girdiği tarihlerde Osmanlı ülkesinde yaşayan Yahudi nüfusunu göz önüne alırsak bu artışın boyutlarını fark edebiliriz. Alliance Israelite Universelle'in tespitine göre 1908'de İstanbul'da 65 bin, Edirne'de 17 bin, Selanik'te 90 bin, İzmir'de 35 bin, Halep ve Şam'da 12'şer bin, Kudüs'te 40 bin ve Bağdat'ta 45 bin Yahudi yaşamaktaydı.³² Judische Statistik ve The Jews of Today kaynaklarına göre 1902–1913 yılları arasında Osmanlı'daki toplam Yahudi nüfusu 10. binlere kadar çıkmıştı.³³

Ortaya çıkan bu sonuç aynı zamanda, Hukuk-ı Aile Kararnamesi'nin kaç kişilik bir Yahudi cemaatini ilgilendirdiği konusunda da bizi fikir sahibi yapmaktadır.

İşte 1917 tarihli bu kararname, baştan beri özellikle de aile hukuku alanında belli bir hukuk özerkliğine sahip olagelmiş Yahudileri de kuşatmış; her ne kadar aile meselelerindeki yargı yetkilerini diğer “ruesâ-yı rûhâniyye” ile birlikte kısıtlamış olsa da³⁴ yine kendi din ve telakkilerini esas alarak koyduğu hükümlerle onlara olan müsamahasını sürdürmüştür.

Osmanlı Devleti'nin kendilerine göstere geldiği bu genel müsamahakâr tutuma bir teşekkür sunumunda bulunmak üzere dünyanın değişik bölgelerinde etkin olan Musevi örgütlerinin tümü 1877 yılında bir İstanbul Konferansı düzenlemişler ve Musevilerin Osmanlı ülkesinde iyi muamele görmüş olduklarını ve mutlu bir hayat yaşadıklarını; buna karşılık Osmanlı hâkimiyetinden çıkan yerlerdeki Yahudilerin korkunç zulümlere uğradıklarını oybirliğiyle kayıt altına almışlardır.³⁵

³² Paul Dumont, “Jewish Communities in Turkey during the Last Decades of the Nineteenth Century in the Light of the Archives of the Alliance Israelite Universelle”, *Christians and Jews in the Ottoman Empire I-II* (Ed. Benjamin Braude – Bernard Lewis), New York 1982, I, 231. M.A. Ubcini, 1844 yılı itibariyle Osmanlı Devleti'nde toplam 170 bin yahudinin yaşadığını, bunun da nüfusun % 0.48'ine karşılık geldiğini kaydetmektedir. Aynı sayıma göre tebeanın % 58.13'ü müslüman, % 38.84'ü rum-ortodoks, % 2.55'i katoliktir. Bkz. Bilal Er-yılmaz, *Osmanlı Devletinde Gayrimüslim Tebânın Yönetimi*, İstanbul 1990, s. 76.

³³ Justin McCarthy, “Jewish Population in the Late Ottoman Period”, *Christians and Jews in the Ottoman Empire I-II* (Ed. Benjamin Braude – Bernard Lewis), New York 1982, I, 376. Teyit için bkz., Enver Ziya Karal, *Osmanlı İmparatorluğu'nda İlk Nüfus Sayımı 1831*, Ankara 1950.

³⁴ *Hukûk-ı Aile Kararnamesi* (bundan sonra HAK kısaltmasıyla gösterilecektir), md. 156.

³⁵ *Avrupa ve Amerika'da Bulunan Bütün Musevî Cemiyetlerin 1877'de İstanbul Konferansı'na Verdikleri Müşterek Muhtıra* (Türkçeye çev. İ. Akant; İngilizce'ye çev. S. Shaw), İstanbul 1992; İspanya-Portekiz engizisyonundan kaçarak İstanbul'a gelen Gracia Mendes isimli kadının hatıralarında, Osmanlı'nın kendilerine nasıl kimliklerini koruyup adeta yeniden inşa edecekleri fırsatı verdiği, şükran duygularıyla anlatılır; bkz., Marianna D. Birnbaum, *Gracia Mendes: Bir Sefaradın Uzun Yolculuğu* (çev. M. Uluengin), İstanbul 2007; ayrıca bkz., Esther Benbassa, *Son Osmanlı Hahambaşısının Mektupları* (çev. İ. Yalçın), İstanbul 1998.

II. Osmanlı Yahudilerine Uygulanan Aile Hukuku Kuralları

Sadece Müslümanları değil bütün Osmanlı vatandaşlarını ilgilendiren bir hukuk düzenlemesi olan Hukuk-ı Aile Kararnamesi, İmparatorluğun son yüzyılına damgasını vuran reformlar sürecinin bir ürünüdür. Tanzimatla birlikte başlayan reformlarla çeşitli milletlere dâhil olan gayrimüslim tebeanın hukukî statü farklılıkları kaldırılmaya başlanmış, zimmî konumu yerine Müslümanlarla birlikte “Osmanlı vatandaşı” statüsü benimsenmeye başlamıştı.³⁶

Aileyi ilgilendiren hukukî ve kültürel alan, baştan beri İslam’ın öngördüğü nazariye-uygulama düzleminde seyrettiği için esasen bir mahrumiyetten söz edilemezdi. Tanzimat sonrasında büyük ölçüde tercüme yoluyla iktibas edilen (resepsiyon) yeni seküler kanunlarda³⁷ vatandaşlar arasında herhangi bir ayırım yapılmıyordu. Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye de esasen bu çerçeveye dâhildir ve bütün Osmanlı vatandaşlarına hükümferma olmuştur. Bununla birlikte şer’î şerîfe uygun olarak hazırlanan kanun ya da kararnamelerde gayrimüslimlerin kendi dinlerine, kadim Osmanlı belgelerindeki ifadeyle “kendi ayinlerine” göre muhatap olacakları hükümler varsa bunlar ayrıca tasrih edilmiştir. Böyle bir yöntemin izleniyor olması, çok hukuklu bir mevzuat yapısının bulunması anlamına gelmiyordu. Mülkîlik ilkesi doğrultusunda yine bütün vatandaşlara uygulanacak mevzuat çıkarılıyor, bu arada dinî farklılıklar aynı düzenlemenin içinde müstakil bir madde olarak sevk ediliyordu. Ahmet Cevdet Paşa’nın (ö. 1895) diliyle söylersek, böylece “Ehl-i İslama göre ahkâm-ı şer’iyye olup, tebaay-ı gayrimüslimeye dahi kanun itibar olunmak üzere”³⁸ bir genel düzenleme yapılmış oluyordu.

Daha önceleri Müslümanlar için emr-i sultânî ve irade-i seniyyeler ile fıkıh kitapları ve fetva mecmualarına, gayrimüslimler için ise kendi dinlerinin gereğini esas alan ruhani cemaat otoritesine havale edilen aile kurumu, bu kararname sayesinde kanun gücüyle de korunmuş oldu.

³⁶ Bozkurt, *Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu*, s. 2; Eryılmaz, *Osmanlı Devletinde Gayrimüslim Tebanın Yönetimi*, s. 95 vd.

³⁷ Bkz., Gülnihal Bozkurt, *Batı Hukukunun Türkiye’de Benimsenmesi*, Ankara 1996, s. 39 vd.; Cengiz Otacı, *Hukukun Laikleşme Süreci*, İstanbul 2004, s. 146 vd.; Mustafa Şentop, “Tanzimat Dönemi Kanunlaştırma Faaliyetleri Literatürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, c. 3, sy. 5 (2005), s. 647-672.

³⁸ Ahmed Cevdet Paşa, *Ma’rûzât*, (haz. Y. Halaçoğlu), İstanbul 1980, s. 200.

Her ne kadar gayrimüslimlere ait cemaat mahkemelerinin aile alanındaki yargı yetkilerini kaldırması³⁹ yönüyle Yahudi ve Hristiyan taifenin kimi itirazlarına maruz kalsa da⁴⁰ Hukuk-ı Aile Kararnamesi onların haklarını korumak ve kendi inançlarına göre aile alanını düzenlemek hususunda öteden beri var olan hürriyetçi anlayışı aynen sürdürmüştür. Bu cümleden olarak “Musevilere ve İsevilere müteallik hükümler” ayrı başlıklar altında sevk edilmiş, bu hükümlerin tespitinde de yine kendilerine müracaat edilmiştir. Bu durum Kararname gerekçesinde şu cümlelerle belirtilmiştir:

“... Müslim olmayanlara mahsus olarak lâzımü't-tatbîk olan mesâili ayrı ayrı zikr ve tasrîh etmek sûretiyle onların akâid-i dîniyelerine riayet ve tâdâd olunan bütün mahzurların bertaraf edilmesi kâbil olduğundan, tertîb olunan layiha-yı kânûniyyede bu esas takib edilmiş ve gayrimüslimlerin ahkâmını cem ve tertîb ve tanzîm hususunda da müslim olmayan erbâb-ı ihtisâsın malumatlarından istifade edilmiştir... Mîl-i gayrimüslimeye aid mevâd ahkâmı da elyevm hahamhâne ve patrikhânelerce merî ve muteber ahkâm-ı diniyye cümlesinden olmakla, bunlar hakkında dahî ayrıca esbab-ı mucibe ityânına lüzûm görülmemiştir.”

Aslında ayrı dinleri olsa da uzun yüzyılların yoğurduğu ortak kültür coğrafyasını paylaştıkları için Yahudi ailesi de sonuçta bir Osmanlı ailesiydi. Bunların kültürlerinde farklılıklardan çok, ortak yönler hâkimdir. Osmanlı ailesinin yeryüzünde bir tipoloji olduğunu vurgulayan İlber Ortaylı, Osmanlı ailesi terkinin sınırını, bireylerin ya da ailelerin dinleri değil ortak kültürün belirlediğini söyler. Buna göre “bir Hollandalı aile ile Osmanlı Ermeni ailesi arasındaki fark, Ermeni ile Osmanlı Türk arasındaki yakınlığa göre daha büyüktür.”⁴¹

Bu ortak anlayış sebebiyledir ki, gerçekte dinî-hukukî bir engel bulunmakla birlikte Osmanlı tebeasından bir Yahudi kadının böyle olmayan bir Yahudi erkekle evlenmesi meşru görülmemiştir. Gayrimüslimler kendi cemaatlerine ait kadınların başka devletlerin gayrimüslim bireyleriyle evlenmesine izin vermemiş, bu minvaldeki tasarrufları sıkı bir denetime tabi tutmuştur.⁴² Bunun bir göstergesi olarak mesela, Selanik'teki Musevi kadınla-

³⁹ HAK, md. 156.

⁴⁰ Bkz., Mehmet Akif Aydın, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, İstanbul 1985, s. 208-212, 222.

⁴¹ İlber Ortaylı, *Osmanlı Toplumunda Aile*, İstanbul 2001, s. 2, 7, 70-71.

⁴² Ortaylı, *a.g.e.*, s. 30, 74, 94-95.

rın burada yaşayan Toskana tebealı Musevi erkeklerle evlenmeleri üzerine bunu yasaklayan 17 Şevval 1266/1850 tarihli bir ferman çıkmış ve tebea tefrik memuru (uyrukluk komiseri) Ahmet Rasim Bey'in olayı tetkiki ve mani olunması istenmiştir.⁴³

Aile, tıpkı İslam kültüründe olduğu gibi Yahudilikte de sosyal kimliğinin ötesinde dinî bir kurum olarak görülür. Yaratılan ilk insanın tek başına kalmasının iyi olmadığını söyleyen mevcut Tevrat⁴⁴, onu yalnızlıktan kurtarmak için Allah'ın kadını yarattığını ve ikisinin bütünlüğünü beyan eder.⁴⁵ Tevrat'taki şu cümleler evliliğin ne kadar teşvik edilen bir kurum olduğunu, dolayısıyla ailenin Yahudilikteki konumunu daha açık bir tarzda ortaya koyar:

*“Karılar alın ve oğullar ve kızlar babası olun ve oğullarınıza karılar alın ve kızlarınızı kocaya verin de oğullar ve kızlar doğursunlar ve orada çoğalın, azalmayın!”*⁴⁶

*“Ve Allah insanı kendi suretinde yarattı, onları erkek ve dişi olarak yarattı. Ve Allah onları mübarek kıldı ve onlara dedi: Semereli olun ve çoğalın! Yer yüzünü doldurun!..”*⁴⁷

Yahudilikte bu denli önemli bir kurum olarak görülen aile, yahudi kutsal metinlerindeki düzenlemelerle hukukî ve ahlâkî bir yapıya da kavuşmuştur. Kimlerle evlenilemeyeceği, nikâhın feshi, çok evlilik, dul kadınların hukuğu, mehir, boşanma ve buna bağlı sonuçlar gibi konular başta olmak üzere aileye ilişkin hukuk kuralları gerek Tevrat gerek Mişna ve Talmudlar'da⁴⁸ sıralanmıştır.

⁴³ BOA, İr-Har, No: 5109'dan nakleden Ortaylı, *a.g.e.*, s. 96.

⁴⁴ Tekvîn, 2/18.

⁴⁵ Tekvîn, 2/24; 3/16.

⁴⁶ Yeremya, 29/6.

⁴⁷ Tekvîn, 1/27-28. Yahudilikte ailenin yeri konusunda ayrıca bkz. Hakkı Şah Yasdıman, *Yahudi Kutsal Metinleri Işığında Kadının Evlilikteki Yeri*, (yayımlanmamış doktora tezi), İzmir 2000; a. mlf., “Yahudi Dininde Ailenin Yeri”, *Dokuz Eylül Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, sy. 14 (İzmir 2001), s. 241-266; Nuh Arslantaş, *İslam Toplumunda Yahudiler*, İstanbul 2008, s. 347-348; bkz. Yusuf Besalel, “Aile”, *Yahudilik Ansiklopedisi*, İstanbul 2001-2002, I, 42 vd.; L.M. Epstein, *The Jewish Marriage Contract*, New York 1927.

⁴⁸ Yahudi kutsal metinleri hakkında bkz. Ömer Faruk Harman, *Metin Muhteva ve Kaynak Açısından Yahudi Kutsal Metinleri* (yayımlanmamış doçentlik tezi), İstanbul 1988; Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, Ankara 1997; Zaferü'l-İslâm Han, *et-Talmûd târîhuh ve ta'limuh*, Beyrut 1967.

Medenî ilişkiler ağı içinde dinî telakkilerin en fazla etkili olduğu alan aile olduğu için, laik karakterli yasama faaliyetleri dışarıda tutulursa, bu alana ilişkin mevzuat düzenlemeleri, öteden beri dinî duyarlılığa saygılı olma ilkesini benimsemiştir. Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi de bu duyarlılığın bir gereği olarak, az önce de ifade ettiğimiz üzere Yahudilerin benimseydiği hükümleri ayrı ayrı tespit etmiştir.

Acaba tespit edilen bu hükümler, gerçekten Yahudilerin inanç ve geleneğiyle uyumlu muydu? Onların Kitab-ı Mukaddes’inde izine rastlanmayan kurallar buraya derç edilmiş miydi? İşte bu noktadan sonra Ahd-i Atik yani Tevrat merkezli olarak söz konusu soruların cevabını arayacağız.

Öncelikle şunun altını bir kere daha çizelim ki, Kararname’yi hazırlayan komisyon, Yahudilerle ilgili hükümleri bizzat kendi uzmanlarından sorarak tertip etmiştir. Beş kişiden oluşan Hukuk-ı Aile Komisyonu, önce alt komisyonlara ayrılarak üç dine ait aile hukuku esaslarını tespit etmiş, sonra bunları bir araya getirip esas olarak Müslümanlara ait hükümleri ortaya koymuştur. Hıristiyan ve Yahudi aile hukuku hükümlerinden Müslümanlıkla bağdaşmayan ve ayrı bir karakter taşıyan kurallar ayrıca belirtilerek Kararname meydana getirilmiştir.⁴⁹

Az önce de belirttiği gibi Komisyon, çalışmalar sırasında ilgili dinî zümrelerin uzmanları yanında Hahamhane ve Patrikhane’ye müracaat ettiği ve Kararname’ye alınan gayrimüslimlere yönelik maddeler bu kurumlarca da “merî ve muteber” sayıldığı için bunlarla ilgili ayrıca bir esbab-ı mucibe yazılmamıştır. Buradan şu sonuç çıkmaktadır: Hukuk-ı Aile Kararnamesi’nin farklı dinlere göre ayrıca düzenlediği maddeler ile gayrimüslimlere uygulanmayacağını belirttiği maddeler dışında kalan hükümleri, herhangi bir ayırım yapılmaksızın bütün Osmanlı vatandaşlarına tatbik edilecektir. Esasen Kararname “İşbu fasıl ahkâmı, Museviler hakkında dahi caridir”⁵⁰; “İşbu fasılın ahkâmı, gayrimüslimler hakkında cari değildir”⁵¹ derken bu hususa işaret etmiş olmakta; “İşbu Kararname’de gayrimüslimler hakkında istisnâen beyan olunan ahkâma muhalif olmayan mevâd, sarâhat-i mahsûsa olmadıkça onlar hakkında dahi caridir.”⁵² derken de söz konusu işareti, metin düzeyinde somutlaştırmaktadır.

⁴⁹ Aydın, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, s. 163–164.

⁵⁰ HAK, md. 39.

⁵¹ HAK, md. 51, 91.

⁵² HAK, md. 155.

Biz burada, Müslümanları ilgilendirmeyip özellikle Yahudilere yönelik olarak düzenlenen maddelerin Tevrat ya da Yahudi geleneğindeki kaynaklarını bulmaya çalışacağız. Kararname'deki sıraya göre Yahudiler hakkındaki ilk özel fasıl, kendileriyle evlenilemeyecek olanların sayıldığı fasıldır. 20 ilâ 26. maddeleri ihtiva eden ve “Museviler Hakkında Nikâhı Memnu Olanlara Mütedairdir” başlığını taşıyan fasılda şu maddeler yer almaktadır:

20. Bir kimse ber-hayat olan zevce-i mutallakasının hemşiresiyle izdivaç edemez.

Tevrat'ın üçüncü kitabı olan Levililer'in 18. babının 18. ayetine dayanan bu madde, boşanmış eş hayatta olduğu sürece onun kız kardeşiyle yani baldızla evlenmeyi yasaklamaktadır. Maddede açıkça zikredilmemekle beraber, iki kız kardeşle aynı anda evli olmanın da evleviyetle yasak kapsamında olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim mezkûr Tevrat ayeti bu durumu sarahaten belirtmiştir: “*Bir kadını, kendi kız kardeşi üzerine, onu kıskandırmak, o hayatta iken kendi yanında çıplaklığını açmak için almayacaksın!*”⁵³

21. Ale'l-ıtlâk zevcinden ayrılmış olan bir kadın, şahs-ı âhar ile izdivaç edip ondan da ayrıldıktan sonra zevc-i evveliyeye izdivaç edemez.

Hangi sebeple olursa olsun ayrılmış eşlerin tekrar evlenmesini her durumda yasaklayan bu hüküm, Tevrat'ın beşinci kitabı Tesniye'nin 24. babının 1-4. ayetlerine dayanmaktadır. Her ne kadar söz konusu ayetlerde ele alınan evlenme engeli, ayrılığın kadından kaynaklanması haline özgü gibi görünse de öyle anlaşılıyor ki, Yahudi geleneği bu yasağı bütün çeşitleri ve sebepleriyle ayrılıkların tümüne teşmil etmiştir. Konunun Tevrat'taki düzenlenmesi şu şekildedir: “*Bir adam bir kadın alıp onunla evlendiği zaman vaki olacak ki, onda 'utanılacak bir şey'⁵⁴ bulduğu için, kadın onun gözünde*

⁵³ Tevrat, *Levililer*, 18/18. “Çıplaklığı açmak” zina değil, evlenme ve ona bağlı olan zıfat anlamına gelmektedir. Yahudilerde Hz. Musa'ya gelinceye kadar iki kız kardeşle aynı anda evli olmak câiz iken, Hz. Musa'dan sonra bu uygulama yasaklanmış; iki kız kardeşi aynı anda nikâh altında tutmak haram kabul edilmiştir. Konu ile ilgili olarak bkz. Arslantaş, *İslam Toplumunda Yahudiler*, s. 348 vd.

⁵⁴ Yahudi literatüründe bu durum “*ervat davar*” olarak terimleşmiştir. Kadında bulunan utanılacak şeyler, Tesniye Kitabı'nın 22/13. ayetine dayanarak, Talmudik literatürde detaylandırılmıştır. Talmud'ta erkeğin karısında bir takım bedensel kusurlar bulması ya da müzmin bir hastalığın teşhis edilmesi durumunda karısını boşayabileceği ifade edilir. Vücudunda (köpek ısırtığı vb.) kalıcı izlerin olması; ağız, ter vb. kötü koku saçması; yaşlılık; sara, cüzam vb. bulaşıcı ve müzmin hastalıklar; bed seslilik; memelerinin orantısızlığı gibi kusurlara sahip olması durumlarında da kadın boşanabilir. Benzer şekilde erkek, kızla sağlıklı olduğunu zannederek evlenir, ancak evlilik sonrasında kızın hastalığı ortaya çıkarsa, kocanın, *ketubasını* (mehir) vermeksizin kadını boşayabileceği kabul edilmiştir. Bkz. Arslantaş, *İslam Toplumunda Yahudiler*, s. 418-419. Bazı yazarlar, ‘utanılacak şey’den kastın onun bakiye çıkmaması, sadakatsizlik veya yemeği yakması gibi şeyler olduğunu söylerler. Bkz. Besalel, “Boşanma”, *Yahudilik Ansiklopedisi*, II, 127.

lütuf bulamazsa, onun için boş kâğıdı yazacak ve onun eline verecek ve onu evinden gönderecektir. Ve evinden ayrıldıktan sonra kadın, gidip başka bir erkeğin karısı olabilir. Ve sonraki adam da ondan nefret ederse ve onun için boş kâğıdını yazarsa ve onun eline verip onu evinden gönderirse yahut onu kendisine karı olarak almış olan sonraki adam ölürse, onu göndermiş olan evvelki kocası, kadın murdar edildikten sonra, onu kendisine karı olarak tekrar alamaz; çünkü Rabbin önünde bu mekruh bir şeydir..”⁵⁵

22. Bir kimsenin, kardeşinin kız evlat ve ahfadıyla izdivacı memnu değildir.

Yeğenlerle ve onların çocuklarıyla evlenmeye izin veren bu maddenin birer dayanağı, elimizdeki muharref Tevrat metninde bulunmamıştır. Fakat evlenme engellerini ve dolayısıyla kendileriyle evlenilemeyecek olanları sayan Tevrat ayetlerinde⁵⁶ böyle bir yasaktan söz edilmemiştir. Her ne kadar tahrif edilen hükümlerden biri olduğu izlenimi uyansa da Ahd-i Atik'te açıkça yasaklanmadığına ve Yahudi tarihinde bu yönde uygulama örnekleri bulunduğuna göre Kararname'nin bu maddesi de Yahudi hukukuna uygun görünmektedir. Nitekim Yahudilerde amcaların (dayıların değil) yeğenlerle evlenmesinin meşru olduğu hükmü, Hz Peygamber (s.a.s.) zamanında yapılan böyle evliliklere ilişkin bilgilerimizle de teyit edilmektedir.⁵⁷ Bazı çağdaş Yahudi araştırmacılar da ana çizgiyi temsil eden Rabbanî (Ortodoks) Yahudilikte yeğenlerle evliliğe izin verildiğini, ancak Karailer ve Dimaşk Sözleşmecileri gibi kimi marjinal Yahudi mezheplerinin bunu yasakladıklarını belirtirler.⁵⁸

23. On dokuzuncu maddede dördüncü sınıf olarak beyan olunan meharimde, mücerret akit ile memnuyyet-i müsâhera sabit olacağı gibi, takarrub vuku bulsun bulmasın ale'l-ıtlak nikâh-ı fâsit ile dahi memnuyyet-i müsâhera sabit olur.

⁵⁵ Tevrat, *Tesniye*, 24/1–4.

⁵⁶ Bkz. *Levililer*, 18/6–18; *Tesniye*, 22/13–21, 30.

⁵⁷ Bkz. Nuh Arslantaş, “Hz. Peygamber’in Çağdaş Yahudilerin İnanç-İbadet ve Dini Hayatları”, *Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, 34 (2008/1), s. 91.

⁵⁸ S.D. Goitein, *Yahudiler ve Araplar Çağlar Boyu İlişkileri*, (çev. Nuh Arslantaş-E.Buket Sağlam), İstanbul 2004, s. 77. Sadece yazılı Tevrat'ı benimseyip Sözlü Tevrat olarak da nitelenen Talmud'u kabul etmeyen Karailerin Hz. Peygamber'den bir asır sonra; haklarında fazla bilgi bulunmayan Dimaşk Sözleşmecileri'nin üç asır sonra (bkz. George Foot Moore, “The Covenanters of Damascus; A Hitherto Unknown Jewish Sect”, *Harvard Theological Review*, Vol. 4, No. 3, July 1911, s. 2) ortaya çıkmış olması, bu mezheplerin söz konusu yasağı İslam'dan etkilenerek koymuş olabileceği izlenimini uyandırmaktadır.

Atıf yapılan 19. madde, hurmet-i müsâhera veya kararname'deki ifadesiyle memnuiyet-i müsâhera denilen evlenme sebebiyle meydana gelen evlenme engeli konusunu düzenlemekte ve bu çerçevede kendileriyle evlenilemeyecek olan kayın hısımlarını saymaktadır. Bu hısımlık, ölüm veya boşanma ile sona ermeyeceğinden devamlı bir evlilik engeli olarak kabul edilmiştir. 19. maddede sayılan gelinler, kayınvalideler, üvey valideler, üvey kızlar ve torunlar ile olan evlilik yasağı Yahudilerde de aynen bulunmaktadır. Gerek doğumdan gerek hısımlıktan kaynaklanan evlenme engelleri, Tevrat'ta şu şekilde sıralanmıştır:

“Sizden hiçbiri kendi yakın akrabasından birine onun çıplaklığını açmak için yaklaşmayacaktır; ben Rab'im. Kendi babanın çıplaklığını ve ananın çıplaklığını açmayacaksınız; senin anandır onun çıplaklığını açmayacaksınız. Babanın karısının çıplaklığını açmayacaksınız; o senin babanın çıplaklığıdır. Kendi kız kardeşinin, babanın kızının yahut ananın kızının çıplaklığını, evde doğmuş olsun yahut dışarıda doğmuş olsun onların çıplaklığını açmayacaksınız. Senin oğlunun kızının yahut kendi kızının kızının çıplaklığını açmayacaksınız; çünkü onların çıplaklığı seninkidir. Babanın karısının kızının çıplaklığını açmayacaksınız; çünkü babandan olan senin kız kardeşindir. Babanın kız kardeşinin çıplaklığını açmayacaksınız; o senin babanın yakın akrabasıdır. Ananın kız kardeşinin çıplaklığını açmayacaksınız; o senin ananın yakın akrabasıdır. Babanın kardeşinin karısına yaklaşmayacaksınız; çünkü o senin yengendir. Kendi gelininin çıplaklığını açmayacaksınız; oğlunun karısıdır. Kardeşinin karısının çıplaklığını açmayacaksınız; çünkü kardeşinin çıplaklığıdır. Bir kadınla onun kızının çıplaklığını açmayacaksınız. O kadının oğlunun kızını yahut kızının kızını almayacaksınız; zira onlar yakın akrabadır, bu alçaklıktır. Bir kadını, kendi kız kardeşi üzerine, onu kıskandırmak, o hayatta iken kendi yanında çıplaklığını açmak için almayacaksınız!”⁵⁹

Kararname'nin 23. maddesi, üvey kızlar ve üvey torunlar ile ebediyen evlenememe sonucunu doğuran hısımlığın, Yahudilikte sırf nikâh akdinden doğduğunu, bu noktada ardından zıfâf gerçekleşsin ya da gerçekleşmesin akdin fâsîd olarak kurulmuş olmasının da bir öneminin bulunmadığını, diğer bir ifadeyle bunun da aynı sonucu doğuracağını tespit etmektedir.⁶⁰

⁵⁹ Tevrat, *Levililer*, 18/6-18. Ayrıca bkz. *Tesniye*, 22/30 ve 27/20-23. Görüldüğü üzere Müslümanlığın aksine Yahudilikte, amcaların eşleriyle yani yengelerle evlenmek kesinlikle yasaktır.

⁶⁰ İslam hukukunda, hanımın furt'u yani üvey kızlar ve torunlar ile evliliğin yasak hale gelmesi için sadece nikâh akdinin yapılmış olması yeterli değildir; nikâhın yanında cinsel birleşmenin varlığı da şarttır. Daha açık bir ifadeyle, nikâhtan sonra hanımla cinsel birleşme olmadan boşanma söz konusu olmuşsa, o hanımın başka erkekten olma kızı ile evlenmek mümkündür. Fakat hanımla cinsel birleşme olursa artık üvey kızlarla hiçbir şekilde evlenilemez. Bkz. Nisâ, 4/23; Ahmet Yaman, *İslam Aile Hukuku*, İstanbul 2008, s. 41.

24. Zina sebebiyle tefrik olunan kadını tekrar tezevvüç memnudur.

Zina yaptığı iddiasıyla kocası tarafından kâhine (*kohen*) şikâyet edilen kadın, Tevrat'ın Sayılar Kitabı'nda ayrıntısı verilen belirli bir yemin ve lânet işleminden sonra kâhin kararıyla boşanmış sayılmaktadır.⁶¹ İşte zina sebebiyle bu şekilde ayrılan eşler, kesinlikle bir daha evlenememektedirler. Aynı zamanda bu kadın, zina ettiği erkekle de evlenememektedir.⁶²

25. Evladı olduğu halde vefat eden biraderin zevcesini tezevvüç memnudur.

Yirmi üçüncü madde altında uzunca iktibas ettiğimiz Levililer Kitabı'nın 18. babındaki şu ayet, bu hükmün dayanağını oluşturmaktadır: “*Kardeşinin karısının çıplaklığını açmayacaksın; çünkü kardeşinin çıplaklığıdır*”.⁶³ 25. maddenin hem lafzından hem mefhumundan, çocuğu olmayan kardeşlerin hanımlarıyla, onlardan sonra evlenilebileceği sonucu çıkmaktadır. Yukarıdaki Tevrat ayeti böyle bir ayrıntıyı dikkate almaksızın genel bir yasak koyuyor gibi görünmekle birlikte başka ayetler, söz konusu yasağın tıpkı maddede tasrih edildiği üzere, sadece çocuğu olan kardeşlerin hanımlarına özgü olduğunu göstermektedir. Hatta öyle ki, böyle bir durumda çocuksuz olarak dul kalan bir kadının, ölen kocasının kardeşiyle evlenmesi, Tevrat'a göre adeta bir zorunluluktur. Yahudi geleneğinde *yivum* (*levirat/kayınbiraderle nikâhlanma*)⁶⁴ olarak adlandırılan bu evliliğin⁶⁵ uygulaması şöyle cereyan etmektedir:

⁶¹ Bkz. Tevrat, *Sayılar*, 5/11–31. Semavî bir sese müracaat, acı su sınavı gibi fizik kurallarıyla çelişen ve akıl dışı uygulamalarla dolu olan bu yemin ve lanet işlemi, zamanla daha makul bir biçime evrilmiştir. Bkz. Ze'ev W. Falk, “Yahudi Hukuku”, (çev. Bilal Aybakan), *İlam Araştırma Dergisi*, 3/1 (1998), s. 174.

⁶² Yahudilikte buna “*asur le-baal ve le-bo'el*” (kocasına da aşk yaşadığı/zina yaptığı erkeğe de haram) kuralı adı verilmektedir. Osmanlı öncesi dönemde konu ile ilgili bazı mahkeme kararları için bkz. Arslantaş, *İslam Toplumunda Yahudiler*, s. 386-387. Konu ile ilgili ayrıca bkz. Haim Cohn, “Eherecht”, *Jüdischen Lexikon*, s. 78'den naklen Fatmatüzzehra Ekinçi, *İslam Hukuku ile Tevrat Hüükümlerinin Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi* (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Konya 2003, s. 90; Besalel, “Evlilik”, *Yahudi Ansiklopedisi*, I, 167. Hanımına zina isnadı sebebiyle hâkim huzurunda yeminleşme ve lânetleşme anlamına gelen *mülâ'ane* ya da *li'ân* işlemi, İslam'da farklı bir uygulamaya sahip olmakla birlikte (Nûr, 24/6–9) Ebu Hanîfe ve Muhammed eş-Şeybânî dışında kalan fukaha çoğunluğuna göre aynen yahudilikte olduğu gibi ebedî evlilik engeli olarak kabul edilmiştir. Bkz. Yaman, *İslam Aile Hukuku*, 91-92.

⁶³ Tevrat, *Levililer*, 18/16. Görüldüğü üzere müslümanlığın aksine yahudilikte, çocuğu olan kardeşlerin hanımlarıyla yani ailenin çocuklu gelinleriyle evlenmek kesinlikle yasaktır.

⁶⁴ *Yivum*, erkek kardeşlerin bir arada yaşamaları ve bunlardan birisinin bir çocuk bırakmadan ölmesi durumunda, ölen kimsenin erkek kardeşinin, ölen kardeşin dul hanımıyla evlenmesidir. Bu evliliğin gayesi, ölen kardeşin ismini devam ettirmek ve aile mülkünün dağılmasını ya da başkasına geçmesini önlemektir.

⁶⁵ Bkz. Cohn, “Leviratehe”, *Jüdischen Lexikon*, s. 114 ve Johnson, *Yahudi Tarihi*, s. 547'den naklen Ekinci, *a.g.e.*, s. 84.

“Birlikte oturan kardeşlerden biri oğlu olmadan ölürse, ölenin dulu aile dışından biriyle evlenmemeli. Ölenin kardeşi dul kalan kadına gidecek. Onu kendine karı olarak alacak, ona kayınbiraderlik görevini yapacak. Kadının doğuracağı ilk oğul, ölen kardeşin adını sürdürsün. Öyle ki, ölenin adı İsrail’den silinmesin. Ama adam kardeşinin dul karısıyla evlenmek istemiyorsa, dul kadın kent kapısında görev yapan ileri gelenlere gidip şöyle diyecek: ‘Kayınbiraderim İsrail’de kardeşinin adını yaşatmayı kabul etmiyor. Bana kayınbiraderlik görevini yapmak istemiyor.’ Kentin ileri gelenleri adamı çağırıp onunla konuşacaklar. Eğer adam, ‘Onunla evlenmek istemiyorum’ diye üstelerse, kardeşinin dul karısı, ileri gelenlerin önünde adamın yanına gidecek, onun ayağındaki çarığı çıkaracak, yüzüne tükürecek ve ‘Kardeşine soy yetiştirmek istemeyen adama böyle yapılır’ diyecek. Adamın soyu İsrail’de ‘Çarığı çıkarılanın soyu’ diye bilinecek.”⁶⁶

Dolayısıyla madde, Yahudi hukuku ve ona kaynaklık eden Tevrat ile uyum arz etmektedir.

26. Radâ mevâni-i nikâhtan ma’dûd değildir.

Süt akrabalığının Yahudilikte bir evlilik engeli olmadığını beyan eden madde, hem Tevrat ile hem de Yahudi geleneğiyle örtüşmektedir. Zira Hz. Musa (a.s.) zamanında sütannelik kurumunun varlığı bilinmekle birlikte⁶⁷ Tevrat’ta evlenilmesi yasak olan kişiler sayılırken süt akrabalığına değinilmemiştir⁶⁸. İşte bu tarihi verilere istinaden kararname, Yahudiler için süt akrabalığının söz konusu olmadığını belirlemiştir.⁶⁹

1917 tarihli Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi’nin Yahudiler hakkındaki ikinci özel faslı, nikâhın fesat ve butlanının konu edildiği fasıldır. 59 ilâ 62. maddeleri ihtiva eden ve “*Musevilere Müteallik Nikâhın Fesât ve Butlânı Hakkındadır*” başlığını taşıyan fasılda şu maddeler yer almaktadır:

⁶⁶ Tevrat, *Tesniye*, 25/5-10.; bkz. *Tekvin*, 38/8-10. Levirat evliliğini akıcı bir anlatımla sunduğu için bu ayetlerde <http://kutsal-kitap.net/bible/tr/index.php?id=186&mc=1&sc=161> (15.08.09) adresindeki çeviri benimsenmiştir.

⁶⁷ Tevrat, *Çıkış*, 2/1-10; *Kasas*, 28/7, 12.

⁶⁸ Tevrat, *Levililer*, 18/6-8; *Tesniye*, 22/30; 27/20-23. Ancak İslâm’dan sonra ortaya çıkan Karailik gibi bazı Yahudi mezhepleri, İslâmiyetin etkisi ile süt kardeşliğin evliliğe engel teşkil ettiğini kabul etmişlerdir. Bkz. Arslantaş, *İslam Toplumunda Yahudiler*, s. 351.

⁶⁹ Ayrıca bkz. Ahmet Yaman, “İslam Hukukuna Özgü Bir Kurum: Süt Akrabalığı”, *Selçuk Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, 13 (Konya 2002), s. 58-59. Bilindiği üzere, şartları gerçekleşmiş bir süt akrabalığı İslâm’a göre (Nisâ, 4/23; Buhârî, “Nikah”, 20; Müslim, “Radâ”, 1) sürekli evlenme engeli sayılmaktadır.

59. 13, 14, 16, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25. maddeler Mucibince nikâhı memnu olan bir kadını nikâh fasittir.

Son altısını metin olarak yukarıda ele aldığımız bu maddelerin on dördüncüsü hariç diğerleri de yukarıda yer verdiğimiz Tevrat ayetlerine dayanmaktadır. “Nikâhı Memnu Olanlar Hakkındadır” başlığı altında yer bulan söz konusu maddeler, Müslüman tebeayı ilgilendiren evlilik engellerini sıralamaktadır. Buna göre başkasıyla evli olan veya iddet bekleyen bir kadınla evlenmek, birbirlerine mahrem olan yani herhangi birisini erkek saydığımızda diğeri ile evlenemeyecek yakınlıkta olan iki kadını nikâhta cem etmek, birinci derecede kan/nesep yakınlığı bulunan akraba ile evlenmek ve nikâh sebebiyle yakın hısım haline gelen kimselerle evlenmek yasaktır.

Yukarıda yirmi üçüncü madde altında uzunca naklettiğimiz Levililer Kitabı'nın 18. babına, bunun yanında Tesniye, 22/30 ve 27/20-23'e göre bu yasaklar, Yahudiler hakkında da aynen geçerlidir ki, kararname bu yönde bir düzenleme yapmış olmaktadır. Bununla birlikte Yahudiler hakkında da geçerli olduğunu bildirdiği 14. madde dikkati çekmektedir. “*Menkûha veya mu'tedde olarak dört zevcesi bulunan kimsenin diğer bir kadın ile izdivacı memnudur*” cümlesiyle poligamiye cevaz veren ancak bunu dört ile sınırlandıran bu madde, Yahudiler için de geçerli sayılınca onlarda da 4 ile sınırlı bir teaddüd-i zevcat anlayışının bulunduğu izlenimi uyanmaktadır. Fakat “*Eğer kendisine başka bir kadın alırsa, evvelkinin nafakasını, esvabını ve karılık hakkını eksiltmeyecektir*”⁷⁰ ayetine göre her ne kadar Yahudilikte aynı anda çok kadınla evlilik caiz ise de⁷¹ bu noktada, tespit edilebildiği kadarıyla Tevrat'ta herhangi bir sayısal belirleme ya da sınırlandırmadan söz

⁷⁰ Tevrat, Çıkış, 21/10; çok kadınla evliliği onaylayan ayetlere örnek olarak bkz. Tekvin, 4/19; 16/1-4; 29/16-30; Tesniye, 21/15-17; krş. Tesniye, 17/17.

⁷¹ Krş. Besalel, “Monogami ve Poligami”, *Yahudi Ansiklopedisi*, II, 427-428; Yasdıman, “Yahudi Dininde Ailenin Yeri”, *Dokuz Eylül Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, sy. 14, İzmir 2001, s. 254-255; Ekinci, *a.g.e.*, s. 84. İsrail Devleti kurulduğunda Yemen'den İsrail'e gelen bir grup göçmen yahudi, iki-üç hanımını da yanında getirmiş, bu durum göçmen bürosu yetkililerini oldukça zor durumda bırakmıştı. Başlangıçta devlet, yurt dışından getirilen hanımları yanında tutma izni vermesine rağmen birçok erkek İsrail'e geldikten sonra eşlerinden boşanmıştı. Boşanmayanların ise mevcut durumları korunurken, yeni evlilik yapmalarına müsaade edilmemişti. Ancak 1959 yılında çıkan bir kanunla İsrail'de çok eşlilik yasaklanmıştır. Bkz. Goitein, *Yahudiler ve Araplar Çağlar Boyu İlişkileri*, s. 227.

edilmemiştir.⁷² Fakat bazı Talmudik yorumlarda aynı anda en fazla dört kadınla evli bulunulabileceği hükmü bulunmaktadır.⁷³

Hal böyle olunca Osmanlı Yönetimi, evliliklerin belli bir disiplin altında tutulabilmesi amacıyla olsa gerek, bu yorumu benimsemiş ve Kararname'nin esbab-ı mucibesinde beyan edildiği üzere Hahamhane ile de görüşerek, Yahudi vatandaşlarına teşmil etmiştir.

60. Bâb-ı evvelin fasl-ı sâîninde muharrar mevâd mucibince tarafeynden biri şerâit-ı ehliyeti hâiz bulunmazsa nikâh fasit olur.”

61. Hîn-i akitte tarafeynden birinin nef'ine olarak dermeyan edilen şurût bâde'l-akd tahakkuk etmezse nikâh fasit olur.

62. Akd-i nikâhta hazır bulunan şuhûd, evsâf-ı matlûbeyi hâiz bulunmazsa nikâh fasit olur.

Evlilik akdiyle ilgili teknik bazı hususları düzenleyen bu üç madde, yahudilikte çok önemsenen ve yazılı olmasına özen gösterilen evlilik sözleşmesinin (ketuba)⁷⁴ kurallara uygun olmasına temine matuf görünmektedir. Bu ayrıntıların Tevrat'ta aynıyla lafzi karşılıklarını bulmak tabiatıyla zordur. Fakat Yahudi kaynakları, evliliklerin belli bir yaşa gelmiş kimseler arasında, düğün çadırında veya sinagogda, aslında şart olmamakla beraber 15. yüzyıldan itibaren bir din adamı (Rabbi) ve iki şahidin huzurunda yapılacağını, tek taraflı yarar sağlayan şartların koşulabileceğini, bu şartların ketuba-

⁷² Yahudilerde Hâkimler Dönemi'nde daha önceki iki veya üç evlilik geleneği yaşayorken sonraki dönemlerde bu uygulama yerini daha fazla eşliliğe bırakmıştır. Tevrat'ta Davud'un altı veya yedi, Süleyman'ın ise pek çok hanımla evlendiği zikredilir. Tevrat'ta sadece peygamberlerin değil, önde gelen kral ve idarecilerin de çok evlilik yaptığı kaydedilmiştir. Gideon ile 18 hanım ve 60 kadar cariye alan Rehoboam'ın çok evlendiği bilinmektedir. Hz. Muhammed'in (s.a.s.) çağdaşı bazı yahudilerin çok evlilik yaptığı belirtilir. İslamî dönemde de Şerira Gaon (967-1006) gibi yahudi din adamları, 18 hanım ve sınırsız cariye alma kuralının sadece kralları bağladığını belirterek eşlerin yiyecek, giyecek ve cinsel ihtiyaçlarını ihmal etmemek şartıyla çok eşlilikte bir sınır olmadığını belirtmişlerdir. Konu hakkında bkz. Nuh Arslantaş, “Hz. Peygamber'in Çağdaşı Yahudilerin Sosyo-Kültürel Hayatlarına Dair Bazı Tespitler”, *İSTEM (İslam Sanat Tarih Edebiyat Musiki) Dergisi*, 11 (2008), s. 27.

⁷³ A. Cohen, *Le Talmud*, s. 218-219'dan nakleden Ali Osman Ateş, *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri*, İstanbul 1996, s. 326.

⁷⁴ Yahudilerde “ketuba”, evliliğin yazılı belgesi olup nikâhı gerçekleştiren din adamının, iki tanık huzurunda damada imzalatıp gelin tarafına teslim ettiği “anlaşma belgesi”dir. Yahudilikte kocanın, boşanması ya da ölmesi durumunda hanıma bir mal verilmesi taahhüdü olan ve kadının ekonomik güvencesini temin eden bu belge, tam anlamıyla kadın lehine hazırlanmış sosyal bir akittir.

ya eklenebileceğini, şahitlerin belli nitelikler taşıması gerektiğini belirtirler.⁷⁵ Bütün bunlar bize, Kararname'nin ilgili maddelerinin Yahudilikle uyumlu olduğunu göstermektedir.

148. Musevilerde ale'l-ıtlak akd-i sahih veya fasitte talak veya fesih veya zevcin vefatı vukûunda iddet lazım gelir. Müddet-i iddet doksan bir gündür. Şu kadar ki, hâmil veya zât-ı veled olan kadının iddeti, çocuğu iki yaşını ikmal edinceye kadar imtidâd eyler. Çocuğun vefatı halinde iddet, tarih-i vefattan itibaren doksan bir gündür.

Ne şekilde olursa olsun evliliğin sona ermesi halinde, kadınların belli bir süre iddet bekleyeceklerini düzenleyen maddenin Tevrat'ta birebir lafzî dayanağını bulamadık. Bununla birlikte Yahudi kaynaklarda, hikmeti “kadının hamile olup olmadığının anlaşılması” ve “kadının geçmiş hayatını unutmaya vesile olması” olarak açıklanan iddet, genel anlamda çocuğu olmayan hanımlarda 90 gün, bebekli kadınlarda ise çocuğunun süttan kesilmesi⁷⁶ ya da yirmi dört aylık bir süre olarak kabul edilmektedir⁷⁷ ki, bu durum maddenin Yahudi geleneğiyle örtüştüğü sonucunu verir. Bu arada, ehl-i kitaba mensup kadınların iddet beklemeyecekleri yönünde bazı fıkıh kaynaklarımızda yer alan bilgilerin gözden geçirilmesi gerektiğini de kaydedelim.

Sonuç

İstanbul'un fethinden itibaren “Millet Sistemi” esasına göre yönetilen Osmanlı toplumunda Yahudiler, sayısal olarak Hristiyanlar kadar olmasa

⁷⁵ Bu şartlar “İlave ketuba”ya (*Ketuba tosefet*) kaydedilirdi. Yahudilerde *ketubalar* iki kısımdan oluşmaktadır: “Asıl *ketuba*” (*İkar*) ve “İlave *ketuba*” (*Tosefet*). “Asıl *ketuba*”, damadın kadına ödemesi gereken asgari mehir miktarının kaydedildiği *ketuba*dır. “İlave *ketuba*” ise mehirlerin yanı sıra evlilikle ilgili anlaşmaya varılan diğer şartların bulunduğu *ketuba*dır. Bkz. Arslantaş, *İslam Toplumunda Yahudiler*, s. 364-365. Ayrıca bkz. T.C. Hahambaşılığı belgeleri ile birlikte diğer yahudi kaynaklarına istinaden Besalel, “Evlilik”, *Yahudi Ansiklopedisi*, 1/161-167; Isidore Singer, J. F. McLaughlin, Solomon Schechter, Julius H. Greenstone ve Joseph Jacobs, “Marriage”, <http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=213&letter=M> (18.08.2009); Asife Ünal, *Yahudilikte, Hristiyanlıkta ve İslamda Evlilik*, Ankara 1998, s. 22, 39; ayrıca bkz. L.M. Epstein, *The Jewish Marriage Contract*, New York 1927.

⁷⁶ Konu ile ilgili ortaçağ yahudi hukuk literatüründeki hükümler ve uygulaması için bkz. Arslantaş, *İslam Toplumunda Yahudiler*, s. 430-431.

⁷⁷ Bkz. Besalel, “Boşanma”, *Yahudilik Ansiklopedisi*, I, 128; a.mlf., “Evlilik”, *a.g.e.*, I, 167; Ünal, *a.g.e.*, s. 62; Solomon Schechter ve David Werner Amram, “Divorce”, <http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=398&letter=D> (18.08.2009); ayrıca bkz. Hakkı Şah Yasduman, *Yahudi Kutsal Metinlerine Göre Kadının Evlilikteki Yeri* (yayımlanmamış doktora tezi), İzmir 2000.

da önemli bir kesimi oluşturmuştu. Osmanlı coğrafyasında Tanzimat'a kadar zimmî vatandaş, ondan sonra ise eşit anayasal vatandaş statüsünde yaşamış olan Yahudiler, geniş bir din-vicdan ve özel hukuk özgürlüğüne de sahiptiler. Bu özgürlük bağlamında kendi aralarındaki özel hukuk ilişkilerini, benimsedikleri dinî kural, telakki ve geleneğe göre şekillendiriyorlar; dolayısıyla dinî bir kurum olarak değerlendirdikleri aileyi de kurulmasından, işleyiş ve sonlandırılmasına kadar Yahudilik esaslarına göre düzenliyorlardı.

Osmanlı idaresinin Orhan Gazi'den itibaren diğer milletlerle birlikte kendilerine tanıdığı dinî ve yarı hukukî özgürlük, Devlet-i Aliyye'nin kapsamlı son hukuk düzenlemesi olan 1917 tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesi'ne de yansımıştır. Burada yer alan kanun hükmündeki kararlarda, Yahudi cemaatinin benimsedikleri kurallar dikkate alınmış ve kendileriyle ilgili ayrı fassiller Kararname'ye derç edilmiştir.

Yaptığımız araştırma, Yahudilerle ilgili maddelerin tamamının ya doğrudan kutsal kitapları Tevrat'a veya Tevrat'ın yorumu olan Talmud'a ya da zamanla oluşup yerleşen Yahudi geleneğine dayandığını göstermiştir.

Kaynakça

- Adam, Baki, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, Ankara 1997.
- Afyoncu, Erhan, *Tanzimat Öncesi Osmanlı Araştırma Rehberi*, İstanbul 2007.
- Ahmed Cevdet Paşa, *Ma'rûzât*, (haz. Y. Halaçoğlu), İstanbul 1980.
- Arslantaş, Nuh, *İslam Toplumunda Yahudiler*, İstanbul 2008.
- _____, "Hz. Peygamber'in Çağdaşı Yahudilerin Sosyo-Kültürel Hayatlarına Dair Bazı Tespitler", *İSTEM (İslam Sanat Tarih Edebiyat Musiki) Dergisi* 11 (2008), ss. 9-46.
- _____, "Hz. Peygamber'in Çağdaşı Yahudilerin İnanç-İbadet ve Dinî Hayatları ile İlgili Bazı Tespitler", *Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, 34 (2008/1), ss. 55-92.
- Ateş, Ali Osman, *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri*, İstanbul 1996.
- Avrupa ve Amerika'da Bulunan Bütün Musevi Cemiyetlerin 1877'de İstanbul Konferansı'na Verdikleri Müşterek Muhtıra* (Türkçe'ye çev. İ.Akant; İngilizce'ye çev. S.Shaw), İstanbul 1992.
- Aydın, M. Akif, "el-Ahkâmü's-Şer'iyye fi'l-Ahvâl-i Şahsiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, I, 556-557.
- _____, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, İstanbul 1985.

- _____, “Osmanlıda Hukuk”, *Osmanlı Devleti Tarihi I-III* (Ed. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul 1999, II, 375-438.
- Benbassa, Esther, *Son Osmanlı Hahambaşısının Mektupları* (çev. İ.Yalçın), İstanbul 1998.
- Besalel, Y., “Boşanma”, *Yahudilik Ansiklopedisi*, II, 127-129.
- _____, “Evlilik”, *Yahudi Ansiklopedisi*, I, 161-167.
- _____, “Monogami ve Poligami”, *Yahudi Ansiklopedisi*, II, 427-428.
- _____, Yusuf, “Aile”, *Yahudilik Ansiklopedisi*, İstanbul 2001-2002, I, 42-46.
- Birnbaum, Marianna D., *Gracia Mendes: Bir Sefaradın Uzun Yolculuğu* (çev. M.Uluengin), İstanbul 2007.
- Bozkurt, G., *Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu (1839-1914)*, Ankara 1996.
- _____, *Batı Hukukunun Türkiye’de Benimsenmesi*, Ankara 1996.
- Braude, Benjamin– Lewis, Bernard (Ed.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire I-II*, New York 1982.
- Dumont, Paul, “Jewish Communities in Turkey during the Last Decades of the Nineteenth Century in the Light of the Archives of the Alliance Israelite Universelle”, *Christians and Jews in the Ottoman Empire I-II* (Ed. Benjamin Braude – Bernard Lewis), New York 1982, I, 209-242.
- Ekinci, Fatmatüzzehra, *İslam Hukuku ile Tevrat Hükümlerinin Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi* (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Konya 2003.
- Epstein, L.M., *The Jewish Marriage Contract*, New York 1927.
- Ercan, Yavuz, *Osmanlı Yönetiminde Gayri Müslimler: Kuruluştan Tanzimata Kadar Sosyal, Ekonomik ve Hukukî Durumları*, Ankara 2001.
- Ercilasun, Ahmet B., “Hıristiyan Tebeya Karşı Türk Tolerası”, *Türk Kültürü*, sy. 264 (Nisan 1985), ss. 39-40.
- Eroğlu, Ahmet Hikmet, *Osmanlı Devletinde Yahudiler*, Ankara 2000.
- Eryılmaz, Bilal, *Osmanlı Devletinde Gayrimüslim Tebanın Yönetimi*, İstanbul 1990.
- Falk, Zeev W., “Yahudi Hukuku” (çev. B. Aybakan), *İlam Araştırma Dergisi*, III,1 (1998), ss. 169-192.
- Fattal, Antoine, *le Statut Legal des Non-Musulmans en Pays d’Islam*, Beyrut 1958.
- Galanti, A., *Fatih Sultan Mehmet Zamanında İstanbul Yahudileri*, İstanbul 1953.
- _____, *Türkler ve Yahudiler*, İstanbul 1947.
- Groepfer, Eva, *İslam ve Osmanlı Dünyasında Yahudiler* (çev. S. Kaya), İstanbul 1999.
- Güleryüz, N., *Türk Yahudileri Tarihi I*, İstanbul 1993.
- _____, *İstanbul Sinagogları*, İstanbul 1992.
- Hacker, Joseph R., “Jewish Autonomy in the Ottoman Empire, Its Scope and Limits: Jewish Courts from the Sixteenth to the Eighteenth Centuries”, *The Jews of the Ottoman Empire* (Ed. Avigdor Levy), Princeton 1994, ss. 153-202.

- Hacker, Joseph R., “Ottoman Policy toward the Jews and Jewish Attitudes toward the Ottomans during the Fifteenth Century”, *Christians and Jews in the Ottoman Empire I-II* (Ed. Benjamin Braude – Bernard Lewis), New York 1982, I, 117-126.
- Hamidullah, Muhammed, *Mecmû’atü’l-vesâiki’s-siyasiyye li’l-ahdi’n-nebevi ve’l-hılâfeti’r-râşide*, Beyrut 1987.
- Harman, Ömer Faruk, *Metin Muhteva ve Kaynak Açısından Yahudi Kutsal Metinleri* (yayımlanmamış doçentlik tezi), İstanbul 1988.
- http://en.wikipedia.org/wiki/History_of_the_Jews_in_Turkey (10.02.2009)
- <http://kutsal-kitap.net/bible/tr/index.php?id=186&mc=1&sc=161> (15.08.09)
- <http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=398&letter=D> (18.08.2009)
- Hukûk-ı Aile Kararnamesi, *Ceride-i İlmiyye*, IV, 34 (İstanbul 1336/1918), ss. 986-1022.
- Hukûk-ı Aile Kararnamesi*, İstanbul 1336 (Matbaa-i Orhaniyye).
- Imber, Colin, *Osmanlı İmparatorluğu 1300-1650*, (çev. Ş.Yalçın), İstanbul 2006.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ahkâmu ehli’z-zimme* (nşr. S. Salih), Beyrut 1983.
- İnalçık, Halil – Picon, Leon – Kevenk, K.C., *Turkish-Jewish Relations in the Ottoman Empire*, Chicago 1982.
- Kadri Paşa, Muhammed, *el-Ahkâmu’ş-şer’iyye fi’l-ahvâli’ş-şahsiyye*, Bulâk 1292.
- Karal, Enver Ziya, *Osmanlı İmparatorluğu’nda İlk Nüfus Sayımı 1831*, Ankara 1950.
- Kâsânî, Ebû Bekir Alâeddin, *Bedâi’u’s-sanâi*, Beyrut 1982.
- Kenanoğlu, Mustafa Macit, *Osmanlı Millet Sistemi: Mit ve Gerçek*, İstanbul 2004.
- Kitabı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit (Tevrat ve İncil)*, İstanbul 1958.
- Lewis, Bernard, *İslam Dünyasında Yahudiler* (çev. B.S. Şener), Ankara 1996.
- McCarthy, Justin, “Jewish Population in the Late Ottoman Period”, *Christians and Jews in the Ottoman Empire I-II* (Ed. Benjamin Braude – Bernard Lewis), New York 1982, I, 375-397; aynı makale için bkz. *The Jews of the Ottoman Empire* (Ed. Avigdor Levy), Princeton 1994.
- Moore, George Foot, “The Covenanters of Damascus; A Hitherto Unknown Jewish Sect”, *Harvard Theological Review*, Vol. 4, No. 3, July 1911, ss. 330-377 (<http://dx.doi.org/10.1017/S0017816000007239>)
- Ojalvo, Harry, *Osmanlı Padişahları ve Musevi Tebaaları*, İstanbul 2001.
- Ortaylı, İlber, *Osmanlı Toplumunda Aile*, İstanbul 2001.
- _____, “Millet: Osmanlı’da Millet Sistemi”, *DİA*, XXX, 66–70.
- _____, “Gayri Müslimlerin Hukukî ve Günlük Yaşamdaki Durumları-Osmanlı İmparatorluğundan Türkiye Cumhuriyetine”, *Türkiye ve Avrupada Çok Dinli Yaşam-Geçmişte ve Günümüzde* (Konrad-Adenauer-Stiftung), Ankara 2006.
- Otacı, Cengiz, *Hukukun Laikleşme Süreci*, İstanbul 2004.

- Schechter, Solomon ve Armam, David Werner, "Divorce", <http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=398&letter=D> (18.08.2009)
- Schwarz, Klaus, *Osmanische Sultansurkunden des Sinai-Klosters in Türkischer Sprache*, Feriburg 1970.
- Serahsî, Şemsüleimme Muhammed, *el-Mebsût*, İstanbul 1983.
- Sevilla-Sharon, Moshe, *Türkiye Yahudileri*, İstanbul 1992.
- Shaw, Stanford J., *The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic*, Hong Kong 1991.
- Shttpmulevitz, Aryeh, *The Jews of the Ottoman Empire in the Late Fifteenth and Sixteenth Centuries: Administrative, Economic, Legal and Social Relations as reflected in the Responsa*, Leiden 1984.
- Singer, Isidore; McLaughlin, J. F.; Schechter, Solomon; Greenstone, Julius H. ve Jacobs, Joseph, "Marriage", <http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=213&letter=M> (18.08.2009)
- Stavrianos, Leften S., *The Balkans since 1453*, New York 1958.
- Şentop, Mustafa, "Tanzimat Dönemi Kanunlaştırma Faaliyetleri Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, c.3, sy.5 (2005), ss. 647-672.
- Ünal, Asife, *Yahudilikte, Hristiyanlıkta ve İslamda Evlilik*, Ankara 1998.
- Yasdıman, H.Ş., "Yahudi Dininde Ailenin Yeri", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 14 (İzmir 2001), ss. 241-266.
- _____, *Yahudi Kutsal Metinleri Işığında Kadının Evlilikteki Yeri*, (yayımlanmamış doktora tezi), İzmir 2000.
- Yaman, Ahmet, *İslam Aile Hukuku*, İstanbul 2008.
- _____, "İslam Hukukuna Özgü Bir Kurum: Süt Akrabalığı", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13 (Konya 2002), ss. 55-67.
- _____, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, Ankara 1998.
- Zaferü'l-İslâm Han, *et-Talmûd târihuh ve ta'limuh*, Beyrut 1967.
- Zeydan, Abdülkerim, *Ahkâmu'z-zimmiyyin ve'l-müste'menin fi dâri'l-İslâm*, Beyrut 1988.

ZÜMER SURESİ 53. AYET BAĞLAMINDA KUR'AN'IN ÜMİTSİZLİĞE BAKIŞI THE PERSPECTIVE OF THE QURAN ABOUT DESPAIR IN THE CONTEXT OF THE 53TH VERSE OF SURAH ZUMAR

YAKUP BIYIKOĞLU
YRD. DOÇ. DR.
NAMIK KEMAL Ü. İLAHİYAT FAK.



ABSTRACT

In this study, the perspective of the Quran regarding despair and prohibition of despair which contradicts with Islam have been discussed. In the introduction, despair has been discussed in the context of the psychology of religion. In the first part, the theoretical expression of despair in Islam has been expressed. In the second part, the perspective of the Quran regarding despair has been evaluated under religious and secular context. In the third section, the results which the Qur'anic verses revealed about desperation were tried to explain. As a result, the study has been concluded with the reality of that Islam is the religion of life and the life requires being hopeful therefore despair is banned for all mankind especially for the believers.

ÖZ

Bu çalışma, Kur'an bağlamında ümitsizlik (yeis) vakasına bakışı, İslam ile ters düşen ümitsizliğin yasaklanmasını ele almaktadır.

Çalışmanın giriş bölümünde din psikolojisi bağlamında ümitsizlik ele alındı. Birinci bölümde; ümitsizliğin kuramsal olarak İslam'da ne ifade ettiği işlendi. İkinci bölümde; Kur'an'ın ümitsizlik olgusuna bakışı dinî ve dünyevî bağlamda iki kısımda değerlendirildi. Üçüncü bölümde de, Kur'an ayetlerinin ümitsizliğe dair ortaya koyduğu sonuçlar izah edilmeye çalışıldı.

Sonuç olarak, İslam'ın hayat dini olduğu, hayatın da ümit var olmayı gerektirdiği gerçeğiyle ümitsizliğin tüm insanlığa, özellikle inananlara yasaklandığı tespiti ortaya konmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Sünnet, Ayet, Ümitsizlik, İman.

Keywords: The Quran, Sunnah, Despair, Faith.

Giriş

Kur'an-ı Kerim'e bakıldığında, ümitsizlik anlamında kunût ve yeis (ye's) kelimeleri sözlükte birbirinin yerine kullanılmaktadır. Bu kavramlardan hareketle genel olarak Kur'an'da yeis/ümitsizlik; iman öncesi durumlara bağlı olarak bağışlanmaya ve iman sonrası günahkârlıktan kurtulmaya dair hususlar; inanç konusunda problem teşkil eden dünyevî şeylerde vuku bulan durumlar şeklinde iki kısımda tasnif edilebilir. Kur'an'da yeis konusuna tümel olarak bakıldığında, imana müteallik olarak ümitsizlik olgusuna işaret edildiği açıkça görülür. Nitekim dinde ümitsizliğin sonuçlarının, imanın zıddı olan inkâra dair husussularla alakalı olduğu araştırmamızda bariz olarak görülecektir.

Ümitsizliğin iç dünyadaki tezahürü hakkında Din Psikolojisi¹ bağlamında değerlendirme yapacak olursak, çoğu insanlarda gücünü takatini aşan, insanı çaresizlik içinde bırakan tehlike ve felaketler karşısında tabiatüstü kurtarıcı bir varlığa sığınma duygusu vardır. Böyle durumlarda insanlar, ister ilkel, ister medenî olsun dualarla aşkın gördükleri ve ilah addettikleri varlıklara sığınma, çağrı-

¹ Genel olarak Din Psikolojisinin konusu ve metotları hakkında bilgi için bkz. Habil Şentürk, *Din Psikolojisine Giriş*, İz Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 50-59. Din psikolojisi sadece hayatımızdaki şu anı amaçlamaz, aynı zamanda yaşamdaki bilinçli ve bilinçsiz sorumlulukları, hayatın ve ölümün sırlarını irdeler. Yine insan çevresinde pek çok vakıaların olduğu, insanın bunların gizemliliklerinin yalnız anlamayacağı ve din teriminin nasıl anlaşılacağı da din psikolojisinin çalışmaları kapsamına dâhildir. Bkz. G. Stephens Spinks, *Psychology and Religion*, Beacon Pres, Boston 1967, s. 6; yine Din Psikolojisi bağlamında dinî davranışlar, özellikle de dua çeşitlerinin dindar kişilerde oluşturduğu psikolojik etkiler ve haller için bkz. Kate M. Loewenthal, *The Psychology of Religion*, Oxford 2004, s. 27 vd.

da bulunma ihtiyacında olmuşlardır.² Zira insan yerine göre hem emaneti yüklenecek kadar güçlü, bazen de çocukluk evresinde olduğu gibi güçsüz bir varlıktır. Bu durumda zayıf düşen insan güçlü olana yönelir. Pozitif bilim ışığında psikolojik bağlamda insanın acizliğini dillendiren Freud da, dinî anlayışa ters olan faydacı indirgemeci bir yaklaşımla, din duygusunun insanın toplum ve tabiat karşısındaki güçsüzlüğünün, çaresizliğin ürünü olduğunu iddia eder.³ Bu dünyevî bakış açısının, dini amaç ve hedef değil, araç olarak gördüğü bir hakikat olarak karşımızda durmaktadır.

Aşkın bir varlığa inanma ve teslim olma şeklinde görülen dindarlaşma olgusunun, fert üzerinde etki bıraktığı din psikolojisi bağlamında bir takım hisler vardır. Bunlara dinî hisler denilmektedir. His, herhangi bir tesir karşısında duyarlılık ve duygulanmak olarak insanda vücut bulan fitrî bir istidat ve kabiliyettir. Din duygusu ise, bir insanın kutsal tanıdığı varlık karşısında duygulanması ve bu varlığa karşı duyarlı olması anlamında kullanılmaktadır. Dolayısıyla dinî hisler, diğer duygular gibi insanın tabiatına ve yaratılışına bağlı olarak oluşur. Bu sebeple hisler dini olsun ya da olmasın öğretilmez, başkasından da alınmaz. Bunlar, tabiat ve yaratılış olarak herkeste ve her yerde birdir.⁴ Nitekim dinî bağlamda her doğan çocuğun fitrat üzere doğması hadisi,⁵ bu durumla örtüşmektedir. Böylece insan doğasında Allah'a ve koymuş olduğu esaslara karşı bilkuvve olarak bir temayül oluşacaktır. Bu duygular, din psikolojisi alanında dinî hisler şeklinde vasıflanmaktadır. İslam'ın fitrî ve aslı bir din olması hasebiyle, tabii şekilde oluşan dinî his ile fitrata dayalı söylemler arasında bir uyumsuzluk söz konusu olmayacaktır.

Yeis kavramı günah ve tevbe bağlamında psikolojik açıdan ele alınacak olursa, fitrî bir özelliğe sahip olan insanın günaha mütemayil olduğu ifade edilebilir. Zira dinî algının var olduğu yerde pek çok dindar insanda günahkârlık hissini bulunması tabii olacaktır. İnsan günahkârlığı sebebiyle yaratıcısıyla arasının açıldığının farkında ve idrakindedir. Bu durum, sa-

² Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, TDV. Yay., Ankara 1996, s. 87.

³ Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi*, Çamlıca Yay., İstanbul 2008, s. 77-78.

⁴ Osman Pazarlı, *Din Psikolojisi*, Remzi Kitapevi, İstanbul 1982, s. 94-95. His safhasında müphem ve duyarlılık ve kabiliyet şeklinde görülen bir din duygusuna henüz din adı verilmez. Zira bu duyguda şuur ve idrakin bir müdahalesi yoktur. Diğer duygular gibi, özel bir duygulanma ve istidattır. Bkz. Pazarlı, *a.g.e.*, s. 95-96.

⁵ Muhammed b. İsmail Buharî, *Sahih*, "Cenâiz", 92, el-Mektebetü'l-İslâmî, İstanbul 1979.

mimiyetle inanan birey için ruhsal bir gerginlik ve huzursuzluğu beraberinde getirecektir. Hiç olmazsa birey yaratıcısıyla baş başa kaldığı zaman, işlediği günah için Rabbine hesap verememenin acısını vicdanında hissedecektir. Böylece günahları sebebiyle kendisini ruhen kirlenmiş görecektir; iç huzuru kaçmış olduğundan kulluğunda kendini kötü bir durumda hissedecek, böylece tabii olarak bu kirlenmişlikten arınmanın ve Rabbi ile barışık olmanın yollarını arayacaktır. Sonra da yeniden huzura ermeyi ve feraha kavuşmayı isteyecektir.⁶ Aynı şekilde insan, günahkârlıkta olduğu gibi dünyevi meselelerde de imanın şuuruna varamaması, başka bir deyişle dini özümseyememesi nedeniyle dünyevi zorluk, bela ve musibetler karşısında da direnemeyecek hemen ümitsizliğe düşürecektir.

Psikolojik açıdan ümitsizliğin zıddı ümitvar olmanın ruh ve beden sağlığı bakımından önemi büyüktür. Ümitsizlik ise insanı perişan eden bir hâldir. Dolayısıyla hayra ve iyiliğe inanan kimseler, ümit ve dileklerinin gerçekleşeceğine inanırlar. Ümitsizliğin aksine hâl ve istikbali karanlık görmezler, manevi sükunet ve huzur içerisinde yaşarlar. Yine çeşitli tabii afet ve kazalarla karşılaştıklarında ilahi kudretin imdatlarına koşacağına güvenleri vardır. Bu dayanma gücü ve emniyette olma hissi onlara enerji verir; bununla hayat mücadelesine azimle devam ederler.⁷ Buradan hareketle kıyas yapacak olursak günahkârlık konusunda da Müminler, akıbetleri konusunda hemen yeise düşmeden ümitvar olma çabasında olurlar. Tevbelerin kabulü konusunda yalnız yüce iradeye sığınır.

Ümitsizlik konusunun sınırı ve kaynaklarının tespitinde metodumuza gelince; benzer anlamdaki “kunût ve yeis” kavramlarının geçtiği ayetleri, ulaşabildiğimiz ilk ve son dönem tefsirler ışığında ele aldık. Ayrıca kavramları temellendirirken konuyla alakalı istilahları ve buna dair çalışmalarını dikkate almaya çalıştık. Şunu özellikle belirtelim ki, konumuzun sınırlarını aşmamak adına Kur’an’a göre ümitsizlik hususunu öncelikle. Dolayısıyla bu alanla ilgili makale düzeyinde çalışmalar yapıldığından ve tekrara düşmemek için kelâm bağlamında yeis konusuna teferruatlı olarak girmedik. Yine gerek psikoloji gerekse İslami literatür ile ilgili kitap ve makale türü eserlere gerekli gördüğümüz ölçüde başvurmayı da ihmal etmedik.

⁶ Hüseyin Certel, *Din Psikolojisi*, Andaç Yayınları, Ankara 2003, s. 130.

⁷ Pazarlı, *a.g.e.*, s. 195-196; Peker, *a.g.e.*, 130-131.

I. Dinî Literatürde Ümitsizliğe Dair Kavramlar

Kur'an-ı Kerim'de ümitsizliğe dair anlamlarda kunût ve yeis kelimeleri geçmekte olup, her ikisi de ümitsizlik anlamı içerir. Kur'an'da geçen bu iki kavrama baktığımızda benzer anlama geldikleri görülür. Zira umutsuzluğa düşüp yıkılmak anlamında “فِيؤس فنوط” şeklinde⁸ ikisi de bir ayette zikredilmiştir. Zıddının da recâ ile eş değer olduğu görülür. Recâ kelimesi Kur'an-ı Kerim'de bazı yerlerde havf ile karşıt olarak- çeşitli kiplerde, çoğu muzari fiil olmak üzere yaklaşık yirmi yedi yerde geçmektedir.

Zümer Suresi 53. ayet merkeze alınıp diğer ayetlerle ilintili olarak değerlendirme yapıldığında, inanca dair bir ümitsizlik durumu açıkça görülür. Bu ayette zikredilen kunût ifadesi, Kur'an'da müştaklarıyla altı defa geçmekte olup; biri fiili mazi, üçü fiili muzari, biri ism-i fail ve biri de mastar kalıbında kullanılmıştır. İleride göreceğimiz üzere kunûtun ise yeis anlamında olduğu hususu da ayet ve lügatlerde zikredilmektedir. Kur'an'da, yeis ifadesi ise müştaklarıyla birlikte on iki yerde zikredilmektedir. Şöyle ki, altı yerde fiili mazi, üç yerde fiili muzari, iki yerde mastar ve bir yerde de sıfat olarak geçmektedir.

Ümitsizlik anlamında Kur'an'da zikredilen kunût; lügat olarak yeis anlamına gelmektedir. Zira Halil b. Ahmed (ö. 170/791)'e göre, kunût; yeise düşme anlamı ifade eder. فنط fiilinin ikinci baktan geldiği söylenir. Başka sözlüklerde birinci baktan da geldiği görülür.⁹ İbnu Cinnî (ö. 392/1002) de, bu fiilin şaz olarak üçüncü baktan geldiğini belirtir. Fiil tefil babında başkalarını ümitsizliğe düşürmek anlamına gelir. Yine bu kelimenin, men etme anlamı da vardır. Tabii anlam olarak, “suyu men etme” anlamı ifade ettiği gibi, “kesilme, kopma” anlamlarına da gelir. Benzer anlamda kullanılan yeis/يئس ise; “bir şeyde aşırı ümitsizliğe düşmek” olarak tanımlanmaktadır.¹⁰ Kelime anlamı olarak ise, ümitsizlik ve ümidin bozulması (yitmesi) demektir.¹¹ Kur'an'da, istifal kalıbında “إستياس”, bütün umudunu yitirmek “من” ile

⁸ Fussilet, 41/49.

⁹ Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-ayn*, Thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Samerai, Muessesetu'l-Âlemi li'l-Matbû'ât, Beyrut 1988, V, 105. Yine, “Bir şeyde aşırı ümitsizliğe düşme anlamında da kullanılmıştır”. Bkz. Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdir, Beyrut trs., VII, 386.

¹⁰ Muhammed b. Muhammed Murteza Zebidi, *Tâcu'l-arus*, Thk. İbrahim et-Terezî, Kuveyt 1983, XX, 56-57.

¹¹ İbn Manzûr, *a.g.e.*, VI, 259.

umudunu kesmek¹² anlamında kullanıldığı da görülür. İsfehani (425/1034) de kunûtu, hayırdan ümidi kesme olarak tanımlar.¹³ Eş anlamlı olarak yeise de, ümit ve isteğin son bulması şeklinde anlam verir.¹⁴ Yeis, “başkasından bir şey umma ve bekleme” anlamında tama’ kelimesinin karşıtı olarak faziletli bir tutum anlamında da kullanılmıştır.¹⁵

Kur’an-ı Kerim’de ümitsizlikle alakalı çevre lafızlardan ve ümitsizlik sürecinde bir hal olan “korku/خوف” yüz yirmi dört defa geçmekte olup kelime olarak: “Zan emaresiyle istenen bir şeyde tama’ ve recâ oluşması gibi, zan veya bilinen karinesiyle bir şeyin kerih olarak zannedilmesi” demektir. Ayrıca Kur’an’da havfa yakın anlamda; takva, haşyet, ru’b, feza, rahbet, rav’, işfâk, vecel ve vecs kelimeleri geçmekte olup, bu kullanımların bütününe bakıldığında, yine siyak-sibak ve nüzul sebepleri bağlamında ayetler incelendiğinde korkunun hangi vasıflarda tezahür ettiği görülecektir.¹⁶ Nice-lik olarak Kur’an’da en çok kullanılan ve ümitsizliğe sebep olan korku/havfin zıddı da emn/güvendir¹⁷. Buradan hareketle korku kavramı, dünyevî ve uhrevî işlerde kullanılır ve inanç olarak Allah’a bağlılıkta korku etkili bir güdüdür. Zira birey korktuğu şeylerde korkudan emin olabilmesi ve kendini güvende hissedebilmesi, yine ferahlık bulması için hemen Allah’a sığınma ihtiyacı duyabilmektedir.¹⁸

Kur’an’a baktığımızda ümitli olma anlamında recânın, havf ile karşılıklı olarak kullanıldığı görülür. Korku/havf ise, Allah’ın rahmetinin dilenmesi ve azabından korulması,¹⁹ şirkle korku arasında bir bağlantı kurulması ve dolayısıyla müşriklerin korku sahibi olması,²⁰ tama’ (umma-bekleme)

¹² “Ondan ümitlerini kesince..”(Yûsuf’un onlara verdiği cevapla, dönüş olmayacağı anlaşılınca), (Yûsuf, 12/80).

¹³ Râgıb el-İsfehânî, *Müfredat*, Dâru’ş-Şamiye, Beyrut 1997, s. 685.

¹⁴ İsfehânî, *a.g.e.*, s. 892.

¹⁵ “Bu anlam, “hiç kimseye ümit bağlamamak, başkasından bir şey beklememek ve tok gözlü olmak” şeklindedir. Bu ahlâkî tarz, tasavvufta başkasının elinden ümidi kesip Hak’tan beklemek olarak telakki edilmiştir. Hz. Ömer bu meyanda: “Yeiste zenginlik, tama’ da fakirlik ve rahatlıkta uzlet” der. Bkz. Abdullah b. Muhammed İbn Abdilber, *Behcetü’l-mecâlis*, Thk. Muhammed Mürsî el-Hûlî, Kahire 1962, I, 159.

¹⁶ Kur’an’da korkuya dayalı kavramların analitik değerlendirilmesi hususunda geniş malumat için bkz. Ali Galip Gezgin, ‘Eşanlamlılık Bağlamında Kuran’da “Korku” İfade Eden Kelimeler Üzerine Analitik Bir Değerlendirme’, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Cilt:16, Sayı:1, İstanbul 2003, s. 38-62.

¹⁷ İsfehânî, *a.g.e.*, s. 303.

¹⁸ Peker, *a.g.e.*, s. 82.

¹⁹ İsrâ, 17/57.

²⁰ En’am, 6/81.

göstermenin, korku ile beraber zikredilmesi,²¹ eşler arasının açılmasına da-ir korku²² şeklinde farklı bağlamlarda ele alınır. Kur'an'da Allah korkusu, aslan korkusu hissi gibi bir şeyden korkma olarak anlaşılmalıdır. Bilakis bu günah ve isyandan korkmak ise, itaat konusunda gayret göstermek şeklinde anlaşılmalıdır. Bundan dolayı, günahı terk etmeyen kimse, korkak sayılmaz. Allah korkusuna gelince, burada sakınmaya teşvik vardır. Böylece Kur'an'da Allah, benimseterek kullarını günahlardan sakındırır²³, yine başka bir ayette şeytan korkusundan sakındırmaya dikkat çekilir ki, şeytan kullarda eksiklik bırakır. Bu durumda kulda korkunun oluşması kaçınılmaz olur.²⁴ Ayrıca şeraitin gözetilmemesinden din nizamının korunmamasından bahsedilir. Bunlar, bazı cahillerin zannettiği gibi malına da varis olamazlar.²⁵ Ayrıca Kur'an'da insanın korku haline bürünmesi anlatılır.²⁶ Yine benzer olarak korkunun kullanımıyla korku durumlarından haber verilir.²⁷ Bazen de ayette korku lafzında tembih olarak tahsis vardır. Buradaki korku da onların ayırt edemedikleri gerekli olan bir korkudur.²⁸ Son olarak da Kur'an'da kişide korku halinin zuhur etmesi²⁹ zikredilir.³⁰

Kunût ve yeisin zıddı anlamda korku ile karşılıklı zikredilen recâ ise, Kur'an-ı Kerim'de müteferrik yerlerde geçer. Şöyle ki recâ; kuyu, göğün ve bu benzeri şeylerin yanı veya kenarı” anlamında kullanılır. Mesela, “meleklerin onun kıyılarında olduğu”,³¹ yine sevinçle hâsıl olan şeyin gereği şeklindeki zan anlamı taşır ki, “size ne oluyor da Allah için vakar (O'nun büyüklüğünü) ummuyorsunuz?”³² Dolayısıyla bu kullanım da havf ile recâ iki arkadaş gibidir. Yine Kur'an'da, “...üstelik siz Allah'tan onların ümit edemeyeceği şeyleri umuyorsunuz?”³³, “diğerleri de Allah'ın emrini umuyorlar”³⁴ şeklinde geçer. Ayrıca Arapçada “أرجت النافة” tabiri; devenin yavrulamasının yaklaş-

²¹ Secde, 32/16.

²² Nisâ, 4/3, 35.

²³ Zümer, 39/16.

²⁴ Al-i İmrân, 3/175.

²⁵ Meryem, 19/5.

²⁶ Tâhâ, 20/ 67.

²⁷ Râd, 13/13.

²⁸ Rûm, 30/28.

²⁹ Nahl, 47/16.

³⁰ İsfehânî, a.g.e., s. 303-304.

³¹ Hakka, 69/17.

³² Nûh, 71/13.

³³ Nisâ, 4/104.

³⁴ Tevbe, 9/106.

ması gerçekleşmesi şeklindeki bir deyimdir. Zira bu durum yavrulama yaklaşması durumunda sahibinin nefsinde ümit oluşturur.³⁵

Hadislere baktığımızda kunûnun, Kur'an'da olduğu gibi yeis anlamında kullanıldığı görülür. Şöyle ki, "...şayet inkârcı Allah'ın yanında olanı ve rahmetini bilseydi, kimse O'nun cennetinden ümidini yitirmezdi.",³⁶ "Allah'ın rahmetinden ümit kesen kimseler..."³⁷ "Allah ümitsizliğe düşen kuluna güldü."³⁸; tefil kalıbında ise, "Gerçek fakih Allah'ın rahmeti konusunda ümitsizliğe düşürmeyen, Allah'ın büyük günahlar konusunda ruhsat tanımadığı kimsedir".³⁹ Yeis kelimesinin hadislerde geçen kullanımları ise, "cennete girenin ümitsiz olmayacağı"⁴⁰, "cehennem ehlinin de oradaki bütün hayırlardan tamamen ümidini yitireceği"⁴¹, "Allah'ın rahmetinden ümit kesilmeyeceği"⁴², "Allah'ın rızkından ümit kesilmeyeceği"⁴³, "çaresizlik, yeis anında dua edilmesi"⁴⁴ ve "peygamberlerin kavimleri tarafından yalanlanması nedeniyle tamamen umutlarını yitirmeleri"⁴⁵ şeklinde sıralanabilir.

II. Kur'an'ın Ümitsizlik Olgusuna Yaklaşımı A-Dinî Konularda Ümitsizlik

Kur'an-ı Kerim'de dini hususlarda ümitsizliğe bakıldığında, iki anlamda yeise düşülmesinden bahsedilir. Bunlar, iman dairesine geçenlerin ya da mücrimlerin aşırıya gidenlerin günahlarında ümitsizliğe düşmesi, diğeri inkârcuların küfür ve fücurlarına dair ümitsizliği şeklinde iki ana başlık ve alt başlıklar şeklinde detaylandırılabilir.

³⁵ "Ercuvân/ارجوان" lafzı da ümit uyandıran kırmızı renk anlamına gelir. Bkz. İsfehani, *a.g.e.*, s. 346.

³⁶ Müslim, *Sahih*, "Tevbe", 23, Dâru Taybe, Riyad 2006; Tirmizî, *Sünen*, "Deavât", 99, Çağrı Yay. İstanbul 1992.

³⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Thk. Şuayib Arnavudî, Müessesetü'r-Risâle, Yrs. 1999, XXXIX/368, No: 6, 19.

³⁸ İbn Mâce, *Sünen*, "Mukaddime" 13, Thk. Muhammed Fuad Abdülbâki, Çağrı Yay., İstanbul 1992; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXVI/106, 118, No: 4, 11, 12.

³⁹ Ebû Davud, *Sünen*, "Mukaddime", 29, Çağrı Yay., İstanbul 1992.

⁴⁰ Buhârî, *Sahih*, "Rikâk", 19.

⁴¹ Tirmizî, *Sünen*, "Cehennem", 5.

⁴² Buhârî, *Sahih*, "Enbiya", 19.

⁴³ İbn Mâce, *Sünen*, "Zühhd", 14.

⁴⁴ Darimî, *Sünen*, "Salât", 9, Çağrı Yay., İstanbul 1992.

⁴⁵ Buhârî, *Sahih*, "Enbiya", 19.

1. İman ve Günahkârlık bağlamında Ümitsizlik

Bu kısımda iman dairesine girmiş ancak önceki yaşamındaki günahlar hususu ve yine inanan kimselerin günah sonrasında düşmüş oldukları halet-i rûhiye ile ilgili ümitsizliklerden bahsedeceğiz.

a- Allah'ın Rahmeti/Affı Konusunda Ümitsizlik

Kur'an'da ümitsizliğe düşmeme konusunda merkezi konumda olan Zümer suresindeki ayette şöyle buyrulmaktadır: “*De ki: Ey kendilerine karşı günaha aşırıya giden kullarım! Allah'ın rahmetinden ümidinizi kesmeyin. O günahların hepsini bağışlar. Doğrusu O, çok bağışlayan ve çok merhamet edendir*”.⁴⁶ Bu ayet hakkında af ve mağfiret konusundaki ihtiva ettiği anlama binaen ‘Kur'an'da en ümit veren ayet’ tabiri kullanılır.⁴⁷ Zira içerik olarak en büyük müjdeyi kapsamaktadır.⁴⁸

Ayetin indiği zaman ve ilgili hadiseye muttali olmak için ayetin sebeb-i nüzulüne bakacak olursak, İbn Abbas'tan nakledilen rivayette, cahiliye dönemi ve İslam öncesi hayatında insanlar, şirk, adam öldürme ve zina gibi suçlar işliyorlardı. Sonra Vahşi gibi günahla irtikâp eden bu insanlar, Hz. Peygamber'e gelip bu halleriyle İslam'a girmelerinin mümkün olup olmadığını sormaları ve kendileri için bir kolaylığın haber verilmesini istemeleri üzerine ayet nazil olmuştur. Bu ayet sonrasında onlar, şirk, zina ve kan dökme konusunda “*ümitsizliğe düşmeyin!... لا تفنطوا*” nehyi ile tevbenin olacağını düşündüler/zannettiler. Bu şekilde çok az ümit olsa dahi günahların bağışlanacağı vaadi onlara bildirildi.⁴⁹ Taberî de bu ayet ile neyin kastedildiği konusunda tevil ehlinin ihtilaf ettiğini söyleyerek yukarıdaki rivayete benzer nüzul sebebini tercih etmiştir.⁵⁰

⁴⁶ Zümer, 39/53.

⁴⁷ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, trs., VI, 4133.

⁴⁸ Tebşirin tevbe kaydıyla mukayyet kılınması hususlarında bkz. Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, Mısır 1964, IV, 469-471.

⁴⁹ Ali b. Ahmed Vâhidî, *el-Vasit fi Kur'ani'l-mecid*, Kütübü'l-İlmiyye, Lübnan 1994, III, 586-587.

⁵⁰ Bu ayetle müşrik bir toplum kast edilmiştir. Onlar, Allah'a imana davet edildiklerinde Hz. Peygamber'e: Şirk koştuğumuz, zina ettiğimiz halde nasıl inanırız. Zira Allah'ın haram kıldığı nefisleri/canları öldürdük. Muhakkak ki Allah, böyle yapanların ateş ehli olacağını belirtiyor. Önceki yaşananlar dururken Allah bize (bağışlanmada) nasıl bir fayda sağlayacak dediler ve bunun üzerine ayet nazil oldu. Bkz. Muhammed İbn Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili ayi'l-Kur'an*, Kahire 2001, XX, s. 224 vd.

Mâturîdî (ö. 333/944) bir takım tevil ehlinden iktibas ederek Allah'ın rahmeti konusunda en ümit veren bu ayeti açıklarken nüzul sebebinin hususileştirerek farklı bir varyantla şöyle der: “Bu ayet Vahşi'nin durumu üzerine indi. Öyle ki bu zat, câhiliye de Hamza b. Abdilmuttalib'i öldürmüştü, sonra da Müslüman olmak istemişti. Ona kendisinin, Hamza'yı öldüren kimse olduğu zikredildiğinde, o da bu büyük cinayetten ötürü günahının kabul olmayacağını zannetti. Bu minval üzerine ayet, Nebi (s.a.s.)'ye indirildi. Sonra affolunacağı düşüncesiyle Müslüman oldu”. Yine, bazı müfessirlerin, bu ayetin nüzul sebebinin başka olduğunu, cahiliye döneminde katil, zina gibi pek çok günaha bulaşanlara ait olduğunu başka bir varyantla naklettiklerini söyler. Böylece bu ayetle onlar, tevbenin kabul olmamasına dair şefkat edilerek İslam'a davet olundular. Diğerlerinde bir umursamazlık oluşturu ve haddi aştılar. Sonra Mâturîdî rivayetler arasında tercih görüşünü belirtirerek, bu son nüzul sebebinin ayetin anlaşılmasında daha yakın bir ifade olacağını söyler. Tercihini de: “Vahşi, kim oluyor da Allah, hakkında ayet indiriyor?”⁵¹, şeklinde açıklar. Yine Mâturîdî, tarihi açıdan değerlendirme yaparak Ali b. Ebî Talib'ten rivayetle, bu ayet dışında tüm surenin Mekke'de nazil olduğunu, sadece bu ayetin Medine'de nazil olduğunu, bu hususta Allah'ın en iyiyi ve doğruyu bilen olduğunu söyler.⁵²

Mâturîdî'nin ayet yorumu nüzul sebebi hakkındaki izahatlarından hareketle bir değerlendirme yapacak olursak bu ayetin; Hamza'yı öldüren Vahşi hakkında değil de, cahiliye döneminde katil, zina gibi büyük günahlar işleyenler hakkında olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Zira Allah bu ayeti, şirk içinde olanları tevbe ve İslam'a davet için indirmiştir. Mâturîdî'ye göre ayetin tevilinde muhtemel iki yön vardır:

1. Sanki burada; Ey nefisler üzerinden cinayet işleyenler, Allah'ın rahmetinden ümidinizi kesmeyin. Şayet Allah'ın rahmetinden ümidinizi keserseniz yeise düşersiniz. Bu da sizin için en büyük kopukluk olur” denilmektedir.
2. Sizler kötülükte ve günahkârlıkta aşırıya giderseniz. Şayet Allah'ın emrinden ayrılırsanız, bulunduğunuz durumdan ötürü tevbe ettiğiniz takdirde, Allah'ın rahmetinden ümidinizi kesmeyin. Çünkü ümitsiz olursanız tevbe de sarılamazsınız. Nitekim kişi azabını ancak tevbeyle uzaklaştırır.⁵³

⁵¹ Ebû Mansûr Mâturîdî, *Te'vilât* Thk. M. Yavuz, B. Topaloğlu, Dâru'l-Mizân, İstanbul 2008, XII, s. 353-354.

⁵² Mâturîdî, *a.g.e.*, XII, 355.

⁵³ Mâturîdî, *a.g.e.*, XII, 354.

Nüzul sebeplerinden sonra ayetin tefsirlerdeki yorumlarına baktığımızda “... لا تفنطوا...” ile ümitsizlik/yeis nefiy bildirilerek yasaklanmıştır. Taberî, Allah'ın rahmetinden ümitsizliğe düşmeyin ifadesini Allah'ın rahmet ve mağfiretinden ümidinizi kesmeyin şeklinde yorumlar. Böylece Allah, imanı bir bütünlük çerçevesinde ümitsizliğe düşmekten kullarını sakındırır. Ümitsizliğin yerine zıddı olan ümit ve recâyı göstererek, kullarına ubudiyette nasıl yüceleceklerini gösterir. Bu ayetle ukbâ/ahiretteki vaadin zikredildiği düşünülürse, rahmetinin genişliği ve mağfiretinin büyüklüğü anlaşılır. Allah Teala bu durumu, peygamberine bildirdi ve ayetle müjdelemeyi emretti. Burada ifratta aşırılıktan maksat, günahkârlıkta aşırılık ve günahları çoğaltmaktır.⁵⁴ Tüm nüzul sebepleri bağlamında bir değerlendirme yapılırsa bu ayetin; adam öldürme, şirk gibi büyük günahlar işlendiğinde, bunların cezalarının bağışlanmayacağından korkan bir grup hakkında umum ifade ettiği söylenebilir. Ancak ayetin mekki bir sure içinde olduğu düşünüldüğünde, ayetin indiği dönemde kısas gibi had cezalarının daha uygulama safhasında olmadığı ve dolayısıyla suçla irtikâp edenlerin kendileri için kefarete bağlamında bağışlanmak bir yol aradığı dikkate alınmalıdır. Şayet ayetle birlikte bu surenin, medenî olması dikkate alındığında Vahşi gibi insanların İslam öncesi halleriyle alakalı olarak endişe ve buna bağlı olarak ümitsizlik yaşadıkları, önceki hallerinden emin olmak, bağışlanmak için ne yapmaları konusunda haber bekledikleri anlaşılmalıdır.

Zümer 39/53. ayetinde ki Allah'ın rahmeti, tevbe ve af ile alakalıdır. Nitekim bu ayetle ilgili zikredilen hadislerin tamamı, tevbe etmek suretiyle günahların bağışlanabileceğine delalet etmektedir.⁵⁵ Dolayısıyla bir kulun, Allah'tan ümidini kesmemesi gerekir. Zira işlemiş olduğu günahları ne ka-

⁵⁴ Taberî, *a.g.e.*, XIII, 314-315.

⁵⁵ Tevbe, kelime olarak dönmek ve vazgeçmek anlamlarına gelir. İster büyük, ister küçük olsun tüm günahların tevbesi mümkündür. Tevbe edilince bağışlanma da olacaktır. Gazali, tevbe üç basamakta anlatır: Birincisi bilmek; ikincisi, pişmanlık; üçüncüsü de gereğini yerine getirmektir. Gazali'ye göre bu üç unsur bir araya gelince tevbe olur. Yoksa sadece dil ile söyleyerek tevbe olmaz. Zira tevbe günahlara duyulan pişmanlıktır. Bkz. Muhammed Gazali, *İhyâ ulûmîd-dîn*, Çev. Ahmed Serdaroglu, Bedir Yay. İstanbul 1977, IV, 9-10. Yine Tasavvuf alanında tevbe ve tevbeyle benzer anlamda kullanılan tanımlamalar için bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabcacı Yay., İstanbul 2012, s. 356. Ayrıca Din Psikolojisi olarak tevbe; bireyin günahkârlık ve suçluluk duygusunda kapılmasını önleyen, kapılmışsa da bu duygulardan kurtaracak en önemli ruhi bir unsurdur. Bkz. Peker, *Din Psikolojisi*, s. 135-136.

dar çok ve büyük olsa⁵⁶ da Allah'ın tevbe ve rahmet kapısı geniştir. İbn Kesir, Kur'an'ı Kur'an'la tefsir cihetine giderek, Tevbe 9/104, Nisa 4/110, münafıklar hakkındaki Nisa 4/145-146, Maide 5/73-74, Burûc 85/10. ayetlerinin de anlam bütünlüğü oluşturduğuna dikkat çeker. Bu ayetten yola çıkarak Hasan el-Basrî; “Şu kerem ve güzelliğe bakar mısın? Onun dostlarını öldürerek büyük günah işlediler. Sonra Mevla, onları tevbe ve mağfirete çağırıyor” şeklinde Allah'ı tazim eder.⁵⁷ Ancak Mevdûdî, İbn Kesir'e karşıt olarak, buradaki hitap tüm insanlar içindir, yoksa sadece günahkâr iman sahiplerine değil diyerek; ümitvar olma hususundaki hitabı, tevbe şartıyla tüm insanlığa şamil kılmıştır.⁵⁸

Yine bu bağlamda “... لا تفتنطوا...” ümit kesmeme halinin tevbe şartıyla olduğu söylenir.⁵⁹ Çünkü bu şart Kur'an'da çokça zikredilmektedir. Kur'an hüküm olarak tek bir kelimedir ve onda tenakuz bulunmaz. Zemahşerî, aynı anlama gelen kıraat farklılıklarını verdikten sonra “dilediğine/من يشاء” kıraat ziyadesiyle burada maksadın, tevbe eden kimse olduğunu söyler. Çünkü Allah'ın dilemesinin mülküne ve zorlamasına değil, bilakis O'nun hikmetine ve adaletine tabi olduğuna vurgu yapar.⁶⁰ Dolayısıyla tevbe ettiği takdirde Allah o kulunu elbet bağışlayacaktır. Elmalılı'ya göre, ayetin iniş sebebinin; inkârcıların Müslüman oluşu hakkında olduğu, bütün isyan edenlerin tevbesinin kabul edildiği şüphesizdir. “إن الله لا يغفر أن يشرك به” ayeti gereğince,⁶¹ şirkin affedilmemesi de tevbe edilmediği takdirdedir.⁶²

⁵⁶ İslam'daki mezhep anlayışlarına bakıldığında, büyük günah ve küçük günahlar şeklinde ikili tasnif yapılmıştır. Ancak hangi davranış küçük günah olur, hangisi büyük günaha girer konusunda ihtilaflar olmuştur. Allah'ın ceza tayin ettiği, azabıyla tehdit ettiği her şey büyük günahdır. Bkz. Cihat Tunç, “Kelam İlminde Büyük Günah Meselesi”, *A.Ü.İ.F. Dergisi*, Ankara 1978, Cilt: XXIII, ss. 325 vd. Din Psikolojisi bağlamında dinî suç ya da günah duygusu, Allah'ın kanununu çiğnemekten ötürü, kişide oluşan uzun ruhî bir yolculuğun ürünüdür. Bkz. Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 105.

⁵⁷ Rivayetlerin devamında iman, âhret, günahların yeri göğü doldurması ve nefisle ilgili hadisleri sıralar. Bkz. Ebû'l-Fidâ İsmail İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, Riyad 1999, VII, 106-107.

⁵⁸ Ebu'l-Alâ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, Trc. Ahmed Asrar, Bengisu Yay., İstanbul 1997, V, 249.

⁵⁹ Burada ümidinizi kesmeyin tabiri iman öncesi ve sonrası işlenen büyük günahlar içindir. Bütün kelâmî mezhep anlayışlarında günahın büyüklüğü ne olursa olsun yegâne şart tevbedir. Kebire/fisk-büyük günah tarifi, sayısı ve zikredildiği eserler için bkz. A.Saim Kılavuz, *İslâm Akâidi ve Kelâma Giriş*, Ensar Yay., İstanbul 2014, s. 66-67.

⁶⁰ Zemahşerî, Mahmûd b Ömer, *el-Keşşâf*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1995, IV, 138.

⁶¹ “Allah kendine ortak koşanı affetmez. Bunun dışında dilediğini bağışlar...” (Nisâ, 4/116).

⁶² Elmalılı, *a.g.e.*, VI, 4134.

İslam akaidi ve kelâm ilminde büyük günah işleyene mürtebib-i kebîre veya fâsık denilmektedir. İman hususunu, tasdik, ikrar ve amel bütünlüğünde gören Haricîlere ve Mutezileye göre fâsık mümin değildir. Haricîlere nispeten kâfir, Mutezileye göre de “Menzile beyne'l-menzileteyn”⁶³, iman ile küfür arasındaki bir mertebededir. Şayet fîsk konumunda birisi tevbe etmeden ölürse ebedî cehennemlik, tevbe ederse mümin olur. Ehl-i Sünnete göre, çeşitli sebeplerle ameli terk eden (fâsık) kimse mümin konumundadır.⁶⁴ Fakat büyük günah işlediği için ceza görecektir ve bu kimse için tevbe kapısı açıktır. Allah kebîre işleyen kulu dilerse affeder, dilerse günahı ölçüsünde cezalandıracaktır. Zira Kur'anda şirk küfür dışında büyük günah işleyenlerin inkârcı olmayıp, mümin oldukları belirtilmiştir.⁶⁵

Zümer suresindeki ilgili ayete yakın anlam ifade eden Yusuf suresi 87. ayette müteradif anlamda kullanılan yeis de nehiy kalıbıyla kullanılmıştır.⁶⁶ Dolayısıyla “Allah'ın rahmetinden/ من روح الله” tabiri, Allah'ın rahmetinden ümitsizliğe düşmemek anlamındadır. Daha sonra “إنه” zamiriyle bu durum bildirilmektedir. Çünkü kim iman ederse, o bilir ki muhakkak ki Allah, rahmet ve nimetini kendisine döndürecektir. İnkârcı ise Allah'ın rahmetini bilemez. Nimet inkârcıya dönmez, dolayısıyla o da Mevlâ'nın rahmetinden ümidini keser. Zira bu duygularla Hz. Yusuf'un kardeşlerinin, Mısır'a dönmek üzere babalarının yanından çıktıkları ayette belirtilir.⁶⁷ Burada hayırda bulunmak hususunda tahassüs vardır. Zıddı olan tecessüs ise, şerde bulunmaktır. Zira babaları (Hz. Yakup), onları uyandırıyor, müjdeliyor ve Allah'ın rahmetinden ümit kesmemelerini kendilerine tavsiye ediyor. Ayrıca burada, iman hususunda onlar umut ve emellerini Allah'tan kesmesin-

⁶³ Bu tanım, Mu'tezile mezhebin beş esasından biridir. Mu'tezile'ye göre kebîre işleyen mü'min iman dairesinden çıkar. Zira onlara göre amel imandan bir cüzdür. Bu nedenle büyük günah işleyen kişi/kebîre küfre girmez. Zira kendisinde mevcut olan iman tezahürleri ve imana dair iyilikleri inamla bağdaşmaz. Bu nedenle kebîre, iman ile küfür arasında bir yerde, yani iki menzile arası bir yerde bulunur. Ölüncüye değin de Müslüman muamelesi görür. Şartlara riayet göstermek suretiyle tevbe ederse imana döner, şayet tevbe etmeden ölürse, o andan itibaren kâfir olur. Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, Damla Yayınevi, Ankara 2014, s. 175.

⁶⁴ Kılavuz, *a.g.e.*, s. 67-68.

⁶⁵ Bu konuda Bkz. Bakara, 2/178, Hucurât, 49/9, Tahrim, 66/8.

⁶⁶ “Ey oğullarım, gidin Yusuf'u ve kardeşini iyice arayın. Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin. Kuşkusuz Allah'ın rahmetinden ancak inkârcılar ümidini keser” (Yûsuf, 12/87).

⁶⁷ Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *Medâriku't-tenzil ve hekâiku't-te'vil*, Dârul-Kelimi't-Tayyib, Beyrut 1998, I, 131.

ler şeklinde bir tavsiye vardır. Nitekim kâfirlerden başka kimse racâsını kesmez ve ümidini yitirmez.⁶⁸

Yusuf 12/87. ayetteki “روح الله” terkinin iki tevilinin olduğu söylenir: İlki, Muhammed b. İshak'ın bahsettiği üzere Mevla'nın kolaylık gösterip rahatlaştırması gibi, verdiği genişlik ve ferahlıktır. Diğeri ise, Katâde'nin beyan ettiği üzere, Allah'ın rahmeti hususudur ki bunun için de “rîh” kelimesinin kullanıldığı söylenir.⁶⁹ Zira burada Allah darlıkları açacak, daralmış sinelere nefes aldırıp ferahlık verecektir. Dolayısıyla burada, siz inançlısınız inkârcılar gibi Allah'ın rahmetinden ümidinizi yitirmeyin denmektedir.⁷⁰ Arif bir kimse bir halden başka hale dönüştüğünde ümidini kesmez veya kendisine bildirilen şeyden emin olur. Nitekim İbn Abbas da bu konuda: “Kul Allah'tan hayır ister, belâda ümitvar, genişlikte hamt eden olur”⁷¹ der.

Görüldüğü üzere her iki ayet çerçevesinde rahmetten ümidi kesmek yasaklanmaktadır. Aşırıya gitmek şeklindeki israf normalde malda olur ki kullanılmasıdaki aşırılığı ifade eder. Ancak burada mecaz olarak şöyle denmiştir: Kunût, insanoğlunun yaptığı her eylemde haddi aşmasıdır. Bu harcama konusunda kullanım olarak meşhur olmuştur. Zahiri hakikat anlamında böyledir. Mecazi anlamda günahkârlık üzerinde aşırıya gittikleri için burada hakiki anlamda kullanılması gerekmez. Teşrif olarak denildi ki: “Ey günahkâr kullar, siz yüce ve her şeyden münezze olan Allah'ın mağfiretinden ümidinizi kesmeyin. Rahmet, mağfireti gerektirir. Zira bağışlanma söz konusu olmayan için rahmet tasavvur edilemez. Allah bütün günahları bağışlar”. Ancak günahlardan bağışlanma hususu tevbe ile kayıt altına alınmıştır.⁷²

Mecazın yanında, ayetle ilgili olarak sûfi yaklaşıma dair, “Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin” ifadesini, “Allah burada, şayet kapıma değişik bir nefisle (nefsin düşük mertebelerinden geçip) dönerseniz sizleri kabul ederim.” şeklinde yorumlanmıştır. Zira Yahya b. Muaz: Allah'ın kitabında bütün müminlerin affı için gerekli hazineler olduğunu, bunlardan birinin de Zümer suresi 53. ayet olduğunu söyler.⁷³

⁶⁸ İbn Kesir, *a.g.e.*, IV, 406.

⁶⁹ Ebû'l-Hasan el-Maverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût trs., III, 72.

⁷⁰ Elmalılı, *a.g.e.*, IV, 2910.

⁷¹ Ebû'l-Fadl Şihabuddin el-Alûsî, *Rûhu'l-meânî*, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut trs., XIII, 44-45.

⁷² Alûsî, *a.g.e.*, XXIV, 13-14.

⁷³ Ebû Abdîrrahman es-Sülemî, *Hekâiku't-tefsîr*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2001, II, 201.

Şia kaynaklarına göre, Zümer suresi 53. ayeti öncesindeki mümin kavimden haber verilmesi hasebiyle burada, nefislerinde aşırıya gidenlerden günahkâr olanlar kast edilmiştir. Ayetin devamında “لا تَقْنَطُوا...” derken, Allah'ın mağfiretinden yeise düşülmemesi kastedilmiş olup bu bağlamda Hz. Peygamber'in; “*Dünyada hiçbir şey bu ayet kadar bana sevimli olmamıştır.*” hadisi nakledilmiştir.⁷⁴ Sonra da Hz. Ali'den rivayetle, Abdullah'ın Mus-haf'ında “*إن الله يغفر الذنوب جميعا لمن يشاء*” yazılı olduğu üzere, tevbe etmesizin ölen muvahhidin akıbetinin Allah'a kaldığı, dilerse ona azap edeceği ve dilerse fazlından onu bağışlayacağı belirtilmiştir. Böylece Allah, kullarını tevbeye çağırır. Onlara, günahları için tevbe edip bağışlanma dilemelerini emreder.⁷⁵

Son olarak bu başlıkta ümitsizlikle bağlantılı olması hasebiyle Kur'an'da Firavun'un iman etmesi meselesine değinmekte yarar görüyoruz. Zira Mâturîdî, Zümer suresi 53. ayette Allah'ın, rahmetinden ümit kesilmemesi şeklinde uyardığı “Aşırıya giden kullar” ifadesinin, iki manaya hamledileceğini söyler. Birinde: “Ey cinayetler işleyip nefislerinde büyük günahlarla helake gidenler ve bunlarla ümitsizliğe düşenler. Şayet ümitsizliğe düşerseniz ye is halinde kalırsınız. Bağışlanma olmayınca da büyük bir facia olur. Nitekim birisi nefse döner, diğeri ise Allah'ın rahmeti ve fazlına döner” der. İkinci olarak: “Sizler ki kötülüklerde aşırıya gittiniz. Böylece içinde bulunduğunuz günahta tevbe ettiğiniz takdirde Allah'ın rahmetinden ümidinizi kesmeyin. Şayet eski durumunuza dönerseniz, elinizde tevbelerin kabul edilmesi için vakit varken haddi aşmayın. Eğer vakit kaybederseniz tevbeniz kabul olmaz ve azap vakti gelir ki, işte bu ıztırar-ı tevbe vaktidir. Bu esnada bir bakmışsın azap gelmiştir. Zira bu hususta Mü'min 40/84-85. ayetlerde⁷⁶ Firavun'un ye is halindeki iman durumu zikredilmiştir.”⁷⁷ şeklinde söylemlerini tamamlar.

Görüldüğü üzere Mâturîdî, Firavun'un ismini zikreder. Ancak erken dönem müfessirlerden Taberî (ö. 310/922) ise yukarıdaki ayetleri tefsir ederken Firavun'un isminden bahsetmez. Genel anlamda ayette ifade edildiği

⁷⁴ Ebû Ali Fazl b. Hasan et-Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, Dâru'l-Marife, Beyrut 1986, VIII, s. 784.

⁷⁵ Ayetin vahşi hakkında indiğini sonradan vahşinin Müslüman olduğu, Hz. Peygambere ayetin hususi mi yoksa umumi mi olduğu sorulduğunda umumi olduğunu söylediğini, hususi olmayacağını söylemiştir. Zira bu ayet Mekke de nazil olmuştur. Ancak vahşi seneler sonra Müslüman olmuştur. Dolayısıyla ayeti, umuma hamletmek gerekir. Zira Allah, tövbe edenleri bağışlar. Bkz. Tabersî, *a.g.e.*, VIII, 785.

⁷⁶ “*Dehşetli cezamızı gördüklerinde, Allah'ın birliğine inandık, vaktiyle tanrısal nitelikler yüklediğimiz şeyleri reddediyoruz*” derler. “*Ama azabımızı gördüklerinde artık inanmaları kendilerine fayda vermeyecektir. Allah'ın kulları hakkında öteden beri uygulanan yasası böyledir. İşte o zaman inkârcılar hüsrana uğramışlardır*” (Mü'min, 40/84-85).

⁷⁷ Mâturîdî, *a.g.e.*, XII, 354.

üzere isim vermeden şu açıklamaları yapar: “ Kendilerine gönderilen peygamberleri yalanlayan topluluk azabı gördüğünde veya peygamberlerin onlara vaat ettiği Allah’ın azabını görüp gevşediklerinde, Allah’ın birliğini ikrar ettik ve tasdik ediyoruz, O’ndan başka ilah yoktur derler. Yine önceki zamanlarda Allah’a ibadette O’na ortak koştuklarımızı artık tanımıyoruz ve O’nun yanında ortak koştuğumuz ilahlardan uzağız derler. Ancak onlar Mümin Suresi 85. ayette belirtildiği üzere, doğrulamanın fayda vermediği zamanda tasdik yoluna gittiler. Ancak azap geldikten sonra tevbe bir fayda vermeyecektir. Dolayısıyla bu durumdaki iman beyanı da artık bir fayda sağlamayacaktır. Geçmişte yaptığı gibi, Allah tevbelerini kabul etmeyecek, onları buldukları hal üzere bırakacak ve iman etmeleri de bir fayda vermeyecektir.”⁷⁸ Azabı gördükleri, Allah’ın emri geldiği vakit (Mümin 40/78) hüsrana uğrayıp perişan olacaklardır.⁷⁹

Geçmişe bakıldığında Firavun, Nemrut gibi fertler ya da maddi güçlerini, eserlerini, sosyal ve siyasal konumlarını haklılık olarak zanneden topluluklar; azgınlık ve sapkınlıkları yüzünden felaketlerle karşılaşınca, mevcut güçlerinin kendilerini kurtaramayacağını görmüşlerdir. Böylesi bir tecrübeden sonra iman ettiklerini söylemişlerse de inandık demeleri kendilerine bir fayda vermemiştir. Şevkânî’nin de dediği gibi iman durumu, hür iradeyle gayba iman değil, zorunlu ve görüneni kabul etmek, hâle göre hareket etmek olarak zuhur etmiştir. Bu iman da sahibine bir fayda getirmez. Bu sebeple yeis anında olanların imanına itibar edilmemiştir. Zira bir sonraki ayette de haber verildiği üzere ilahi yasa gereği, imanî noktada umdeleri dikkate almayanların sonunun hüsrana olduğu belirtilmektedir.⁸⁰ Buradan hareketle birkaçı dışında pek çok âlim, Firavun yaptığı gibi yeis halinde imanının muteber olmayacağı;⁸¹ bu sebeple ihtiyari imanın muteber ola-

⁷⁸ Taberî, *a.g.e.*, XX, 373-374.

⁷⁹ Zamahşeri, *a.g.e.*, IV, 188.

⁸⁰ Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, IV, 503; Komisyon, *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, D.İ.B. Yay., Ankara 2006, IV, 681-682.

⁸¹ Kişinin ölüm anında bütün ümitleri tükenip ahiret kaygısı duyduğu sırada imana gelmesine “iman-ı yeis”, aynı durumda tevbe eden günahkârın tevbesine de “tevbe-i yeis” denir. Bu iman ve tevbenin kabul edilip edilmeyeceği; dolayısıyla “İsrail oğullarının inandığı Allah’tan başka ilah olmadığına inandım” (Yûnus 10/60) ayetinde belirtilen Firavun’un boğulma esnasındaki iman etmesinin geçerli olup olmadığı tartışılmıştır. İslam âlimlerinin büyük kısmı bu hususla ilgili ayetlere dayanarak beis ya da yeis halinde imanın kabul edilmeyeceğini söylemiş; Bakıllanî, Muhyiddin İbn Arabî ve Celaleddin ed-Devvânî gibi bir grup ulema bu savın aksine beyanda bulunmuşlardır. Bkz. Mustafa Çağrı, “Yeis” Mad., *TDV. İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2013, XXXXIII, 398. Bununla beraber, İman-ı yeisin geçersiz, tevbe-i yeisin geçersiz olduğunu iddia edenlerde vardır. Bkz. Elmalılı, *a.g.e.*, II, 1316; III, 2107. Yine kelâmî açıdan ve iman ve amel bağlamında ümitsizlik hakkında değerlendirmeler için bkz. Resul Öztürk, “Kelâmî Açından Ümitsizlik (Yeis) ve İman-Amel İlişkisi”, *EKEV Akademi Dergisi*, -Sosyal bilimler-, Erzurum 2008, cilt: XII, sayı: 34, s. 43-46.

cağı, aksi şekilde ızdırarı imana sahip olanların hüsrana uğrayacağını belirtmiştir.

2. İnkârcılar Bağlamında Ümitsizlik

Burada inkârcı bağlamında derken, inanmayan kimselerin düştüğü ümitsizlik vasfı örneğinden yola çıkarak bir değerlendirme yapılacaktır. Dolayısıyla bu hususun ele alındığı ayetlerde inkârcılar üzerinden inanan kimselere bir telmih yapıldığı rahatlıkla görülebilir.

a- Dinden Ümidi Kesmek

İnkârcıların, inananlarla mücadele içine girdikleri ve dinlerine dâhil etme sürecinde bunların ümitsizliğe düştükleri Kur'an'da belirtilir. Şöyle ki, "...*Bu gün kâfirler sizin dininizden artık ümitlerini kestiler...*...الذيوم يئس الذين...*كفروا من دينكم*..." (Maide 5/3) ayeti bu durumu ibraz etmektedir. Mâturidî bu hususta: "İnkârcılar, Ehl-i İslam'ı kendi dinlerine sokmaya kendilerine döndürmeye bir gayret göstermişlerdi de Allah'ta bu konuda onları yeise düşürmüştü. Böylece bu ayetle Allah, sizi İslam üzere bıraktı; müminlere de artık onlardan korkmayın yalnız benden korkun, şeklinde idrak verdi"⁸² der. Bu hususta farklı bir yaklaşım olarak, bu tür kötü ve benzeri şeyleri helal kılma veya onların galebe geleceği şeyleri iptal etme anlamında yorumlar yapıldığı görülür.⁸³ İnkârcılar da onları dinlerine döndürme konusunda yeise düştüler. Nitekim bu ayet, Mekke'nin fethinde nazil olmuştur.⁸⁴ Dolayısıyla Medine döneminde inkârcılardan böyle bir durum vaki olmamıştır. Fakat ayetlerin evrenselliği bağlamında inkârcıların, inananları yeise düşürmek için teşebbüslerinin her daim olabileceği muhtemeldir.

Ayette belirtildiği üzere, inkârcılar, dinde galebe gelme hususunda yeise düştüler. Çünkü Allah dininin tamamında ortaya koyduğu üzere vadede vefa gösterir. Böylece "*onlardan korkmayın*/فلا تخشوهم" şeklinde müminlere; "din izhar olduktan sonra, inkârcılardan korku sona erdiyse, galip durumdayken sonra yenik ve perişan olan inkârcılardan korkmayın"

⁸² Mâturidî, *a.g.e.*, IV, 149-150.

⁸³ Ömer b. Muhammed el-Beyzavî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, Dâru İhyâi't-Türâsi, Beyrut trs., II, 115.

⁸⁴ Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'an*, Beyrut 2006, VII, 291.

mesajı verilmektedir. Allah, bana olan korkunuzda samimi olun⁸⁵ diye rek Müminlerin, kendisinden başka hiçbir şeyden korkmaması gerektiğine vurgu yapar. Yine Râzî (ö. 606/1209) de, dinden ümit kesmek konusunda inkârcıların, inananlara galebe gelme isteklerinde ümitsizliğe düşmeleri şeklinde farklı açıklamalar da bulunur.⁸⁶

Hulasa, Kur'an'ı Kerim'de Allah, inkârcıların inananları istikamet üzere oldukları yoldan alkoyması, inkârcıların bu dini bozmaları, inananları kendilerine çevirmeleri veya dine karşı inananlara üstün gelmekten ümitlerini kesmeleri gibi hususlarda Müminlere açık beyanda bulunur. Zira ayetin devamındaki, “*Yalnız benden korkun.*” şeklindeki ifadesi de bu durumu teyit etmektedir. Ayrıca Allah, bu ayetle, nimetlerinin eksiksiz oluşundan bahsettiği gibi, ubudiyetle ilgili olan amel ve akidelere dair ne varsa bunların en güzelini ortaya koyun buyurarak, imana dair yaşayışın önemine dikkat çekmektedir.⁸⁷

b. Ahiretten Ümidi Kesmek

Bu konuda nazil olan, “*Ey İman edenler! Allah'ın gazabına uğramış bir kavmi dost edinmeyin. Zira onlar, kâfirlerin kabirlerinde yatan ölülerden ümitlerini kestikleri gibi, ahiretten ümitlerini kesmişlerdir.*” (Mümtehine 60/13) ayetinde, iman edenlere nida edilerek kabir ehlerinden ümitsiz olan inkârcılarda olduğu gibi, ahiret konusunda ümitsizliğe düşen bir topluluktan haber verilmektedir.

Taberî, “...*kabir ashabından ümitsizliğe düşen kâfirler gibi...*” ibaresinden ölülerinden ümit kesen kâfirlerin kastedilmekte olduğunu söyler. Zira inkârcıların tamamı, kabir ashabının geri döndürülmesinden ümit kestikleri gibi, onlar da dirilme konusunda ümidini keserler. Bazı müfessirler, inkârcıların, ahirette kendilerine Allah'ın merhamet edeceğinden ümitsizliğe düştüklerini söylerler. Buradan hareketle kâfirler, yeise düşme konusunda kabir ashabı gibidirler. Yani tıpkı bunlar ölüp kabir ehlerinden oldular

⁸⁵ Zemahşeri, *a.g.e.*, I, 639.

⁸⁶ Şöyle ki: 1. Diğer müfessirlerle mutabık olarak inkârcılar, Allah'ın haram kıldıktan sonra bu kötü şeylerin helal olması konusunda ümitsizliğe düşerler. 2. Sizin dininize karşı galip gelme konusunda ümitsizliğe düşerler. Zira Allah, bu dini diğer dinler üzerinde yücelteceğini va'd etmiştir. Allah bu yardımını gerçekleştirdi. Böylece korkuyu tamamen yok etti. Galip iken kâfirleri mağlup kıldı. Onlar zorba iken, Allah onları zor duruma düşürdü. Bkz. Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981, XI, 139-140.

⁸⁷ Elmalılı, *a.g.e.*, III, 1567-1568.

ve ahirette aftan ve Allah'ın rahmetinden de ümitlerini kesmişlerdir. Çünkü Allah'ın azabı onlara yakın oldu. Bu hususta farklı görüşler dikkate alınırsa Mücahid'in, "Ashâbu'l-kubûr"u kabirlerde ahiretten ümidini kesenler; İkrime'nin ise, "Kabir ashâbı"nı, ahiretten ümidini kesenler şeklinde nitelendirdiği görülür. Kelbî de ahiret konusunda ümitlerini kesenlerin Ehl-i Kitâb olduğunu söyler. Nitekim onlar da, kâfirlerin ateşi gördükleri üzere cennetten ümitlerini kestikleri gibi, ahiretteki sevap ve ikramlardan ümitlerini kesmişlerdir.⁸⁸

Ahiretten ümidini kesenler, İblis gibi fırsat buldukça her fenalığı yapar, kendisine uyanları da ümitsizliğe sevk ederek cehenneme sürükler. Burada "من اصحاب القبور" ifadesinde iki anlam vardır. İlki; "من", harf-i beyâniyyedir. Bu ayette küfür ehli, bunlar kabirler ashâbı olarak beyan edilmekte, bu sıfatta olan inkârcıların ümitsizliği zikredilmektedir. Nitekim ölüp kabre gitmiş inkârcılar, cehennemdeki ebedî kalacakları mevkilerini görmüşler, ahiret nimetlerinden mahrum kalacaklarını anlamışlar ve artık hiç bir şeyin değişmeyeceğinden imdada gerek olmadığı idrakiyle ümitsiz şekilde nitelenmişlerdir. Diğeri ise, "من" ibtîdaiyye olup bu da yeise mütealliktir. Burada inkârcıların kabir ashâbından ümitsiz olmaları, ölümlerin diriltilmesinden hayat bulacaklarından ümit kesmeleri anlamına gelmektedir. Velhâsıl Yûsuf suresindeki, "Allah'ın rahmetinden ümidinizi kesmeyin.../... لا تيسسوا من روح الله" ayeti gereği ümitsizliğin de küfür olduğu açıklanmıştır.⁸⁹

Mümtehine suresinde ifade edildiği üzere, ölümlerin diriltilmesi ve hayata döndürülmesi konusunda ümitsizliğe düşenlere dair kabirler ashâbı beyanı, kâfirler içindir. Yani kabirdekiler, ahirette olan hayırdan ümidini keserler. Çünkü onlar, hallerinin kötülüğünü ve düştükleri kötü akibetlerini görürler⁹⁰. Bu hususta İbn Abbas şöyle der: "Yahudiler Hz. Muhammed (s.a.s.)'i yalanlıyorlardı. Müslümanlar da onların hacetlerine binaen Müslümanların durumlarından Yahudilere haber veriyorlardı. Sonra böyle davranmaları yasaklandı. Oysaki onlar, Hz. Muhammed'in peygamber olduğunu biliyorlardı. Onu tekzip etmekle ahiretlerini feda ettiler. Böylece onlar, inkârcıların kabir ehlerinden ümidini kesmesi gibi ahiret konusunda da ümitlerini kestiler". Bura da zahiri bir kayıt vardır. Nitekim inkârcılar, dün-

⁸⁸ Taberî, *a.g.e.*, XXII, 602-604.

⁸⁹ Elmalılı, *a.g.e.*, VII, 4921-22.

⁹⁰ Zemahşeri, *a.g.e.*, IV, 521.

yada perişan olarak küfür üzere ve ahiret konusunda nasipsiz; Kelbî'nin de söylediği gibi cennetten ümitsiz bir şekilde ölürlür. Hasan el-Basrî de bu ayetten hareketle kâfirlerin dirilerinin ölülerinden ümitlerini kestiklerini söylemiştir.⁹¹

Sonuç olarak bu ayetin hükmüyle beraber, Allah'ın gazabına uğramışların inkârcılar olduğunu ve bunların önemli yönlerinin öldükten sonra dirilme konusunda ümitsiz olduklarını, dolayısıyla inananlar tarafından bunların dost edinilmemesi gerektiği belirtilir. Böylece ayette ahirete ve inanca dair yeis hastalığının inananlara bulaşmaması hususunda kâfirlerden uzak durulmasına vurgu yapılmıştır.

B- Dünyevî Konularda Ümitsizlik

Bu bölümde iman-ahirete müteallik olmakla birlikte, insanoğlunun dünya hayatında çeşitli sebeplere bağlı olarak düştüğü ümitsizlik durumlarından bahsedilecektir. Kur'an-ı Kerim'e göre insanın zafiyetinden kaynaklı dünyevi meselelerde, özellikle tabiat olaylarında düştüğü çaresizlik⁹² ve ümitsizlik hali şu başlık altında tasnif edilebilir.

1. Bir Kötülük (Şer) Sebebiyle Ümitsizliğe Düşmek

Kur'an-ı Kerim'de insanın şer ile alakalı olarak ümitsizliğe düşmesinden bahsedilir. Şöyle ki: “*Biz insana nimet verdiğimiz zaman aldırılmaz, yan çizerek uzaklaşır, ancak kendisine şer dokunduğu zaman da ümitsizliğe kapılır.*” (İsrâ 17/83). Bu ayet şöyle yorumlanabilir: Biz zalim ve cahil olan insana nimet verdiğimiz zaman nimetlerle şımarır. Nimet veren zata karşı yüz çevirir ve nankörlük eder. Yine kendisine şer dokununca da yeise düşer. Zira nimet halinde şükür, şer halinde ümit ve dua hasleti bulunmayanlar zalim kimselerdir. Bunlar, tebşir ile de tenzîr ile de yola gelmezler.⁹³

Fussilet suresi 49. ayetteki, “*İnsan hayır istemekten usanmaz da kendisine bir şer dokunurse hemen ümidini keser, yeise düşer.*” ibaresi de benzer anlamı ihtiva eder. Ayette insana şer dokunmasından, darlık ve fakirlik kastedilmiştir. Burada iki yönden mübalağa vardır. Yeisin, fa'ül kalıbında (yeûsun/kanûtun) şeklinde gelmesi, ümitsizliğin tekrar edilip çoğalması ve

⁹¹ Râzî, a.g.e., XXIX, 310.

⁹² Din Psikolojisi açısından insanın çaresizliği ve felaketlerde tavrı için bkz. Hökekleli, *Din Psikolojisi*, s. 87-92.

⁹³ Elmahlı, a.g.e., V, 3196.

ümidin kırılma izlerinin belirginleşmesi anlamı ifade eder. Başka bir deyişle Allah'ın rahmetinden ümidin kesilmesidir. Ümit kesmek de Yûsuf suresi 87. ayette belirtildiği gibi inkârcıların temel vasıflarındandır.⁹⁴

İsrâ suresinde belirtildiği üzere, İnsanoğluna kötülük ve şiddet dokunduğu zaman genişlik ve rahmetten ümidini keseceğini söyler. İbn Abbas buradaki yeisi, kunût ile eş anlamlı görür. Katâde de; “İnsana şer dokunduğu vakit hemen yeise düşer.” der. Yani Allah'ın genişlik vermesi hakikatinde ve bunun sonucu rahmetinden ümidini keser.⁹⁵ Bu ayetteki, “*Ona şer dokunduğunda/ وإذا مسه الشر*” ibaresinden; insana fakirlik, yaşlılık veya üzüntü şeklinde bir sıkıntı geldiğinde onun ümitsizliğe kapılması anlaşılır. Çünkü böylelerinin, Allah'ın fazlına olan güvenleri sağlam değildir.⁹⁶ Dolayısıyla Kur'an'da, insanın Rabbine karşı nankör olmasını⁹⁷ ifade eden ayetle, kendine bir nimet verildiğinde mutlu, ama kendine bir şer dokunduğunda ümitsizliğe düştüğünü ifade eden ayet insanın münkir vasfını açıkça ortaya koyar. Bilakis O'nun rahmetinden ümit kesmemek ise Kur'an ve sünnette vurgulanan imana dair gerekli bir husustur.

2. Kendi Eliyle Ümitsizliğe Düşmek

Kendi yüzünden kişinin ümitsizliğe düşmesi konusunda Kur'an'da şöyle buyrulur: “*Biz insanlara rahmet tattırdığımız vakit ona seviniyorlar da, kendi elleriyle başlarına bir azap/kötülük geldiği zaman büsbütün ümidi kesiveriyorlar.*” (Rûm 30/36). Ayetten anlaşıldığı üzere, insan fitrat olarak sıkıştığı zaman Allah'a yalvarır. Rahatlık tattırılınca buna güvenir ve hemen şımarır. Nitekim Allah'ın rahmetiyle sevinmek, ikram edeni tanıyarak şükürde bulunmak ferahlıktır. Bu vasıfla zikredilenler de nimet vereni dikkate almayıp sadece nimete odaklanan ve şımarıp hevesine uyan kimselerdir. Bunlar ibadetlerini menfaate dayalı olarak yaparlar. Dolayısıyla bu vasıftakiler, sırf nimete güvendikleri için kendi elleriyle başlarına bir kötülük geldiğinde yeise düşüp derhal Allah'ın rahmetinden ümitlerini kesiverirler. Çünkü onların teveccühü, baki olana değil fani olanadır.⁹⁸ Burada insanlara rahmet tat-

⁹⁴ Zemahşeri, *a.g.e.*, IV, 210.

⁹⁵ Taberî, *a.g.e.*, XV, 65

⁹⁶ Kurtubî, *a.g.e.*, XIII, 164.

⁹⁷ Adiyat, 100/6.

⁹⁸ Elmalılı, *a.g.e.*, VI, 3827.

tırmaktan maksat, ekinin ve yağmurun çokluğudur. Zira onlara bir kötülük gelmesi de kıtlık ve yağmurun az oluşu demektir. Zira bu durum için korku ve bela da denmiştir. Ayetin son ifadesinden hareketle söylenecek olursa onlar Allah'ın rahmetinden yeise düşerler. Bu da müminin vasfının hilafına olan bir durumdur ki, inanan kul nimet bulduğunda şükreder, sıkıntıya düştüğünde de Rabbine karşı ümit var olur.⁹⁹

Ayette kulların kendi elleriyle düştükleri şer/kötülük derken, Allah'a emrinin aksi olarak önceden edindikleri kötü eylemler anlatılmaktadır. Böylece bu kimseler, büyük günah işlediler ve ferahlığa kavuşma konusunda ümitsizliğe düştüler. Zira kendilerinden kaynaklı bir kötülükle karşılaştıklarında, hemen ümitsizliğe düşmeleri onların bariz bir vasfıdır.¹⁰⁰ Özetle kendi elleriyle kötü bir şeyin isabet etmesi, kuraklık veya darlık veya hastalık demek olup bunların sebebi de onların günahkarlığından mütevellit uğursuzluklarından kaynaklanmaktadır. Bu tür günahkarlıklardan dolayı, Allah'ın rahmetinden ümitlerini keserler.¹⁰¹ Sonuç olarak, hayat ölçeğinde talep nasılsa neticenin öyle çıkacağından hareketle, kulun kendi iradesiyle işlediği fiilleri Allah da yaratıp zuhura getirecektir. Yoksa Ehl-i sünnet inancında Allah'ın adaleti gereği Allah kullarına zulmetmez. Ayrıca, kul her daim bir imtihan içerisindedir. Ortaya çıkan tüm olumsuzluklar da bu imtihanın bir gereği olarak anlaşılmalıdır.

Yine dünyevî konularda gerek insanın yaptıkları, gerekse imtihana tabi tutulması bağlamında kulun nimetlerden ümidini kesmesi, “*O, insanlar umutlarını kestikten sonra yağmuru indiren, rahmetini yayandır. O, dost ve hamda layık olandır.*” (Şûrâ 42/28) ayetinde haber verilmektedir. Ayetin yorumunda, pek çok muhtelif hususlara değinilir. Şöyle ki ayette öncelikle insanoğlunun yağmur nimetinden ümidini kesmesi anlatılır. Böylece nimetlerin oluşması ve çoğalmasında temel unsur olan yağmurun kesilmesiyle dünyevi bağlamda düşülen ümitsizlik çeşidinden bahsedilmiş olur.

Ayetin “...*O rahmetini yayandır...*... وينشر رحمته... bölümünde, yağmurun bereketi ve faydaları kastedilmektedir. Bu bereket ise, ekinin edinilen mahsuldür. Aynı zamanda, ‘Amr (r.a.)’dan rivayet edildi ki, “kıtlık şiddetli oldu ve insanlar ümitsizleşti”. Öyleyse bu ayetle, her şeyde O'nun rahmeti-

⁹⁹ Ebû Muhammed el-Beğavî, Dâru't-Taybe, *Meâlim't-tenzil*, Riyad 1988, VI, 272.

¹⁰⁰ Taberî, *a.g.e.*, XVIII, 501.

¹⁰¹ Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 486.

ni istemenin caiz olduğu anlaşılmalıdır. Sanki Allah Teala şöyle der: “O rahmet olacak yağmurunu indirir. Bununla da geniş olan rahmetinden dağıtır. O, “الولي” adıyla kullarına ihsanla bakar. Böylece O’nu ancak itaat sahipleri över.¹⁰² Buradan hareketle O’nun, nimetlerini yaymak kadar toplamaya da kadir olduğu, aynı zamanda bunun ölülerin tekrar diriltip toplanmasını inkâr edenlere bir cevap olduğu anlaşılır.¹⁰³

Ayrıca bu ayette, ey insanlar, yağmurun yağışı ve gelişinden ümitsizliğe kapıldıktan sonra, Allah size yağmurunu indiriyor ve onunla sizi bereketlendiriyor şeklinde bir açıklama vardır. Zira Allah, rahmetini yarattıklarına yaymaktadır. Gökten indirdiği bereketli yağmur rahmetiyle bunu yapmaktadır. Bu hususta Katâde’den; “Hz. Ömer’e bir adam geldi, Ona: ‘Ey Müminlerin emîri yağmur kıtlığı oldu ve insanlar yeise düştüler.’ Hz. Ömer de onlara: ‘Bu ayetle yağmur size vardı’” şeklindeki rivayet, ayeti tebyin etmektedir.¹⁰⁴ Ebu Suûd (982/1574)’a göre, ayetteki “gays/غيث” tabiriyle kuraklıkta gönderilen yağmur anlatılmaktadır. Bu durumda yağmur, kendinden faydalanan kimseye tahsis edilmiştir. “Onlar ümitsizliğe düştükten sonra.../... من بعد ما قنطوا” ibaresiyle, yağmurdan ümidini kesmeleri anlatılmaktadır. Nimetin kemalinin anlatılmasıyla da, O’nun zatı olmaksızın yağmurun gerçekleşmeyeceği kayıt altına alınmıştır. O rahmetini yayandır derken; hayvanlar, bitkiler, dağlar, ovalar dahi her şeyde yağmurun faydaları ve bereketi anlatılmaktadır. Başka bir deyişle burada O’nun düzenli ve geniş olarak ikram ettiği rahmeti zikredilmiştir. O’nun ayette zikredilen velî vasfının anlamı da, ihsanla rahmetini yayarak kullarını sahiplenmesi demektir. Velhasıl, hamda layık olan başkaları değil, nimetleri bahşeden bizzat O’nun zatıdır.¹⁰⁵

Tüm nimetleri yaratıklarına ikram eden Yüce Allah, nimetlerin meydana gelişinde yağmurunu temel unsur kılmıştır. Zira kanımızca ayetin hedefi, dünyevi hususlarda dahi, O’nun vereceği ikramlardan ve engin rahmetinden ümit kesmenin, imana dair sorun olacağına bilinmesidir. Dolayısıyla inanan kişinin yapacağı şey duaya sarılıp ümitvar olmaktır.

¹⁰² Bu ayetin tefsirinde kırâat farklılıklarından bahsedilir. Şöyle ki, “kanatu” kelimesi, nûn harfini fetha ve kesresi ile de okunmuştur. Zemahşeri, *a.g.e.*, IV, 228. Burada “Velî’den, yarattığı tüm mahlukatın işlerini üstlenmiş olan ve kulların ihtiyaçlarını temin sorumluluğunu kabul etmiş olan varlık kast edilmiştir. Mevdûdî, *a.g.e.*, V, 394.

¹⁰³ Mevdûdî, *a.g.e.*, V, 394-395.

¹⁰⁴ Taberî, *a.g.e.*, XX, 511.

¹⁰⁵ Muhammed el-İmâdi Ebû Suûd, *İrşâdu aklîs-selîm*, Thk. Abdulkâdir Ahmed Ata, Riyad trs., V, 98.

III. Kur'an'a Göre Ümitsizliğin Sonuçları

Yüce Kitab'a bakıldığında Allah (c.c.), ümitsizliğin sonucu olarak olumsuz anlamda bazı halet-i rûhiyelerin zuhur etmesinden bahseder. Bunların sonuçlarının imana aykırı olması bağlamında, İslam Dini müntesiplerini yeise düşmekten sakındırır. Kur'an'a göre ümitsizliğin meydana getirdiği sonuçları temel olarak iki başlıkta toplayabiliriz.

A-Nankörlüğe Sebep Olması

İnsana bir bolluk genişlik ve afiyet tattırıldığı zaman -Yahya b. Selam bunu nimet ve yağmur olarak yorumlar- aynı şekilde hemen bununla sevinir. Fakat onlara kendi günahlarından ötürü bir kötülük dokunduğunda (yağmur kıtlığı), Allah'ın rahmeti ve genişliğinden ötürü hemen ümitsizliğe düşerler. İmanın, tam olarak kalbine yerleşmediği kişinin durumu da böyledir. İmanın kalbine yerleştiği mümine gelince, o nimet anında şükreder, şiddet ve zorluk anında da ümitvar olur.¹⁰⁶

Kur'an'da daha önce belirttiğimiz üzere, insanların kendi elleriyle başına bir kötülük geldiğinde ümitsizliğe düştükleri hal gibi,¹⁰⁷ benzer anlamda da “*Biz insana bir şey tattırırsak, sonra da bunu ondan alıverirsek sonra muhakkak o ümitsiz ve nankör olur*” (Hûd 11/9) şeklinde ayetle de ümitsizliğin sonucu bildirilir. Ayete göre, insan cinsinden birine Allah tarafından bir rahmet tattırılır, sonra bu çekilirse o ilerisi için bütün olarak ümidini keser. Allah tekrar verir demez ve geçmişini hemen unuttur. Bu gün vermediyse dün vermişti demez, şükür de etmez ve bu hal üzere nankör olur. Hepsini inkâr edip küfre düşer. O, tevbe ve istiğfarı hatırına bile gelmez. Bir sonraki ayette belirtildiği gibi, ona bir nimet tattırıldığında, hasta iken iyileştiğinde, züğürt iken düzeldiğinde, zelil iken aziz olduğunda ve düşmüşken ayağa kalktığına, artık benden bütün kötülükler gitti, artık başıma bir şey gelmeyecek zannına kapılır. Böylece sevinir şükredecek yerde gururlanır durur. Nimet sırf kendi esiriymiş gibi gelecekte emin olup ferahlar. Sonra iftihar eder. Böylece insan sürekli imtihan olur. Burada zikredilen tüm inkâr ve istihzalar bu halet-i ruhiye ile alakalıdır.¹⁰⁸

Taberî, ayette geçen Allah'ın rızındaki bolluk ve genişliği, rızkın dünyadaki insanlara yayılması şeklinde yorumlar. Bu, O'nun daha önceki ayet-

¹⁰⁶ Kurtubî, *a.g.e.*, XVI, 434-435.

¹⁰⁷ Rûm, 20/36.

¹⁰⁸ Elmalılı, *a.g.e.*, IV, 2767-2768.

lerde benzer şekilde zikrettiği rahmetidir. Sonra bu nimetler insandan çekilip alındığında, aksine musibetler gelir ve zorluklar onu ümitsizliğe götürür. Böylece Allah'ın rahmeti konusunda ümitsizliğe devam eder. Burada yeûs ve kefûr birer sıfat olup, bunlar kendine nimet verene yapılan nankörlüğü ifade eder. Aynı zamanda bu ifadelerden, kendisine hibe ile hayır ve fazilette bulunulan kişinin şükründeki azlığı da anlaşılır. Özetle Taberî'nin ifadesiyle Allah burada; “Ey Âdem, Allah sana genişlik, güven ve afiyet verdiğinde nankörlük edersin. Senden bu rahmeti aldığımızda bundan sakınmanı istememize rağmen, rahmet konusunda hemen yeise düşer ve ümidini kesiverirsin. Kâfirler ve münafıklar da böyledir”¹⁰⁹ şeklinde beyanda bulunmuştur.

Özetleyecek olursak nimet (rahmet) çekilip alındığında, geri döndürülmesi hususunda insanda şiddetli bir yeis oluşur. Böylece insan sabır göstermeksiz Allah'ın fazlının genişliğinden ümidini keser. Sonra O'nun hükmüne teslim olmayıp nankör olur. Allah'ın nimetlerini unutmadan ötürü ve nime-tin tekrar geri gelmesi hususunda kul büyük nankörlük içinde olur.¹¹⁰ Bu durum da insanın Kur'an ve sünnette belirtilen potansiyel bir vasfıdır. Bundan ancak tam teslimiyet ve O'nun ihsanına karşı ümitvar olmakla sakınılır.

B- Sapkınlığa Götürmesi

Bu hususta Kur'an'da Allah: “*Dedi ki, Allah'ın rahmetinden sapkınlardan başka kim umudunu keser?*” (Hicr 15/56) buyurur. Ayetin anlamında istifhâm-i inkârı vardır. Yani burada kul ümit kesmez denmektedir. Onlar, Allah'ın rahmetinin genişliğini, ilminin kemalini ve kudretini bilemediler ve hataya düştüler. “*Yakub (a.s), Allah'ın rahmetinden inkârcı topluluktan başka kimse ümidini kesmez*”¹¹¹ ayetin de Hz. Yakub nebi olarak, “Allah'tan yeise düşme ve Allah'ın rahmeti konusunda bende ümitsizlik yoktur diyerek”, belîğ bir ifade kullanmıştır¹¹². Bunu ise, sadece Allah'ın rahmetinden ümit kesmek için değil, Allah'ın koyduğu hükümlere boyun eğme anlamında söylemiştir.¹¹³

¹⁰⁹ Taberî, *a.g.e.*, XII, 339-340.

¹¹⁰ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 362.

¹¹¹ Yûsuf, 12/87.

¹¹² Ebû Suûd, *a.g.e.*, III, 316.

¹¹³ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 543.

Hız. İbrahim, ayette olduğu üzere onlara şöyle demişti: “Doğru yolda hataya düşen topluluk dışında kim ümitsizliğe düşer”. Taberî ayeti, ümitvar olan da pişman olmadığına göre, Allah’ın dinini tercih edin ve üstün tutun, şeklinde yorumlar.¹¹⁴ Bu ayetten hareketle, ümitsizliğe düşenlerin doğru yoldan ayrılan yalancılar olduğu ifade edilir. İbrahim (a.s.) yaşının büyüklüğü nedeniyle çocuk edinmeyi vakıa olarak kendine uzak görmüştü. Misafirler de ona telkin olarak ümitsizlerden olma dediler. Yoksa Hz. İbrahim, Allah’ın rahmetinden asla ümidini yitirmemişti.¹¹⁵

Önceki ayetlere bakıldığında Hz. İbrahim’in gelen misafirlerin kendisine evlat müjdelemesi, dünyevi bir istekteki ihtimal karşısında düştüğü halden bahsedilir.¹¹⁶ Yoksa bu misafirlerin dediğı, “ümitsizlerden olma” halinden Peygamberler masumdurlar. Zira onlar, dünyevî de olsa hiçbir şeyde Allah’tan ümitlerini kesmezler. Böylece Yüce Allah, bu söylemden Hz. İbrahim’i ve onun üzerinden tüm kullarını ister dünyevî, ister uhrevî olsun bütün hususlarda ümitsizliğe düşmekten sakındırmıştır. Aksi bir durumun vuku bulmasının ise dinde sapma (sapkınlık) olacağı tüm insanlığa hatırlatılmıştır.

Sonuç

Kur’an-ı Kerim’in, iman öncesi günahkârlıkta ve iman sonrasında tüm insanlığı sakındırdığı şeylerden biri de ümitsizliktir. Zira Kur’anda: “(Onlar) biz sana gerçeğı müjdeledik, sakın ümitsizlerden olma dediler. (İbrahim) dedi ki: Allah’ın rahmetinden sapıklardan başka kim umudunu keser?” (Hicr 15/55-56) şeklinde bir yasağın olduğu, ümitsizlikten sakınılmadığı takdirde dinde doğru yoldan çıkılacağı haberi verilmektedir. Dolayısıyla bu çalışmamıza göre Allah (c.c.), Hz. İbrahim örneğinden, ümitsizliğe düşmenin inanç boyutu açısından tasvip edilen bir durum olmadığını önemle beyan eder.

Kur’anda ümitsizliğin yeise düşme ve hayırdan ümidi kesmek anlamında kullanılmıştır. Çalışmamız sonunda görülmektedir ki, bu konuda Zü-

¹¹⁴ Taberî, a.g.e., XIV, 85.

¹¹⁵ Kurtubî, a.g.e., XII, 224.

¹¹⁶ “Hani misafirler İbrahim’in yanına girmiş ve ‘Selam’ demişlerdi. O da, ‘gerçekten biz sizden korkuyoruz demişti. Onlar korkma ‘biz sana bilgin bir bilgin evlat müjdeliyoruz’ dediler. İbrahim, ‘bana yaşlılık gelip çatmış iken beni mi müjdeliyorsunuz? Bana neyi müjdeliyorsunuz?’ demişti” Hicr, 15/52-54).

mer suresi 53. ayet ümitsizlik konusunda merkezi bir konuma sahip olup muhtevastından hareketle en ümit veren ayet şeklinde nitelenmiştir. Nitekim sebep-i nüzulünün umum ifade etmesi nedeniyle bu ayette, iman daireesine girdikten sonra ister büyük ister küçük olsun geçmiş günahların affolunacağı müjdesi verilmiştir. Aynı şekilde bu ayetle inananların günah işledikleri zaman, samimi tevbe ettikleri takdirde mağfirete ulaşacakları, dolayısıyla Mevlâ'nın rahmetine mazhar olacakları bu ayetle ifade edilmiştir. Kur'an bütün insanları akıbetleri, ahiretteki ahvalleri konusunda ümitsizliğe düşmekten ve bu hususta aşırıya gitmekten nehyetmiştir. Yine Zümer suresi'ndeki ayetin yanı sıra, diğer ayetlerdeki inkârcıların inananların dininden ve ahiretteki akıbetlerinden ümit kesecekleri şeklindeki iki bariz vasfı, Müminlere hatırlatılmıştır. Böylece inananlar, ümitsizliğe düşmekten sakındırılmıştır.

Diğer bir bölümde dünyevî olarak imanla alakalı olmakla birlikte dünyada bir şer sebebiyle ya da kendi eliyle bir azapla karşılaştığında insanın yine yeise düşeceğinden bahsedilmiştir. Ayrıca Kur'an'da hayat kaynağı olarak bilinen yağmurun inişinden dahi insanın ümitsizliğe düşeceği hatırlatılmıştır. Böylece bunun tevekkül bağlamında imana dair bir durum olduğu, Cenâb-ı Hakk'ın rahmeti ve rızkı yaymada yegâne sığınılacak varlık olduğuna vurgu yapılmıştır. Nitekim Hz. Peygamber, tüm nimetlerde olduğu gibi yağmur nimetinde de dua etmek suretiyle yalnız Allah'a yönelip yeise düşülmeyeceği ve her darlıkta recâ sahibi olunacağı hususlarında ashâbına karşı örnek olmuştur. Aynı şekilde bunun imanın bir gereği olduğuna vurgu yapmıştır.

Sonuçları itibarıyla Kur'an'da yeise baktığımızda ümitsizliği yitirmenin, insanı nankörlüğe ve sapkınlığa (yoldan çıkmışlığa) götüreceği hakikati ortadadır. Ümitvar olduğunda imana mugayir olan bu iki olumsuz halden kurtulacağı zikredilmektedir. Nitekim İslam hayat dini olduğundan, kâmil imana dair bir hayatın uhdesinde ümitsizliğe mahal olmayacaktır. Zümer Suresi'ndeki ayetten hareketle Yüce Allah rahmet ve mağfiret boyutunu ortaya koymuştur. Diğer ayetlerde de beyan edilen nehiyle ümitsizlik yasaklanmıştır. Böylece iman payesi sonrasında tüm insanlar, günahkârlık batığına dair tevbelelerinin kabulü hususunda ümitvar olmaya davet edilmiştir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Müsned, Thk. Şuayib Arnavudî, Müessesetü'r-Risâle, Yrs. 1999.
- Alûsî, Ebû'l-Fadl Şihabuddin, *Rûhu'l-meânî*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut trs.
- Beğavî, Ebû Muhammed, Dâru't-Taybe, *Meâlim't-tenzîl*, Riyad 1988.
- Beyzavî, Ömer b. Muhammed, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vil*, Dâru İhyâi't-Türâsi, Beyrût trs.
- Buharî, *Sahih*, el-Mektebetü'l-İslâmî, İstanbul 1979.
- Certel, Hüseyin, *Din Psikolojisi*, Andaç Yayınları, Ankara 2003.
- Çağrı, Mustafa, "Yeis" Mad., *TDV. İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2013.
- Darimî, *Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- Ebû Davud, *Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- Ebû Suûd, Muhammed el-İmadî, *İrşâdu aklî's-selîm*, Thk. Abdulkâdir Ahmed Ata, Riyad trs.
- Gazali, Muhammed, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Çev. Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yay. İstanbul 1977.
- Gezgin, Ali Galip, "Eşanlamlılık Bağlamında Kur'an'da 'Korku' İfade Eden Kelimeler Üzerine Analitik Bir Değerlendirme", *İslamî Araştırmalar Dergisi*, İstanbul 2003.
- Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-ayn*, Thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Samerai, Muessesetu'l-Âlemi li'l-Matbûât, Beyrut 1988.
- Hökekleli, Hayati, *Din Psikolojisi*, DTV. Yay., Ankara 1996.
- İbn Abdilber, Abdullah b. Muhammed, *Behcetü'l-mecâlis*, Thk. Muhammed Mürsî el-Hûlî, Kahire 1962.
- İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ İsmail, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, Riyad 1999.
- İbn Mâce, Sünen, Thk. Muhammed Fuad Abdalbâki, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut trs.
- İsfehânî, Râgıb, *Müfredat*, Dâruş-Şamiye, Beyrut 1997.
- Kılavuz, A. Saim, *İslam Akâidi ve Kelâma Giriş*, Ensar Yay., İstanbul 2014.
- Komisyon, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, D.İ.B. Yay., Ankara 2006.
- Kurtubî, Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'an*, Beyrut 2006.
- Loewenthal, Kate M., *The Psychology of Religion*, Oxford 2004.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Te'vilât* Thk. M. Yavuz, B. Topaloğlu, Dâru'l-Mizân, İstanbul 2008.
- Maverdî, Ebû'l-Hasan, *en-Nüket ve'l-uyûn*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, Beyrut trs.
- Mevdûdî, Ebû'l-A'lâ, *Tefhimu'l-Kur'an*, Trc. Ahmed Asrar, Bengisu Yay., İstanbul 1997.

- Müslim, *Sahih*, Dâru Taybe, Riyad 2006.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât, *Medâriku't-tenzil ve hekâiku't-te'vil*, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut 1998.
- Pazarlı, Osman, *Din Psikolojisi*, Remzi Kitapevi, İstanbul 1982.
- Peker, Hüseyin, *Din Psikolojisi*, Çamlıca Yay., İstanbul 2008.
- Öztürk, Resul, "Kelâmî Açıdan Ümitsizlik (Yeis) ve İman-Amel İlişkisi", *EKEV Akademi Dergisi*, -Sosyal bilimler-, Erzurum 2008.
- Râzî, Fahrüddin, *Mefâtihu'l-gayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981.
- Spinks, G. Stephens, *Psychology and Religion*, Beacon Pres, Boston 1967.
- Sülemî, Ebû Abdîrrahman, *Hekâiku't-tefsîr*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2001.
- Şentürk, Habil, *Din Psikolojisine Giriş*, İz Yayıncılık, İstanbul 2010.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-kadîr*, Mısır 1964.
- Taberî, Muhammed İbn Cerîr, *Câmiu'l-beyân an te'vili ayi'l-Kur'ân*, Kahire 2001.
- Tabersî, Ebû Ali Fazl b. Hasan, *Mecmeu'l-beyân*, Dâru'l-Marife, Beyrut 1986.
- Tirmizî, Sünen, Çağrı Yay. İstanbul 1992.
- Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmine Giriş*, Damla Yayınevi, Ankara 2014.
- Tunç, Cihat, "Kelâm İlminde Büyük Günah Meselesi", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, Ankara 1978.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabcacı Yay., İstanbul 2012.
- Vâhidî, Ali b. Ahmed, *el-Vasit fi Kur'ani'l-Mecid*, Kütübî'l-İlmiyye, Lübnan 1994.
- Yazır, Elmalılı Hamdi *Hak Dini Kur'an Dili*, ys., trs.
- Zebidî, Muhammed b. Muhammed Murteza, *Tâcu'l arus*, Thk. İbrahim et-Terezi, Kuveyt 1983.
- Zemahşerî, Mahmûd b Ömer, *el-Keşşâf*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1995.

TEVBE SURESİ 60. AYET BAĞLAMINDA ZEKÂTIN SARF YERLERİ THE CONSUMABLES PLACES OF ZAKAT IN THE 60TH VERSE OF SURAH TAWBAH

2015 • SAYI: 2 • SNYFA: 67-66

BEYTULLAH AKTAŞ
DR.
AKŞEHİR İLÇE VAİZİ



ABSTRACT

The consumables places of zakat were presented only at the 60th verse of Surah Tawbah.

In this article, firstly “innemâ” preposition, charity concept, cer letters which were mentioned in the verse and their contributions to the understanding of consumables places of zakat have been analyzed by describing them in the axis of fiqh and tafseer tradition.

Also, ranking in the verse and classification of the classes in succession has been analyzed in terms of their contributions to the meaning of consumables places. Within the framework of these data, we tried to describe and analyse the 60th verse of Surah Tawbah with a new perspective.

Keywords: Zakat, Recipients of Zakat, 60th Verse of Surah Tawbah

ÖZ

Zekâtın sarf yerleri sadece Tevbe suresinin 60. ayetinde bir arada sayılır. Bu makalede öncelikle ayette geçen “innemâ” edatı, sadaka kavramı ve harf-i cerler, fıkıh ve tefsir geleneği ekseninde tasvir edilerek, zekâtın sarf yerlerinin anlaşılmasına katkıları analiz edilmiştir. Ayrıca ayetteki sıralamanın ve peş peşe sayılan sınıfların tasnifinin de sarf yerlerinin anlamına katkısı analiz edilmiştir. Bu veriler çerçevesinde Tevbe suresi 60. ayet, yeni bir bakış açısıyla tasvir ve tahlil edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Zekât, Sarf Yerleri, Tevbe 60

Giriş

Zekât, farzıyeti kesin malî bir ibadettir. Sözlüklerde artmak, büyümek, gelişmek; iyi olmak ve temizlenmek gibi anlamlara gelen zekât¹, terim olarak ise, belli bir malın belli bir miktarının, belirli kimselere zorunlu olarak verilmesi² şeklinde tarif edilebilir.

Kur'an'ın nüzul süreci dikkate alındığında diğer pek çok hüküm gibi zekâta da tedricî bir gelişim göze çarpmaktadır. Mekke döneminin ortalarından itibaren zekât kavramı Kur'an'da yer almaya başlamıştır.³ Mekke dönemi, Müslümanların zekât ibadetine hazırlandıkları birinci dönem olarak kabul edilebilir. Zekâta ikinci aşama Medine döneminin ilk yıllarıdır. Bazılarına göre zekât, bu dönemde hicri ikinci yılda farz kılınmıştır.⁴ Bu

¹ Bkz. el-Halil bin Ahmed el-Ferâhidî (v. 170/786), *Kitâbu'l-ayn*, I-IV, thk. Abdulhamid Henedâvî, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2003, "z-k-v" md., c. II, s. 189; Cemâlüddin Ebu'l-Fazl Muhammed bin Mükerrrem İbn Manzûr (v. 711/1311), *Lisânü'l-Arab*, I-VI, Dâru'l-Mearif, Kahire, ty, "z-k-v" md., c. III, s. 1849; Seyyid Muhammed Murtazâ el-Hüseynî ez-Zebidî (v. 1205/1790), *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, I-XL, Kuveyt 2001, "z-k-v" md., c. XXXVIII, s. 220.

² Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud el-Mevsili (v. 683/1284), *el-İhtiyar li-ta'lîli'l-muhtar*, I-V, ta'lik: Mahmud Ebu Dakika, Çağrı Yay., İstanbul 2005, c. I, s. 99.

³ Zekât kavramının geçtiği Mekki ayetler için bkz. Arâf, 7/156; Meryem, 19/31, 55; Enbiyâ, 21/73; Mü'minûn, 23/4; Neml, 27/3; Rûm, 30/39; Lokman, 31/4; Fussilet, 41/7. Bu surelerin Mekki olduğuna dair görüşler için bkz. Bedreddin Muhammed bin Abdillâh ez-Zerkeşî (v. 794/1392), *el-Burhân fî ulumi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, Dâru't-Türâs, Kahire, ty, c. I, s. 193; Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî (v. 911/1505), *el-İtkân fî ulumi'l-Kur'an*, Mücemmeu'l-Melik Fahd li Tibâati'l-Mushafî-Şerîf, Medine ty, c. I, s. 49 vd.

⁴ Bkz. Ebü'l-Fida İsmail b. Ömer İbn Kesîr (v. 774/1373), *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-azîm*, I-VIII, thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme, Dâru Tibe, 2. bs., Riyad 1999, c. V, s. 462; Ahmed bin Ali İbn Hacer el-Askalânî (v. 852/1449), *Fethü'l-bârî bi şerhi sahihi'l-Buhârî*, I-XVII, Dâru Tibe, Riyad 2005, c. IV, s. 209-210; Abdullah b. Abdurrahman el-Bessâm, *Tavzîhü'l-ahkâm min bulûğü'l-merâm*, I-VII, Mektebetü'l-Esedî, Mekke 2003, c. III, s. 288-289.

yıllarda zekâtın nisabı ve oranları belirlenmiş bir farz haline geldiği söylenebilir. İstikrarın kazanıldığı, Medine ve çevresinde güvenliğin sağlandığı, gerektiğinde toplanan zekâtları yolda kaybetme endişesi olmadan taşıma imkânlarına kavuşulduğu üçüncü dönemde -hicri dokuzuncu yıl- ise Tevbe suresi nâzil olmuş⁵ ve zekâtın harcama kalemleri bildirilmiştir. Heyetler yılı olarak bilinen ve Arap yarımadasının dört bir tarafından halkının Müslüman olduğunu bildirmek üzere temsilcilerin Medine'ye geldikleri bu dönemde zekât, artık tamamen kurumsallaşmış ve bu işle uğraşacak vazifeler tayin edilmiştir.⁶

Mevdûdî'ye göre Hz. Peygamber'in elinde tüm Arabistan'da görülme-yen miktarda servet toplanıyordu. Tabii olarak gerçekte ahiret inancı taşımadıkları için dünyaya ve mala aşırı düşkün münafıklar, Müslüman görünümleri altında bu maldan mümkün olduğunca çok pay almak istiyorlardı. Fakat zekât fonundan kullanmayı kendi şahsına ve akrabalarına yasaklayan Hz. Peygamber'in, hak etmeyen kimselere zekâttan pay vermesi beklenemezdi. Bu nedenle istediklerini elde edemeyen münafıklar, Hz. Peygamber'in toplanan zekâtların dağıtımında adaletsizlik yaptığını ve taraf tuttuğunu söylüyorlardı.⁷ Nitekim Tevbe suresinin 58 ve 59. ayetlerinde bu konuya işaret edilerek münafıklar kınanmaktadır: "*Onlardan sadakaların (taksimi) hususunda seni ayıplayanlar da vardır. Sadakalardan onlara da (bir pay) verilirse razı olurlar, şayet onlara sadakalardan verilmezse hemen kızarlar. Eğer onlar Allah ve Resulünün kendilerine verdiği razı olup, 'Allah bize yeter, yakında bize Allah da lütfundan verecek, Resulü de. Biz yalnız Allah'a rağbet edenleriz' deselerdi (daha iyi olurdu.)*"

⁵ Tevbe suresinde önce müşriklere verilen ulti-matomdan, sonra da Tebük seferinden ve bu sefere farklı mazeretlerle katılmayan münafıklardan bahsedilmektedir. Ültimatom da, Tebük seferi de hicri dokuzuncu yılda meydana gelen hadiselerdir. Bu durumda zekâtın sarf yerlerini bildiren ayetin, Müslümanların güçlü ve bölgeye tam hâkim olduğu bir dönemde nazil olduğu anlaşılmaktadır. Hicri dokuzuncu yıl olayları ve bu dönemde nazil olan ayetlerle ilgili olarak bkz. İbn Hişâm (v. 218/833), *es-Sîretü'n-nebeviyye*, I-IV, thk. Ömer Abdus-selam Tedmürî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. bs., Beyrut 1990, c. II, s. 543 vd.

⁶ Bkz. Bessâm, *Tavzîhu'l-ahkâm*, c. III, s. 288-289; Seyyid Ebu'l-Hasan Ali Nedvî (v. 1999), *Zekat*, çev. Yusuf Karaca, Nehir Yay., İstanbul 2004, s. 42; Muhammed Hamîdullah (v. 2002), *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İrfan Yay., 5. bs., İstanbul 1991, c. I, s. 271-272. Zekâttaki tedrici gelişimle ilgili olarak ayrıca bkz. Salih Tuğ, *İslam vergi hukukunun ortaya çıkışı*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yay., İstanbul 1984; Mehmet Erkal, *İslam'ın Erken Döneminde Vergi Hukuku Uygulamaları*, TDV İslam Araştırmaları Merkezi Yay., İstanbul 2009.

⁷ Ebu'l A'lâ Mevdûdî (v. 1979), *Tefhimu'l Kur'an: Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*, I-VII, çev. Muhammed Han Kayanî v.d., İnsan Yay., İstanbul ty, c. II, s. 239.

Tevbe suresinin 60. ayetinde ise, tüm itirazlara ve beklentilere cevap olarak, zekâtın sarf yerleri Cenâb-ı Hak tarafından tek tek bildirilmektedir: “Sadakalar Allah’tan bir farz olarak fakirlere, miskinlere, (zekât) memurlarına, gönülleri (İslam’a) ısındırılacak olanlara verilir; kölelerin, borçluların, Allah yolunda olanların ve yolcuların uğrunda sarf edilir. Allah Alîm’dir, Hakîm’dir.” Bu çalışmada, Tevbe suresi 60. ayetten çıkarılabilecek bazı hükümler üzerinde durulacaktır.

1. Tevbe Suresi 60. Ayeti Yorumlamada Önemli Bazı İfade ve Kavramlar

Zekâtın sarf yerlerinin beyan ve tahdit edildiği söz konusu ayetteki bazı ifade ve kavramları ele alan müfessirler ve fakihler ayeti bu ifade ve kavramların yardımıyla yorumlamışlardır.

a) “İnnemâ” Edatı

Ayet “innemâ” edatı ile başlamaktadır. Bu edat, ispat ifade eden “inne” ve nefy ifade eden “mâ”nın birleşmesiyle meydana gelen bir edattır ve hasr (sınırlandırma) anlamı bildirir. Bu birleşim zikredilen şeylerin sabit olmasını ve bunların dışındaki şeylerin ise bulunmamasını gerektirir. Dolayısıyla bu ayette “innemâ” edatı, zekâtın sadece bu sekiz sınıfa verileceğine delâlet eder.⁸

Zekâtın ayette sayılan sekiz sınıfa hasredilmesi önemlidir. Zira tarih, süreklilikli halk istese de istemese de toplanan ve kralların, yöneticilerin arzularını istikametinde harcanan vergi türlerine şahit olmuştur. Cenâb-ı Hak ise Kur’an’da zekâtın harcanacağı yerleri sınırlandırarak yöneticilerin keyfi uygulamalarına müsaade etmemişlerdir. Böylece onların taraftarlık duygularıyla akraba ve yakınlarına diledikleri şekilde harcama yapmalarının önüne geçtiği gibi, bu hazır mallara göz diken açgözlülere de fırsat vermemiştir.⁹

⁸ Bkz. Fahreddin er-Râzi (v. 604/1207), *Tefsiri kebir: Mefâtihi’l-gayb*, I-XXXII, Dâru’l-Fikr, y.y., 1981, c. XVI, s. 107; Abdullah b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme (v. 620/1223), *el-Muğni*, I-XV, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, Abdulfettah Muhammed el-Huly, Dâru Âlemi’l-Kütüb, 3. bs., Riyâd 1997, c. IV, s. 125; Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî (v. 671/1273), *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’an*, I-XXIV, thk. Abdullah bin Abdulmuhsin et-Türki, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 2006, c. X, s. 245; Muhammed b. Yusuf Ebû Hayyân (v. 745/1344), *Tefsirü’l-bahri’l-muhit*, I-VIII, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 1993, c. V, s. 58; Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed el-Aynî (v. 855/1451), *el-Binâye fi şerhi’l-hidâye*, I-XII, Dâru’l-Fikr, 2. bs., Beyrut 1990, c. III, s. 521.

⁹ Yûsuf el-Kardâvî, *Fıkhü’z-zekât*, Müessesetü’r-Risale Naşirîn, Beyrut 2007, s. 366-367.

Hız Peygamber de devlet geliri olan zekâtın, yalnız kendisi için değil akrabaları için de haram olduğunu ilan etmiştir.¹⁰

b) “Sadaka” Kavramı

Lügatte sadaka kelimesi, kizbin (yalan) zıddı olan sıdk (doğruluk) kökünden türetilmiştir.¹¹ Râzî, dil bilginlerinin sadaka kelimesinin türediği “s-d-k” kelimesindeki harflerin bu sırayla sıhhat ve kemal manasına geldiğini söylediklerini nakleder. “Dosta, sevgisinde doğru olduğu için “sâdik”, nikâh akdi kendisi ile tamamlandığı ve kemale erdiği için mehre “sadâk” denilmiştir. Allah Teâlâ, mal kendisi ile sıhhat ve kemal bulduğu için, zekâtı da “sadaka” diye adlandırmıştır. Sadaka, ya malın kemâli ya devam etmesi için bir sebep olduğu ya da kulun imanında sâdik ve kâmil olduğunu gösterdiği için bu isimle anılmıştır”¹² ifadesiyle zekâtın sadaka olarak isimlendirilmesini gerekçelendirir.

“Sadaka” kavramı Kur’an’da sadece Medine döneminde inen surelerde yer alır.¹³ Klasik sözlüklerde dikkati çeken husus da, kelimenin câhiliyye dönemindeki kullanımına ilişkin herhangi bir atıfta bulunulmamış olmasıdır. Bu durumda, bizzat “sadaka” kelimesinin Kur’an’la birlikte kullanıma girip, hayatîyet kazandığı düşünülebilir.¹⁴

Kur’an’ı Kerim’de sadaka kavramı, hem farz-nafile tüm harcamaları kasdetmek üzere mutlak olarak kullanılmış hem de sadece nafile harcamalar

¹⁰ Bu konuda hadis kaynaklarında çok sayıda rivayet yer almaktadır. Bazı misaller için bkz. Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil el-Buhârî (v. 256/870), *el-Câmiu’s-sahih*, I-IV, el-Matbaatü’s-Selefiyye, Kâhire 1400, “Zekât”, 57; 60; Ebû Hüseyin Müslim b. Haccâc (v. 261/874), *Sahih-i Müslim*, I-V, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki, Dâru’l-Hadis, Kâhire 1991, “Zekât”, 161; 175; Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ Tirmizî (v. 279/892), *Sünenü’t-Tirmizî*, I-V, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihi, y.y., 1968, “Zekât”, 25; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî (v. 303/915), *es-Sünenü’l-kübrâ*, I-XII, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 2001, “Zekât”, 99; 100.

¹¹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, “s-d-k” md., c. IV, s. 2417.

¹² Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, c. VII, s. 77.

¹³ Mekki son dönemde sadece Yûsuf suresi 88. ayette, sıdk kökünden türeyen “tesaddak” fiili ile ism-i fâil sığasında zikredilen “mütesaddikîn” kelimeleri yer almıştır. Sadaka kavramının yer aldığı ayetler için bkz.: Bakara, 2/196; 263; 271; 276; Nisâ, 4/114; Tevbe, 9/58; 60, 79, 103; 104; Mücâdele, 58/12, 13. Bu surelerin Medeni olduğuna dair bkz. Zerkeşi, *Burhân*, c. I, s. 194; Suyûtî, *İtkân*, c. I, s. 49 vd.

¹⁴ Mustafa Öztürk, “Sadaka Kavramının Kur’an’daki Anlam Çerçevesi: Semantik Bir Tahlil Denemesi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sayı: 12-13, s. 463; Burhan Sümertaş, *Kur’an-ı Kerim’de Sıdk Kavramı* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi SBE, 2009, s. 16.

kastedilerek kullanılmıştır.¹⁵ Bazı âlimlere göre de Kur'an'da mutlak olarak gelen sadaka lafızları, farz olan zekât manasına kullanılmıştır.¹⁶

Tevbe suresi 60. ayette de sadaka kavramı kullanılmıştır. Bu ayette sadaka kavramının, zekât yerine kullanıldığı ve ayette sayılan sekiz sınıfın zekâtın harcama kalemlerini oluşturduğu genel kabul gören bir husustur.¹⁷ Ayetin başındaki “innemâ” edatının zekâtı, sadece ayette sayılan sekiz sınıfla sınırlandırması ve ayetin sonundaki “Allah'tan bir farz olarak” ifadesi, bu ayette kastedilenin farz olan sadakalar (zekât) olduğunu gösteren kuvvetli bir delildir.¹⁸

Sadaka'nın örfümüzde sadece nafile infak ve hayırlar için kullanılması bir anlam daralmasıdır. Zira sadaka lafzı yukarıda zikredilen naslara ilaveten bazı ayet ve hadislerde de zekât anlamında kullanılmaktadır. Bu manada Tevbe suresinin 103. ayetinde geçen sadaka kavramının da zekât anlamında kullanıldığı çok sayıda fakih ve müfessir tarafından ifade edilmektedir.¹⁹

¹⁵ Sadaka kavramıyla nafile harcamaların kastedildiği açık olan ayetlerden birisi Mücadele suresinin 12. ayetidir. Ayette; “Ey iman edenler! Peygamber ile gizli bir şey konuşacağımız zaman bu konuşmanızdan önce bir sadaka veriniz. Bu sizin için daha hayırlı ve daha temizdir. Şayet bir şey bulamazsanız, bilin ki Allah başlıyandır, esirgeyendir.” buyrulur. Bu ayette nafile sadakaların kastedildiği açıktır. Bir sonraki ayette; “Gizli bir şey konuşmanızdan önce sadakalar vermekten çekindiniz mi? Bunu yapmadığınız ve Allah da sizi affettiğine göre artık namazı kılın, zekâtı verin Allah'a ve Resulüne itaat edin. Allah yaptıklarınızdan haberdardır.” buyrulur ayrıca zekâttan bahsedilmesi de bu hususu desteklemektedir. Bakara suresinin 196. ayetinde ise kefarete olarak sadakadan bahsedilmektedir: “Haccı ve umreyi Allah için tam yapın. Eğer (bunlardan) alıkonursanız kolayınıza gelen kurbanı gönderin. Kurban, yerine varıncaya kadar başlarınızı tıraş etmeyin. Sizden her kim hasta olursa yahut başından bir rahatsızlığı varsa, oruç veya sadaka veya kurban olmak üzere fidiye gerekir.”

¹⁶ Bkz. Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah İbn'ül-Arabî (v. 543/1148), *Ahkâmü'l-Kur'an*, I-IV, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2003, c. II, s. 522; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmü'l-Kur'an*, c. X, s. 245.

¹⁷ Misal olarak bkz. Muhammed b. İdris eş-Şâfiî (v. 204/820), *el-Ümm*, I-XI, thk. Rifat Fevzi Abdulmuttalip, Dâru'l-Vefa, y.y., 2001, c. III, s. 181; Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdi (v. 450/1058), *el-Ahkâmü's-sultâniyye ve'l-velâyâtü'd-diniyye*, thk. Ahmed Mübârek el-Bağdâvî, Dâru İbn Kuteybe, Kuveyt 1989, s. 155; Şemsüddin es-Serahsî (v. 483/1090), *el-Mebsût*, I-XXXI, Dâru'l-Marife, Beyrut 1989, c. III, s. 8; İbn Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, c. II, s. 519-520; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. XVI, s. 116.

¹⁸ Bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. XVI, s. 118; Ebû Hayyân, *Tefsirü'l-bahri'l-muhît*, c. V, s. 62.

¹⁹ Bkz. Şâfiî, *Ümm*, c. III, s. 179-180; Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî (v. 310/922), *Câmiü'l-beyân an tevîli âyi'l-Kur'an*, I-XVI, thk. Abdullah bin Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru'l-Hicr, Kâhire 2001, c. XI, s. 659; Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cassâs (v. 370/981), *Ahkâmü'l-Kur'an*, I-V, thk. Muhammed es-Sâdık Kamahâvî, Dâru İhyâ'it-Türâsü'l-Arabî, Beyrut 1992, c. IV, s. 356; Serahsî, *Mebsût*, c. II, s. 149; İbn Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, c. II, s. 579; Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî (v. 587/1191), *Bedâiü's-sanâi' fi tertibi's-serâi'*, I-X, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2. bs., Beyrut 2003, c. II, s. 371; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. XVI, s. 182; İbn Kudâme, *el-Muğni*, c. IV, s. 93.

Ayette şöyle buyrulur: “Onların mallarından sadaka al; bununla onları temizlersin, onları arıtıp yüceltirsin.” Hz. Ebu Bekir zamanında zekât vermek istemeyenler bu ayeti delil göstererek, ayetteki hitabın Hz. Peygamber’e has olduğunu iddia etmişlerdir. Hz. Ebu Bekir ve diğer sahâbiler ise bu görüşü reddetmiş ve zekâtlarını verene kadar onlarla savaşımlardır.²⁰ Bu da ayetin zekâta ilgili olduğuna dair bir fikir vermektedir.

Hz. Peygamberin de zekâtın nisap miktarlarından bahsederken sadaka kavramını kullandığı görülmektedir.²¹ Yine Muaz hadisi olarak bilinen hadisin bazı rivayetlerinde sadaka kavramı kullanılmıştır. Bu hadiste Hz. Peygamber, Hz. Muaz’ı Yemen’e gönderirken ona şöyle söylemiştir: “*Sen ehl-i kitap bir kavme gidiyorsun. Onları davet edeceğin ilk şey Allah’a ibadet olsun. Allah’ı tanıdılar mı, kendilerine Allah’ın mallarında sadakayı farz kılmış olduğunu, zenginlerinden alınıp fakirlerine dağıtılacağını onlara haber ver. Onlar buna da itaat ederlerse, halkın kıymetli olan mallarından sakın. Mazlumun bedduasını almaktan kork. Zira Allah’la bu beddua arasında perde yoktur.*”²²

Sahâbilerden Ziyâd bin Hâris es-Sudâi de bu konuda şu hadiseyi nakleder: “*Hz. Peygamber’e gelip biat ettim. O sırada bir adam gelerek: ‘Bana sadakadan ver!’ dedi. Hz. Peygamber adama: ‘Allah, sadakalar hususunda, ne herhangi bir peygambere ne de bir başkasına hüküm verme yetkisi tanımadı, hükmü bizzat kendisi verdi. Ve sadakaları sekiz hisseye ayırdı. Eğer sen bunlardan birine girersen senin hakkını sana veririm’ buyurdu.*”²³ Bu hadisten de anlaşıldığı üzere, Tevbe suresi 60. ayetteki sadakalardan kasıt, farz olan zekâtlardır. Zira harcama yapılacak sınıflar, zekâta belirlenmiştir. Nafile sadakalarda böyle bir sınırlama söz konusu değildir.

²⁰ İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Kur’âni'l-azim*, c. IV, s. 207.

²¹ Bkz. Buhâri, “Zekât”, 32 vd.; Süleyman b. Eş’as Ebû Dâvud es-Sicistânî (v. 275/889), *Sünen-i Ebû Dâvud*, I-V, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1997, “Zekât”, 1 vd.; Tirmizî, “Zekât”, 3 vd.; Nesâî, “Zekât”, 5, 10, 19.

²² Buhâri, “Zekât”, 1; Müslim, “İmân”, 29; Tirmizî, “Zekât”, 6; Ebû Dâvud, “Zekât”, 4; Nesâî, “Zekât”, 46. Hadisin ilgili bölümünün metni şöyledir: فَأَعْلَمَهُمْ أَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً فِي أَمْوَالِهِمْ تَتَّخَذُ مِنْ أَعْيَانِهِمْ وَتَرُدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ

²³ Ebû Dâvud, “Zekât”, 23.

Kur'an'da zekâtın sarf yerleri, bazı sınıfları itibarıyla “infak”²⁴, “taam”²⁵, “itâm”²⁶, “itâ”²⁷, “hak”²⁸, “ihşan”²⁹, “birr”³⁰, “ganimet”³¹ ve “fey”³² kavramının geçtiği ayetlerde; toplu hâlde ise “sadaka” kavramının geçtiği Tevbe suresinin 60. ayetinde yer almaktadır. Dikkat çeken nokta ise zekâtın sarf yerlerine “zekât” teriminin geçtiği ayetlerin hiç birisinde temas edilmemesidir.³³ Bu önemli ayrıntının ve semantik yapının bize verdiği mesaja dair Elmalılı'nın şu tahlili orijinaldir: İnsan, sadece malının sınırlı ve belli bir oranını (zekât) harcayarak, ‘Vazifemi yerine getirdim.’ düşüncesine kapılmamalıdır. Bazen bu oranın çok üzerinde harcamaya ihtiyaç duyulabilecek şartlar oluşabilir, bazen de kişinin, yakınları, dini ve milleti uğrunda bütün mal varlığını harcaması bile gerekebilir.³⁴ Özellikle böyle olağanüstü şartlardaki ihtiyaçların karşılanabilmesi için, zekâtın harcama kalemlerinin infak ve sadaka kavramlarının geçtiği ayetlerde yer aldığı sonucunu çıkarmak mümkün görünmektedir. Ayrıca ayette sayılan sarf yerlerinin, sadece zekât verilecek kimseler değil, aynı zamanda nafile sadakalarla da yardıma koşulması gereken kimseler oldukları söylenebilir.

c) Harf-i Cerler'in Anlama Katkısı

Tevbe suresi 60. ayette zekâtın sarf yerleri “lî” harf-i cerri ile başlamıştır. İlk dört sınıf (fakirler, miskinler, zekât memurları ve müellefe-i kulûb) sayıldıktan sonra “fî” harf-i cerrine geçilmiş diğer dört sınıf (rikâb, ğârimîn, sebilullah ve ibnûs-sebîl) sayılmıştır. Diğer bir ifadeyle zekâtın kimlere verileceği anlatılırken ilk dört sınıf için “lî” harf-i cerri, son dört sınıf için ise “fî” harf-i cerri kullanılmıştır. Bu ayrıntı bazı müfessirler ile fukahânın dikkatini çekmiş ve söz konusu harf-i cerlerin ayetin anlamına katkısını izah etmişlerdir.

²⁴ Bkz. Bakara, 2/215, 273.

²⁵ Bkz. Hakka, 69/34; İnsân, 76/8; Fecr, 89/18; Mâûn, 107/3.

²⁶ Bkz. Beled, 90/14.

²⁷ Bkz. Nûr, 24/22.

²⁸ Bkz. İsrâ, 17/26; Rûm, 30/38.

²⁹ Bkz. Bakara, 2/83; Nisâ, 4/36.

³⁰ Bkz. Bakara, 2/177.

³¹ Bkz. Enfâl, 8/41.

³² Haşr, 59/7, 8.

³³ Celâl Yeniçeri, *İslâm'da Devlet Bütçesi*, Şamil Yay., İstanbul 1984, s. 31.

³⁴ Elmalılı Hamdi Yazır (v. 1942), *Hak dini Kur'an dili: Türkçe tefsir*, Eser Kitabevi, İstanbul ty, c. II, s. 944-945.

Hanefiler'e ve Malikîler'e göre ayetteki "li" harf-i cerri temlik için değil, tahsis ve tebyin (zekâtın sarf yerlerini açıklamak) için kullanılmıştır.³⁵ Bazı Hanefî fakihleri son dört sınıfta "fi" harf-i cerrine dönülmesinden, bu sınıfların, zekât almada daha köklü ve zekât almaya daha layık oldukları sonucunu çıkarır.³⁶ Şafîiler'e göre ise, ayetin başındaki "li" harf-i cerri temlik ifade eder ve tüm sınıflara şamildir.³⁷

Ayetteki iki farklı harf-i cerri dikkate alarak bir değerlendirme yapanlar ise özellikle Hanbelî fakihleri olmuştur. Onlara göre "li" harf-i cerrinden sonra gelen ilk dört sınıf, zekâtı daimi, kalıcı ve mülk olarak alırlar. Aldıktan sonraki durumlarına bakılmaz ve aldıkları zekâtı hiçbir şekilde geri vermeleri gerekmez. "Fî" harf-i cerrinden sonra gelen diğer dört sınıfa ise, durumlarına bakılarak zekât verilir. Eğer hak ettikleri yönde sarf ederlerse zekâta sahip olurlar. Değilse bu mal kendilerinden geri alınır. Ayrıca ihtiyaçlarını giderdikten sonra aldıkları zekâttan artan olursa, onu da iade ederler.³⁸

Keşşâf tefsirinde Zemahşerî, harf-i cerlerdeki değişimi yorumlayarak, zarfiyet ifade eden "fi" harf-i cerrinden sonra gelen son dört sınıfın zekâtı hak etmede daha köklü ve zekât almaya daha layık sınıflar olduğu kanaatini ifade eder.³⁹ İbnü'l-Müneyyir (v. 683/1284) ise başka bir ayrıntıya dikkat çekmiştir: İlk dört sınıf kendileri muhtaç olup, zekâtı mülk olarak ala-

³⁵ Bkz. Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, c. II, s. 465; Ebü'l-Hasan Ali b. Ebî Bekr b. Abdulcelil el-Merginânî (v. 593/1197), *el-Hidâye fi şerhi bidâyeti'l-mübtedî*, I-II, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut ty, c. I, s. 111; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'an*, c. X, s. 244; Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs el-Karâfî (v. 684/1285), *ez-Zahîra*, thk. Muhammed Hüccî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1994, c. III, s. 140-141.

³⁶ Ebubekir b. Ali b. Muhammed el-Haddâd (v. 800/1397), *el-Cevheretü'n-neyyire*, el-Matbaatu'l-Hayriyye, y.y. ty, c. I, s. 487; Aynî, *Binâye*, c. III, s. 521. I, s. 487. Ayrıca bkz. Ebü Hayyân, *Tefsirü'l-bahri'l-muhîr*, c. V, s. 62; Muhammed b. Muhammed b. Muhyiddin İmâdî Ebussuûd (v. 982/1574), *Tefsiru Ebüssuud: İrşâdü'l-aklîs-selîm ilâ mezâya'l-kitâbi'l-Kerîm*, I-V, thk. Abdulkadir Ahmed Atâ, Mektebetü'r-Riyâdî'l-Hadîs, Riyâd ty, c. II, s. 567.

³⁷ Bkz. Şâfiî, *Ümm*, c. III, s. 181; 200; Ebü'l-Hüseyn Yahya b. Ebü'l-Hayr b. Sâlim el-İmrânî (v. 558/1162), *el-Beyân fi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, I-XIV, Dâru'l-Minhâc, Beyrut ty, c. III, s. 405; 429-430; Ebü Zekeriyâ Muhyiddîn b. Şeref en-Nevevî (v. 676/1277), *el-Mecmû' şerhi'l-mühezzeb liş-Şirâzi*, I-XXIII, Mektebetü'l-İrşâd, Cidde ty, c. VI, s. 205-206.

³⁸ Bkz. İbn Kudâme, *el-Muğni*, c. IV, s. 130; Ebü'l-Hasan Ali b. Süleyman b. Ahmed el-Merdâvî (v. 885/1480), *el-İnsâf fi marifeti'r-râcih mine'l-hilâf*, I-XXXII, Hicr li't-Tibâati ve'n-Neşri ve't-Tevzii' ve'l-İ'lân, y.y., 1995, c. VII, s. 264-265.

³⁹ Bkz. Cârullâh Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî (v. 538/1144): *el-Keşşâf an hakâiki gavâmi'it-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-tevil*, I-VI, Mektebetü'l-Abikân, Riyâd 1998, c. III, s. 60-61.

cak kimselerdir ki, temlik lâmanı ile zikredilmişlerdir. Son dört sınıf ise verilen zekâtı temlik etmezler. Zekât onlara değil, onlarla ilgili bir maslahat için verilmektedir. Mesela köle için verilen zekât, kölenin elinde kalmamakta, kölenin sahibine verilmektedir. Aynı şekilde borçluları borçtan kurtarmak için alacaklılarına zekât verilir. Yine “fî sebilillah” ve “yolcu” sınıfları için de benzer yorumlar yapılabilir.⁴⁰ Râzî’ye göre de harf-i cerrin değişmesinin mutlaka bir hikmeti olmalıdır. O bunu da şöyle açıklar: “İlk dört grup, verilen zekâtta diledikleri gibi tasarrufta bulunabilirler. Ama son dört grupta zekât, bizzat kendilerine verilmez, aksine zekâtın pay almalarına sebep olan özelliklerine göre uygun ihtiyaçlarına harcanır.”⁴¹ Sonraki dönemlerde bazı müfessirlerin de bu görüşe katıldıkları görülmektedir.⁴²

Reşît Rıza ise, sadece başında “fî” harf-i cerrî bulunan iki sınıfı (fî sebilillah ve fî r-rikâb) ayrı, diğer sınıfları ayrı olarak değerlendirmektedir. Ona göre başında “fî” harf-i cerrî bulunan iki sınıfta İslâmî maslahatlar söz konusudur ve şahsi temlik bulunmamaktadır. Diğer altı sınıf ise, ihtiyaç duydukları sebeple zekâtı temlik etmektedirler.⁴³ Bu görüşü tenkit eden Kardâvî’ye göre, “Bir kelimenin yakınına atfedilmesi uzağına atfedilmesinden daha iyidir”, Arapça dil kuralı, bu görüşü çürütmektedir. Ona göre, Kur’an’ın belagatına daha layık olan, kendilerine zekâtın verildiği “li” harf-i cerrine atfedilen sınıfların bir arada, uğurlarında zekâtın harcandığı “fî” harf-i cerrine atfedilen sınıfların ise bir arada olmasıdır.⁴⁴

Sonuç olarak harf-i cerler dikkate alınarak bir değerlendirme yapıldığında, “li” harf-i cerrinden sonra gelen ilk dört sınıf için temlikin şart koşula- bileceği görülmektedir. “Fî” harf-i cerrî ile sayılan son dört sınıf için temli-

⁴⁰ Zemaşeri, *Keşşâf*, c. III, s. 60-61. İbnü’l-Müneyyir’in Zemaşeri’nin *Keşşâf*’ındaki Mu’tezilî görüşleri eleştirdiği “*el-İntisâf fî mâ tedammenehü’l-Keşşâf mine’l-i’tizâl*” adlı eseri *Keşşâf*’ın kenarında basılmıştır.

⁴¹ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, c. XVI, s. 115.

⁴² Bkz. Burhaneddin Ebü’l-Hasan İbrahim b. Ömer el-Bikâî (v. 885/1470), *Nazmü’d-dürer fî tenâsübi’l-ayâti ve’s-süver*, I-XXII, Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî, Kahire ty, c. VIII, s. 505; İsmail Hakkı Bursevi (v. 1137/1724), *Rûhu’l-beyân*, I-X, Matbaatü Osmâniyye, y.y., 1330, c. III, s. 453; Şehabeddin es-Seyyid Mahmut el-Âlûsî (v. 1270/1853), *Ruhü’l-meânî fî tefsiri’l-Kur’ani’l-azîm ve’s-seb’il-mesânî*, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut ty, c. X, s. 124; Muhammed Tâhir İbn Âşûr (v. 1973), *Tefsîrü’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, I-XXX, ed-Dâru’t-Tünisiyye, Tunus 1984, c. X, s. 236-237.

⁴³ Muhammed Reşîd Rızâ (v. 1935), *Tefsîrü’l-Kur’ani’l-hakim: Tefsîrü’l-menâr*, I-XII, Dâru’l-Menâr, 2. bs., y.y., 1947, c. X, s. 587.

⁴⁴ Kardâvî, *Fıkhü’z-zekât*, s. 415.

kin şart olmadığı söylenebilir. Bu sınıflar namına başka kimselere / yerlere zekât verilebileceği veya bunlara ait bir maslahatı gerçekleştirmek amacıyla harcama yapılabileceği anlaşılmaktadır.

2. Ayetteki Tertip ve Tasnifin Önemi

Kur'an'ın mucizevi yönlerinden birisi de seçilen kelimeler, harfler, bunların dizilişi ve bunlar arasındaki münasebetlerdir.⁴⁵ Bu açıdan Tevbe suresi 60. ayet incelendiğinde, ayette sayılan sınıfların sıralaması ve peş peşe sayılan sınıfların ikişerli olarak gruplandırılabilmesi dikkat çekicidir.

a) Ayetteki Tertibin Anlama Katkısı

Tevbe suresi 60. ayette, zekâtın sarf yerleri arasında, ilk iki sırada fakirler ve miskinler sayılır. Bu kavramları tanımlarken, Hanefî ve Malikî fakihleri fakiri, miskinden daha iyi durumda olan kimse olarak kabul ederler.⁴⁶ Fakiri miskinden daha muhtaç kimse olarak tanımlayan Şafîî ve Hanbelîler ise, ayette önce fakirlerin yer almasını, onların daha muhtaç durumda olduklarını gösteren bir delil olarak alırlar. Zira Araplar önemli olanla söze başlamaktadırlar.⁴⁷ Bu görüşlerin dışında genellikle Kur'an ayetlerinden istidlalde bulunarak fakirleri farklı şekillerde tanımlayanlar da olmuştur. Hz. Ömer ve İkrime'ye göre fakirler, Müslümanların muhtaçlarıdır.⁴⁸ Hasan-ı Basrî ve Mücahid gibi bazı âlimlerle Mukatil bin Süleyman, Taberî ve Râzî gibi müfessirlere göre, ihtiyaçlarını gizleyen ve dilenmeyen

⁴⁵ Elmalılı bu hususta şöyle demektedir: "Kur'an'da sureler, ekser surelerde kıssalar, kıssalarda ayetler, ayetlerde kelimat, kelimatta huruf ve bütün bunlar arasında zahir veya hafi, lafzi veya manevi birçok vücuttan bir tenasübi tam ve bir nizamı belîğ vardır." Bkz. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. I, s. 50-51.

⁴⁶ Geniş bilgi ve diğer deliller için bkz. Serahsî, *Mebûsât*, c. III, s. 8; Merginânî, *Hidâye*, c. I, s. 110; Muhammed bin Ahmed İbn Rüşd (v. 595/1198), *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, I-II, Dâru'l-Marife, 6. bs., y.y., 1982, c. I, s. 277; Karâfî, *Zahîra*, c. III, s. 143-144.

⁴⁷ Geniş bilgi ve diğer deliller için bkz. İmrânî, *Beyân*, c. III, s. 413-414; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. XVI, s. 109; Abdullah b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Kâfî*, I-VI, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, Dâru'l-Hicr, y.y., 1998, c. II, s. 195; Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Muhammed b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî (v. 682/1283), *eş-Şerhü'l-kebir*, I-XXXII, Hicr li't-Tibâati ve'n-Neşri ve't-Tevzîi' ve'l-İlân, y.y., 1995, c. VII, s. 207.

⁴⁸ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, c. XI, s. 513-514; Ebu Muhammed el-Hüseyn bin Mesûd el-Beğavî (v. 516/1122), *Meâlimu't-tenzil*, I-VIII, Dâru Tîbe, Riyad 1409, c. IV, s. 62; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'an*, c. X, s. 255.

kimselerdir.⁴⁹ Abdullah bin Abbas ve Ferra'ya göre, ehl-i suffe'dir.⁵⁰ Dahhak ve bazı âlimlere göre ise fakirler, hicret eden muhacirlerdir.⁵¹ Kanaatimizce Kur'an, hepsi de Medenî surelerde yer alan ve fakirlere yardımdan bahseden ayetlerinde,⁵² belli vasıflara vurgu yaparak fakir kavramına yeni bir anlam yüklemiştir. Buna göre fakirler, kendilerini Allah yoluna adayan ve geçimlerini temin etmek için uğraş(a)mayan kimseler olarak tanımlanabilir.⁵³ Kanaatimizce bu sınıfla, ayette daha sonra zikredilen "fi sebilillah" sınıfı arasındaki fark ise harf-i cerlerin değişimiyle ortaya çıkmıştır. Buna göre kendilerini Allah yoluna adayan fakirlerin zekâtı temlik edecekleri; "fi sebilillah" sınıfında ise temlikin şart olmadığı, kurumsal bir yapı için veya bunlara ait bir maslahatı gerçekleştirmek amacıyla harcama yapılabileceği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Cenâb-ı Hak ilk sırada sayarak, bu sınıfa verdiği önemi göstermiş ve özellikle ilim tahsil etmek, İslam'ı anlatmak gibi ulvi gayelerle meşgul olduğu için geçimini temin ile uğraşmayan fakirlerin şahsi ihtiyaçlarının karşılanmasına öncelik vermiştir.

Miskin kavramının ise ilk dönem Mekki surelerden itibaren Medenî son dönem surelere kadar Kur'an'ın nüzul sürecinin her aşamasında yer aldığı görülmektedir. Kavramın yer aldığı ayetlerde miskinler özellikle insanların

⁴⁹ Mukâtil bin Süleyman (v. 150/767), *Tefsir*, thk. Abdullah Mahmud Şahâta, Müessesetü'l-Târihi'l-Arabî, Beyrut 2002, c. II, s. 176; Taberî, *Câmiü'l-beyân*, c. XI, s. 509 vd.; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. XVI, s. 113; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'an*, c. X, s. 249-250.

⁵⁰ Ebû Zekeriyâ Yahyâ bin Ziyâd el-Ferrâ, (v. 207/822), *Meâni'l-Kur'an*, Âlemü'l-Kütüb, 3. bs., Beyrut 1983, c. I, s. 443, Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. XVI, s. 111.

⁵¹ Dahhâk (v. 105/723), *Tefsiru Dahhâk*, thk. Muhammed Şükrî, Dâru's-Selâm, Kahire 1999, c.I, s. 410; Taberî, *Câmiü'l-beyân*, c. XI, s. 511-513; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. XVI, s. 113; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'an*, c. X, s. 250.

⁵² Fakirler yardımın söz konusu edildiği ayetler şunlardır: Bakara 2/271: "Eğer sadakaları açıktan verirsiniz ne ala! Eğer onu fakirlere gizlice verirsiniz, işte bu sizin için daha hayırlıdır." Bakara 2/273: "(Yapacağınız hayırlar), kendilerini Allah yoluna adanmış, bu sebeple yer yüzünde kazanç için dolaşamayan fakirler için olsun. Bilmeyen kimseler, iffetlerinden dolayı onları zengin zanneder. Sen onları simalarından tanırsın. Çünkü onlar yüzüzlük ederek istemezler. Yaptığımız her hayrı muhakkak Allah bilir." Haşr, 59/8: "(Allah'ın verdiği bu ganimet malları,) yurtlarından ve mallarından uzaklaştırılmış olan, Allah'tan bir lütuf ve rıza dileyen, Allah'ın dinine ve Peygamberine yardım eden fakir muhacirlerindir. İşte doğru olanlar bunlardır." Hac, 22/28: "Ta ki kendilerine ait birtakım yararları yakinen görmeleri, Allah'ın kendilerine rızık olarak verdiği kurbanlık hayvanlar üzerine belli günler de Allah'ın ismini ansınlar. Artık ondan hem kendiniz yeyin, hem de yoksula, fakire yediniz."

⁵³ Fakir kavramı ile ilgili geniş bilgi ve yeni bir tanım denemesi için bkz. Beytullah Aktaş, *Kur'an'a Göre Zekâtın Harcama Kalemleri* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi SBE, İstanbul 2013, s. 64 vd.

mallarında hakları bulunan⁵⁴ ve doyurulmaya muhtaç kimseler⁵⁵ olarak bildirilir. Yine bunlar fidye ve kefaretlerde doyurulması veya giydirilmesi gereken kimselerdir.⁵⁶ Ayrıca ganimetin beşte biri ile fey'in dağıtılacağı kimseler arasında yer almaktadırlar⁵⁷. Ayetler bir bütün hâlinde ele alındığında, kanaatimizce, miskin kavramının mutlak manada yoksul kimseleri ifade ettiği söylenebilir.⁵⁸ Sonuçta Tevbe suresinin 60. ayetinde miskinler ikinci sırada zikredilerek, zekâtın öncelikli hedeflerinden birinin de yoksulluk probleminin çözümü olduğu gösterilmiştir.

Sarf yerlerinin arasında zekât memurlarının yer alması, zekâtın devlet eliyle idare edilmesi gereken bir yapısının olduğunu gösterir. Eğer devlet tarafından idare edilen bir zekât kurumu bulunmuyorsa, Müslümanların, kuracakları güvenilir müesseseler vasıtasıyla zekâtlarını toplayıp dağıtmaları gerektiği düşünülebilir.⁵⁹ Kur'an'da çoğu zaman birlikte zikredildiği namazın karakteri nasıl cemaatle kılınmasını gerektiriyorsa, aynı şekilde zekâtın karakteri de, onun öncelikle bir yerde toplanmasını ve oradan dağıtılmasını gerekli kılmaktadır.⁶⁰ Dolayısıyla zekât ferdi-ihiyari bir yardım ve mükellefiyet olarak kalmamalı, mutlaka kurumsal hâle getirilmelidir.

Kanaatimizce zekât memurlarının üçüncü sırada yer alması, ilk iki sınıfın (fakirler ve miskinler), zekât müesseseseleşmeden de yardım edilmesi gereken kimseler olduğunu gösterir. Bu sıralamadan ilk iki sınıfın ortak paydası olan yoksulluğun, diğer sınıflarda şart olmadığı sonucuna da; zekât, devlet tarafından toplanıp dağıtılsa bile mükelleflere, kendi çevrelerindeki fakir ve miskinlere dağıtmak üzere belli bir miktar harcama hakkının verilebileceği sonucuna da ulaşılabilen kanaatini taşıyoruz.

Ayette dördüncü sırada müellefe-i kulüb (kalpleri İslam'a ısındırılacaklar) sınıfı yer alır. İslamiyet'in yayılıp güçlendiği ve Müslümanların kuvvetlendiği gerekçesiyle Hz. Ömer'in müellefe-i kulüb sınıfını zekâtın sarf

⁵⁴ Bkz. İsrâ, 17/26; Rûm, 30/38.

⁵⁵ Bkz. Hakka, 69/34; Müddessir, 74/44; İnsan, 76/8; Fecr, 89/18; Beled, 90/16; Mâûn, 107/3.

⁵⁶ Bkz. Bakara, 2/184; Mâide, 5/89; 95; Mücâdele, 58/4.

⁵⁷ Bkz. Enfâl, 8/41; Haşr, 59/7.

⁵⁸ Geniş bilgi için bkz. Aktaş, *Kur'an'a Göre Zekâtın Harcama Kalemleri*, s. 73 vd.

⁵⁹ Bkz. Muhammed Ebu Zehra (v. 1974), *Uygulamalı Zekât Hukuku: Temel Kaideler*, çev. Osman Şekerci, Selçuklu Matbaası, y.y., 1978, s. 86-87.

⁶⁰ Nedvî, *Zekat*, s. 90.

yerlerinden çıkardığı nakledilmektedir.⁶¹ Buna dayanarak özellikle Hanefî, Malikî âlimleri müellefe-i kulûba artık zekât verilmeyeceği kanaatinde dirler.⁶² Şafîî mezhebine mensup fakihler, kâfirlere zekât verilemeyeceği kanaatinde oldukları için, bu sınıfın gayrimüslimlerine de zekât gelirlerinden değil, diğer gelirlerden verilebileceğini söylerler.⁶³

Ancak Hanbelîler başta olmak üzere bu sınıfa her zaman zekât verilebileceğini savunan âlimler de bulunmaktadır.⁶⁴

Ayette müellefe-i kulûbun, zekât memurlarından sonra yer almasından, kurumsallaşmış zekâtın ilk hedefinin, insanları İslam'a ısındırmak olduğu sonucu çıkarılabilir. Dolayısıyla müellefe-i kulûba zekât ferdi olarak değil, kurumsal bir yapı tarafından verilmelidir.⁶⁵ Yine bu sınıf, önceki üç sınıf gibi "li" harf-i cerrinden sonra gelmiştir ki, kanaatimizce bu da zekâtın onların şahıslarına verileceğini ve onların bunu temlik edeceğini göstermektedir.

Ayette zekâtı bizzat kendileri alacak ve temlik edecek ilk dört sınıftan sonra "fi" harf-i cerri ile uğurlarında zekâtın sarf edilebileceği diğer dört sınıfa geçilmektedir. Bunlarda da önce belli ölçüde hürriyetleri sınırlanan köleler ve borçlular yer almış, sonra da "fi sebilillah" ve yolcu sınıfları sayılarak zekâtın sarf yerleri toplu hâlde bildirilmiştir.

b) İkili Tasnifin Anlama Katkısı

Tevbe suresi 60. ayette, zekâtın sarf yerleri ikişerli olarak gruplandırılabil-

⁶¹ Bkz. Cassâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, c. IV, s. 325; Kemâleddin Muhammed b. Abdolvâhid İbnü'l-Hümâm (v. 861/1456), *Şerhu fethü'l-kadîr*, I-X, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003, c. II, s. 265.

⁶² Bkz. Yakup b. İbrahim Ebü Yûsuf (v. 182/798), *Kitâbü'l-harac*, Dâru'l-Marife, Beyrut 1979, s. 81; Ebü Abdillâh Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî (v. 189/804), *Kitâbü'l-asl: el-Mebsût*, I-V, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Beyrut 1990, c. II, s. 155-156; Serahsî, *Mebsût*, c. III, s. 9; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, c. I, s. 275; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'an*, c. X, s. 265; Karâfî, *Zahîra*, c. III, s. 146.

⁶³ Bkz. Şafîî, *Ümm*, c. III, s. 190; Ebu İshâk İbrahim b. Ali b. Yûsuf el-Fîrüzâbâdî eş-Şîrâzî (v. 476/1083), *el-Mühezzebe fî fikhî'l-İmâm eş-Şafîî*, I-III, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1995, c. I, s. 315; İmrânî, *Beyân*, c. III, s. 416.

⁶⁴ Bkz. Taberî, *Câmiü'l-beyân*, c. XI, s. 523; İbn Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, c. II, s. 530; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, c. IV, s. 167-168; İbrahim b. Muhammed b. Abdullah b. Muhammed İbn Müflih (v. 884/1479), *el-Mübdî' şerhü'l-mukni'*, I-VIII, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1997, c. II, s. 407; Merdâvî, *İnsâf*, c. VII, s. 232; Mansûr b. Yûnus el-Buhutî (v. 1051/1641), *er-Ravzü'l-mürbi' şerhü zâdi'l-müstekni'*, Dâru'l-Müeyyed, y.y., ty, s. 219-220. Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Aktaş, *Kur'an'a Göre Zekâtın Harcama Kalemleri*, s. 85 vd.

⁶⁵ Kardâvî, *Fikhu'z-zekât*, s. 391.

mektedir. İlk grup fakirler ve miskinlerdir. Bunlar yoksulluk ortak paydası altında toplanabilecek iki sınıftır.

İkinci grup ise, zekât memurları ile müellefe-i kulûb sınıflarıdır. Bu sınıflar Kur'an'da sadece Tevbe suresi 60. ayette geçmektedir. Bu sure son nazil olan surelerdendir. Dolayısıyla bu iki sınıfa Müslümanların güçlü ve bölgeye tam hakim olduğu bir dönemde zekât verildiği anlaşılmaktadır.⁶⁶ Kanatımızca zekât memurları ancak toplanan zekâtları taşımak için yol emniyeti ve bölgede güvenlik sağlandıktan sonra vazife yapabilecektir. Yine büyük miktarlarda harcama yapılan müellefe-i kulûba hem kaynak bulabilmek için, hem de onlara etki edebilmek için Müslümanların güçlü olması önemlidir. Zira zayıf kimselerin / kurumların yapacağı yardımlar, -genelde etkili ve güçlü kimselerden oluşan müellefe-i kulûb gibi- güçlü kimselere / kurumlara fazla etki etmeyecek ve harcamalar gereksiz yere yapılmış olacaktır.

Üçüncü grup olan köleler (esirler) ile borçlular arasında da yakın bir münasebet vardır. Kölelikten ve esirlikten kurtulmak için ödemesi gereken fidye sebebiyle kişi borçlularla aynı kategoride değerlendirilebilir. Yine kölelerin bir bedel karşılığında hürriyetini elde edebilmesi için efendisiyle anlaşmasını ifade eden mükâtebede⁶⁷ de, köle efendisine borçlanmaktadır. Borçlu kimseler ise, borçları sebebiyle bir manada köle / esir gibi kabul edilebilirler. Hatta tarihte borçluların köleleştirilmesi gibi uygulamalara da zaman zaman rastlanmıştır.⁶⁸

Son grup ise “fi sebilillah” ve “yolcu” sınıflarıdır. Elmalılı “yolcu” sınıfının “fi sebilillah” a atfının bu iki sınıf arasındaki yakın ilişkiyi gösterdiğini belirterek “fi sebilillah” için şu değerlendirmeyi yapar: “Yani bunlarda bir yolculuk, bir sefer-ü gurbet manası bulduktan başka bu yolun Allah yolu olması ve bunların o yolda bir ihtisas ve mahsuriyeti bulunması bir seferi mahsus ile bir ibadet-i hassayı cami' bir hâli inhisarda bulunmaları manası vardır.”⁶⁹ İki sınıf arasındaki ilişkiden yola çıkarak, yolcu sınıfında da özellikle tebliğ, İslam'ı tanıtmaya gibi gayelerle yolculuk yapanların ihtiyaçlarının karşılanması öncelenmiştir denilebilir.

⁶⁶ Bkz. Taberî, *Câmiü'l-beyân*, c. XI, s. 523; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, c. IV, s. 167-168.

⁶⁷ Fahrettin Atar, “Mükâtebe”, *DİA*, İstanbul 2006, c. XXXI, s. 531.

⁶⁸ Hasan Tahsin Fendoğlu, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Kölelik ve Cârîyelik*, Beyan Yay., İstanbul 1996, s. 29.

⁶⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. IV, s. 2578-2579.

Sonuç

Tevbe suresi 60. ayet zekâtın sarf edileceği yerleri toplu hâlde bildiren yegâne ayettir. Bu ayette yer alan kavramlar, edat ve harfler zekât verilecek sınıfları anlamaya yardımcı olduğu gibi bu sınıfların sıralaması ve tasnifi de anlama katkı sağlamaktadır.

Ayetin “innemâ” hasr edatı ile başlaması, zekâtın sadece bu sınıflara verileceğine delalet etmektedir. Ayette ilk dört sınıfın “li” harf-i cerrinden sonra gelmesi, bu sınıflar için temlikin şart koşulabileceğini göstermektedir. “Fî” harf-i cerrinden sonra gelen diğer dört sınıfta ise temlikin şart olmadığı ve bu sınıflarla ilgili maslahatları gerçekleştirmek için zekâtın harcanabileceği neticesi ortaya çıkmaktadır.

Ayette zekâtın sarf yerlerinin “sadaka” kavramı ile ifade edilmiş olmasını, özellikle olağanüstü şartlarda, zekâtın çok üzerindeki harcamalara Müslümanların yardımına koşulması gerektiğine bir işaret olarak anlamak mümkündür. Zira sınırlı olan zekâtlarla bu ihtiyaçların karşılanması mümkün olmayacaktır.

Ayette ilk iki sırada fakirler ve miskinler yer almıştır. Bu sıralama yoksulluk ortak paydası altında toplanabilecek bu sınıflara Cenâb-ı Hakk’ın verdiği önemi göstermektedir.

Zekâtın sarf yerleri arasında memurların yer alması, zekâtın toplanması ve dağıtılmasının kamusal veya kurumsal bir mahiyette olması gerektiğine dair bir fikir vermektedir.

Ayette müellefe-i kulûbun zekât memurlarından sonra yer almasından, bu sınıfa ferdi olarak değil, kurumsal olarak zekât verilmesi gerektiği ve kurumsallaşmış zekâtın ilk hedefinin, insanları İslam’a ısındırmak olduğu sonuçları çıkarılabilir.

Ayette peş peşe zikredilen “köleler” ile “borçlular” arasında olduğu gibi, “fî sebillillah” ile “yolcu” sınıfları arasında da bağ kurmanın mümkün olduğu ve bunun anlama katkı sağladığı görülmektedir.

Netice olarak bu çalışmada, ayetten ilk bakışta çıkarılabilecek bazı hükümler ele alınarak, tahlil ve analiz edilmeye gayret gösterilmiştir. Ayetin nahiv, belağat, siyak, sibak ve surenin genel muhtevasıyla münasebeti yönünden incelenerek yeni hüküm ve derin inceliklerin ortaya çıkarılması, yeni araştırmaları gerektirmektedir.

Kaynakça

- Aktaş, Beytullah, *Kur'an'a Göre Zekâtın Harcama Kalemleri* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi SBE, İstanbul 2013.
- el-Âlûsî, Şehabeddin es-Seyyid Mahmut (v. 1270/1853), *Ruhü'l-meânî fî tefsiri'l-Kur'ani'l-azîm ve's-sebi'l-mesânî*, Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, Beyrut ty Atar, Fahrettin, "Mükâtebe", *DİA*, İstanbul 2006.
- el-Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed (v. 855/1451), *el-Binâye fî şerhi'l-hidâye*, I-XII, Dâru'l-Fikr, 2. bs., Beyrut 1990.
- el-Beğavî, Ebu Muhammed el-Hüseyn bin Mesûd (v. 516/1122), *Meâlimu't-tenzîl*, I-VIII, Dâru Tibe, Riyad 1409.
- el-Bessâm, Abdullah b. Abdurrahman, *Tavzîhü'l-ahkâm min bulûğü'l-merâm*, I-VII, Mektebetü'l-Esedî, Mekke 2003.
- el-Bikâî, Burhaneddin Ebû'l-Hasan İbrahim b. Ömer (v. 885/1470), *Nazmü'd-dürer fî tenâsübi'l-ayâti ve's-süver*, I-XXII, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, Kahire ty
- el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl (v. 256/870), *el-Câmiu's-sahîh*, I-IV, el-Matbaatü's-Selefiyye, Kâhire 1400.
- el-Buhutî, Mansûr b. Yûnus (v. 1051/1641), *er-Ravzü'l-mürbi' şerhü zâdi'l-müstekni'*, Dâru'l-Müeyyed, y.y. ty.
- Bursevi, İsmail Hakkı (v. 1137/1724), *Rûhu'l-beyân*, I-X, Matbaatü Osmâniyye, y.y. 1330.
- el-Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî (v. 370/981), *Ahkâmü'l-Kur'an*, I-V, thk. Muhammed es-Sâdık Kamahâvî, Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, Beyrut 1992.
- Dahhâk (v. 105/723), *Tefsîru Dahhâk*, thk. Muhammed Şükri, Dâru's-Selâm, Kahire 1999.
- Ebû Dâvud es-Sicistânî, Süleyman b. Eş'as (v. 275/889), *Sünen-i Ebû Dâvud*, I-V, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1997.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf (v. 745/1344), *Tefsirü'l-bahri'l-muhit*, I-VIII, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993.
- Ebussuûd, Muhammed b. Muhammed b. Muhyiddin İmâdî (v. 982/1574), *Tefsîru Ebüssuud: İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, I-V, thk. Abdulkadir Ahmed Atâ, Mektebetü'r-Riyâdî'l-Hadis, Riyâd ty.
- Ebû Yûsuf, Yakup b. İbrahim (v. 182/798), *Kitâbü'l-harac*, Dâru'l-Marife, Beyrut 1979.
- Ebu Zehra, Muhammed (v. 1974), *Uygulamalı Zekât Hukuku: Temel Kaideler*, çev. Osman Şekerci, Selçuklu Matbaası, y.y. 1978.
- Erkal, Mehmet, *İslâm'ın Erken Döneminde Vergi Hukuku Uygulamaları*, TDV İslam Araştırmaları Merkezi Yay., İstanbul 2009.

- Fendoğlu, Hasan Tahsin, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Kölelik ve Câriyelik*, Beyan Yay., İstanbul 1996.
- el-Ferrâ, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ bin Ziyâd (v. 207/822), *Meâni'l-Kur'an*, Âlemü'l-Kütüb, 3. bs., Beyrut 1983.
- el-Haddâd, Ebubekir b. Ali b. Muhammed (v. 800/1397), *el-Cevheretü'n-neyyire*, el-Matbaatu'l-Hayriyye, y.y. ty.
- Hamidullah, Muhammed (v. 2002), *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İrfan Yay., 5. bs., İstanbul 1991.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir (v. 1973), *Tefsîrû't-tahrîr ve't-tenvîr*, I-XXX, ed-Dâru't-Tünisiyye, Tunus 1984.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed bin Ali (v. 852/1449), *Fethü'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-XVII, Dâru Tîbe, Riyad 2005.
- İbn Hişâm (v. 218/833), *es-Siretün-nebeviyye*, I-IV, thk. Ömer Abdusselam Tedmürî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. bs., Beyrut 1990.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fida İsmail b. Ömer (v. 774/1373), *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*, I-VIII, thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme, Dâru Tîbe, 2. bs., Riyad 1999.
- İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed b. Muhammed (v. 620/1223), *el-Muğni*, I-XV, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Abdulfettah Muhammed el-Hulv, Dâru Âlemi'l-Kütüb, 3. bs., Riyâd 1997.
- _____, *el-Kâfi*, I-VI, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru'l-Hicr, y.y. 1998.
- İbn Manzûr, Cemâleddîn Ebu'l-Fazl Muhammed bin Mükerrerem (v. 711/1311), *Lisânü'l-Arab*, I-VI, Dâru'l-Meârif, Kahire ty.
- İbn Müflih, İbrahim b. Muhammed b. Abdullah b. Muhammed (v. 884/1479), *el-Mübdî' şerhü'l-mukni'*, I-VIII, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- İbn Rüşd, Muhammed bin Ahmed (v. 595/1198), *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, I-II, Dâru'l-Marife, 6. bs., y.y. 1982.
- İbn'ül-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah (v. 543/1148), *Ahkâmü'l-Kur'an*, I-IV, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddîn Muhammed b. Abdulvâhid (v. 861/1456), *Şerhu fethü'l-kadir*, I-X, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- el-İmrânî, Ebü'l-Hüseyn Yahya b. Ebü'l-Hayr b. Sâlim (v. 558/1162), *el-Beyân fi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'*, I-XIV, Dâru'l-Minhâc, Beyrut ty.
- el-Karâfi, Şihâbuddîn Ahmed b. İdris (v. 684/1285), *ez-Zahîra*, thk. Muhammed Hüccî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1994.
- el-Kardâvî, Yûsuf, *Fikhu'z-zekât*, Müessesetü'r-Risale Naşîrûn, Beyrut 2007.
- el-Kâsânî, Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ûd (v. 587/1191), *Bedâiüs-sanâi' fi tertibiş-şerâi'*, I-X, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. bs., Beyrut ty.

- el-Kurtubî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr (v. 671/1273), *el-Câmi li ahkâmî'l-Kur'an*, I-XXIV, thk. Abdullah bin Abdulmuhsin et-Türki, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2006.
- el-Makdisî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Muhammed b. Ahmed b. Kudâme (v. 682/1283), *eş-Şerhül-kebir*, I-XXXII, Hicr li't-Tibâati ve'n-Neşri ve't-Tevzîi' ve'l-İlân, y.y. 1995.
- el-Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb (v. 450/1058), *el-Ahkâmü's-sultâniyye ve'l-velâyâtü'd-diniyye*, thk. Ahmed Mübârek el-Bağdâvî, Dâru İbn Kuteybe, Kuveyt 1989.
- el-Merdâvî, Ebü'l-Hasan Ali b. Süleyman b. Ahmed (v. 885/1480), *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf*, I-XXXII, Hicr li't-Tibâati ve'n-Neşri ve't-Tevzîi' ve'l-İlân, y.y. 1995.
- el-Mergînânî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ebî Bekr b. Abdulcelil (v. 593/1197), *el-Hidâye fi şerhi bidâyeti'l-mübtedî*, I-II, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ty.
- Mevdûdî, Ebu'l A'lâ (v. 1979), *Tefhîmu'l Kur'an: Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*, I-VII, çev. Muhammed Han Kayanî v.d., İnsan Yay., İstanbul ty.
- Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud el-Mevsîli (v. 683/1284), *el-İhtiyar li-ta'lîli'l-muhtar*, I-V, ta'lik: Mahmud Ebu Dakika, Çağrı Yay., İstanbul 2005.
- Mukâtil bin Süleyman (v. 150/767), *Tefsîr*, thk. Abdullah Mahmud Şahâta, Müessesetü'l-Târîhi'l-Arabî, Beyrut 2002.
- Müslim b. Haccâc, Ebû Hüseyin (v. 261/874), *Sahîh-i Müslim*, I-V, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru'l-Hadîs, Kâhire 1991.
- Nedvî, Seyyid Ebu'l-Hasan Ali (v. 1999), *Zekat*, çev. Yusuf Karaca, Nehir Yay., İstanbul 2004.
- en-Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb (v. 303/915), *es-Sünenü'l-kübrâ*, I-XII, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2001.
- en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn b. Şeref (v. 676/1277), *el-Mecmû' şerhi'l-Mühezzeb liş-Şîrâzî*, I-XXIII, Mektebetü'l-İrşâd, Cidde ty.
- Öztürk, Mustafa, "Sadaka Kavramının Kur'an'daki Anlam Çerçevesi: Semantik Bir Tahlil Denemesi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sayı: 12-13, s. 457-487.
- er-Râzî, Fahrreddîn (v. 604/1207), *Tefsiri kebir: Mefâtihü'l-gayb*, I-XXXII, Dâru'l-Fikr, y.y. 1981.
- Reşid Rızâ, Muhammed (v. 1935), *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm: Tefsîrü'l-menâr*, I-XII, Dâru'l-Menâr, 2. bs., y.y. 1947.
- es-Serahsî, Şemsüddîn (v. 483/1090), *el-Mebsût*, I-XXXI, Dâru'l-Marife, Beyrut 1989.

- es-Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr (v. 911/1505), *el-İtkân fî ulumi'l-Kur'an*, Mücemmeu'l-Melik Fahd li Tibâati'l-Mushafîş-Şerîf, Medine ty.
- Sümertaş, Burhan, *Kur'an-ı Kerîmde Sıdk Kavramı* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi SBE, 2009.
- eş-Şâfiî, Muhammed b. İdrîs (v. 204/820), *el-Ümm*, I-XI, thk. Rıfat Fevzî Abdulmuttalip, Dâru'l-Vefa, y.y. 2001.
- eş-Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasen (v. 189/804), *Kitâbü'l-asl: el-Mebsût*, I-V, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Beyrut 1990.
- eş-Şirâzî, Ebu İshâk İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf el-Fîrûzâbâdî (v. 476/1083), *el-Mühezzeb fî fikhî'l-İmâm eş-Şâfiî*, I-III, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995.
- et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr (v. 310/922), *Câmiü'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, I-XVI, thk. Abdullah bin Abdulmuhsin et-Türki, Dâru'l-Hicr, Kâhire 2001.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ (v. 279/892), *Sünenü't-Tirmizî*, I-V, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihi, y.y. 1968.
- Tuğ, Salih, *İslam Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yay., İstanbul 1984.
- Yazır, Elmalılı Hamdi (v. 1942), *Hak Dini Kur'an Dili: Türkçe Tefsir*, Eser Kitabevi, İstanbul.
- Yeniçeri, Celâl, *İslâm'da Devlet Bütçesi*, Şamil Yay., İstanbul 1984.
- ez-Zebîdî, Seyyid Muhammed Murtazâ el-Hüseynî (v. 1205/1790), *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, I-XL, Kuveyt 2001.
- ez-Zemahşerî, Cârullâh Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer (v. 538/1144): *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, I-VI, Mektebetü'l-Abikân, Riyad 1998.
- ez-Zerkeşî, Bedreddin Muhammed bin Abdillâh (v. 794/1392), *el-Burhân fî ulumi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, Dâru't-Türâs, Kahire ty.

RAMAZAN GECELERİNİ İHYÂ ETMEK İÇİN KILINAN TERAVİH NAMAZI TARAWEEH PRAYER WHICH IS PERFORMED IN ORDER TO APPRECIATE RAMADAN NIGHTS

OSMAN ŞAHİN
DOÇ. DR.
ONDOKUZ MAYIS Ü. İLAHİYAT FAK.



ABSTRACT

According to general acceptance in the Islamic culture, taraweeh means “the specific prayer of Ramadan month which is performed after isha prayer”. While there has been consensus regarding legitimacy of appreciating the Ramadan nights by prayer worship, there has been disagreement on whether there is a specific prayer for these nights called Taraweeh. However, its provision and whether it is performed as a communal or individual prayer have been among discussed the issues.

The Ahl al-Sunnah scholars have agreed legitimacy of communal Taraweeh prayer. Shiites have agreed on the legitimacy of appreciating the Ramadan nights by prayer worship but they accepted as bid'at to perform Taraweeh in congregation. Rafiziis have accepted Taraweeh prayer as bid'at. Another issue of discussion for those who accept the Taraweeh as legitimate is the numbers of rak'ats of the Taraweeh.

Keywords: Taraweeh, Ramadan, legitimacy, bid'at, rak'at

ÖZ
Teravih İslam kültüründe genel kabule göre “Ramazan ayına mahsus olmak üzere yatsı namazından sonra kılınan namaz” anlamını ifade eder. Ramazan gecelerinin namaz ibadetiyle ihya edilmesinin meşruyeti konusunda görüş birliği varken, sırf bu gecelere özel teravih adıyla bir namazın olup olmadığı noktasında ihtilaf edilmiştir. Yine teravihin hükmü ve cemaatle kılınıp kılınmayacağı da tartışılan konular arasındadır. Ehl-i sünnet âlimleri ittifakla teravih namazının cemaatle kılınmasını meşru kabul ederken, Şiiiler Ramazan gecelerinin namaz ibadetiyle ihyasını meşru, cemaatle kılınmasını bidat saymış, Râfiziler ise bizzat teravih namazını bidat kabul etmişlerdir. Meşrû olduğunu kabul edenler açısından bir başka tartışma konusu ise kaç rekât olduğudur.

Anahtar Kelimeler: Teravih, Ramazan, Meşruiyet, Bidat, Rekât

Kameri aylardan biri olan ramazan ayı Müslümanlarca kutsal sayılan bir aydır. Zira tüm insanlığa hidayet rehberi olan Kur'an-ı Kerim bu ayda indirilmeye başlanmış,¹ oruç bu ayda farz kılınmıştır.² Vahyin ilk zamanlarından beri her geceyi namaz ibadetiyle geçiren Hz. Peygamber, hicretin ikinci yılında orucun farz kılınmasının ardından ramazan gecelerinde kıldığı namazları neredeyse gece boyu sürece kadar uzun tutmuş,³ ashabını da ramazan gecelerini bu şekilde ihya etmeye teşvik etmiştir.⁴ Daha sonra “teravih” adıyla anılacak olan bu ibadete, başta Resûlullah'ın ashabı olmak üzere ümmet büyük bir teveccüh göstermiştir.

İşte bu makale, bu kıymetli namazı incelemeyi konu edinmiştir. Bu makalede teravih kavramı başta olmak üzere, bu namazın geçirdiği tarihi süreç ile hükmü ve rekât sayısı ele alınacaktır.

A- Teravih Kavramı

Tervîha sözcüğünün çoğulu olan teravih, Arapçada “rahatlatmak, dinlendirmek” anlamına gelmektedir.⁵

Esasen bu namaz, Hz. Peygamber'in hadislerinde “*kıyâmu şehri ramazan*” (ramazan ayının namazı) veya “*ihyâu leyâlî ramazan*” (ramazan gecelerinin ihyası) şeklinde yer almaktadır. Ramazan gecelerinin ihyasının namaz kılmak, Kur'an ve hadis okumak veya dinlemek, tesbihat ve salat-ü

¹ Bakara, 2/185. Ayrıca bkz. Kadr, 97/1-5.

² İ. Kafi Dönmez, “Oruç (İslam'da Oruç)”, *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 417.

³ Ebû Dâvûd, “Tetavvu”, 27; “Vitir”, 20.

⁴ Bkz. Buhârî, “Salâtü't-terâvih”, 1; Nesâî, “Sıyâm”, 39.

⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru'l-Meârif, ty., III, Kahire 1768.

selâmda bulunmak gibi her türlü ibadet şekliyle olabileceği kabul edilmiş⁶ ise de ileride açıklanacağı üzere “kıyam” ifadesi namazı temsil ettiği için, ittifakla “ramazan geceleri kıyamı, teravih namazı” şeklinde anlaşılmıştır.⁷

Teravih kelimesinin ilk zamanlardan itibaren kullanıldığı bilinmektedir.⁸ Bu bağlamda İbn Abbas’ın (ö. 68/687) Hz. Peygamber’in yalnız başına kıldığı namazla ilgili olarak dört rekâtta bir dinlenerek (كان يتروح) yirmi rekât kıldığına dair rivayeti⁹ ile Hz. Aişe’nin “Resûlullah gece dört rekât kılar sonra dinlenirdi (ثم يتروح). Ardından uzun uzun namaz kılardı. Sonunda ona acıdım ve ‘Anam babam sana feda olsun Ya Resûlallah! Allah senin geçmiş ve gelecek günahlarını bağışladı!’ dedim, bana ‘ben şükreden bir kul olmayayım mı’ buyurdu” rivayetinde¹⁰ dinlenme ifadesi kullanılmışsa da teravih adının, Hz. Ömer (ö. 23/644) döneminde mescitte kılınan söz konusu namazlarda her dört rekâtta bir istirahat (terviha) uygulamasından¹¹ sonra yaygınlık kazandığını düşünmekteyiz.¹²

Bu ibadet, fıkıh ve hadis literatüründe yaygın bir şekilde “teravih” adıyla yer almakla birlikte kimi klasik kitaplarda ilgili hadislere uygun olarak “kıyâmu ramazan” (Ramazan gecesi namazı) ismiyle de anılmıştır.¹³

Terim anlamına gelince teravih genel olarak “ramazan ayına mahsus olmak üzere yatsı namazından sonra kılınan namaz” şeklinde tanımlanmıştır.¹⁴

Teravih namazının hükmü ve rekât sayısı konusuna geçmeden önce tera-

⁶ Detay için bkz. “Salâtü’t-terâvîh”, *el-Mevsuatü’l-fıkhiyye el-kuveyyiyye (Mv.F.)*, XXVII, 136.

⁷ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî şerhu sahîhi’l-Buhârî*, Dâru Tayyibe, Riyad 2005, V, 444; Şevkânî, *Neylü’l-evtâr*, Dâru İbni’l-Cevzî, Riyad 1427H., V, 171; “Salâtü’t-terâvîh”, *Mv.F.*, XXVII, 137.

⁸ Saffet Köse, “Teravih”, *DİA*, İstanbul 2011, XL, 482. Mehmed Kervancı, “Teravih Namazı”, *Diyanet İlmî Dergi*, 1970, c. IX, sy.100-101, s. 301.

⁹ Abdülvehhâb eş-Şârânî, *Keşfü’l-gumme an cemü’l-ümme*, by., ty., I, 166; Kamil Miras, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, DİB. Yay., Ankara 1985, IV, 70.

¹⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, thk. M. Abdülkadir Atâ, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 2003, II, 700.

¹¹ Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, II, 700; Abdurrahim b. İbrahim b. Abdurrahman, *Hükmü’t-terâvîh ve’z-ziyâdeti fihî alâ ihdâ aşera rekâten*, Dâru İbni’l-Cevzî, ty., s.10-11.

¹² Tabiunun terviha ve teravih ifadeleri için bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Nasr el-Mervezî, *Muhtasarı kıyâmi’l-leyl*, Hadis Akademi Yay., Pakistan 1988, s. 221-222.

¹³ Örnek olarak bkz. Ebü’l-Hasen Burhânüddin Alî b. Ebî Bekr el-Merginânî, *el-Hidâye*, el-Mektebetü’l-İslamiyye, I, 70; Ebû Bekir b. Ali el-Haddâdî, *el-Cevheretü’n-neyyira*, Fazilet Nşr., İstanbul 1978, I, 125; Ebu’l-Hüseyn Yahyâ el-Yemenî, *el-Beyân fî mezhebi imâm eş-Şâfiî*, Dâru’l-Minhâc, Beyrut 2000, II, 274.

¹⁴ Bkz. İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, V, 443; Köse, “Teravih”, XL, 482; Nureddin Turgay, “Teravih Namazı”, *Şamil İA.*, İstanbul 2000, VIII, 56.

vihin geçirdiği tarihi süreci görmek ilgili konuları daha iyi anlamaya yardımcı olacaktır.

B- Teravih Namazının Tarihçesi

Hz. Peygamber daha vahiy döneminin ilk yıllarında, Müzzemmil suresinin nüzûlünden itibaren her gece teheccüd namazı kılmış ve vefat edene kadar bu namaza devam etmiştir.¹⁵ Hadis mecmualarında Hz. Peygamber'in gece ibadeti ve teheccüdüyle ilgili ayrıntılı bilgiler mevcuttur. Meselâ Hz. Aişe (ö. 59/678) ve Ümmü Seleme'nin (ö. 62/681) verdiği bilgiye göre Resûlullah -ramazan ayı dışında- gecenin sadece bir kısmını ibadetle geçirmekte, yani gecenin belirli bir vaktini teheccüde,¹⁶ kalan kısmını uykuya ve dinlenmeye ayırmakta idi.¹⁷ Gece ibadetinde kıraatı çok uzun tuttuğu için, Hz. Peygamber özellikle hayatının son dönemlerinde, teheccüd namazlarının büyük bir kısmını oturarak kılmıştır.¹⁸

Ayrıca hicretin ikinci yılında orucun farz kılınmasından sonra, Hz. Peygamber ramazan ayında itikâfa girmeye başlamış, ilk zamanda ramazanın ilk on gününde,¹⁹ sonra ortadaki on gününde,²⁰ daha sonraki yıllarda ise son on gününde itikâfta bulunmaya devam etmiş, bu uygulamayı vefat edene kadar sürdürmüştür.²¹ Hatta ramazanda itikâfı yapamadığında, onu uygun zamanlarda kaza etme yoluna gitmiştir.²² O hayatta iken, itikâfta bulu-

¹⁵ Köse, "Teheccüd", *DİA*, İstanbul 2011, XL, 325. Hz. Peygamber'in hastalığı sebebiyle birkaç gece teheccüd kılmadığı olmuştur. İbn Hacer, *Fethu'l-bâri*, III, 512; Miras, *Tecrid-i Sarîh*, IV, 34-35.

¹⁶ Teheccüd namazının gecenin son üçte birlik diliminde kılınmasının daha faziletli sayıldığını belirten hadisler için bkz. Müslim, "Salâtü'l-müsâfirin", 24; Ebû Dâvûd, "Tetavvu", 22.

¹⁷ Ebû Dâvûd, "Tetavvu", 27; "Vitir", 20.

¹⁸ Buhârî, "Teheccüd", 16.

¹⁹ Malum olduğu üzere Hicretin ikinci yılı ramazan ayının sekizinci günü Bedir Harbi için yola çıkılmış (Asım Köksal, *İslam Tarihi*, Risale Yay., İstanbul 1987, IX, 82), on dokuz gün sonra ramazan bayramından birkaç gün önce zaferle Medine'ye dönülmüştür. (Ali Himmet Berki ve Diğerleri, *Hatemi'l-Enbiyâ Hazret-i Muhammed ve Hayatı*, DİB Yay., Ankara 1981, s.252; Mustafa Fayda, "Bedir Gazvesi", *DİA*, İstanbul 1992, V, 326-7) İlk bayram namazı Medine'de kılınmıştır. (Köksal, *İslam Tarihi*, IX, 230) Rivayetler arasında on üçüncü, on yedinci, on dokuzuncu, yirmi yedinci gün Medine'den çıkıldığı rivayetleri varsa (Bkz. Berkî, *Hazret-i Muhammed* s. 242; Fayda, "Bedir", V, 326) da bu tarihlerde çıkılıp on dokuz gün sonra dönüldüğünde tarihi olarak sabit olan bayram kutlaması imkânsız olmaktadır.

²⁰ Hâlid Ali el-Müşeykîh, *Fıkhu'l-itikâf*, Riyad 1419, s. 28, 35.

²¹ Hz. Aişe rivayeti için bkz. Buhârî, "İtikâf", 1; Müslim, "İtikâf", 1.

²² Rivayetlere göre Hz. Peygamber ramazan ayında on günlük itikâfı tamamlamadığı takdirde onu şevval ayında tamamlamış (Buhârî, "İtikâf", 14; Müslim, "İtikâf", 2.), yolculuk vb. sebeplerle hiç yapamadığında sonraki senenin ramazanında -on günü kaza şeklinde- yirmi gün olarak itikâfa girmiştir (Buhârî, "İtikâf", 17; Müşeykîh, *Fıkhu'l-itikâf*, s. 43).

nan eşleri²³ ve ashop²⁴ da vefatından sonra itikâfı terk etmemişlerdir.

Diğer taraftan, ilgili rivayetlerden anladığımız kadarıyla Hz. Peygamber yine orucun farz kılındığı ilk yıldan itibaren ramazanda namaz ibadetini neredeyse gece boyu sürecek kadar uzun tutmaya başlamıştır. Bu gecelerden birine şahit olan Huzeyfe b. el-Yemân (ö. 36/565), namazın ilk rekâtında Bakara, Âl-i İmrân ve Nisâ surelerinin tamamını ağır ağır okuduğunu, rükû ve secdelerini de neredeyse kıraati kadar uzun yaptığını nakletmiştir.²⁵

Hz. Peygamber, daha sonra teravîh diye anılacak bu namazı ahabına mescitte cemaat hâlinde de kıldırılmıştır. Bu uygulamanın iki veya üç gün devam ettiği, cemaatin çoğaldığını görünce mescide çıkmadığı, bunu da Allah'ın farz kılabilceği endişesiyle açıkladığı rivayet edilir.²⁶

Teravîh namazının ne zaman teşri' kılındığı konusunda iki farklı görüşleri sürülmüştür. Birisi oruçla birlikte hicretin ikinci yılında teşri' kılınmış olabileceği görüşü, diğeri ise Hz. Peygamber'in teravîh namazı kıldıracağına dair rivayetlerin tek bir yıla ait olduğu ve Hz. Peygamber'e uygulamaya dair sorular sorulmadığı düşüncesiyle teravîhin risâletin son yılında teşri' kılınmış olması gerektiği görüşüdür.²⁷

Bize göre Hz. Peygamber teravîh namazını ilki hicretin ikinci yılında, diğeri vefatından önce olmak üzere iki ayrı yılda cemaatle kılmış, arada kalan yıllarda ise kendisi yalnız kılmaya devam ederken, ahabını teşvik etmiş ve bu teşviklere uyararak mescitte teravîh kılanları tebrik etmiştir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in mescitte Übey b. Ka'b'ın imamlığında teravîh kılanları görünce onları “*güzel yapıyorlar, isabet ediyorlar.*” diyerek övdüğü rivayet edilmiştir.²⁸

²³ İtikâfın tarihçesi hk. bkz. Müşeykîh, *Fıkhu'l-itikâf*, s. 35 vd.

²⁴ Müşeykîh, *Fıkhu'l-itikâf*, s. 35.

²⁵ Müslim, “Salâtü'l-müsâfirîn”, 27. Ayrıca İbn Abbas'ın gözlemi için bk. Müslim, “Salâtü'l-müsâfirîn”, 26; Ebû Dâvûd, “Tetavvu”, 27.

²⁶ Köse, “Teravîh”, XL, 482. Hz. Aişe'den gelen rivayet için bkz. Buhârî, “Salâtü't-terâvîh”, 1; Müslim, “Salâtü'l-müsâfirîn”, 25. Zeyd b. Sabit rivayeti için bkz. Buhârî, “Edeb”, 75; Ebû Dâvûd, “Vitr”, 11. Aynı, Hz. Peygamber'in endişesinin cemaate devam etmesi halinde ümmetin onu vacip zannedeceğinden kaynaklandığını ileri sürer. Bedrüddîn Ebû Muhammed Mahmûd el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2001, XI, 181.

²⁷ Süleyman b. Ömer el-Ezherî Cemal, *Hâşiyetü'l-cemel ala şerhi'l-menhec*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 2006, I, 489; Köse, “Teravîh”, XL, 482.

²⁸ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, II, 694.

Hız. Peygamber'in kıldığı ilk teravih namazında cemaat kendiliğinden oluşmuş, fakat o birkaç gün sonra mazeret bildirerek cemaate devam etmemiştir. Bu olayla ilgili gelen rivayetlerde Hız. Aişe'nin "uzunluğunu ve güzelliğini övdüğü"²⁹ namazlar başta olmak üzere, diğer rivayetlerde de "bu hâlin vefat edene kadar sürdüğü" açıklanmıştır. Bu da teravihin ilk zamanlar başlayıp uzun yıllar sürdüğünü ifade etmektedir. Üstelik hicretin yedinci yılında Medine'ye yerleşen ve Hız. Peygamber'in yanından ayrılmayan³⁰ Ebû Hüreyre'nin, Hız. Peygamber'in ramazan gecelerini ihya etmeyi teşvik ettiği,³¹ ama cemaat yapmadığı yönündeki açıklaması³² da Hız. Peygamber'in cemaatle teravih kılışının yedinci yıldan önceki bir dönemde olduğu kanaatini güçlendirmektedir. Kaldı ki, ramazana özel bir önem vererek, oruçla birlikte, itikâf gibi diğer aylarda yapmadığı bir ibadete başlayan Hız. Peygamber'in, teravih namazına sonraki yıllarda başlaması düşünülemezdi.³³

Hız. Peygamber'in vefatından önce kıldırıldığını düşündüğümüz teravih namazına gelince, -öncekilerden farklı olarak- bu namazları Hız. Peygamber bizzat kendisi organize ederek kıldırılmıştır. Detayı ileride geleceği üzere bu namaz hakkındaki rivayetler sahih senetle sahabeden Ebû Zer³⁴ ile Numan b. Beşîr'den³⁵ gelmiştir. Bu rivayetlerde Resûlullah'ın ramazan ayının son on günü içinde güneşarı olarak, yirmi üçüncü gecesi gecenin üçte birine kadar, yirmi beşinci gecesi gecenin yarısına kadar, yirmi yedinci gecesi ise gecenin

²⁹ Buhârî, "Teheccüd", 16; Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 17.

³⁰ Detay için bkz. M. Yaşar Kandemir, "Ebû Hüreyre", *DİA*, İstanbul 1994, X, 160-167. Ebû Hüreyre hicretin sekizinci yılında görevli olarak Bahreyn'de bulunmuş ise de (Kandemir, "Ebû Hüreyre", X, 160; Osman Güner, *Ebû Hüreyre'ye Yönelik Eleştiriler*, İnsan Yay., İstanbul 2001, s. 48-49) aynı senenin ramazanında Hız. Peygamber de fetih sebebiyle Mekke'de bulunmuş (Berki, *Hazret-i Muhammed*, s. 357vd.), dolayısıyla Medine'de ramazanı yaşamaya fırsat olmamıştır.

³¹ Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 25. Benzer bir rivayet Hız. Aişe'den de gelmiştir. Bkz. Nesâî, "Sıyâm", 39.

³² Ebu Hüreyre Resûlullah'ın ramazan nafilisine teşvik ettiğini duyduğunu, fakat cemaat yapmadığını açıklamıştır. Bkz. Ebü'l-Hasen Nürüddîn Ali b. Ebî Bekr el-Heysemî, *Mecmeu'z-zevâid*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1412, III, 401.

³³ Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'ne göre de teravih Hicretin 2. yılında 1 Ramazan/26 Şubat'ta başladı. Bkz. "Hız. Peygamber Devri Kronolojisi", *DİA*, İstanbul 2005, XXX, 479.

³⁴ İbn Mâce, "İkâmetü's-Salât", 173.

³⁵ Nesâî, "Kıyâmu'l-Leyl ve Tetavvuu'n-Nehâr", 5; Ebû Abdillâh el-Hâkim, *el-Müstedrek ale's-sahihayn*, thk. M. Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1990, I, 607.

neredece tamamlamada cemaate namaz kıldırıldığı, hatta yirmi yedinci gecede eşleri ile aile fertlerini de namaza çağırıldığı belirtilmektedir. Ravilerden biri olan Numan b. Beşîr'in hicret yılında doğmuş olduğu³⁶ dikkate alındığında onun bu namazı kılabilmesi ancak hicretin son yıllarına doğru mümkün olacaktır. Bu durumda bu namazlar esasen teravih namazı olmasına rağmen, Hz. Aişe ve Ebû Hüreyre'nin açıklamalarında yer vermeme sebebinin de cevaplanması gerekmektedir. Rivayetler gösteriyor ki her iki sahabiye gelen sorular genel uygulamaya yöneliktir. Oysa son yıldaki uygulama daha çok Kadir gecesinin ihyası olarak görülmektedir. Kanaatimizce bu sebeple her iki sahabi bu özel namazı dikkate almamışlar, gelen sorulara bağlı olarak genel uygulamayı açıklamışlardır.

Vahiy döneminde ashabın, teravihi yalnız olarak (münferiden) kıldıkları gibi, Mescid-i Nebîde cemaat hâlinde kıldıkları da olmuştur.

Hz. Ebû Bekir'in (ö.12/634) iki yıllık hilafet dönemi çetin ridde olayları, Hz. Ömer döneminin ilk yılı ise toparlanma ile geçtiğinden her iki halifenin de başka işe bakacak fırsatları olmadığı için söz konusu üç yıllık dönemde teravih namazı tek başına veya dağınık cemaatler hâlinde kılınmaya devam edilmiştir.³⁷ Nihayet Hz. Ömer, hilafetinin ikinci yılı olan hicri 14. (635 M.) yılda, teravih namazının mescitte düzenli bir cemaat hâlinde kılınmasına karar vermiştir.³⁸ Bu kararında Hz. Ali'nin (ö. 40/660) yoğun teşviki olduğu da nakledilmektedir.³⁹

Hz. Ömer cemaati erkek ve kadın cemaat olarak ikiye ayırmış, erkek cemaate imam olarak Übey b. Kâ'b'i, kadın cemaat için ise Süleyman b. Ebî

³⁶ Genel kabule göre Numan b. Beşîr hicretten on dört ay sonra doğmuş ve hicretten sonra ilk doğan sahâbi unvanını almıştır. Buhârî'ye göre hicret yıllarında doğmuştur. Numan'ın yaptığı rivayetlerini dikkate alan Irak ehline göre ise hicretten de önce doğmuş olmalıdır. (Detay için bkz. İbrahim Hatipoğlu, "Nu'mân b. Beşîr", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 233) İbn Hacer hicrette doğan Abdullah b. Zübeyr'in Numan'ın kendisinden altı ay büyük olduğu sözünü rivayet eder. Bkz. İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Beyrut 1412, IV,90; VI, 440

³⁷ Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih şerhu mişkâti'l-mesâbîh*, thk. Cemal Aytânî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2001, III, 334; Miras, *Tecrid-i Sarîh*, IV, 77. Ridde olayları hk. bkz. Fayda, "Ridde (Ridde Olayları)", *DİA*, İstanbul 2008, XXXV, 91-93. Hz. Ömer'in ilk yılı için bkz. Fayda, "Ömer", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIV, 45.

³⁸ Ebu'l-Hüseyn Ali b. Halef İbn Battâl, *Şerhu sahihi'l-Buhâri*, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, ty., IV, 147; Köse, "Teravih", XL, 482; Bünyamin Erul, "Übey b. Kâ'b", *DİA*, İstanbul 2012, XLII, 273.

³⁹ Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 607.

Hasme⁴⁰ ile Temîm ed-Dârî'yi görevlendirmiştir.⁴¹ Saib b. Yezid Hz. Ömer'in Übey ve Temîm'in kıldıracağı namazı, her rekâtında miîn denilen uzun surelerden⁴² okunması şartıyla (vitir dâhil) on bir rekât olarak belirlediğini, böylece kıyamın uzun sürmesinden dolayı ashabın yorgunluktan değneğe dayandıklarını, mescitten ancak fecre yakın bir zamanda dağıldıklarını belirtir.⁴³ İlk uygulamanın on üç rekât olduğu da gelen rivayetler arasındadır.⁴⁴ Bu namazın ağırlığından dolayı Hz. Ömer her dört rekâta bir hacet görüp abdest alacak kadar bir zaman (~10^{dk.}) cemaate zorunlu istirahat (terviha) yaptırmıştır.⁴⁵

Ne var ki bu şekildeki uygulama insanlara ağır gelince, Hz. Ömer daha sonra teravih namazında kıraat miktarını azaltma yoluna gitmiş, buna karşılık rekât sayısını da yirmiyeye çıkarmıştır.⁴⁶ Nitekim yine Sâib b. Yezid Hz. Ömer döneminde yirmi rekât teravih kılındığını haber vermiştir.⁴⁷ Hz. Ömer bu defa okuma hızını dikkate alarak⁴⁸ görevlendirdiği aynı imamların birine otuz ayet, birine yirmi beş ayet, diğerine ise yirmi ayet okumasını emretmiştir.⁴⁹

⁴⁰ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, II, 695. Übey b. Kâ'b Resûlullah'ın mihrabında kıldırırken, Süleyman b. Ebû Hasme ise mescidin kuzeydoğu köşesinde kadınlar için yapılan Butayha adlı revakta kıldırıyordu. Nebi Bozkurt ve Diğerleri, "Mescid-i Nebevî", *DİA*, Ankara 2004, XXIX, 228.

⁴¹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, V, 447; Molla Ahmed b. Abdilkâdir er-Rûmî, *Mecâlisü'l-Ebrâr*, trc. Muhammed Mansur "*Hazineü'l-esrar*" adıyla, tab. Muhammed Hüseyin Han, 1283, s. 198. Übey b. Kâ'b'ın ilk yirmi gün teravih namazı kıldırıp evine çekilmesinin ardından kalan on günde Temîm ed-Dârî'nin erkeklere imamlık yaptığı nakledilir. Yemenî, *el-Beyân*, II, 276.

⁴² İbn Mes'ûd Ahkaf suresi (35 ayet) gibi ayet sayısı otuzu geçen surelere *miîn*/uzun sure dediklerini belirtir. Şarânî, *Keşfu'l-gumme*, I, 169. Kehf, Meryem, Tâhâ vb. sureler de miîn olarak kabul edilir. Mervezî, *Muhtasar*, s. 142.

⁴³ Mâlik, *Muvatta'*, *es-Salât fî Ramazân*, 1; Ebû'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-Mesâbih fî salâti't-terâvih*, thk. Ebû Haris Ali b. Hasan, Dâru'l-Kabes, Amman 1986, s. 38.

⁴⁴ Mervezî, *Muhtasar*, s. 220; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, V, 448; Adevî, Ebû Abdillâh Mustafa, *Bahs fî adedi rekeati kıyâmi'l-leyl*, Dâru Mâcid Useyrî, Cidde 1999, s. 43, 45.

⁴⁵ Abdurrahim b. İbrahim, *Hükümü't-terâvih*, s. 10-11.

⁴⁶ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, Dâru'l-Vâ'y, Kahire 1993, V, 154; İbn Teymiyye, Takiyyüddin Ahmed, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, Dâru'l-Vefâ, Mansûra 2005, XXIII, 68.

⁴⁷ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, II, 699; Mervezî, *Muhtasar*, s. 220; Süyûtî, *el-Mesâbih*, s. 42.

⁴⁸ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, II, 700; Mervezî, *Muhtasar*, s. 223.

⁴⁹ Ebû Zekeriyâ Muhyiddin en-Nevevî, *Kitâbü'l-mecmû'* *şerhu'l-mühezzeb*, thk. M. Necib el-Mutî'î, Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, 1980, III, 528; Ali el-Kârî, *Mirkât*, III, 343; Miras, *Tecrid-i Sarih*, IV, 77.

O zamanlar teravih yatsıdan hemen sonra gecenin ilk kısmında kılındığından⁵⁰ rekât sayısının artırılmasına rağmen, kıraat miktarı azaltıldığı için, teravih namazı daha erken saatlerde sona ermeye başlamıştır. Bu sebeple Hz. Ömer gece kalkıp namazı gecenin son kısmında kılmanın, hemen ilk kısmında kılmaktan daha efdal olduğunu belirtiyor,⁵¹ kendisi de bu şekilde evinde kılmayı tercih ediyordu.⁵²

O dönemdeki uygulama bağlamında Übey b. Ka'b'ın sadece teravihi kıldığı, vitri ise Hz. Ömer'in kıldığı gelen rivayetler arasındadır.⁵³

Böylece, teravihin düzenli olarak mescitte cemaatle kılınmasının Hz. Ömer döneminde başladığı görülmektedir.⁵⁴ Nitekim Hz. Ömer'in "Bu güzel bir âdet (bidat) oldu" sözü de buna işaret eder. Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009) İslam medeniyetindeki ilkleri yazdığı el-Evâil adlı eserinde ramazan kıyamını (teravihi) hicri 14 yılında ilk defa sünnet kılının Hz. Ömer olduğunu açıklamış,⁵⁵ Taberî de aynı bilgiyi paylaşmanın yanında, Hz. Ömer'in şehirlere emirname göndererek erkek ve kadınların ayrı ayrı imamlar arkasında teravih kılmaları talimatını verdiğini kaydetmiştir.⁵⁶

Hız. Osman (ö. 35/655) dönemine gelince, o erkek ve kadın cemaate ayrı ayrı imam tayin etme yerine, bütün cemaate teravih namazı kıldırmak üzere⁵⁷ Süleyman b. Ebî Hasme'yi görevlendirmiştir.⁵⁸ Hız. Ali zamanında ise Hz. Ömer dönemindeki erkek ve kadın cemaate ayrı imam tayini uygulamasına geri dönmüş, kadınlara namaz kıldırmak üzere Arfece es-Sakafî imam tayin edilmiştir.⁵⁹

⁵⁰ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, II, 695.

⁵¹ Buhârî, "Salâtü't-Terâvih", I.

⁵² İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, V, 447; Aynî, *Umde*, XI, 178. İkrime, İbn Abbas'ın da gecenin son kısmında kılmayı efdal gördüğünü bildirmektedir. Mervezî, *Muhtasar*, s. 225.

⁵³ Kemâlüddin İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003, I, 487; Zeynüddin b. İbrâhîm el-Mısırî İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik şerhu kenzi'd-dekâik*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1997, II, 122.

⁵⁴ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, I, 484; İbrahim el-Halebî, *Halebi-i Kebir*, Dersaadet 1325, s. 400.

⁵⁵ Bkz. Ebû Hilâl Askerî, *el-Evâil*, thk. M. es-Seyyid el-Vekil, Dâru'l-Beşîr, Kahire 1987, s. 57; Süyûtî, *el-Mesâbih*, s. 36-37.

⁵⁶ Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülük*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1407, II, 569-570.

⁵⁷ Süyûtî, *el-Mesâbih*, s. 38.

⁵⁸ Ali el-Kârî, *Mirkât*, III, 343; Miras, *Tecrid-i Sarîh*, IV, 77.

⁵⁹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, II, 695.

Mekke halkından Kâbe’de namaz kılanlar, teravih namazının aralarında ki istirahati fırsat bilerek Kâbe’yi tavaf edip, iki rekât tavaf namazı kılarlar, sonra teravih namazına kaldıkları yerden devam ederlerdi. İşte bu uygulamaya özenen Medine halkı, Mekke’deki sevaba nail olabilmek için teravih aralarında –ikisi tavaf, ikisi tavaf namazına karşılık olmak üzere– dörder rekât daha kılmak suretiyle otuz altı rekât teravih namazı kılmaya başlamışlardı.⁶⁰ Medine’deki uygulama hicri birinci asrın sonlarına doğru ortaya çıkmış, Hz. Osman’ın oğlu Ebân (ö. 105/723) ile Ömer b. Abdülaziz’in (ö. 101/735) valilikleri sırasında görülmüş,⁶¹ İbn Ömer’in (ö. 72/691) mevlâsı Nâfi’ (ö. 117/735)⁶² ile Mâlik (ö. 179/795) ve Şâfiî (ö. 204/819) de o devre yettiştiklerini açıklamışlardır.⁶³ Hâl böyle devam ederken, Medine valisi Cafer b. Süleyman’ın teravihin rekât sayısını yirmi rekât olarak uygulama isteğiyle kendisine haberci göndermesi üzerine İmam Mâlik, “öteden beri insanların bu şekilde uygulaya geldiği” gerekçesiyle otuz altı rekâtın devam etmesi yönünde tavır koyar.⁶⁴

Diğer yanda Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ramazan boyunca hatim yapabilmek amacıyla her rekâta zammı sure olarak onar ayet okunmasını kural olarak benimsemesine⁶⁵ rağmen, üç kısa ayet okunabileceğine de fetva vermiştir.⁶⁶ Bu hafifleştirmenin illetini Hanefî fakihler cemaatin sayısını artırma-

⁶⁰ Bkz. Nevevî, *el-Mecmû’*, III, 527; Rûmî, *Mecâlis*, s. 199; Yemenî, *el-Beyân*, II, 278. Otuzar ayetlik yirmi rekât uygulamasının da ağırlığından dolayı Muaviye zamanında kıraat azaltılarak otuz altı rekâta çıkarıldığı bilgisi de vardır. Bkz. İbn Battâl, *Şerhu’l-Buhâri*, IV, 148.

⁶¹ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, Mektebetü’r-Rüşd, Riyad 2004, III, 395; Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid ve nihâyetü’l-muktesid*, Dâru’l-Ma’rife, 1982, I, 210; Mervezi, *Muhtasar*, s. 221. Ebân b. Osman 76 (695) yılından itibaren yedi yıl (Selahattin Polat, “Ebân b. Osmân b. Affân”, *DİA*, X, 66), Ömer b. Abdülaziz ise 87 (706) yılından itibaren yaklaşık yedi yıl emirlik yapmıştır. (İsmail Yiğit, “Ömer b. Abdilaziz”, *DİA*, İstanbul 2007, XXXIV, 53).

⁶² Suyûtî, *el-Mesâbih*, s.32.

⁶³ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, V, 449. İmam Şafii Mekke’de yirmi rekât kıldığını gördüğünü de açıklıyor. Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes’ûd el-Begavî, *Şerhu’s-sünne*, thk. Şuayb el-Arnaut- M. Züheyr eş-Şaviş, Mektebü’l-İslami, Beyrut 1983, IV, 123.

⁶⁴ Bkz. Mervezi, *Muhtasar*, s. 222. Bu sayıya vitir dâhil olmalıdır. Bir rivayete göre de “Yüz küsur yıldır uygulama bu şekildedir” demiştir. *A.g.e.*, a.y.

⁶⁵ Şemsüddin es- Serahsî, *el-Mebsût*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut ty., II, 143; Burhânüddin Mahmud b. Ahmed İbn Mâze, *el-Muhîtu’l-burhânî fi’l-fikhi’n-nu’mânî*, thk. Abdülkerim Sâmî el-Cündî, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 2004, I, 459 Hanefilere göre teravih namazını bir hatim ile kılmak sünnettir. *A.g.e.*, a.y. Ayrıca İbn Abbas’ın nakline göre Hz. Peygamber “Gece namazını onar ayet ile kılan gafillerden yazılmaz...” buyurmuştur. Şar’ânî, *Keşfu’l-gumme*, I, 169.

⁶⁶ Dâmâd Efendi, *Mecmeu’l-enhur fi şerhi mülteka’l-ebhur*, Dâru İhyâit-Türâsî’l-Arabî, ts., I, 137.

nın, kıraati uzun tutmaktan efdal olduğu şeklinde yorumlamaktadır.⁶⁷ Ayrıca Hanefilerden Kadîhân (ö. 592/1196), teravihin gecenin büyük bölümünü (ekser) kapsamasının efdal olduğunu vurgulamıştır.⁶⁸ Namaz aralarında yapılan istirahatlar zamanla zikir ve salavat gibi ibadetlerle değerlendirilmeye başlanmış,⁶⁹ bu bağlamda Osmanlı’da her tervihada farklı makamlarda ilahiler okunmaya devam edilmiştir. Günümüz Türkiye’sinde ise vitre kadar bir defa, vitirden önce ise üç defa olmak üzere salat-ı ümmiye okunması tercih edilmiştir.⁷⁰ Böylece teravih ümmetin şîârı olarak asırlarca devam etmektedir.⁷¹

C- Teravih Namazının Hükümü

Öncelikle belirtelim ki, İslam âlimleri ramazan gecelerinin namaz ibadetiyle ihya edilmesinin meşrû olduğuna ittifak etmişlerdir.⁷² Ancak bu gecelere özel teravih adıyla bir namazın olup olmadığı, var ise hükümü ve cemaatle kılınıp kılınmayacağı hususlarında görüş ayrılıkları bulunmaktadır.

Hanefilere göre teravih namazı kadın erkek her Müslüman için müekket sünnettir.⁷³ Hatta Ebû Hanîfe’den teravihin terkinin caiz olmadığına dair bir görüş de nakledilmiştir.⁷⁴

İbn Ömer gibi bazı sahabilerin teravihi evlerinde kıldığını dikkate alan Hanefilerin çoğunluğu teravihin cemaatle kılınmasının sünnet-i kifâye olduğunu söylemişlerdir.⁷⁵ Buna göre bir mahallede bir grubun teravihi mes-citte cemaatle kılması ile sünnet yerine gelmiş olur, ancak hiç kimse cemaatle kılmazsa, hepsi günahkâr olur.⁷⁶ Temelde aynı görüşü paylaşan Ebû

⁶⁷ Rûmî, *Mecâlis*, s. 201.

⁶⁸ İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, II, 119.

⁶⁹ “Teravih Namazı ve Buna Ait Hükümler”, *Diyanet İlmi Dergi*, 1966, c. V, sy. 12, s. 344; Köse, “Teravih”, XL, 482.

⁷⁰ Mustafa Uzun, “Ramazan İlahisi”, *DİA*, İstanbul 2007, XXXIV, 437-438.

⁷¹ Takiyyüddin Ebu’l-Hasen b. Abdilbâkî es-Sübki, *İşrâku’l-mesâbih fî salâti’t-terâvih*, thk. M. Es-Seyyid İbrahim, (*Fedâilü alâmâti leyleti’l-kadr* ile birlikte), Mektebetü’l-Kur’an, Bulak ty., s. 85. Ayrıca bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, II, 145.

⁷² “Salâtü’t-terâvih”, *Mv.F.*, XXVII, 136; Köse, “Teravih”, XL, 482.

⁷³ Aynî, *el-Binâye fî şerhi’l-hidâye*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1990, II, 662; Dâmâd Efendi, *Mecmeu’l-enhur*, I, 135.

⁷⁴ Halebî, *Halebî-i kebir*, s. 400. Benzer bir düşünce el-Leys’ten de nakledilir. İbn Battâl, *Şerh*, III, 119-120.

⁷⁵ Bkz. Merginânî, *el-Hidâye*, I, 70; İbn Nüceym, *el-Bahr*, II, 120.

⁷⁶ İbn Nüceym, *el-Bahr*, II, 120; Rûmî, *Mecâlis*, s.197.

Yusuf (ö. 182/798) cemaatle kılınan namazda olduğu gibi hakkını vermek kaydıyla,⁷⁷ Tahâvî (ö. 321/933) ise mescitleri boş bırakmamak şartıyla teravihin evde kılınmasını daha faziletli görürler.⁷⁸

Şâfîiler ve Hanbelîler ile bazı Mâlikîler'e göre de bu namaz müekket sünnettir. Ayrıca Mâlikî ve Şâfîilerin çoğunluğuna göre mescitleri boş bırakmamak şartıyla teravihin evde kılınması müstehaptır.⁷⁹

Şiilerden Zeydîlere göre ramazan nafilisini (teravih) tek başına kılmak müstehap, cemaatle kılmak bidat sayılmış,⁸⁰ aynı görüşü paylaşan Ca'ferîlere göre ise teravih olmak üzere ramazan ayı boyunca toplam bin rekâttan fazla nafîle namaz kılmak müstehap olarak kabul edilmiştir.⁸¹

İslam mezhepleri arasında Râfîzîler⁸² teravihi meşru görmemiş,⁸³ Fâtımî yöneticiler de teravih namazını kendi yönettikleri beldelerde resmen yasaklamışlardır.⁸⁴ Zira onlara göre teravih Hz. Ömer'in çıkardığı bir bidatten ibarettir.⁸⁵

Teravihin müekket sünnet hükmünde bir ibadet olduğu, Hz. Peygamber'in kavli, fiili ve takrirî sünnetine, ayrıca sahabenin uygulama ve icmasına dayandırılmıştır. Şimdi bunları sırasıyla görelim:

1) Sünnet

Sünnetin teravih namazına kaynaklığı beş yönde gerçekleşmiştir.

⁷⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 144; İbn Mâze, *Muht*, I, 457; Rûmî, *Mecalis*, s. 197.

⁷⁸ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1987, I, 352; İbn Battâl, *Şerh*, III, 120.

⁷⁹ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, V, 158; Köse, "Teravih", XL, 482.

⁸⁰ Bkz. Şevkânî, *es-Seylü'l-cerrâr*, thk. Mahmud İbrahim Zâyid, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ty., I, 326; Fatih Yücel, "Zeydiyye", *DİA*, İstanbul 2013, XLIV, 336. Şevkânî'ye göre ise cemaatle kılınması dahil teravih bidat değil meşrudur. Şevkânî, *es-Seylü'l-cerrâr*, I, 329.

⁸¹ Mezhep kaynaklarında hangi gecelerde kaç rekât namaz kılınacağına dair bilgi verilmektedir. Bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen et-Tûsî, *el-Hilâf*, Müessesetü'n-Neşri'l-İslami, Kum 1407, I, 530-531.

⁸² Râfîzî terimi imam olarak kabul ettikleri Zeyd b. Ali'yi Hz. Ebû Bekir ve Ömer'i meşrû halife kabul ettiği gerekçesiyle terkeden İmâmîler ile ilk üç halifenin hilâfetini reddeden bütün Şii grupları ve Şii unsurları taşıyan bazı bâtinî grupları ifade eder. Bkz. Mustafa Öz, "Râfîzîler", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIV, 396-397.

⁸³ Serahsî, *el-Mebsût*, II, 143; Aynî, *el-Binâye*, II, 658; Ahmed b. Muhammed et-Tahtâvî, *Hâşiye alâ merâki'l-felâh*, Bulak 1318, s. 270.

⁸⁴ Bkz. M. Ali Sönmez, "İbnu'n-Nablusî", *DİA*, XXI, 163; Öz, "Ubeydullah el-Mehdî", *DİA*, İstanbul 2012, XLII, 25; a.mlf., "Hâkim biemrillâh", *DİA*, İstanbul 1997, XV, 199.

⁸⁵ Tahtâvî, *Hâşiye*, s. 224.

a) Hz. Peygamber teravih namazını ümmetine sünnet kıldığını beyan etmiştir.

Bu konuda Abdurrahman b. Avf ve Ebû Seleme'den şu rivayetler gelmiştir.

- Ebû Seleme'nin, babası Abdurrahman b. Avf'tan naklettiği bir hadiste Hz. Peygamber “*Şüphesiz Allah ramazan orucunu farz kıldı, ben de ramazan gecelerini ihya etmeyi sünnet kıldım (سُننْتُ قِيَامَهُ). Her kim inanarak ve sevabını Allah'tan bekleyerek ramazanı oruçla, gecelerini namazla ihya ederse, anasından doğduğu gibi günahlarından temizlenmiş olur.*” buyurmuştur.⁸⁶

Bu hadis-i şerifler teravihin sünnet olduğuna açık bir şekilde (sarahaten) delalet eder.⁸⁷ Zira malum olduğu üzere hadislerde geçen “gece kıyamı” terimi “gece nafile namazı” demektir.⁸⁸ Buna göre bu hadis-i şeriflerde ramazan gecelerinde sünnet kılınan kıyam da farz namazların dışında kılınan nafile namazlardır. Bu sebeple bu namazların teravih namazı olduğunda ittifak edilmiştir.⁸⁹ Buna göre teravih namazını sünnet kılan bizzat Hz. Peygamber'dir.⁹⁰

b) Hz. Peygamber ashabını teravih namazı kılmaya teşvik etmiştir.

- Hz. Aişe⁹¹ ve Ebû Hüreyre'den gelen rivayetlerde Hz. Peygamber “*Ramazan ayını inanarak ve sevabını Allah'tan bekleyerek ihya eden kimsenin geçmiş günahları bağışlanır.*” buyurmuştur.⁹²

- Yine Ebû Hüreyre Hz. Peygamber kesin bir şekilde emretmeden ramazan kıyamını (teravih) teşvik eder “*Her kim inanarak ve karşılığını Allah'tan bekleyerek ramazanı ihya ederse, geçmiş günahları bağışlanır.*” derdi. Bu tavır o vefat edene kadar sürdü, denilmiştir.⁹³

⁸⁶ Bkz. İbn Mâce, “İkametü's-Salât”, 173.

⁸⁷ İbn Mâce, *el-Muhîtu'l-burhânî*, I, 456; Aynî, *el-Binâye*, II, 662; Haddâdî, *Cevhere*, I, 125.

⁸⁸ Nitekim Hz. Peygamber'in “*Yatsı namazını cemaatle kılan gecenin yarısını namaz kılmış gibi olur...*” hadisinde (Müslim, Mesacîd, 47.) “kıyam” açıkça nafile namaz yerine kullanılmıştır. Bkz. Şürûnbülâli, *Merakî'l-felâh*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002, s. 154.

⁸⁹ Aynî, *Umde*, XI, 176; Kervancı, “Terâvîh”, s. 301.

⁹⁰ Yemenî, *el-Beyân*, II, 274. Burada Sahabeden önce Hz. Peygamber'in sünnet kıldığı vurgulanmıştır.

⁹¹ Nesâî, “Sıyâm”, 39.

⁹² Buhârî, “İman”, 26; Müslim, “Salâtü'l-müsâfirîn”, 25.

⁹³ Buhârî, “Salâtü't-terâvîh”, 1; Müslim, “Salâtü'l-müsâfirîn”, 25; Tirmizî, “Savm”, 83.

- Enes b. Malik'ten gelen benzer rivayetlerde ise “*Annesinden doğduğu günkü gibi olur.*” eki vardır.⁹⁴

Ramazan gecelerini ihyayı teşvik eden bu rivayetler, teravihin sünnet olduğunu gösterir.⁹⁵

- Detayı aşağıda gelecek olan Ebû Zer rivayetinde geçen Hz. Peygamber'in “*imamın namazı bitinceye kadar onunla kılan*” ifadesi de kavli sünnet olarak teravih namazının meşruiyetine delalet etmektedir.⁹⁶

c) Hz. Peygamber teravih namazını bizzat kılmıştır.

- Enes b. Malik'ten gelen bir rivayette Hz. Peygamber'in mescitte namaz kılarken kendisi dâhil arkasında cemaat olduğu, arkasındakileri fark edince acele ile kıldığı namazı bitirip hücreğine geçtiği ve kalan kısmı orada tamamladığı bildirilmektedir.⁹⁷

- Huzeyfe b. el-Yemân da Hz. Peygamber'in mescitteki hurma liflerinden yapılan odasında bir ramazan gecesi kalkıp uzun uzun dört rekât namaz kıldığını ve bu namazda Bakara, Âl-i İmrân, Nisâ, Mâide ve En'âm surelerini okuduğunu, bu namazın Bilal'in sabah ezanına kadar sürdüğünü rivayet etmiştir.⁹⁸

d) Hz. Peygamber teravih namazını cemaate de bizzat kıldırmıştır.

Bu konuda gelen rivayetler daha önce değinildiği üzere iki gruptur.

Birinci grup, ashabın Hz. Peygamber'in namazına kendiliklerinden katılıp iki veya üç gece onunla cemaat halinde namaz kıldıklarını belirten rivayetlerdir:

- Hz. Aişe'den gelen rivayetlerden birinde o şu açıklamayı yapmıştır: “*Resûlullah bir gece mescitte namaz kıldı. Cemaat de ona uydu. İkinci gece yine aynı şekilde namaz kıldı. Derken cemaat çoğaldı. Üçüncü yahut dördüncü gece cemaat yine toplandı, fakat Resûlullah onların yanına çıkmadı. Sabah olunca (cemaate) ‘Yaptığımızı gördüm! Aslında sizin yanınıza çıkmama bir engel yok idiyse de, bu namazın size farz kılınacağından endi-*

⁹⁴ Şa'rânî, *Keşfü'l-gumme*, I, 166.

⁹⁵ Aynî, *Binâye*, II, 662.

⁹⁶ Muhammed Nasıruddin el-Elbânî, *Salâtu't-terâvih*, el-Mektebü'l-İslami, Beyrut 1985, s. 15.

⁹⁷ Mervezî, *Muhtasar*, s. 216.

⁹⁸ Nesâî, “*Kıyâmu'l-Leyl ve Tatavvuu'n-Nehâr*”, 38.

*şe ettim (de bu sebeple çıkmadım)' buyurmuştur.*⁹⁹ Yine Hz. Aişe'den Hz. Peygamber'in kendisine odası önünde hasır sermesini istediği ve üç gece arka arkaya teravih kıldırıldığı, dördüncü gece hasırı toplatarak uygulamayı bıraktığı rivayeti de gelmiştir.¹⁰⁰

Bu rivayetin dışında Zeyd b. Sabit¹⁰¹ ve Cabir b. Abdillah'tan gelen¹⁰² rivayetler de bir birine yakın ifadelerle Hz. Peygamber'in ramazanda iki veya üç gece ashabına yatsıdan sonra cemaatle nafîle namaz (teravih) kıldırıldığını belirtmektedir.

Hz. Peygamber'in birkaç gün fiilen teravihi cemaatle kılıp, ardından farz kılınır endişesiyle devam edememesine mazeret göstermesi teravihin sünnet olduğunu gösterir.¹⁰³ Yine bu rivayetlerden, Ebû Hanife'nin de dikkat çektiği üzere farz kılınma ihtimali olmasaydı Hz. Peygamber'in teravihe devam edeceği de anlaşılmaktadır.¹⁰⁴ Hanefî âlimlerden Aynî (ö.855/1451) de Hz. Peygamber'in bu namazı kılmaya devam etmesi halinde, hükmünün vacip olacağına dikkat çekmektedir.¹⁰⁵ Çünkü Hanefîlere göre Hz. Peygamber'in devamlı yaptığı fiiller vacip hükmünü kazanır.¹⁰⁶

İkinci grup ise son on gün içinde gûnaşırı olarak bizzat Hz. Peygamber'in teravih namazı kıldırıldığını açıkça belirten rivayetlerdir. Bu rivayetler Ebû Zer ile Numan b. Beşir'den gelmiştir.

- Ebû Zer der ki: *"Biz Resûlullah ile oruç tuttuk, o ramazanın son yedinci gününe kadar bize hiçbir gece, (farzdan başka) namaz kıldırmadı. O (yirmi üçüncü) gece, ilk üçte biri geçene kadar bize namaz kıldırıldı. Son altıncı (yirmi dördüncü) gecede namaz kıldırmadı. Son beşinci (yirmi beşinci) gecede gece yarısı geçene kadar namaz kıldırıldı. Ben: 'Ya Resûlallah! Gecenin kalan kısmında da bize nafîle kıldırırsaydınız (da geceyi tamamen ihya etmiş olsaydık)' dedim. Cevaben: 'İmam namazı bitirinceye kadar onunla namaz kılan kimse*

⁹⁹ Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirin", 25.

¹⁰⁰ Mervezî, *Muhtasar*, s. 215.

¹⁰¹ Buhârî, "Edeb", 75; Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirin", 29; Ebû Dâvûd, "Vitr", 11.

¹⁰² Bkz. Ebu'l-Kâsım Süleyman et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, Dâru'l-Harameyn, Kahire 1415, IV, 108.

¹⁰³ Merginânî, *el-Hidâye*, I, 70.

¹⁰⁴ Bkz. Serahsî, *Mebсут*, II, 145; Merginânî, *Hidâye*, I, 70. Nitekim onun vefatı ile ihtimal ortadan kalktığı için sahabe teravihi düzenli olarak kılmaya başlamıştır. Ae., a.y.

¹⁰⁵ Aynî, *el-Binâye*, II, 662.

¹⁰⁶ Bkz. Abdü'ali Muhammed b. Nizâmüddin el-Ensârî, *Fevâtihu'r-Rahamût*, thk. A. Mahmud Muhammed Ömer, Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, Beyrut 2002, II, 225-226.

bütün geceyi ihya etmiş gibi sevaba nail olur.' buyurdular. Son dördüncü (yirmi altıncı) gece yine bize namaz kıldırmadı. Ramazanın bitmesine üç gün kala (yirmi yedinci gecesi) Resûlullah ailesini, hanımlarını ve ashabını topladı ve bütün gece bize namaz kıldırdı. Namaz o kadar uzadı ki, sahuru geçireceğimizden korktuk."¹⁰⁷

- Numan b. Beşir'den gelen sahih rivayetlerde de aynı açıklama yapılmış, fakat son namazda "ailesini, hanımlarını ve ashabını topladı" ifadesi yer almamıştır.¹⁰⁸

Fukahanın teravih namazı olarak tefsir ettiği bu namaza ait rivayetler,¹⁰⁹ teravihin cemaatle kılınmasının meşruiyetine açıkça delalet etmektedir.¹¹⁰

e) Hz. Peygamber teravih namazı kılanlara engel olmamış, aksine onları övmüştür.

Bu konudaki rivayetler Ebû Hüreyre ve Cabir b. Abdullah ile tabiundan Sa'lebe b. Ebî Mâlik'e dayanmaktadır.

- Ebû Hüreyre'nin naklettiği bir hadiste Rasûlullah'ın ramazan ayında, as-haptan bir grubu, mescitte Ubey b. Ka'b'ın arkasında cemaatle namaz kılar-ken gördüğü ve "Doğru yapıyorlar, iyi yapıyorlar." diyerek tasvip ettiği ha-ber verilmiştir.¹¹¹

- Sa'lebe b. Ebî Malik'ten gelen mürsel¹¹² rivayette de aynı olay anlatıl-maktadır.¹¹³

- Câbir b. Abdullah'tan gelen hasen¹¹⁴ bir rivayete göre ise Übey b. Ka'b Hz. Peygamber'e gelerek Kur'an okuyamayan kadınların onun arkasında namaz kılmak istediklerini, kendisinin de sekiz rekât kıldırıp, ardından vitir kıldı-ğını belirtmiş, Hz. Peygamber de ona bir şey dememiş,¹¹⁵ böylece onun bu uygulamasını onaylamıştır (takrir).

¹⁰⁷ Ebû Dâvûd, "Şehru Ramazan", I; İbn Mâce, "İkâmetu's-Salât", 173; Tahâvî, *Şerhu meânil-âsâr*, I, 349.

¹⁰⁸ Nesâî, "Kıyamu'l-Leyl ve Tatavvu'un-Nehâr", 5; Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 607.

¹⁰⁹ Tahâvî, *Şerhu meânil-âsâr*, I, 349.

¹¹⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, II, 144; Elbânî, *Teravih*, s. 13.

¹¹¹ Ebû Dâvûd, "Şehru Ramazan", I (Ebû Dâvûd bu hadisin kavi olmadığını belirtmiştir).

¹¹² Mürsel: İsnadında, sahâbî olan râvisi veya diğer râvilerinden biri zikredilmeyen hadistir. Salahattin Polat, "Mürsel", *DİA*, İstanbul 1994, XXXII, 52-54.

¹¹³ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, II, 697.

¹¹⁴ Hasen hadis: sahih hadisin şartlarını taşımakla beraber râvisinin zabtı sahih hadisin râvisine nisbetle daha az olan hadis ve dinî konularda delil olarak kullanılan makbul hadis çeşididir. Mücteba Uğur, "Hasen", *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 374.

¹¹⁵ Mervezî, *Muhtasar*, s. 217.

Teravih namazının hükmüne dair gelen rivayetler bunlarla sınırlı değildir. Biz tekrar olmaması için bunlardan bir kısmını rekât sayısını belirten rivayetler bölümüne bıraktık.

Bu kısımda son olarak belirtelim ki, Hz. Peygamber'den bu konuda gelen rivayetleri değerlendiren Şevkânî (ö.1250/1834), bu rivayetlerin ramazan kıyamının/teravihin meşru olduğuna ve bu namazın cemaat hâlinde veya ferdi olarak kılınabileceğine delâlet ettiğini belirtir.¹¹⁶

2) Sahabe Uygulaması (Eser)

Teravihin meşruiyetine dair sahabeden gelen rivayetler ise birkaç grupta ele alınabilir:

a) Sahabe teravih namazını mescitte fahri imam arkasında cemaat halinde kıldığı gibi, teravih kıldırmak için resmi imamlar da görevlendirilmiştir.

Daha önce tarihçede anlatıldığı üzere Hz. Ebû Bekir dönemi ile Hz. Ömer'in hilafetinin ilk yılında teravih Mescid-i Nebî'de cemaat hâlinde fahri olarak kılınmış, Hz. Ömer'in hilafetinin ikinci yılından itibaren başlayarak, Hz. Osman ve Hz. Ali dönemi de dâhil olmak üzere teravihin cemaatle kılınması için resmi imamlar tayin edilmiştir. Üstelik Hz. Ömer'in teşkil ettiği cemaate Hz. Osman, Hz. Ali, İbn Mes'ud, Abbas, oğlu Abdullah, Talha, Zübeyr, Muaz b. Cebel'in aralarında bulunduğu Muhacir ve Ensar'dan sahabiler rağbet göstermiş, ona muvafakat ve yardım etmişler, ayrıca bu namaza devam ederek insanları teşvik etmişlerdir.¹¹⁷ Böylece Hz. Ömer esasen Hz. Peygamber'in sünnet kıldığı ve uygulanmasını arzu ettiği bir ibadeti hayata geçirmiş olmaktadır.¹¹⁸ Hatta Hz. Ali bu vesileyle Hz. Ömer'i övmüş ve "O mescitlerimizi nurlandırdığı gibi Allah da onun kabrini nurlandır-sın." diyerek hayır duada dahi bulunmuştur.¹¹⁹

Bunların dışında teravih namazında imamlık yapan bazı sahabiler isim olarak da zikredilmiştir. Mesela Hz. Ali'nin imamlık yapış yirmi rekât ola-

¹¹⁶ Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, V, 182; İbrahim b. Muhammed es-Sabihî, *Adedü salâti't-terâvih*, Riyad 1409, s. 21.

¹¹⁷ Sübkî, *İşrâku'l-mesâbih*, s. 69.

¹¹⁸ Sübkî, *İşrâku'l-mesâbih*, s. 80.

¹¹⁹ Dâmâd Efendi, *Mecmeu'l-enhur*, I, 136. Hz. Ömer döneminde mescit kandillerle aydınlatıldığı için Hz. Ali'nin bu sözü söylediği de rivayet edilmiştir. Bkz. Mervezî, *Muhtasar*, s. 218.

rak kıldırıldığı,¹²⁰ Hz. Osman zamanında yirmi gün kıldırıp, (daha uzun kılabilmek için) sonra evine çekildiği haber verilmiş; İbn Mes'ud'un da ramazan gecelerinde cemaate nafîle namaz (teravih) kıldırıldığı, Übey b. Ka'b'ın vefat etmesinin ardından Zeyd b. Sâbit'in imamlık yaptığı nakledilmiştir.¹²¹ Ayrıca Hz. Ömer'in ramazanda umre için Mekke'ye geldiğinde cemaatin teravih kıldığını gördüğü ve onlarla birlikte teravih kıldığı da gelen rivayetler arasındadır.¹²²

b) Bazı sahabiler evlerinde teravih kılmışlardır.

Bu sahabilerden bir kısmı teravihi evinde münferiden (yalnız olarak), kimisi de cemaatle kılmıştır.

Meselâ Hz. Aişe kendi evinde kölesi Zekvân'ın arkasında cemaat olmayı,¹²³ Hz. Ömer, İbn Ömer ve İbn Abbas ise yalnız kılmayı tercih edenlerden idi. Hz. Ömer¹²⁴ ve İbn Abbas¹²⁵ gecenin son kısmında kılmayı efdal gördükleri için evi tercih ederken, İbn Ömer Hz. Peygamber'in teravih hakkındaki “*Bu namazı evlerinizde kılın, kişinin farz namazlar dışındaki namazının en efdali evindekidir.*”¹²⁶ hadisiyle amel ettiği için evi tercih ediyordu.¹²⁷

Tabiundan İbn Ömer'in oğlu Salim, mevlâsı Nâfi' ile el-Kâsım b. Muhammed (ö. 107/725?), İbrahim en-Nehâî (ö. 96/714) ve Alkame b. Kays (ö. 62/682)¹²⁸ ile Şâfi' de teravihi evinde kılmayı tercih edenlerdendi.¹²⁹

Netice olarak Hz. Peygamber'in “*Benim sünnetime ve benden sonra da Raşit halifelerin sünnetine sarılın.*”¹³⁰ hadisini de dikkate alan Hanefiler,

¹²⁰ Ali el-Kâri, *Mirkât*, III, 343; Miras, *Tecrid-i Sarih*, IV, 78.

¹²¹ Mervezî, *Muhtasar*, s. 218.

¹²² İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, III, 400; Serahsî, *el-Mebsut*, IV, 9.

¹²³ Mâlik, Muvatta', “*es-Salât fî Ramazan*”, 2. Hz. Aişe'nin evde mevcut ise yeğeni Abdullah b. Abdurrahman b. Ebî Bekir'in arkasında kıldığı (Mervezî, *Muhtasar*, s. 226), bazen de Hz. Hasan'ın ona imamlık yaptığı nakledilir (Haddâdi, *Cevhere*, I, 127).

¹²⁴ Mâlik, Muvatta', “*Salâtü'l-Leyl*”, 3.

¹²⁵ Mervezî, *Muhtasar*, s. 225.

¹²⁶ Tahâvî, *Meâni'l-âsâr*, I, 350.

¹²⁷ Aynî, *el-Binâye*, II, 639; İbn Nüceym, *el-Bahr*, II, 120.

¹²⁸ Topluca bkz. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, III, 399-400; Aynî, *el-Binâye*, II, 659; a.mlf., *Nuhabü'l-efkâr*, V, 463; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhâni*, I, 457. Başka şahıslar için bkz. Mervezî, *Muhtasar*, s. 230-232; Aynî, *Nuhabü'l-efkâr*, V, 469-472.

¹²⁹ Şâfi'nin evde kılmasının amacının daha fazla kıraat yapmak olduğu bildirilmiştir. Bkz. Bilal Aybakan, “Şâfi”, *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII, 224.

¹³⁰ Ebû Dâvûd, “Sünne”, 6; Tirmizî, “İlim”, 16.

Hız. Ömer başta olmak üzere Hız. Osman ve Hız. Ali'nin raşit halifeler olarak teravihin kılınmasını sağlamalarını ve kendileriyle birlikte sahabenin cemaatle düzenli olarak kılmalarını bu namazın müekket sünnet hükmü kazanmasına delil saymışlar, Hız. Peygamber'in devam etmemesine mazeret göstermesini de bunun teyidi olarak görmüşlerdir.¹³¹ Bununla birlikte kimi Hanefiler bazı sahabenin teravihi münferiden evinde kılması sebebiyle cemaatle kılmayı sünnet-i kifâye kabul etmişlerdi.¹³²

Yine sahabenin devamlı olarak kıldığından hareketle teravihi sahabenin sünneti olarak gören Hanefiler de vardır.¹³³

Kanaatimizce teravih namazı, Hız. Peygamber'in sünnetidir.¹³⁴ Zira sünnetin oluşması için Hız. Peygamber'in ramazan gecelerine ayrı bir önem vererek devamlı surette namazla ihya etmesi (fiilî sünneti) yeterli olduğu hâlde, kavli sünnetiyle de onu teşvik etmiş, hatta ashabına imamlık bile yapmıştır. Bu konuda sahabeye sünnet atfedilecekse, Ebû Hanife'nin dikkat çektiği¹³⁵ üzere sadece teravihin düzenli olarak cemaatle kılınmasının nispet edilmesi daha uygun olacaktır.¹³⁶

3) İcma

Öncelikle belirtelim ki, fakihler bir gecenin faziletli olduğuna dair nas varid olmuş ise, o gecenin ibadetle ihya edilmesinin mendup olduğunda ittifak etmiştir.¹³⁷ Söz konusu ramazan geceleri olunca yukarıdan beri bu gecelerin faziletinin daha fazla olduğu ve Hız. Peygamber tarafından kavli ve fiilî olarak namaz yoluyla ihyasının teşvik edildiği aşikârdır. Üstelik sahabeden bu namazın caiz olmadığına dair herhangi bir rivayet de gelmemiş, aksine sahabenin bir şekilde teravih kıldığı veya kıldırıldığı yoğun bir rivayet

¹³¹ Bkz. Merginâni, *el-Hidâye*, I, 70; Ekmelüddin Muhammed b. Mahmud el-Hanefî el-Bâbertî, *el-İnâye şerhu'l-hidâye*, (*Fethu'l-kadir*'le birlikte), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003, I, 484; Halebî, *Halebi-i kebîr*, s. 400-401. Bu bilgilerden hareket eden Begavî de teravihin bidat olmayıp, sünnet olduğunu kabul eder. Begavî, *Şerhu's-sünne*, IV, 119.

¹³² Bkz. Merginâni, *el-Hidâye*, I, 70; Aynî, *el-Binâye*, II, 659.

¹³³ Muhammed eş-Şeybânî bunlardandır. Bkz. Alâuddîn Ebû Bekr el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003, I, 274.

¹³⁴ Ayrıca bkz. Tahtâvî, *Haşiye*, s. 270; Sübkî, *İşrâku'l-mesâbih*, s. 17.

¹³⁵ Merginâni, *el-Hidâye*, I, 70.

¹³⁶ Krş. İbn Battâl, *Şerh*, III, 120.

¹³⁷ "İhyaul-leyl", *Mv.F.*, II, 232.

zinciriyle nakledilmiştir.¹³⁸ Bütün bunlar gösteriyor ki, teravihin meşruiyeti icma ile de sabittir.¹³⁹ Hanefilere göre de teravihin meşruiyeti sahabenin icması ile sabittir. Bu sebeptendir ki, onlara göre teravihi inkâr eden dalaletle düşmüş bidatçidir. Bunların şahadetleri de kabul edilmez.¹⁴⁰

D- Teravih Namazının Rekât Sayısı

Teravih namazının rekât sayısı bağlamında sekiz, on, on altı, yirmi, otuz altı, otuz sekiz hatta kırk gibi sayılar ileri sürülmüştür.¹⁴¹ Ancak bu sayılar daha çok tabii döneminde bireysel anlamda kılınan teravihlerin rekât sayılarıdır. Bunlar arasında yirmi rekât sayısı genel kabul görmeye birlikte, Hz. Aişe'nin meşhur rivayetine bağlı olarak sekiz rekât sayısını savunanlar da bulunmaktadır. Bunların dışında teravih namazı için sayı belirlemenin caiz olmayacağı görüşünü savunan da vardır. Biz öne çıkan bu üç görüşü ele alacağız.

1) Teravih Namazının Belirlenmiş Bir Rekât Sayısının Olmadığı Görüşü

Teravih namazı için belirlenmiş bir rekât sayısının olmadığı, bu sebeple mükellefin istediği miktarda kılabilceği görüşünü savunan, Celâlüddîn es-Süyûtî (ö. 1505/911) olup konu ile ilgili risalesine “Hz. Peygamber teravihi yirmi rekât gibi belirli bir rekâta kılmış mıdır?” sorusuna “hayır” cevabını vererek başlayıp, kanaatini aşağıdaki beş delil ile ispatlamaya çalışmıştır: **a)** Hz. Peygamber'in yirmi rekât kıldığı sabit değildir. İbn Abbas'tan gelen Hz. Peygamber'in tek başına yirmi rekât kıldığına dair rivayetler son derece zayıftır. **b)** Hz. Aişe Hz. Peygamber'in ramazan dâhil sekiz rekât kıldığını belirtmiştir. Hz. Peygamber başladığı bir ibadete devam ederdi. Dolayısıyla bir kere yirmi rekât kılmış olsa, ona devam ederdi, üstelik Hz. Aişe'nin bundan bir şekilde haberi olurdu. **c)** Hz. Ömer oluşturduğu teravih cemaatine bidat demiştir. Bu da rekât sayısı dâhil teravihin Hz. Peygamber devrinde belli bir şeklinin olmadığını gösterir. **d)** Ulema sayıda ihtilaf etmiştir ki, bu belirli bir sayının sabit olmadığını gösterir. **e)** Mekke halkı yirmi rekât kılarken, Medine halkı otuz altı rekât kılmıştır. Oysa teravih için nas ile sabit bir sayı olsaydı, ilave yapmak caiz olmazdı.¹⁴²

¹³⁸ Rivayetleri toplu olarak görmek için bkz. Mervezi, *Muhtasar*, s. 211 vd.

¹³⁹ Nevevî, *el-Mecmû'*, III, 526.

¹⁴⁰ Bkz. Dâmâd Efendi, *Mecmeu'l-enhur*, I, 135.

¹⁴¹ Bkz. Mervezi, *Muhtasar*, s. 220-222; Aynî, *Umde*, XI, 179.

¹⁴² Bkz. Süyûtî, *el-Mesâbih*, s. 14-50.

Burada belirtelim ki, Suyûti'nin Hz. Ömer'in teravih hakkındaki bidat benzetmesinden hareketle onun Hz. Peygamber devrinde olmadığı çıkarımı yerinde değildir. Zira Hz. Ömer'in bidat kelimesini bidatın umum manasına dâhil edip Hz. Peygamber döneminde olmayan bir şeyi icat manasında değil, *âdet* manasında sarf ettiği anlaşılmaktadır.¹⁴³ Bununla birlikte onun teravih namazının kendisine değil, camide düzenli olarak cemaatle kılınmasına bidat dediği aşîkârdır. Üstelik bidati tanımlayan hadisler, Raşit halifelerin uygulamasını bidat kapsamı dışında tutmaktadır.¹⁴⁴ Bu sebeple mesela Hanefîlerden Molla Ahmed er-Rûmî, bidati sahâbeden sonraki dönemde oluşacağını, bunun da Şâri'in ister kavli, ister fiili, açık veya işaretle izni olmaksızın dinde ekleme veya çıkarma yapmak şeklinde gerçekleşeceğini vurgulamıştır.¹⁴⁵ Diğer yandan belirsizlik fukahânın ihtilaflarına da dayandırılmaz, zira malumdur ki, ihtilafın birçok sebebi olduğu için, onların ihtilafları üzerinden istidlalde bulunmak yerinde olmayacaktır.¹⁴⁶ Bunlar dışında kalan deliller aşağıda yeri geldikçe değerlendirilecektir.

2) Teravih Namazının Sekiz Rekât Olduğu Görüşü

Teravih namazının sekiz rekât olduğu görüşü son dönemlerde ileri sürülmeye başlanmıştır. Kamil Miras'ın (ö. 1958) da tespit ettiği gibi bu düşünce sahipleri esasen Hz. Peygamber'in ramazan dâhil devamlı kıldığı gece namazının vitirle birlikte on bir rekât olduğunu ifade eden Hz. Aiş'e'nin meşhur rivayetine dayanmaktadırlar. Bunlar vitri üç rekât kabul ederek teravih namazının *sekiz rekât* olduğunu savunurlar.¹⁴⁷ Temelde aynı rivayetten hareket eden merhum Elbânî (ö. 1999) teravih namazının rekât sayısının vitir dâhil on bir rekât olduğunu kabul etmekte, ancak vitrin rekât sayısının tam olarak belli olmadığını düşündüğünden teravihin rekât sayısının tam olarak belirlenemeyeceğini, ayrıca özel bir namazı değiştirmek an-

¹⁴³ Miras, *Tecrid-i Sarîh*, IV, 76; Muhsin Koçak, *Hz. Ömer ve Fıkhı*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İzmir 1987, s. 69.

¹⁴⁴ Mesela bkz. Rûmî, *Mecâlis*, s. 131.

¹⁴⁵ Rûmî, *Mecâlis*, s. 132. Bidat genel olarak Hz. Peygamber'den sonra ortaya çıkan şeyler olarak anlaşılmaktadır. Detay için bkz. Rahmi Yaran, "Bid'at", *DİA*, İstanbul 1992, VI, 129-131.

¹⁴⁶ Elbânî, namaz tekbirlerinde elleri kaldırmada olduğu gibi, hakkında nas varid olan konularda bile ihtilaf olabildiğinden hareketle, ihtilafa dayandırılan bu delilin geçersiz olduğunu savunur. Elbânî, *Salâtu't-terâvîh*, s. 25, 31-33.

¹⁴⁷ Kamil Miras'ın kendi dönemindeki tespiti için bkz. Miras, *Tecrid-i Sarîh*, IV, 96.

lamına geleceğinden on bir rekâttan fazla kılmanın caiz olmayacağını ileri sürmektedir. Elbânî'nin dayanakları şu şekilde özetlenebilir: **a)** Hz. Aişe'nin aralarında bulunduğu bazı sahabîlerin tespitine göre Hz. Peygamber ramazan ve diğer gecelerde vitir dâhil on bir rek'attan fazla namaz kılmamıştır. Söz konusu rivayet şöyledir: Hz. Aişe'ye Hz. Peygamber'in ramazan nafilesi (teravih) sorulunca, o "Allah resulü ne Ramazanda, ne de diğer zamanlarda on bir rekâttan fazla namaz kılmazdı. Dört rekât namaz kıları ki, güzelliği ve uzunluğunu sorma! Nihayet üç rekât daha kıları. Bir defasında, Ey Allah'ın Resulü! Vitir namazını kılmadan uyuyor musun, diye sorduğumda 'Aişe! Benim gözlerim uyur, fakat kalbim uyumaz' buyurdu." demiştir.¹⁴⁸ Rivayetin değerlendirilmesi aşağıda yapılacaktır. **b)** Hz. Peygamber'in ve sahabenin yirmi rekât kıldığına dair rivayetler zayıf¹⁴⁹ olduğu için delil alınmaz. **c)** Üstelik yirmi rekât üzerinde icma da oluşmamıştır.

Bu delillere dayanan Elbânî'ye göre ilgili rivayetlerde belirtildiği üzere Hz. Peygamber'in on bir rekâta devam etmesi üzerine ziyade yapılamayacağını göstermektedir. Ancak kılınacak teravihin kıyam, rükû ve secde süreleri sünnetin ruhuna uygun olarak uzun tutulmalıdır.¹⁵⁰

3) Teravih Namazının Yirmi Rekât Olduğu Görüşü

Teravih namazının yirmi rekât olduğunu benimseyenler başta Hanefî,¹⁵¹ Mâlikî,¹⁵² Şâfiî¹⁵³ ve Hanbelî mezhebi¹⁵⁴ olmak üzere, Süfyan es-Sevrî (ö.161/778), İbnü'l-Mübârek (ö. 181/797)¹⁵⁵ ve Dâvûd ez-Zâhîrî'nin (ö. 273/884)¹⁵⁶ de aralarında bulunduğu fukahânın büyük çoğunluğudur.¹⁵⁷

¹⁴⁸ Buharî, "Teheccüd", 16; Müslim, "Salâtu'l-Müsâfirin", 17.

¹⁴⁹ Zayıf: Sahih ve hasen hadisin şartlarından birini ya da birkaçını taşımayan rivayetlerdir. M. Emin Özafşar ve Diğerleri, "Zayıf", DİA, İstanbul 2013, XLIV, 157-160.

¹⁵⁰ Elbânî, *Salâtu't-terâvih*, s. 16-85.

¹⁵¹ Serahsî, *el-Mebsût*, II, 144; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, II, 274.

¹⁵² Ahmed Ebu'l-Berekât ed-Derdîr, *Şerhu's-sağîr alâ akrabi'l-mesâlik*, İsâ el-Bâbî el-Halebî, ty., I, 552, Abdurrahman b. İbrahim, *Hükmü't-terâvih*, s. 27.

¹⁵³ Nevevî, *el-Mecmû'*, III, 527. İmam Şâfiî nafile namazlarda sınır bulunmadığı için teravihte otuz altı rekâtın caiz olacağını, ancak yirmi rekâtın daha edfal olduğunu belirtiyor. Yemenî, *el-Beyân*, II, 278.

¹⁵⁴ İbn Kudâme, *el-Muğni*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad 1997, II, 604.

¹⁵⁵ Begavî, *Şerhu's-sünne*, IV, 123; Ensârî, İsmail b. Muhammed, *Tashîhu hadîsi salâti't-terâvihi ısrîne rekâten ve'r-red alâ Elbânî fi tad'ifihi*, Mektebetü'l-İmâmi'ş-Şâfiî, Riyad 1988, s. 12.

¹⁵⁶ İbn Rüşd, *Bidâye*, I, 210; Nevevî, *el-Mecmû'*, III, 527; Ensârî, *Tashîh*, s. 12-13.

¹⁵⁷ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, V, 157.

İmam Mâlik'ten yirmi rekâtı tercih ettiği nakledildiği gibi, İbnü'l-Kâsım'dan otuz altı rekâtı müstahsen gördüğü de bildirilmektedir.¹⁵⁸ Ne var ki Mâlik'in konuyla ilgili açıklamaları incelendiğinde ona göre esas olanın yirmi rekât olduğu, otuz altı rekât sayısını ise sadece Medine'ye ait bir uygulama olarak onayladığı kanaati hâsıl olmaktadır.

Teravîh namazının yirmi rekât olduğu hususunda mezhebin görüşünü benimseyen Hanefilerden İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), onun hükmü konusunda farklı bir yorumla ilk sekiz rekâtının sünnet, sonrasında kılınan on iki rekâtın ise müstehap olduğunu söylemiştir.¹⁵⁹

Bu grup görüşlerinde sahabe uygulamasını ve bu uygulama üzerinde meydana gelen icmayı kullanmakta, ayrıca değişik bakımlardan Kur'an ve sünnetten de yararlanmaktadırlar.

a) Kur'an ve Sünnet

Kur'an ve sünnette teravîh namazı ve kaç rekât kılınacağı açıkça belirtilmiyorsa da diğer gecelere nispetle ramazan gecelerinin namaz ibadetiyle ihyası daha ileri seviyede teşvik edilmektedir.¹⁶⁰

Kur'an-ı Kerim'de, gecelerin ibadetle ihya edilmesinin önemini vurgulayan birçok âyet bulunmakta, "Gece ona secde et ve uzun bir vakit (namaz kılarak) onu tesbih et."¹⁶¹ ayetinde olduğu gibi, bunların bir kısmında doğrudan Hz. Peygamber'e hitap edilirken,¹⁶² bir kısmında gece vakti Allah'a kulluk için özel çaba harcayan Müslümanları övücü ve özendirici ifadeler yer almakta,¹⁶³ bir ayette ise Ehl-i kitap içerisinde inançlarında samimi olan ve geceleri Allah'ın ayetlerini okuyup secdeye kapanan bir grubun varlığından söz edilmektedir.¹⁶⁴ Görüldüğü üzere bu ayetlerde ramazan ayırımı yapılmı-

¹⁵⁸ İbn Rüşd, *Bidâye*, I, 210; Serahsî, *el-Mebsût*, II, 144; Ensârî, *Tashîh*, s. 12-13.

¹⁵⁹ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, I, 486; İbn Nüceym, *el-Bahr*, II, 117.

¹⁶⁰ Krş. Adevî, *Aded rekeâti kıyâmi'l-leyl*, s. 8.

¹⁶¹ İnsan, 76/26.

¹⁶² İsrâ, 17/79; Tâhâ, 20/130; Kâf, 50/40; Tûr, 52/49; Müzzemmil, 73/1-7, 20; İnsan, 76/25. Teheccüd namazı, adını İsrâ suresinin 79. ayetinde geçen "fetehecced bihi" (teheccüd namazı kıl) kelimesinden almakla birlikte Resûl-i Ekrem'e gece namazı kılması daha peygamberliğin başlangıcında nâzil olan Müzzemmil suresinin ilk ayetleriyle (73/1-7) emredilmiştir. Köse, "Teheccüd", *DİA*, XL, s. 323.

¹⁶³ Âl-i İmrân, 3/17; Enbiyâ, 21/20; Furkan, 25/64; Secde, 32/16-17; Zümer, 39/9; Zâriyât, 51/15-18.

¹⁶⁴ Âl-i İmrân, 3/113.

dan genel olarak gecelerin büyük bölümünün namazla geçirilmesi teşvik edilmektedir.¹⁶⁵ İşte bu ayetlerin delâletinin delâleti (mefhumu'l-muvafaka) ile diğer gecelerden daha faziletli olan ramazan gecelerinde, teravihi uzun zaman alacak şekilde kılmak evleviyetle teşvik ediliyor, demektir. Teravihi yirmi rekât olarak kılmanın da bu amaca hizmet edeceği açıktır.¹⁶⁶

Sünnete gelince, teravihin rekât sayısına delâleti konusunda iki ihtimal vardır:

a) Ya Hz. Peygamber kendisi mutadî olan namaza devam etmiş ve rekât sayısını belirlemeyi ümmetine bırakmıştır.

Burada öncelikle Hz. Peygamber'in gece namazı konusunda mutadının kaç rekât olduğunun tespit edilmesi uygun olacaktır.

- Bu konuda meşhur olan Hz. Aişe rivayetine bakacak olursak, Hz. Peygamber'in hem ramazanda hem de diğer zamanlarda mutad olarak on bir rekât namaz kıldığı, ancak ramazanda üç rekâtlık vitirden önce dörder rekât halinde sekiz rekât kıldığı ve bu sekiz rekâtlık kısmın güzelliği ve uzunluğu methedilmiştir.¹⁶⁷

Bu rivayete göre Hz. Peygamber'in ramazanda kıldığı teravih namazı sekiz rekât olarak hesaplanmaktadır. Oysa Hz. Peygamber'in uzunca kıldığı sekiz rekâtlık gece namazlarından önce düzenli olarak iki rekâtlık kısa/hafif bir namaz kıldığı Hz. Aişe'nin de aralarında bulunduğu bazı sahabeler tarafından nakledilmiştir. Bu rivayetlerden bazıları şunlardır:

- Hz. Aişe'den gelen rivayete göre Resûlullah gece namazına kalktığında önce iki rekât kısa/hafif bir namaz kılmakta, sonra gece namazına başlamaktaydı.¹⁶⁸

- Aynı şekilde Hz. Aişe'den gelen rivayetlerden birinde Resûlullâh'ın gece namazını *on üç rekât* kılmakta olduğu, sabah ezanını duyunca kısa iki rekât ile sabahın sünnetini kıldığı belirtilmiştir.¹⁶⁹

- Yine İbn Abbas, Zeyd b. Halid el-Cühenî ve Câbir'den değişik ortamlarda Resûlullah'ın gece namazını on üç rekât kıldığına dair tespitler gelmiştir.¹⁷⁰

¹⁶⁵ Sabihî, *Adedü salâti't-terâvih*, s. 15, 24.

¹⁶⁶ Sabihî, *Adedü salâti't-terâvih*, s. 22.

¹⁶⁷ Buhârî, "Teheccüd", 16; Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirin", 17.

¹⁶⁸ Rivayetler için bkz. Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirin", 26.

¹⁶⁹ Buhârî, "Tetavvu", 4.

¹⁷⁰ Detay için bkz. Mervezî, *Muhtasar*, s. 122, 124; Aynî, *Umde*, VII, 298; Nevevî, *el-Minhâc*, VI, 18.

- Üstelik Ebû Hüreyre'den gelen rivayete bakılırsa Hz. Peygamber gece namazlarına iki kısa rekâtla başlamayı ashabına da emretmiştir.¹⁷¹

Konu etrafında yapılan araştırmalarda kılınan bu iki rekâtın yatsının son sünneti olmadığı gibi, sabah namazının ilk sünnetiyle de ilgisi bulunmadığı tespit edilmiştir.¹⁷² Buna göre Hz. Peygamber'in mutadının sekiz değil, on rekât olduğu daha güçlü ve şahitli rivayetlerle kuvvet kazanmaktadır.¹⁷³ Nitekim ilk dönem siyer ve megazi yazarlarının en meşhurlarından İbn İshâk (ö.151/768) da kendine ulaşan haberler arasında en sağlamının (esbet) Hz. Peygamber'in (vitirle birlikte) on üç rekât kıldığı yönündeki rivayet olduğunu söyler.¹⁷⁴

Bu tespitten sonra, gelen rivayetlerden görebildiğimiz kadarıyla Hz. Peygamber, ramazanda mutadı olan rekât sayısını genel olarak artırmamış, kıyam, rükû ve secdeleri sair zamanlara nispetle daha da uzatarak, böylece sünnette esas olanın gecenin büyük bir bölümünü namaz ibadetiyle ihya etmek olduğunu ortaya koymuştur. Ashabını bu yönde teşvik, ayrı veya cemaat halinde namaz kılanları da tebrik ve tasvip etmiştir. Bununla birlikte o -revatip sünnetlerde yaptığıının aksine- açık olarak rekât sayısı vermediği¹⁷⁵ gibi, cemaatle kılanların rekât sayıları üzerinde de durmamıştır. Öyle anlaşılıyor ki, uzun süren rekâtlara herkes dayanamayacağı¹⁷⁶ için Hz. Peygamber rekât sayısını mükelleflere bırakmıştır.

Burada Hz. Peygamber'in rekât sayısını artırarak niye daha kolay bir uygulamaya geçmediği sorusu akla gelmektedir. Bu konuda Hz. Aişe'nin dikkat çektiği Hz. Peygamber'in başladığı bir ibadete devam etme arzusundan¹⁷⁷ hareket edildiğinde, ramazanda namazların rekât sayısını artıracak olsa, ramazandan sonra da bir ömür boyu ona devam edecek, bu ise bir insan olarak kendisine ağır gelecekti. Nitekim Süyûtî'nin tespitine göre Hz. Peygamber ikindi sonrasında nafil namaz mekruh olduğu hâlde, geçen bir öğle

¹⁷¹ Rivayetler için bkz. Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirin", 26.

¹⁷² Detay için bkz. Adevî, *Adedü rekeâti kıyâmi'l-leyl*, s. 17-22,28; Abdurrahim b. İbrahim, *Hükmü't-terâvih*, s. 23.

¹⁷³ Krş. İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XXII, 164.

¹⁷⁴ Mervezî, *Muhtasar*, s. 220; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, V, 449.

¹⁷⁵ Mesela Ümmü Habibe'nin rivayetine göre Hz. Peygamber "Gece gündüz on iki rekât nafil kılana cennette bir bina yapılır" buyurmuştur. Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirin", 15.

¹⁷⁶ İbn Meş'ud'un dayanamadığına dair bir tecrübesi için bkz. Buhârî, *Teheccüd*, 9.

¹⁷⁷ Buhârî, "Teheccüd", 7; Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirin", 17.

namazının nafilisinin kazasını kılınca bu vakitte benzer bir namaz kılmaya devam etmiş,¹⁷⁸ Zühri'nin (ö.124/741) haberine göre de itikâfa başladıktan sonra vefat edene kadar bunu terk etmemiştir.¹⁷⁹

Bu durumda görev ümmetin önderi olan raşit halifelere intikal etmiş, onlar mescitte düzenli kılınan namazlarda rekât belirleme zaruretinden dolayı sünnetin ruhuna uygun olarak rekât sayısını belirlemeye gayret göstermiş, diğer sahabiler de onlara destek vermiştir. Zira cemaatle kılınması meşrû olan bir namazın, cemaatin devamını sağlayabilmek için, diğer namazlarda olduğu gibi, belirli ve herkes tarafından bilinen rekât sayısınınca kılınması bir zorunluluktur. Çünkü miktarı imamın takdirine bırakılmış ve değişkenlik gösterebilecek bir uygulama cemaatin toplanmasına engel olabilir. İşte böyle bir zorunluluk karşısında Hz. Ömer, önceleri sünnete tam uyum sağlamak amacıyla teravihin, Hz. Peygamber'in mutat olarak kıldığı süre ve sayıya uygun olarak on bir veya on üç rekât kılınmasını emretmiş, fakat insanlar bu uzun kıyaamlara tâkat getiremediklerini görünce kıraati azaltmış ve hiç olmazsa sünnetin gecenin büyük bölümünü ibadetle geçirme amacını gerçekleştirebilmek için rekât sayısını artırarak *yirmi rekâta* çıkarmıştır.¹⁸⁰ Tabii ki, Hz. Ömer bu değişikliği yaparken, Yüce Allah'ın namaz hakkındaki "*Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun.*" ayeti¹⁸¹ ile Hz. Peygamber'in "*Sizden biri insanlara imam olduğunda (namazı) hafif tutsun. Zira zayıfı, sakatı, hastası vardır. Yalnız kıldığında ise dilediği kadar uzatsın.*"¹⁸² sözünü dikkate almış olmalıdır. Ancak onun, Ebû Hanife'nin "Kendisinin bildiği şer'i bir esasa ve Hz. Peygamber'in bir vasiyetine dayanarak böyle yapmıştır." sözünde dikkat çektiği¹⁸³ gibi, aşağıda gelecek olan İbn Abbas'ın rivayetinde Hz. Peygamber'in yalnız başına kıldığı beyan edilen olaydan da haberdar olarak bunu yapmış olması kuv-

¹⁷⁸ Süyûtî, *el-Mesâbih*, s. 36.

¹⁷⁹ Şerahî, *el-Mesâbih*, III, 114-115; Müşeykûh, *Fıkhul-İtikâf*, s. 36-37.

¹⁸⁰ İbn Battâl, *Şerh*, IV, 148; İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, V, 154; Süyûtî, *el-Mesâbih*, s. 39.

¹⁸¹ Müzzemmil, 73/20.

¹⁸² Buhârî, "*el-Cemâa ve'l-İmâme*", 33, 34; Müslim, "*Salât*", 37. Bu hadiste geçen "*hafif tutsun*" ifadesi farz ve nafîle bütün namazları kapsamaktadır. Sabihî, *Adedü salâti't-terâvîh*, s. 25.

¹⁸³ İbn Nuceym, *el-Bahr*, II, 117.

vetle muhtemeldir.¹⁸⁴ Kaldı ki, sahabenin itiraz etmeden belirlenen sayıyı benimsemesi de bunun Hz. Peygamber'in sünnetine dayandığı (tevkif) ihtimalini artırmaktadır.

Diğer taraftan Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'in gece namazlarının rekâtlarının çok sayıda olabileceğini gösteren şu teşviklerinden yararlanmış olmaları da mümkündür.

- İbn Ömer'in nakline göre Hz. Peygamber'e birisi gelip gece namazının nasıl kılınacağını sormuş, o da "*İkişer ikişerdir. Sizden biri (bu şekilde uzun uzun kıldığı namaz sonucu) sabah namazını kaçırmaktan korkarsa, bir rekât vitirle kıldığı namazı tamamlar.*" buyurmuştur.¹⁸⁵

- Yine Abdullah b. Amr'ın rivayetine göre Hz. Peygamber "... *Allah Teala'nın sevdiği namaz Davud a.s.'in namazıydı. O gecenin yarısında kalkar üçte biri kadar namaz kılar. Kalan altıda birinde de uyurdu.*" buyurmuştur.¹⁸⁶

- Ayrıca Sevbân'dan gelen rivayete göre Hz. Peygamber ona *çok secde etmesini* tavsiye etmiştir.¹⁸⁷ Sahabenin birçoğu da kıyamın uzunluğuna nispetle rekât sayısının fazla olmasını daha faziletli bulmaktadır.¹⁸⁸

Netice olarak bu ihtimale göre değerlendirme yaptığımızda Hz. Peygamber'in ramazan gecelerini uzun sürecek şekilde namaz ibadetiyle ihya etmeyi teşvik ettiği, sahabenin bunun herkes tarafından uygulanabilir çözümünü yirmi rekâtta bulduğu, aşağıda geleceği üzere sahabenin ileri gelenlerinin açıkça yirmi rekâtlık teravihi kılması veya kıldırması, diğer sahabilerin de buna itiraz ettiklerine dair her hangi bir rivayetin gelmemiş olması dikkate alındığında en azından fıkıh usulünde yer alan sükûtî icmanın oluştuğu kabul edilmelidir.

¹⁸⁴ Bu konuda aklî izah yapmaya çalışanlar da olmuştur. Mesela nafilelerin farz ve vaciplerdeki kusurları tamamladığından hareket eden İbrahim el-Halebî (ö. 956/1549), teravihin günlük farz ve vacip namazlarının toplam rekât sayısına denk getirildiğini (İbn Nüceym, *el-Bahr*, II, 117), Şâfîilerden el-Halîmî ise ramazan dışındaki müekket sünnetlerin on rekât olduğunu, ramazan ayında yirmi rekât teravihle buna iki katı daha nafîle namaz ilave edildiğini ifade eder. Bkz. Remlî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-minhâc*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut 1984, II, 126-127.

¹⁸⁵ Buhârî, "Mesâcid", 50; Müslim, "Salâtü'l-müsafirîn", 20.

¹⁸⁶ Buhârî, "Teheccüd", 7; Müslim, "Sıyâm", 35.

¹⁸⁷ Müslim, "Salât", 43.

¹⁸⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, III, 531.

b) Ya da Hz. Peygamber mutadına devam etmenin yanında, değişik sebeplerle bazen farklı sayılarda kıldığı nafiler arasında yirmi rekât kıldığı da olmuştur.

Yukarıda tespit edildiğine göre, Hz. Peygamber'in gece namazlarındaki mutadı on rekât olmakla birlikte, vakit genişliği veya darlığı ya da uyku, hastalık vb. sebeplerle onun mutadı dışına çıkararak bazen bu sayıdan az veya çok kıldığı da olmuştur.¹⁸⁹

Bu konuda Hz. Aişe'nin aralarında bulunduğu bazı sahabilerden çeşitli rivayetler nakledilmiştir. Nitekim meşhur Buhârî şarihi İbn Hacer'in (ö. 852/1448) vurguladığı üzere sahih yolla gelen rivayetlerde Hz. Aişe Hz. Peygamber'in farklı zamanlarda üç rekât vitir dâhil olmak üzere yedi, dokuz, on bir hatta on üç rekât şeklinde kıldığını açıklamıştır.¹⁹⁰ Dolayısıyla Hz. Peygamber'in değişik mazeretlerle az da olsa mutadının dışına çıktığı görülmektedir. O hâlde cemaatin uzun rekâtlara dayanamama mazeretine binaen bazı teravihleri yirmi rekât hâlinde kılmış veya kıldırmış olması da mümkün gözükmemektedir.

- İbn Ebî Şeybe'nin büyük babası Ebû Şeybe İbrahim b. Osman'ın yalnız olarak yaptığı rivayete göre İbn Abbas Hz. Peygamber'in ramazanda cemaatsiz yirmi rekât namaz kılmakta olduğunu açıkça belirtmiştir.¹⁹¹

Söz konusu rivayetin zayıflığı sebebiyle Süyûtî gibi âlimler tarafından bu rivayet zayıf kabul edilmiş ve delil olmaya yeterli bulunmamışsa¹⁹² da cumhura göre bu rivayetin zayıflığı, sahabenin ameli ve icması vasıtasıyla teyitli bir şekilde giderildiği için, delil olmaya elverişli hâle gelmiştir.¹⁹³ Haddizatında hadis usulünde isnadı sahih olmayan rivayetler, genel kabul gördüğünde (telakkî bi'l-kabûl) sahih olarak kabul edilmektedir. Süyûtî'nin de kabul ettiği bu hadis usulü kuralına¹⁹⁴ göre söz konusu hadis teravih konusunda delil olarak alınabilir. Nitekim Şarânî (ö. 973/1565) de dört

¹⁸⁹ Nevevî, Ebû Zekerîya, *el-Minhâc şerhu sahihi Müslim*, el-Matbaatü'l-Ezheriyye, Mısır 1929, VI, 18-19.

¹⁹⁰ Rivayetler için bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, III, 533.

¹⁹¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, III, 395; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, II, 698.

¹⁹² Süyûtî, *el-Mesâbih*, s. 15-20; Elbânî, *Terâvih*, 19-21. Hanefîlerden Tahtâvî de rivayetin zayıf olduğunu onaylamıştır. Bk. Tahtâvî, *Hâşiye*, s. 270.

¹⁹³ Miras, *Tecrid-i Sarîh*, IV, 75.

¹⁹⁴ Süyûtî, *Tedribu'r-râvî*, thk. Abdulvehhâb Abdullatif, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1979, I, 67.

sünnî mezhebin delil kabul ettiği hadisleri derlediği¹⁹⁵ Keşfü'l-gumme adlı eserinde İbn Abbas'ın rivayetine yer vererek amel etmeye değer olduğunu göstermek istemiştir.¹⁹⁶

Bunlara ek olarak, Şâfiîlerden Ebû Ali et-Taberî (ö. 350/961), el-İsfâh adlı eserinde Hz. Peygamber'in cemaate teravih kıldırıldığı gecelerin ilkinde yirmi rekât namaz kıldırıldığı,¹⁹⁷ yine Şâfiîlerden er-Râfî¹⁹⁸ ve Hanefîlerden Ekmelüddin el-Bâbertî (ö.786/1384) de el-Înâye adlı eserinde ilk iki gece yirmi rekât kıldırıldığı yönünde rivayet bulunduğunu bildirerek¹⁹⁹ İbn Abbas rivayetini desteklemiştir.

Burada İbn Abbas rivayetini teyit eden sahabe uygulamasına göz atmakta yarar vardır.

b) Sahabe Uygulaması (Eser)

Daha önce de ifade edildiği üzere Hz. Ömer, ilk zamanlarda vitirle birlikte on bir veya on üç rekât olarak kılınmasını emrettiği teravih namazını yirmi rekât olarak devam ettirmiştir.²⁰⁰ Bu konuda birçok raviden rivayetler gelmiştir. Bunlar arasında Sâib b. Yezid rivayeti²⁰¹ ile Malik'in Muvatta'ında yer verdiği Yezid b. Ruman rivayeti²⁰² Hz. Ömer zamanında vitirle birlikte yirmi üç rekât kılındığını ortaya koymaktadır.²⁰³

Hanefîlere göre, teravih namazının rekât sayısı Hz. Ömer'in uygulamasına dayanır. Onlar bu konuda daha önce geçen Hz. Peygamber'in “*Benden sonra benim sünnetimden ve raşit halifelerin sünnetinden ayrılmayın.*” hadisine²⁰⁴ dayanmışlardır.²⁰⁵

¹⁹⁵ Hayri Kaplan, “Şarâni”, *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII, 349.

¹⁹⁶ Şarâni, *Keşfu'l-gumme*, s. 166.

¹⁹⁷ Yemenî, *el-Beyân*, II, 275 (Ebu Ali, *el-İfsâh*'tan naklen).

¹⁹⁸ Bkz. Süyûtî, *el-Mesâbih*, s. 34.

¹⁹⁹ Bâbertî, *el-Înâye*, I, 484.

²⁰⁰ İbn Kudâme, *el-Muğni*, II, 604; Miras, *Tecrid-i Sarih*, IV, 81-82. Ayrıca bkz. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, III, 394.

²⁰¹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, II, 699; Mervezî, *Muhtasar*, s. 220; Süyûtî, *el-Mesâbih*, s. 42.

²⁰² Mâlik, *Muvatta'*, “es-Salât fi Ramazân”, 2; İbn Rûman Hz. Ömer devrine yetişemediği için rivayet munkati ise de onun mürsel rivayetleri kabul görmektedir. Miras, *Tecrid-i Sarih*, IV, 79.

²⁰³ İbn Nuceym, *el-Bahr*, II, 117.

²⁰⁴ Ebû Dâvûd, “Sünne”, 6; Tirmizî, “İlim”, 16.

²⁰⁵ Mergmanî, *el-Hidâye*, I, 70; Halebî, *Halebî-i kebîr*, s. 401.

Bunun dışında teravih namazının yirmi rekât kılındığı konusunda genel olarak sahabeye atıf yapan rivayetler²⁰⁶ yanında, bizzat sahabe ismi veren rivayetler de vardır.

- Daha önce de geçtiği gibi Hz. Ömer'in yirmi rekât kılmak üzere teşkil ettiği cemaat Hz. Osman, Hz. Ali, İbn Mes'ud, Abbas, oğlu Abdullah, Talha, Zübeyr, Muaz b. Cebel'in aralarında bulunduğu Muhacir ve Ensar'dan sahabiler tarafından rağbet görmüş, sahabe bu konuda ona muvafakat ederek yardım etmişlerdir.²⁰⁷

- Hz. Osman ve Hz. Ali zamanında yirmi rekât kılınmaya devam edildiği²⁰⁸ bilgisine ek olarak, Ebû Abdırrahman es-Sülemî'den gelen rivayete göre Hz. Ali ramazanda güzel Kur'an okuyanları (kurrâ) çağırıp içlerinden birine yirmi rekât namaz kıldırmasını emretmiş, kendisi de bazen sadece vitri kıldırıldığı gibi, yirmi rekât olarak teravihi kıldırıldığı da olmuştur.²⁰⁹

- Yine İbn Mes'ud'un cemaate yirmi rekât teravih kıldırıp, gece sonuna doğru ayrıldığı nakledilmiş,²¹⁰ A'meş de İbn Mes'ud'un yirmi rekât teravih ve üç rekât vitir kıldırıldığını bildirmiştir.²¹¹

- Ayrıca Übey b. Ka'b ramazanda yirmi gece teravih kıldırır, son on gece evine çekilir ve ibadetle meşgul olurdu.²¹² İbn Teymiyye (ö. 728/1328) Übey b. Ka'b'ın ramazanda yirmi rekât teravih, üç rekât vitir kıldırıldığının sabit olduğunu belirtirken,²¹³ İbn Abdilber (ö. 463/1071) de ondan gelen bilginin sahih olduğunu ve sahabe arasında hilaf bulunmadığını vurgulamıştır.²¹⁴

- Diğer yandan İbn Asâkir (ö. 571/1176) Abdurrahman b. Ebî Bekre gibi bazı sahabilerin yirmi rekât teravih kılıp, iki kere hatim yaptıklarını tespit etmiştir.²¹⁵

²⁰⁶ Atâ b. Ebû Rebâh'in (ö. 114/732) rivayeti için bkz. Mervezî, *Muhtasar*, s. 221.

²⁰⁷ Rûmî, *Mecâlis*, s. 198. Hz. Ömer döneminde mescit kandillerle aydınlatıldığı için Hz. Ali'nin bu sözü söylediği de rivayet edilmiştir. Bkz. Mervezî, *Muhtasar*, s. 218.

²⁰⁸ Miras, *Tecrid-i Sarîh*, IV, 82.

²⁰⁹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, II, 699; İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, V, 158.

²¹⁰ Aynî, *Umde*, XI, 179-180; Miras, *Tecrid-i Sarîh*, IV, 78.

²¹¹ Mervezî, *Muhtasar*, s. 221; Miras, *Tecrid-i Sarîh*, IV, 78. A'meş'in İbn Mes'ud'a yetişmemiş olması sebebiyle rivayet munkati bulunmuş (Bkz. Elbânî, *Terâvîh*, s. 71) ise de İbn Mes'ud Kufe fakihî olduğu için, A'meş'in yaygın bir haberden yararlanması kuvvetle muhtemeldir.

²¹² Erul, "Übey b. Kâ'b", *DîA*, XLII, 273.

²¹³ İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XXIII, 68; Ensârî, *Tashîh*, s. 13. Ayrıca bkz. Adevî, *Adedü rekeâti kıyâmi'l-leyl*, s. 36-42.

²¹⁴ Ensârî, *Tashîh*, s. 12.

²¹⁵ Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasen İbn Asâkir, *Târîhu Medineti Dmeşk*, thk. Ali Şirî, Dâru'l-Fıkr, ty., XXXVI, 13.

Konu bağlamında Kamil Miras'ın tâbiun devrinde yirmiden daha az rekât ile teravih kılındığına dair hiçbir haber nakledilmediğini ve ayrıca Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/723) ve Hasan el-Basrî (ö. 110/728) gibi tabiunun ile-ri gelen fakihlerinin de sahabe yolundan yürüdüğünü belirtmesi ilgi çeki-cidir.²¹⁶

c) İcma

Hz. Ömer teravih namazını yirmi rekât olarak uygulamaya başladıktan sonra, ashabin buna itiraz etmeyip, üstelik cemaate iştirak ederek destek verdiğini dikkate alan Hanefiler teravihin yirmi rekât olduğunda sahabe ic-masının meydana geldiğini,²¹⁷ İbn Kudâme ise icmaya yakın bir kabul te-şekkül ettiğini ileri sürmüştür.²¹⁸

Bu durumu İbn Abdilber sahabe arasında ihtilaf vuku bulmadığı şeklinde ifade ederken,²¹⁹ İbn Nüceym (ö. 970/1563) de kendi döneminde Doğu'da ve Batı'da bütün herkesin teravihi yirmi rekât olarak kıldığını belirterek ümmetin de bu konuda ittifakının oluştuğunu ima eder.²²⁰

Sonuç

Müslümanların kutsal saydığı ramazan ayını ihya etmek amacıyla kıldıkları teravih namazı hakkında yaptığımız araştırmanın sonucu şunlardır:

1) Vahiy döneminde, teravih namazı, hicretin ikinci yılında orucun farz kılınmasının ardından Hz. Peygamber tarafından kılınmaya başlamıştır. Hz. Peygamber'in mescitte teravih namazını kıldığını gören ashap onun ar-kasında cemaat olmuş ve bu cemaat gittikçe arttığı için teravih ümmete farz olur endişesiyle sonraki zamanlarda Hz. Peygamber mescitte kılmayı bırak-mış, bu namazı evinde kılmaya devam etmiştir. Ayrıca bu süreçte ashabını teravih kılmaya teşvik etmiş, mescitte münferiden veya cemaat hâlinde na-maz kılanları görünce onları tebrik ve tasvip etmiştir. Vahiy döneminin son yılına kadar bu uygulama bu şekilde devam etmiştir. İlgili rivayetlerden an-ladığımız kadarıyla vahiy döneminin son yılında, ramazanın yirmi üçüncü,

²¹⁶ Miras, *Tecrid-i Sarîh*, IV, 84. Ayrıca bkz. Aynî, *Umde*, XI, 180.

²¹⁷ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, II, 275; Tahtâvî, *Hâşiye*, s. 270 Bu icma tespitine itirazlar için bkz. Elbânî, *Terâvîh*, s. 72-74.

²¹⁸ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, II, 604.

²¹⁹ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, V, 157.

²²⁰ İbn Nüceym, *el-Bahr*, II, 117.

yirmi beşinci ve yirmi yedinci gecesi olmak üzere Hz. Peygamber teravihi bizzat cemaate kıldırılmış, hatta son cemaatine aile fertlerini de çağırmıştır.

2) Vahiy döneminden sonra ise teravîh Hz. Ömer döneminden (H.14) itibaren düzenli bir cemaat hâlinde kılınmaya başlanmıştır. Hz. Osman, Hz. Ali, İbn Abbas, İbn Mes'ûd, Muaz b. Cebel, Zeyd b. Sabit gibi sahâbenin ile-ri gelenleri başta olmak üzere sahâbenin geneli bu uygulamaya katılmış ve destek vermiştir.

3) Dört mezhebin dâhil olduğu Ehl-i sünnet âlimleri teravîhin meşruiye-tini ittifakla kabul ederken, hükmü konusunda ise ihtilaf etmiştir. Çoğun-luk teravihi müekket sünnet olarak görmekte, kimi fakihler müstehap ka-bul etmektedir. Diğer taraftan Şii'lerden Râfîzîler ve Fatımîler teravihi red-detmekte, daha ılımlı davranan Zeydîler münferiden kılınmasını, Caferîler ise teravîh yerine ramazan ayı boyunca toplam bin rekât nafîle kılınmasını müstehap görmektedir.

4) Teravîh namazının rekât sayısına gelince, bu namaz esasen nafîle bir namaz olduğu için seleften rekât olarak sekiz, on, on altı, yirmi, otuz altı, otuz sekiz hatta *kırk* rekât olarak kılanların olduğu rivayet edilmiştir. An-cak bu konudaki esas hükmün ne olduğuna yönelik üç farklı görüş ortaya çıkmıştır.

Bunlar arasında **a)** Suyûtî, seleftin uygulamasına uygun olarak teravîhin belli bir rekâtının olmadığını ve isteyenin dilediği kadar kılabileceğini sa-vunurken, **b)** son asırda ortaya çıkan diğer bir grup Hz. Peygamber'in ra-mazanda ve ramazan dışında on bir rekâtтан fazla kılmadığını ifade eden Hz. Aişe'nin meşhur hadisini esas alarak, vitir üç rekât olduğuna göre tera-vîhin de sekiz rekât olması gerektiğini savunur. Bu grup sahâbenin uygula-masını dikkate almadığı gibi, Hz. Peygamber'in yirmi rekât kıldığına dair İbn Abbas'tan gelen rivayeti de ravi kusurundan dolayı zayıf olduğu gerek-çesiyle delil olarak kabul etmemektedir. **c)** İbadetle ilgili bazı düzenlemele-ri Raşit Halifelerin meşru yetkileri dâhilinde gören cumhur ise Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali gibi raşit halifelerin zamanından beri yirmi rekât kılındığı, buna sahâbenin destek verdiği, zayıf da olsa İbn Abbas rivayetinin sahâbenin ameli ve icması vasıtasıyla teyitli bir şekilde giderildiğinden delil olmaya elverişli hale geldiği, haddizatında hadis usulünde isnadı sahih ol-mayan rivayetlerin genel kabul gördüğünde (telakkî bi'l-kabûl) sahih ola-

rak kabul edildiği, üstelik yirmi rekât kılınan teravihin *ümmetin şiarı hâline* geldiği vb. gerekçelerle yirmi rekâtın sünnet olduğunu kabul eder.

5) Gelen rivayetlere bakılırsa Hz. Peygamber'in gece namazlarındaki mutadı, meşhur olduğu şekliyle sekiz rekât değil, on rekâttir. Diğer yandan Hz. Peygamber'in daha çok şahsî gerekçelerle mutadı olan rekât sayısını ramazanda artırmayıp, kıyam, rükû ve secdeleri sair zamanlara nispetle daha da uzattığı görülmektedir. Böylece Hz. Peygamber ramazan gecelerini ihya etmenin gecenin büyük bir bölümünü namaz ibadetiyle geçirmek suretiyle hasıl olacağını ortaya koymaktadır.

6) Mükelleflerin teravih namazını kaç rekât kılacağı hususuna gelince, Hz. Peygamber'den bu konuda hiçbir açıklama nakledilmemiştir. Bu da gösteriyor ki, mükellef ferdi olarak gecenin çoğunu ibadetle geçirmek kaydıyla dilediği rekât sayısınca teravih kılabilir. Haddizatında seleften kırk rekâta kadar kılındığı nakledilen uygulamaların nitelik ve nicelik bakımından sünnetin amacını gerçekleştirme gayesiyle yapıldığı anlaşılmaktadır.

7) Düzenli bir cemaat oluşturmaya gelince, cemaatin devamını sağlayabilmek için diğer namazlarda olduğu gibi, belirli ve herkes tarafından bilinen rekât sayısınca kılınması zorunluluk arz etmektedir. İşte ümmetin önderi olan Raşit Halifeler söz konusu rekât belirleme zaruretinden dolayı sünnetin ruhuna uygun olarak teravihi yirmi rekât olarak belirlemiş, diğer sahabeler de buna destek vermiştir. Bu durumda cemaatle kılındığında teravihin yirmi rekât olarak kılınması, hem sünnetin gecenin büyük kısmını ibadetle geçirme amacını gerçekleştirmede hem de ümmetin şiarını koruyarak birlik ve beraberliği sağlamada önem arz edecektir.

Netice olarak, ülkemizde genel olarak yarı hâlinde kılındığı görülen yirmi rekâtlık teravih namazı, sayı bakımından devam ede gelen uygulamaya uygun olsa da, Hz. Peygamber'in ramazan gecelerini ihya etmek amacıyla kıldığı ve kılınmasını teşvik ettiği teravih namazının niteliğini karşılamaktan uzaktır. Bunun çözümü olarak a) hatimle teravih kılınan camilerin sayıları artırılabilir, b) isteyen mükelleflerin sünnete uygun teravih kılabilmelerini sağlamak için, bir birine yakın camilerin bulunduğu şehir merkezlerinde veya mahallelerde camilerden biri pilot uygulama olarak seçilebilir ve buralarda kıraatlerin daha uzun sürdüğü, aralarda ilahilerin okunacağı ve aynı zamanda abdest tazelenebileceği sürelerde istirahatların (terviha) yapıldığı teravih namazları kılınabilir.

Diğer camilerde ise öncelikle din görevlilerinin birlik halinde kıraatleri tertil ile okumaya özen göstermeleri dinî bir sorumluluk olup, hiç olmazsa namaz aralarında yakın zamana kadar devam eden ama çoğu yerde terk edilen salatı ümmiyelerin okunmaya devam edilmesi de bu hususta farkındalık oluşturacaktır.

Kaynakça

- Abdurrahim b. İbrahim b. Abdirrahman, *Hükümü't-terâvih ve'z-ziyâdeti fihî alâ ihdâ aşera rekâten*, Dâru İbni'l-Cevzî, ty.
- Adevî, Ebû Abdillâh Mustafa, *Bahs fî adedi rekeâtî kıyâmî'l-leyl*, Dâru Mâcid Useyrî, Cidde 1999.
- Ali El-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtîh şerhu mişkâti'l-mesâbih*, thk. Cemal Aytânî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2001.
- Askerî, Ebû Hilâl, *el-Evâil*, thk. M. es-Seyyid el-Vekîl, Dâru'l-Beşîr, Kahire 1987.
- Aybakan, Bilal, "Şâfiî", *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII, 223-233.
- Aynî, Bedrüddîn Ebû Muhammed Mahmûd, *Umdetü'l-kârî şerhu sahihi'l-Buhârî*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2001.
- _____, *el-Binâye fî şerhi'l-hidâye*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1990.
- Bâbertî, Ekmelüddin Muhammed b. Mahmud el-Hanefî, *el-Înâye şerhu'l-hidâye*, (*Fethu'l-kadîr* le birlikte), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd, *Şerhu's-sünne*, thk. Şuayb el-Arnâvut-M. Züheyr eş-Şaviş, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1983.
- Berki, Ali Himmet ve Diğerleri, *Hatemü'l-Enbiyâ Hazret-i Muhammed ve Hayatı*, DİB Yay., Ankara 1981.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. M. Abdülkadir Atâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- Bozkurt, Nebi ve Diğerleri, "Mescid-i Nebevî", *DİA*, Ankara 2004, XXIX, 281-285.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-sahih*, thk. M. Dîb Buğa, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1987.
- Cemel, Süleyman b. Ömer el-Ezherî, *Hâşiyetü'l-cemel ala şerhi'l-menhec*, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut 2006.
- Dâmâd Efendi, *Mecmeu'l-ehur fî şerhi mülteka'l-ebhur*, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ty.
- Derdîr, Ahmed Ebu'l-Berekât, *Şerhu's-sağîr alâ akrabi'l-mesâlik*, İsâ el-Bâbî el-Halebî, ty.
- Dönmez, İ. Kafi, "Oruç (İslâm'da Oruç)", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 416-425.
- Ebû Dâvûd, *Sünen*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut ty.

- Elbânî, Muhammed Nâsirüddîn, *Salâtu't-terâvih*, el-Mektebü'l-İslami, Beyrut 1985.
- Ensârî, Abdül'alî Muhammed b. Nizâmüddîn, *Fevâtihu'r-Rahamût*, thk. A. Mahmud Muhammed Ömer, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2002.
- Ensârî, İsmail b. Muhammed, Tashîhu hadîsi salâti't-terâvihi işrine rek'aten ve'r-red alâ Elbânî fi tad'îfih, Mektebetü'l-İmâmi'sh'Şâfiî, Riyad 1988.
- Erul, Bünyamin, "Übey b. Kâ'b", *DİA*, İstanbul 2012, XLII, 272-274.
- Fayda, Mustafa, "Bedir Gazvesi", *DİA*, İstanbul 1992, V, 325-327.
- _____, "Ridde (Ridde Olayları)", *DİA*, İstanbul 2008, XXXV, 91-93.
- _____, "Ömer", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIV, 44-51.
- Güner, Osman, *Ebü Hureyre'ye Yönelik Eleştiriler*, İnsan Yay., İstanbul 2001.
- Haddâdî, Ebü Bekir b. Ali, *el-Cevheretü'n-neyyira*, Fazilet Nşr., İstanbul 1978.
- Hâkim, Ebü Abdillah, *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*, thk. M. Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1990.
- Halebî, İbrahim, *Halebî-i kebîr*, Dersaadet 1325.
- Hatipoğlu, İbrahim, "Nu'mân b. Beşîr", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 233-234.
- Heyet, "Hz.Peygamber Devri Kronolojisi", *DİA*, İstanbul 2005, XXX, 479-481.
- Heyet, "İhyâu'l-leyl", *Mv.F.*, II, 232-237.
- _____, "Salâtu't-terâvih", *Mv.F.*, XXVII, 135-149.
- Heyet, "Teravîh Namazı ve Buna Ait Hükümler", *Diyanet İlmi Dergi*, 1966, c. V, sy. 12, s. 344-345.
- Heysemî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr, *Mecmeu'z-zevâid*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1412.
- İbn Abdilber, Ebü Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh, *el-İstizkâr*, Dâru'l-Va'y, Kahire 1993.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasen, *Târihu Medineti Dimeşk*, thk. Ali Şîri, Dâru'l-Fikr, ty.
- İbn Battâl, Ebu'l-Hüseyn Ali b. Halef, *Şerhu sahihi'l-Buhârî*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad ty.
- İbn Ebî Şeybe, Ebü Bekr Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2004.
- İbn Hacer, *Fethu'l-bârî şerhu sahihi'l-Buhârî*, Dâru Tayyibe, Riyad 2005.
- _____, *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Beyrut 1412.
- İbn Kudâme, *el-Muğni*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad 1997.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd, *Sünen*, thk. M. Fuad Abdülbâkî, Dâru'l-Fikr, Beyrut ty.
- İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, Dâru'l-Meârif, Kahire ty.

- İbn Mâze, Burhânüddîn Mahmud b. Ahmed, *el-Muhîtu'l-Burhâni fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*, thk. Abdülkerîm Sâmî el-Cündî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2004.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm el-Mısri, *el-Bahru'r-râik şerhu kenzi'd-dekâik*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, Dâru'l-Ma'rife, 1982.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ahmed, *Mecmûatü'l-Fetâvâ*, Dâru'l-Vefâ, Mansûra 2005.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn, *Fethu'l-kadir*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- Kandemir, M. Yaşar, "Ebû Hüreyre", *DİA*, İstanbul 1994, X, 160-167.
- Kaplan, Hayri, "Şarâni", *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII, 347-350.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibiş-şerâi'*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- Kervancı, Mehmed, "Teravîh Namazı", *Diyanet İlmî Dergi*, 1970, c. IX, sy.100-101, s. 301.
- Koçak, Muhsin, *Hz. Ömer ve Fıkhi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İzmir 1987.
- Köksal, M. Asım, *İslam Tarihi*, Risale Yay., İstanbul 1987, IX, 82.
- Köse, Saffet, "Teheccüd", *DİA*, İstanbul 2011, XL, s. 323-325.
- _____, "Teravîh", *DİA*, İstanbul 2011, XL, 482-483.
- Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, thk. M. Fuâd Abdülbâki, Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1985.
- Merginânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr, *el-Hidâye*, el-Mektebetü'l-İslamiyye, ty.
- Mervezî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Nasr, *Muhtasaru kıyâmi'l-leyl*, Hadis Akademi, Pakistan 1988.
- Miras, Kamil, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecdîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, DİB Yay. Ankara 1985.
- Müslim b. Haccâc, *Sahîh*, thk. M. Fuad Abdülbâki, Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ty.
- Müşeykih, Hâlid Ali, *Fıkhu'l-itikâf*, Riyad 1419.
- Nesâi, Ahmed b. Şuayb, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Abdülgaffâr el-Bendâri-Seyyid Hasen, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1991.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn, *Kitâbü'l-mecmû' şerhu'l-mühezzeb*, thk. M. Necîb el-Mut'î, Mektebetü'l-İrşâd, Cidde 1980.
- _____, Ebû Zekeriya, *el-Minhâc şerhu sahihi Müslim*, el-Matbaatü'l-Ezheriyye, Mısır 1929.

- Öz, Mustafa, “Hâkim bi emrillâh”, *DİA*, İstanbul 1997, XV, 199-201.
- _____, “Râfiziler”, *DİA*, İstanbul 2007, XXXIV, 396-397.
- _____, “Ubeydullah el-Mehdî”, *DİA*, İstanbul 2012, XLII, 23-25.
- Özağşar, M. Emin ve Diğerleri, “Zayıf”, *DİA*, İstanbul 2013, XLIV, 157-160
- Polat, Selahattin, “Ebân b. Osmân b. Affân”, *DİA*, İstanbul 1994, X, 66-67.
- _____, “Mürsel”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 52-54.
- Remlî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-minhâc*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1984.
- Rûmî, Molla Ahmed b. Abdilkâdir, *Mecâlisü'l-Ebrâr*, trc. Muhammed Mansur *Hazinetü'l-esrar* adıyla, tab. Muhammed Hüseyin Han, 1283.
- Sabîhî, İbrahim b. Muhammed, *Adedü salâti't-terâvih*, Riyad 1409.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl, *el-Mebsût*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ty.
- Sönmez, M. Ali, “İbnu'n-Nablusî”, *DİA*, İstanbul 2000, XXI, 163.
- Sübki, Takiyyüddîn Ebu'l-Hasen b. Abdilbâki, *İşrâku'l-mesâbih fi salâti't-terâvih*, thk. M. Es-Seyyid İbrahim, (*Fedâilü alâmâti leyleti'l-kadr* ile birlikte), Mektebetü'l-Kur'ân, Bulak ty.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-Mesâbih fi salâti't-terâvih*, thk. Ebû Haris Ali b. Hasan, Dâru'l-Kabes, Amman 1986.
- _____, *Tedribu'r-râvi*, thk. Abdulvehhâb Abdullatif, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1979.
- Şarânî, Abdulvehhâb, *Keşfü'l-gumme an cemü'l-ümme*, by., ty.
- Şevkânî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ali, *Neylü'l-evtâr*, Dâru İbni'l-Cevzi, Riyad 1427.
- _____, *es-Seylü'l-cerrâr*, thk. Mahmud İbrahim Zâyid, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ty.
- Şürübülali, Ebü'l-İhlâs Hasen b. Ammâr, *Meraki'l-felâh*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2002.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman, *el-Mu'cemu'l-evsat*, Dâru'l-Harameyn, Kahire 1415.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Târihu'l-ümem ve'l-mülük*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1407.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu meâni'l-âsâr*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1987.
- Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed, *Haşiye alâ merâki'l-felâh*, Bulak 1318.
- Tirmizî, Ebü İsa Muhammed b. İsa, *el-Câmiu's-sahîh* (Sünen), thk. İbrahim İvaz, Mustafa el-Bâbi el-Halebî, Mısır 1975.
- Turgay, Nureddin, “Teravih Namazı”, *Şamil İA.*, VIII, İstanbul 2000, 56-58.

Tüsi, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen, *el-Hilâf*, Müessestü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 1407.

Uğur, Mücteba, "Hasen", *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 374-375.

Uzun, Mustafa, "Ramazan İlahisi", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIV, 437-438.

Yaran, Rahmi, "Bid'at", *DİA*, İstanbul 1992, VI, 129-131.

Yemenî, Ebu'l-Hüseyn Yahyâ, *el-Beyân fî mezhebi imâm eş-Şâfiî*, Dâru'l-Minhâc, Beyrut 2000.

Yiğit, İsmail, "Ömer b. Abdilazîz", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIV, 53-55.

Yücel, Fatih, "Zeydiyye", *DİA*, İstanbul 2013, XLIV, 331-338.

BİR DİYANET PROJESİ
OLARAK ULUSLARARASI
İLAHİYAT PROGRAMI THE
INTERNATIONAL DIVINITY
PROGRAM AS A PROJECT OF
PRESIDENCY OF RELIGIOUS
AFFAIRS

İSMAİL ERŞAHİN
DR.
DİYANET İŞLERİ UZMANI



2015 • SAYI: 2 • SAYFA: 125-146

ABSTRACT

In this article, reasons that created the International Divinity Program which was launched by Presidency of Religious Affairs, the student profile of the program, the person model which the program wants to train, its adaptation process in Turkey, success of the program and other related issues will be evaluated by taking the experience of eight years into consideration.

Keywords: Presidency of Religious Affairs, The International Divinity Program, Theology Studies in Turkey.

ÖZ

Bu makalede, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından başlatılan Uluslararası İlahiyat Programı'nı ortaya çıkaran sebepler, programın öğrenci profili, yetiştirmek istediği insan modeli, Türkiye'deki uyum süreçleri, programın başarısı gibi konular sekiz yıllık geçmişi üzerinden değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Uluslararası İlahiyat Programı, Diyanet İşleri Başkanlığı, Türkiye'de İlahiyat Öğrenimi.

Giriş

İslam Dininin inançları, ibadet ve ahlâk esasları ile ilgili işleri yürütmek, din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmek¹ olarak görev çerçevesi çizilen Diyanet İşleri Başkanlığı'nın, kuruluşundan günümüze kadar belirlenen esaslar dairesinde hizmet alanlarında önemli yeniliklerin ortaya çıktığı görülmektedir. Ülkemizde Kur'an kursları aracılığı ile yaygın din eğitimi hizmetlerinin Başkanlıkça sürdürülmesinin yanında, yurtiçi ve yurtdışında çeşitli eğitim kademelerinde eğitime destek verilmesi bu genişlemenin örnekleri olarak sıralanabilmektedir.

Başkanlıkça, 90'lı yılların başında Orta Asya Türk Cumhuriyetlerinden öğrenci getirilmesi ile dinî yükseköğrenim düzeyinde öğrencilere destek vermeye başlanmıştır. Önemli ve stratejik bir çalışma alanı olarak ortaya çıkan bu faaliyet, o yıllarda eğitim desteği alanında yürütülen hizmetlerin önemli bir ayağını oluşturmuştur. Bu yolla uzun yıllar Sovyet rejimi altında yaşamak zorunda kalan Orta Asya Türk Topluluklarının din eğitimi ve din görevlisi ihtiyacına katkı sağlanmaya çalışılmıştır.²

Yeni yüzyılın başında Türkiye'nin küresel ve bölgesel düzeyde farklı roller üstlendiği gözlenmektedir. Yurtdışında yaşayan Türk toplumunun bir diaspora olarak etkinliğinin ve gücünün, ülke-

¹ 633 sayılı Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun.

² 2014-2015 eğitim-öğretim yılı itibarıyla DİB ve TDV işbirliği ile çeşitli eğitim kademelerinde 1.216'sı Uluslararası Anadolu İmam Hatip Liselerinde, 1.328'i ilahiyat lisans, yüksek lisans ve doktora düzeyinde olmak üzere dünyanın 101 ülkesinden 2.544 öğrenci, ülkemizde eğitim görmektedir. *Türkiye Diyanet Vakfı Haber Bülteni*, Eylül - Aralık 2014, Sayı: 115, s. 62.

nin gelecekteki rolünü de güçlendireceği şüphe götürmemektedir. Uluslararası ilişkilerde ekonomik ve siyasi gücün inkâr edilemez bir etkisinin olduğu söylenebilir. Ancak sosyal gelişmeler ve hareketler de siyasi ve ekonomik gücü etkileyerek geleceğin inşasında önem kazanmaktadır.

Din eğitimi konusu, kültürel düzeyde toplumun varlığı ile yakından ilgilidir. Türkiye'nin gelecek vizyonunun dinî ve kültürel ilerlemeyi ihmal ederek gerçekleşmesinin mümkün olmayacağı da açıktır. Bu sebeplerle gelecek perspektifi oluşturmada ekonomik, siyasi, sosyal vb. gelişmeler ile dinî ve kültürel dönüşümü uyum içerisinde yürütmek hayati önem taşımaktadır.

Başkanlık 2000'li yıllarda yeni bir eğitim girişimi ile yurtdışında yaşayan vatandaş ve soydaşlarına yönelik bir öğrenim programı projesi geliştirmiştir. Fiilen 2006 yılında başlayan Uluslararası İlahiyat Programı ile Diyanet İşleri Başkanlığı yurtdışında yaşayan Türk toplumuna yönelik dinî yükseköğrenim imkânı oluşturmuştur. Diyanet İşleri Başkanlığının projelendirdiği ve halen koordinesini sağladığı Uluslararası İlahiyat Programının 8 yıllık süreçte uluslararası düzeyde yüksek bir ilgi uyandırdığı görülmektedir.³

Uluslararası İlahiyat Programı (UİP) ile Avrupa ülkelerine göçler ile oluşan yurtdışındaki Türk toplumunun uzun yıllardan beri devam eden din eğitimi taleplerine Başkanlık aracılığı ile karşılık verilmiştir. 1960'lı yıllarda Avrupa'ya iş göçü olarak başlayan ancak gelinen noktada göçmenlikten çıkıp vatandaşlığa dönüşen, üçüncü ve dördüncü kuşağa ulaşan Türk toplumunun genç nesillerine bu program, öz değerler ile yeniden tanışma fırsatı vermiştir.

Programın on yıla yakın bir geçmişe sahip olması, işleyiş ve sonuçları üzerinden değerlendirmeye tabi tutulması ihtiyacına karşın konu ile ilgili akademik araştırma ve değerlendirmeler henüz ortaya çıkmamıştır. Bu makalede program çerçevesinde tartışılmaya ihtiyaç duyulan konulara bir giriş yapılmaya ve dikkat çekilmeye çalışılmıştır. Yöntem olarak ağırlıklı olarak gözlem benimsenmiştir. Yeri geldikçe öğrencilerin ve program paydaşlarının değerlendirmeleri literatür ve basın üzerinden taranarak çalışmaya yön vermiştir.

1. Programı (UİP) Ortaya Çıkaran Sebepler

Günümüz Müslümanları bireysel ve toplumsal olarak dünyanın deği-

³ Programa her yıl yaklaşık 600 civarında aday başvururken, bunlardan yaklaşık 200 kadarı kabul edilmektedir.

şik coğrafyalarında olduğu gibi Avrupada da kritik bir süreçten geçmektedir. 11 Eylül olayları sonrası Batıda oluşan negatif Müslüman algısı, günümüzde başka olaylarla destek bulmaktadır. Son olarak Fransa'nın başkenti Paris'te yaşanan terör olayı dünya kamuoyunda gözleri yeniden Müslümanların üzerine yöneltmiştir.⁴ Uluslararası terör ve şiddet olayları, yanlış ve eksik dinî yorumlarla İslami referanslar üreterek varlıklarını sürdürmektedir. Müslümanlar ile ilişkilendirilen bu olaylar, özellikle Avrupa ülkelerinde çok kültürlü ve çok dinli toplumlarda onların hayatlarını gün geçtikçe daha da zorlaştırmaktadır.

Yanlış dinî bilgiler ile beslendiği üzerinde neredeyse ittifak edilen dinî söylemli örgütsel yapıların Avrupa ülkelerinden insan kaynağı olarak destek bulması düşündürücüdür. Toplumsal bir olay olarak sadece tek bir sebeple açıklanması mümkün olmayacak ve eksik kalacak bu tablonun, din eğitimi ile olan ilişkisi gözden uzak tutulmamalıdır. Her türlü aşırılık ve şiddetten uzak, doğru ve sahih bir öğrenim müfredatı ve din dili kullanılmasını sağlayacak girişimler bu aşamada önem kazanmaktadır.

Yurtdışında yaşayan Türk Toplumunun büyük çoğunluğu kendisini Müslüman olarak tanımlamaktadır. Araştırmalar yurtdışındaki Türk toplumunun dindarlık düzeyinin yüksek olduğu, Müslümanlığın bireysel kimlik tanımında önemli etken olduğu yönünde sonuçlar ortaya çıkarmaktadır.⁵ Bu toplumun kültürel arka planlarına bakıldığında dinî ve millî unsurların baskın şekilde belirleyici olduğu görülmektedir. Birçoğu kişisel ve sosyal hayatlarını bu referanslar ile sürdürmektedir. Şu halde bu insanların yaşadıkları toplumla uyum içinde olmalarını sağlarken dinî değerlerinden kopmadan, hem geleneği hem de doğru dinî bilgi ile beslenmelerini sağlamak varlıklarının gereği olarak görülmelidir.

Diyanet İşleri Başkanlığı yurtdışı hizmetlerini bazı ilke ve hedefler doğrultusunda yürütmektedir. Başkanlık, Uluslararası İlahiyat Programını başlatan ve yürüten kurum olarak İslam ve Müslüman kimliğine ait yanlış algının giderilmesi, yaşanan toplumla uyum içerisinde birlikte yaşama, en-

⁴ 7 Ocak 2015'te Paris'te Charlie Hebdo dergisine yönelik gerçekleşen silahlı saldırı zanlılarının Müslüman olması, konu ile ilgili yeni bir tartışmayı başlatırken, Avrupada ve dünyada Müslüman algısı ile ilgili olumsuz yargılara mesnet oluşturmuştur.

⁵ Mehmet Ali Akıncı, "Fransadaki Türk Göçmenlerinin Etnik ve Dinî Kimlik Algıları", *BİLİG, Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 70, Yaz 2014, s. 41. Ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. İsmail Sağlam, *Batı Avrupada Yaşayan Türklere Göre Din Görevlileri ve Cami Etkinlikleri Yeterliği (Fransa Örneği)*, Emin Yayınları, 2009.

tegrasyon çalışmalarının doğru bir zeminde yürütülmesi vurgusu yapması, yurtdışı eğitim faaliyetlerinin zeminini oluşturması bakımından ayrıca anlam taşımaktadır.⁶

Avrupa'da yaşayan yeni nesil gençlerin yerel dil ile olan ilişkilerinin eskilere göre daha güçlü olduğu görülmektedir. İlk kuşak Türk toplumu dil bakımından daha fazla Türkçe'ye bağlı kaldıkları halde, genç kuşakların ana dil ile bu bağı koruyamadıkları görülmektedir.⁷ Yeni nesiller yerel dil üzerinden dinî değerlerini oluşturmaya başladıklarında, farklı dinî yorumlarla insanları motive eden gruplar ile karşılaşmaları kolaylaşmıştır. Zira Avrupa ülkelerinde 1990'lardan sonra çeşitli akımlardan beslenerek yeni Selefî anlayışın yaygınlaştığı gözlenmektedir.⁸ Kişinin kendisini beslediği dinî bilgînin kaynağı ve referanslarının önemi bu tablo ile daha da net olarak ortaya çıkmaktadır.

Yukarıda sayılan konular Avrupalı gençlerin Türkiye'de ilahiyat öğrenimini anlamlı kılan unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer yandan Türkiye ilahiyat fakültelerinin akademik birikimi ve tecrübesi de uygulamanın zeminini güçlendirmektedir. Tarihi bir geleneğin günümüz uzantıları olarak faaliyet gösteren ilahiyat fakülteleri ötekileştirici, dışlayıcı, aşırı anlayışları besleyici bir dilden uzak kalmış, İslam'ın yorumunu sosyal gerçeklik ile bir arada yapmayı başarmıştır. Yurtdışında yaşayan gençlerin ülkemizdeki ilahiyat fakülterinde öğrenim görmeleri, ülkelerinden getirdik-

⁶ Başkanlık Dış İlişkiler Genel Müdürlüğü'nün konu ile ilgili ilke ve hedefleri şunlardır:

- ❖ *Bireyler arası saygı ve anlayışı engelleyen İslam ve Müslüman kimliğine dair taşınan yanlış bilgi veya ön yargıların kaynaklarına işaret ederek gerilimlerin giderilmesine katkı sağlamak; İslam dininin doğru anlaşılmasını sağlamak;*
- ❖ *Batı ülkelerinde yaşayan vatandaşlarımızın kendi kimliklerini koruyarak, yaşadıkları toplumla uyum içinde eşit bireyler olarak her türlü hak ve fırsatlardan yararlanmalarını teşvik ederek, entegrasyon çalışmalarının doğru bir zeminde yürütülmesine destek sağlamak;*
- ❖ *Huzurlu bireyleri ve toplumları amaçlayan, yaratılışın birer hikmeti olarak dinî ve fikri farklılıklarla birlikte yaşamayı öğütleyen İslam'ın ahlak öğretilerine, en genel anlamda içinde yaşadığımız çevre ve dünyamıza karşı duyarlı olmamızı talep eden ana fikrini işleyerek, çevremizde ve dünyamızda yaşanan olumsuz gelişmeler karşısında insanların sağduyulu algılarını geliştirmek;*

<http://www2.diyamet.gov.tr/DisIlişkilerGenelMudurluguSayfalar/%C4%B0kelerveHedefler.aspx>, (erişim: 15.01.2015).

⁷ Bkz. Mehmet Ali Akıncı, "Fransa'daki Türk Göçmenlerinin Etnik ve Dinî Kimlik Alguları", *BİLİG, Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 70, Yaz 2014, s. 40.

⁸ Samir Amghar, "Salafism And Radicalisation of Young European Muslims", *European Islam Challenges for Public Policy and Society*, Centre for European Policy Studies, Brussels 2007, s. 38.

leri yerel kültür ve tecrübeleri ile bu ilahiyat nosyonunu birleştirmelerine imkân sağlamaktadır. İlahiyat fakültelerinin ilan ettikleri misyon ve vizyon yönergeleri incelendiğinde yetiştirilmek istenen bireylerde bilimsel zihniyetin yanı sıra diğerini dışlamadan farklılıklara saygı temelinin öncelik taşınması⁹ önemli faktörler olarak ortaya çıkmaktadır.

İlahiyat fakültelerinin bilimsel çalışma metodu ve edindiği tecrübelerle yetiştirdiği öğrencilerini, günümüzde yeni selefilik gibi oluşumlarla ortaya çıkan anlayışlar ve yorumların dışında tutmayı başarması da ayrıca dikkate değerdir. Ankara ve Marmara İlahiyat Fakültelerindeki öğrencilerin dinî köktencilik ve radikalizm konusunda oldukça duyarlı oldukları, dinî anlayışların siyasal ve ideolojik bakış açılarından uzak tutulması, özgürlüklerin arttırılması, orta yol anlayışının benimsenmesi ve eğitimin temel çözüm zemini olarak kabul edilmesi gerektiğini düşündükleri yapılan araştırmalarda ortaya çıkmaktadır.¹⁰ Lisans ve lisansüstü öğrencilerinin konu çerçevesinde kullandıkları dikkatli ve duyarlı dilin inşasında ilahiyat fakültelerinin insan yetiştirme anlayışının katkısı olduğu sonucu çıkarılabilir.

ÜİP diğer bazı uluslararası öğrenci uygulamalarının dışında özellikler taşımaktadır. Türkiye bu program ile ülkeye ekonomik bir girdi sağlama amacı gütmemektedir. Zira program, öğrencilerin burslu olarak öğrenim görmeleri öngörülmektedir. Programın güttüğü amaçların yurtdışında yaşayan Türk toplumunun geleceğinin inşası ile doğrudan ilgili olduğu görülmektedir.

50 yılın üzerinde bir zamandır Avrupa ülkelerinde yaşayan Türk toplumunun göçmenlikten çıkıp yurttaşlığa ve yerleşik hale geçmesi ile sosyal, siyasi, hukuki, kültürel ve dinî pek çok alanda ihtiyaçlarının ortaya çıktığı görülmüştür. Uzunca bir süre ihmal edilen ve görmezlikten gelinen bu sorunların kısa ve orta vadede çözülmemesi durumunda ortaya çıkabilecek

⁹ Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, misyonunda şu maddeleri ön plana çıkarmıştır:

- Yapıcı eleştirilere ve farklı görüşlere saygı duyan,
- Bilgiyi içselleştirerek kendini geliştirmeye ve erdemli olmaya çaba gösteren, dini mirası özümseyen ve insanlığa yararlı olacak her türlü yeniliğe ve sürekli gelişmeye açık olmanın gerekliliğine inanan,
- Birikimini insanlığa hizmet için toplumla paylaşabilen bireyler yetiştirmek amaçlanmaktadır. Bkz. http://www.divinity.ankara.edu.tr/?page_id=104 (erişim: 15.02.2015).

¹⁰ Ayrıntılı bilgi için bakınız, Halil Aydınalp, (2011). Alternatif Öneriler Bağlamında Dini Köktencilik: Marmara ve Ankara İlahiyat Örneği, *Toplum Bilimleri Dergisi*, Sayı: 8. C. 5, s. 126-152.

problemler ise sadece Türk toplumunu etkilemeyecek, o coğrafyada yaşayan diğer insanları da etkisi altına alacaktır.

Avrupa ülkelerinde sivil toplum kuruluşları, dernekler ve vakıflar ile din hizmetlerini yürüten Türk toplumu bu hizmetleri sağlamak ve ihtiyacı karşılamak üzere çok sayıda yetişmiş din adamı ve dinî sosyal hizmet uzmanlarına ihtiyaç duymaktadır. Günümüzde AB ülkelerinde 15-20 milyon Müslümanın yaşadığı tahmin edilmektedir.¹¹ Nüfusun göz ardı edilemeyecek kısmını öğrencilerin oluşturduğu bu toplumun İslam din dersleri öğretmeni talepleri ile birlikte düşünüldüğünde bu ihtiyacın katlandığı görülmektedir.

Müslüman toplumun din adamı yetiştirme ihtiyacının karşılanmaması, yerel makamlarca çözümü geciktirilen problemlerden biri olarak ortaya çıkmaktadır. Zira 50 yılı aşkın süredir yaşadıkları ülkelerde çözülemeyen bu konunun, son zamanlarda kısa vadede mahallinde çözülmesi gibi bir beklentiye girilmiştir. Günümüzde bazı Avrupa ülkelerinde din görevlisi yetiştirmek üzere çalışmalar olsa da bir yönü ile geç kalınan uygulamaların yeterli düzeye erişmesi, toplum nezdinde akademik kadronun yeterliği ve güvenilirliğini ispat etmesi uzun vadeli bir çalışma gerektirecektir. Bu sebeple Türkiye ve diğer bazı Müslüman ülkeler, din görevlisi taleplerini kendi ülkelerinden görevli göndermek suretiyle karşılama yoluna gitmişlerdir. Avrupada yaşayan vatandaşların din hizmetleri taleplerini karşılamak amacıyla 30 yıldan beri din görevlisi gönderen Diyanet İşleri Başkanlığı, son dönemde bazı ülkelerin yasal düzenlemeleri ile bu faaliyeti sınırlandırmak ya da sonlandırmakla karşı karşıya kalmıştır.¹² Özellikle Avusturyada kabul edilen “İslam yasası” gibi düzenlemelere karşı tepkisini deklare eden Diyanet İşleri Başkanlığı¹³ bu açığı Türkiye’de eğitim almış Türkiye kökenli gençlerle doldurmayı planladığını¹⁴ da açıklamıştır. Yaklaşık 10 yıl önce başlayan UİP’in Avrupa ülkelerindeki söz konusu gelişmeler ışığında değerlendirildiğinde ne kadar önemli bir açığı dolduracağı da netleşmektedir.

¹¹ Muslims in Europe a Report on 11 EU Cities, Open Society Institute, New York – London – Budapest 2010, s. 22. Bkz. http://www.opensocietyfoundations.org/sites/default/files/a-muslims-europe-20110214_0.pdf (erişim: 20.12.2014).

¹² Avrupa ülkelerinden Avusturya, Şubat 2015 tarihinde Federal Mecliste çıkardığı “İslam Yasası” olarak nitelenen düzenleme ile maaşlarını başka ülkelerden alan imamlar ile birlikte, Türkiye’den gönderilen din görevlilerinin de ülkede çalışmalarını yasaklamıştır.

¹³ <http://www.diyamet.gov.tr/tr/icerik/%E2%80%9Cbu-yasa-avusturya%E2%80%99ya-ve-avusturya%E2%80%99nin-tarihine-yakismamistir%E2%80%A6/26588> (erişim: 08.03.2015).

¹⁴ <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/28336913.asp> (erişim: 05.03.2015)

Uluslararası İlahiyat Programı'nın amaçları şöyle sıralanmıştır.

1. Avrupa ülkelerinde yaşayan insanımızın millî, dinî, kültürel, toplumsal ve psikolojik ihtiyaçlarını yakinen tanıyan kişilerin yüksek din eğitimi olarak yurt dışında günümüz şartlarına uygun kaliteli bir din hizmeti vermeleri.

2. Avrupa gündeminin ön sıralarında yer alan din eğitimi ve din hizmetleri konusunda söz sahibi olabilecek yetkin ve temsil gücü yüksek insanların yetiştirilmesi.

3. Avrupa ülkelerinde İslam din dersleri verecek ve/veya bu derslerin programlarını hazırlayacak kişilerin yetiştirilmesine yönelik adımların atılması.

4. Yurt dışında yaşayan vatandaşlarımızın yaşadıkları topluma uyum sürecinde kendilerine rehberlik edecek İslam'ın ahlâk eksenli dindarlığını, toplumsal paylaşım ve katılımı destekleyici özelliğini bilen ve ülkemiz kültür ve birikimini temsil liyakatini haiz vasıflı kadroların yetiştirilmesi.

5. Avrupadaki İslam ve Müslümanlarla ilgili tartışmalarda Türkiye'de yetişmiş elemanların söz sahibi edilmesi ve bu suretle Türkiye ilahiyat birikimi ve din anlayışının bu tartışmalarda belirleyici rol alması.

6. Uluslararası standartlarda bilim yapacak ilahiyatçıların yetiştirilmesi ve yüksek düzeyli ve uluslararası katılım ile din araştırmalarının yapılması.¹⁵

Programın amaçlarının birkaç noktada yoğunlaştığı görülmektedir. Yukarıdaki amaçlarda özellikle din hizmetleri, din eğitimi ve ilahiyatçılık olarak üç konuya vurgu yapılmaktadır. Bu üç başlığın yurtdışında yaşayan Türk toplumunun inanç bağlarının kopmasını önleyecek, gelecek nesillere aktarılmasını sağlayacak ve ilmi bir disipline dönüştürerek söylem oluşturacak ve bilginin yenilenmesini sağlayacak referanslara işaret ettiği görülmektedir.

2. UİP'in Yetiştirmek İsteddiği İnsan Modeli

Her bir eğitim çabasının yetiştirmek istediği bir insan modelinin olması beklenir. Yetiştirilmek istenen insan tipolojileri eğitim felsefelerinin çalışmalarını ile olgunlaştırılmış ve eğitim süreçlerine yön vermiştir. Yanı sıra

¹⁵ Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 23/01/2006 tarih ve B.02.1.DİB.0.76.00.03-282-328 sayılı yazısı ile Yükseköğretim Kurulu Başkanlığına gönderdiği Uluslararası İlahiyat Programı Proje Taslağı.

uzun bir süreç olan eğitim-öğretim, maddi kaynaklar ile insan kaynaklarının yerinde kullanımına da özen göstermek durumundadır. Bütün yönleri ile analiz edilmiş, öğretim programına dönüşmüş, bütçelendirilmiş eğitim uygulamaları hem konusu ve hem de ürünü olarak değerlendirilebilecek insan unsurunun (öğrenci) riske edilmesini önlemeye yönelik çalışır.

Yurtdışında yaşayan Türk toplumunun kültürel, dinî ve sosyal unsurlarıyla geleceğinin inşasında yeni bir dinî söylem oluşturması önemli bir ihtiyaçtır. Bu söylemin orada yaşayan topluma hem yerel kültür, hem de Türk kültürüne ait söyleyecek sözü olan bir özelliği olması beklenmektedir. Bu söylemin oluşturulmasında diğer unsurlar ile birlikte UİP kuşağının da önemli rol oynayacağı düşünülmektedir. Dinî ve sosyal hizmetler bağlamında yürütülen mevcut faaliyetlerin devamı, bunları ileriye ve geleceğe taşımak için bu yeni kuşak gençlerin yapacağı çalışmalar yol açıcı olacaktır.

Uluslararası İlahiyat Programının yetiştirmek istediği insan tipinin kodları programın amaçlarında ortaya çıkmaktadır. “Yurt dışında yaşayan vatandaşlarımızın yaşadıkları topluma uyum sürecinde kendilerine rehberlik edecek İslam’ın ahlak eksenli dindarlığını, toplumsal paylaşım ve katılımı destekleyici özelliğini bilen ve ülkemiz kültür ve birikimini temsil liyakatini haiz vasıflı kadroların yetiştirilmesi”¹⁶ yönelik amaç ile bu konu belirginleştirilmiştir.

Yukarıdaki maddede, ahlak eksenli dindarlık modeli ile uyum sürecinin desteklenmesi ve Türkiye’yi temsil edecek kadroların yetiştirilmesi nitelikleri ön plana çıkmaktadır. Burada UİP yoluyla yurtdışındaki vatandaşların uyum ve entegrasyonları ile yaşadıkları topluma katılımlarının desteklenip, bu sürecin yetişecek olan kadrolar ile yönetilmesi noktası dikkat çekmektedir. Türkiye’den yetişecek olan kadroların uyum sürecini olumsuz yönde etkileyeceği öngörülere, UİP neslinin görev almaları ile test edilmeye başlanmıştır.

Geçen yüzyılın ve içinde yaşadığımız dönemin eğitim ile ilgili anahtar kavramlarından birisi de çok kültürlü eğitim olmuştur. Mesafeler ile birlikte kültürel olarak da birbirine yakınlaşan insan topluluklarının birlikte yaşama kültürü geliştirmeleri gerekmektedir. Bu program ile Avrupa kültürü içerisinde yetişen gençlerin Türkiye’de öğrenim görmeleri ve geri döne-

¹⁶ A.g.y.

rek içinde yaşadıkları toplumla yeni bir tanışma zemini oluşturması beklenmektedir. Buldukları ülkelerde artık yerleşik hale gelen Türk toplumu, ister istemez yerel toplum ile birlikte yaşamak durumundadır. Bu durum hem göçmenlikten çıkma-yerleşik olma durumunda olan Türk toplumunca, hem de yerel halk tarafından kabullenilmelidir. Bu nitelikleri bakımından UİP'in yerelden beslenerek evrensele ulaşma çabası olarak tanımları yapılan çok kültürlü eğitimin amaçlarına hizmet ettiği söylenebilir.

3. Öğrenci Profili

UİP yurtdışında yaşayan Türk vatandaşları ve toplumunun üniversite çağındaki gençlerine yönelik olarak ortaya çıkmıştır. Hedef kitlesi lise mezunu gençler olan programa, ortaöğretim sonrası Türkiye'de ilahiyat fakültesi öğrenimi görmek isteyen öğrenciler başvurmakta ve kabul edilmektedir.¹⁷

Programa yurtdışında yaşayan Türk toplumunun her katmanından öğrencilerin katıldığı gözlenmektedir. Halen öğrenim gören öğrenciler arasında kız-erkek dağılımı kız öğrenciler lehine %55-60 civarındadır. Program tanıtım kitapçıklarında, mezuniyet sonrası yürütülecek olan hizmetin gereğine ve personel ihtiyacına dikkat çekilerek %60 oranında erkek öğrencilere kontenjan tanınacağı¹⁸ belirtilmekle birlikte, ortaya çıkan sonuç bu oranın kız öğrenciler lehine gerçekleştiğini göstermektedir. Bu sonucun gerek başvuru sayısı olarak kızların çoğunlukta olması ve gerekse yapılan seçme sınavları sonucunda kız öğrencilerin daha başarılı olması sebebiyle olduğu söylenebilir.

Halen öğrenim gören öğrencilerin %50'sini Almanya'dan gelenler oluşturmaktadır. Bu yönü ile yurt dışında yaşayan Türk vatandaşlarının sayısının oransal olarak bu tabloya da yansdığı görülmektedir.

¹⁷ Kalkınma Bakanlığı tarafından 2015 yılı içerisinde Türk üniversitelerine yurt dışından gelen öğrenci sayısının artırılması için yapılması gereken iyileştirme ve düzenlemeleri tespit etmeyi ve politika önerileri geliştirerek ilgili kurumların değerlendirmesine sunmayı amaçlayan bir proje yayınlanmış ve bu projede Uluslararası İlahiyat Programının tüm uluslararası öğrencilere yönelik olacak şekilde kapsamının genişletilmesinin Türkiye'nin markalaşmasına ve bölgesinde yumuşak güç elde etme potansiyeline katkı sağlayabileceği görüşü dile getirilerek teklif edilmiştir. Bkz. T.C. Kalkınma Bakanlığı, Yükseköğretimin Uluslararasılaşması Çerçevesinde Türk Üniversitelerinin Uluslararası Öğrenciler İçin Çekim Merkezi Haline Getirilmesi Araştırması Projesi, Araştırma Projesi Raporu, Kalkınma Araştırmaları Merkezi, 2015, s. 52.

¹⁸ Uluslararası İlahiyat Programı Tanıtım Kılavuzu, 2012, s. 8.

Sıra	Uluslararası İlahiyat Programı Ülkelere Göre Öğrenci Dağılımı 2015	
	Ülke	Toplam
	Almanya	374
	ABD	17
	Avustralya	16
	Avusturya	13
	Belçika	62
	Danimarka	10
	Fransa	175
	Hollanda	37
	İngiltere	5
	İsveç	5
	İsviçre	5
	İtalya	14
	Japonya	1
	Kanada	5
	Norveç	5
	Genel Toplam	744

Tablo: Uluslararası İlahiyat Programı Ülkelerine Göre Öğrenci Dağılımı, Uluslararası İlahiyat Programı Tanıtım ve Başvuru Kılavuzu, 2015, s. 7.

Uluslararası İlahiyat Programına ilgi duyan ve katılan öğrencilerin yurtdışında oluşan kimliklerinde milliyet ve din gibi iki unsurun ön plana çıktığı görülmektedir. Kendilerini bu iki unsuru belirtmeksizin tanımlamaları neredeyse mümkün olmamaktadır. Bu hassasiyetlerini Türkiye'ye geldiklerinde de sürdürdükleri, ön plana çıkardıkları ve geliştirme çabası içerisinde oldukları gözlenmektedir. Yaşadıkları toplumda kimliklerini korumanın temel gereği olarak görülen bu unsurlar, genç kuşaklarda da hassasiyet oluşturmaktadır.

Programa 18-25 yaş arası gençler başvurabilmektedir. Yaşları itibarıyla gelişmeye, öğrenmeye ve araştırmaya meyilli olan bu yaş grubu öğrenciler, diğer yandan karakter gelişimi bakımından da uygun dönemi oluşturmaktadır. Her ne kadar ailelerinden belirli düzeyde ve nispeten teorik kültürel alt yapı edinseler de, yaşayan sosyal yapının oluşturduğu kültürel ortam, gençler üzerinde daha kalıcı etkiler bırakmaktadır.

4. Mezuniyet Sonrası Durum

Programın amaçlarına bakıldığında yurtdışında din hizmetleri ve din eğitimi kapsamlı istihdam alanlarının öngördüğü anlaşılmaktadır. Bu açıdan başvuru şartlarından olan ilgili ülke vatandaşlığını taşımak, bu alanlardaki istihdam konusunda kolaylık sağlamaya yönelik bir ön koşul olarak anlam taşımaktadır.

UİP öğrencilerinin geldikleri ülkelere dönmeleri, mahallinde din hizmetleri, eğitim, akademi ve diğer alanlarda yer almaları Başkanlıkça teşvik edilmektedir. UİP mezunlarının sözleşmeli statüde din görevlisi olarak istihdam edilmeleri bu amaca matuf bir uygulama olarak görülmektedir. Oransal olarak bakıldığında her üç mezundan birisinin bu göreve talip olduğu görülmektedir. Görev alanı yurtdışında din hizmetleri kapsamında çalışmak olarak çizilebilecek bu pozisyona olan talep, programın amacına ulaşması bakımından önemli bir veri sunmaktadır. UİP mezunlarının üçte birlik bir oranının bu göreve talip olması farklı şekillerde yorumlanabilir.¹⁹ Öncelikle Sözleşmeli Din Görevliliği yeni ihdas edilen bir kadro olarak yurtdışı hizmetlerinde yer almaktadır. UİP mezunlarınca bu görevin tanımı, içeriği, hizmet alanı, çalışma şartları, sosyal ve özlük hakları gibi konularda tereddütler olduğu gözlenmektedir. Ayrıca öğrenim sürecinin başında din hizmetleri alanında çalışmak istediğini belirten öğrenciler, öğrenim süreci sonunda Türkiye'deki imkânları ve fırsatları tanıdıktan sonra bu düşüncesinden vazgeçip başka alanlara yönelebilmektedir.

Program mezunu öğrencilerin %40'ı Türkiye'de ya da bir Avrupa ülkesinde lisansüstü çalışmalarına devam etmektedir.²⁰ Lisansüstü öğrencilerinden gerek Türkiye'de ve gerekse ülkesinde üniversitede araştırma görevliliği kadrosuna geçenlerin de olduğu gözlenmektedir.²¹ Yurtdışında geldikleri ülkelerde lisansüstü çalışmalar yapmaları konusunda teşvik ve yönlendirmeler yapılmasına rağmen mezunların Türkiye'de lisansüstü öğrenime

¹⁹ 2014 yılı verilerine göre sınavların yapıldığı tarihteki 143 UİP mezunundan 50 kadarı Yurtdışı Sözleşmeli Din Görevliliği sınavına başvurmuş ancak yapılan sınavlarda başarı sağlayarak görev alanların sayısı 28 olmuştur.

²⁰ UİP öğrencilerinin mezuniyet sonrası yerleştikleri işler ve istihdam durumlarını gösterir akademik bir araştırma ya da rapor henüz yayınlanmamıştır. Elde edilen ve makalede sunulan bu veriler öğrenciler ile yapılan görüşmeler ve konu ile ilgili alanda bulunanlardan elde edilmiş verilere dayanmaktadır.

²¹ Araştırma görevlisi kadrosunda yurtiçinde 5 ve yurtdışında 2 mezun bulunmaktadır.

ilgi duymaları da üzerinde durulacak bir konudur. Zira lisans öğrenimini Türkiye’de tamamlayan bu öğrencilerin lisansüstü eğitimini de aynı üniversitede sürdürmenin tercih sebebi olduğu gözlenmektedir. Bu eğitimlerinde yabancı dil avantajını kullanan öğrenciler, diğer akademik alanlarda kendilerini geliştirmeleri halinde fark oluşturmaktadırlar.

Programa başvuru sürecinde ve mülakatlarda öğrencilerin hemen hemen tamamı, mezuniyet sonrası geldikleri ülkelere geri dönmek üzere katıldıklarını ifade etmektedir. Öğrencilerin ailelerinin de geldikleri ülkelerde yaşadığı göz önünde bulundurulduğunda bu ifadenin doğal bir sonuç olması beklenmektedir. Ancak mezuniyet sonrası lisansüstü eğitime devam edenler ile evlilik yaparak Türkiye’de kalanların olduğu bilinmektedir.

5. ÜİP ve Akademik Konular

Programın başladığı 2006 yılından günümüze kadar ÜİP için yedi fakültede öğrenim imkânı oluşturulmuş ancak, 2012’de açılan Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi öğrencileri 2014 yılında diğer fakültele nakledilerek altı fakülteye düşürülmüştür. Halen Ankara, Marmara, İstanbul, Bursa-Uludağ, Konya-Necmettin Erbakan İlahiyat Fakülteleri ile 29 Mayıs Üniversitesi Uluslararası İslam ve Din Bilimleri Fakültesi olarak 5 devlet üniversitesi ve 1 vakıf üniversitesinde öğrenim devam etmektedir.

İlahiyat fakültelerinin mevcut programları gereği Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri ile İslam Tarihi ve Sanatları²² alanlarında ÜİP öğrencilerinin de öğrenim görmesi benimsenmektedir. Özellikle bahsi geçen alanlar dikkate alındığında Türkiye’deki ilahiyat fakültelerinin birikim ve tecrübeleri ile Uluslararası İlahiyat Programının Türkiye’de uygulanmasını önemli hale getiren unsurların başında geldiği söylenebilir.

Mevcut ilahiyat fakültelerinin lisans programları ilim ile insanı buluşturan, bunu insan hayatına katkı sağlayan bireysel ve toplumsal bir faydaya dönüştüren, dinin temel kaynaklarından beslenen ve bununla günümüzü

²² Temel İslam Bilimleri: Kelam, Tefsir, Hadis, İslam Hukuku, Tasavvuf, İslam Mezhepleri Tarihi, Arap Dili ve Belagati ile Kur’an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi.
Felsefe ve Din Bilimleri: Din Eğitimi, Din Felsefesi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Dinler Tarihi, Felsefe Tarihi, İslam Felsefesi ve Mantık.
İslam Tarihi ve Sanatları: İslam Tarihi, Türk İslam Sanatları Tarihi, Türk İslam Edebiyatı ve Türk Din Musikisi başlıklı ilim dalları yer almaktadır.

değerlendirip çözüm üretebilen kişiler yetiştirmeyi öngörmektedir.²³ Tevhidi Tedrisat Kanununda “yüksek diniyat mütehasısları yetiştirmek”²⁴ olarak belirlenen bu temel amaç, “Kur’anı referans alan, kültürel mirası değerlendirebilen, yaşanan hayatı yorumlayabilen ve problemlere çözüm üretebilen ilahiyatçılar yetiştirme”²⁵ olarak formüle edilmiş ve dersler de bu amaca yönelik içeriklerle planlanmıştır.

Uluslararası İlahiyat Programının ilahiyat fakültesi programı içerisine entegre edildiği ve temel ilahiyat programının takip edildiği görülmektedir. 3. ve 4. sınıflarda programa eklenen seçmeli derslerle program içeriği zenginleştirilmiştir.²⁶ Fakülteler program kapsamındaki derslerin “ilmî disiplinler arasında koordinasyonu sağlayıcı bir anlayışla planlandığını”²⁷ ilan etmektedir. Temel derslerin yanı sıra, “disiplinler arası çalışma anlayışıyla, öğrencide dersler arası bilgi akışını ve bütünlüğünü gerçekleştirebilecek zihniyeti sağlamaya yönelik olarak”²⁸ seçmeli dersler konulmuştur. Fakülte bazında farklılıklar görülse de özellikle seçmeli dersler içerisinde bazı dersler dikkat çekmektedir. İslam-Hristiyanlık İlişkileri Tarihi, Mukayeseli Din Terminolojisi, Yeni Dinî Hareketler, Almanca/İngilizce/Fransızca Dinî/İslamiyat Metinleri, Batıda Din Devlet ve Toplum İlişkileri, Batıda Dinî Kurumlar ve Din Eğitimi, Günümüz Felsefe Akımları, Education Religieuse Formelle/Informelle, Christology gibi UİP için önem taşıyan dersler programda yer bulmuştur.

Fakülteler öğrenim hayatları sonunda öğrencilerde temel dinî disiplinler hakkında bilgi sahibi olma, geçmişten günümüze İslam bilimlerini kavrama, günümüzü bu çerçevede yorumlama, bu alanda gelişime ve yeniliğe açık olma gibi tutum ve beceriler oluşturmayı planlamaktadır. Programın öğrenci bazında çıktıları 14 madde halinde şöyle sıralanmaktadır.

²³ Bir taraftan bilimsel etkinliklerle ilim dünyasına ve insan hayatına katkı sağlamak ve toplumun alanımızla ilgili taleplerini karşılamak, diğer taraftan da bireysel ve toplumsal sorunlara çözüm önerebilen, İslam dinini ve diğer dinleri ana kaynaklarına inerek değerlendirme ve yorumlama gücüne sahip, milli ve ahlaki değerlere bağlı, sorumluluk duygusuna haiz, farklılıklarla saygılı öğretmenler, din görevlileri ve ilahiyatçılar yetiştirmektir. Bkz. <http://ilahiyat.uludag.edu.tr/index.php/tr/fakultemiz/misyon-vizyon> (erişim: 05.05.2015).

²⁴ 3/3/1340 (1924) tarih ve 430 sayılı Tevhidi Tedrisat Kanunu Md. 4.

²⁵ http://www.divinity.ankara.edu.tr/?page_id=288 (erişim: 15.12.2014).

²⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. http://www.divinity.ankara.edu.tr/?page_id=448 (erişim: 15.12.2014).

²⁷ <http://lp.marmara.edu.tr/organizasyon.aspx?kultur=tr-TR&Mod=1&ustbirim=1400&birim=1402&altbirim=-1&program=70&organizasyonId=88&mufredatTurId=932001> (erişim: 16.12.2014).

²⁸ http://www.divinity.ankara.edu.tr/?page_id=288 (erişim: 15.12.2014).

1. Temel dinî metinleri okuyup anlama.
2. İslam bilimlerine ilişkin temel kavramları öğrenme ve doğru kullanma.
3. İslami ilimlerin gelişim süreçleri hakkında bilgi edinme ve kavrama.
4. İslam tarihi, kültürü, sanat ve edebiyatı alanında bilgi ve beceri kazanma.
5. Din, bilim ve felsefe alanlarında bilgi edinme ve sağlıklı değerlendirme yapabilme.
6. Din, mezhep ve çağdaş dinî akımlar hakkında bilgi edinme, karşılaştırma ve değerlendirme yapabilme.
7. İslam dininin evrensel değerleri ışığında toplumun dinî-ahlaki ihtiyaçlarına çözümler üretebilme.
8. Sosyal ve kültürel gelişmeler paralelinde millî, dinî ve ahlaki değerleri ve erdemleri tanıyıp özümseme.
9. Bilim ve teknoloji alanındaki çağdaş eğitim-öğretim araç ve gereçlerini ilahiyat alanında kullanabilme becerisi.
10. İçinde bulunduğu toplumun dilini, kültürünü, tarihi dokusunu ve sosyal yapısını bilme.
11. Öğretim ve eğitim hizmetlerinde öğretici, yol gösterici olma.
12. Din hizmetleri, din öğretim ve eğitimi alanlarında görev yapabilme yeterliliğine sahip olma.
13. Kültürler arası diyaloga açık olma, bir arada yaşama ve uzlaşılı kültürlere sahip olma.
14. Bireyin hayatında dinin yerini ve önemini kavrama.²⁹

Programın ilk yıllarında UİP öğrencileri ayrı sınıflarda eğitim görmüşlerdir. Fakülteler zamanla dezavantaj oluşturduğunu düşündükleri bu durumu, sınıfları birleştirerek aşmaya çalışmışlardır. Her iki durumda da olumlu ve olumsuz etkiler olduğu söylenebilir.

İmam Hatip Lisesi altyapısı ile gelmeyen öğrencilerin hazırlık sınıfından başlamak üzere diğer öğrencilerle aynı sınıf ortamında, aynı düzeyde eğitim görmeleri, ölçme ve değerlendirmenin aynı kriterlere göre yapılmasında UİP öğrencileri aleyhine sonuçlar ortaya çıkarmaktadır. Bireysel başarılar istisna tutulacak olursa, bu durum öğrencilerin başarı çıktısının düşük olmasının önemli bir sebebi olarak gösterilebilir. Aynı sınıf ortamında bulunmalarının en önemli sonucu olarak başarı kriteri olarak ortaya çıkmaktadır.

²⁹ A.g.y.

Öğrencilerin ayrı sınıflarda bulunmaları kendi aralarında bir vasatı tuturma açısından önem taşısa da özellikle diğer fakülte öğrencileri ile bir arada yaşama ve sosyal ortamlar oluşturma konusunda sorunlar ortaya çıkmaktadır. Genellikle ayrı bir yurttaki kalan öğrencilerin fakültede de ayrı sınıflarda öğrenim görmeleri öğrencilerin uyum sürecini geciktirmektedir. Programın temel amaçlarından birisi olan “Avrupa ülkelerinde yetişen gençlerin yerel kültür ile ülkemiz kültürünü bir araya getirebilecek olmaları” konusunda bir engel oluşturmuştur. Halen uygulamada olan birleşik sınıflarda öğrencilerin daha kolay uyum sağladıkları gözlenmektedir.

Fakültelerin öğretim programları ve ders akışlarına bakıldığında UİP öğrencilerine yönelik din hizmetleri alanında ihtiyaç duyulacak meslek dersleri ve pratiğe yönelik uygulama derslerinin eksikliği göze çarpmaktadır. Aynı zamanda programın en önemli amaçlarından olan yurtdışında din hizmetleri alanında istihdam edilecek olan öğrenciler için bu konularda örgün eğitim süreci içerisinde yeterince ders sağlanamamaktadır. İlahiyat programlarında yaygın din eğitimi, hitabet, din hizmetlerinde rehberlik ve iletişim başlıklarında seçmeli dersler bulunsa da, imam hatip lisesi altyapısı olmayan öğrencilerin ihtiyaçlarını karşılamada yetersiz kalmaktadır.

Diyanet İşleri Başkanlığı dinî mesleki pratikler ve uygulamalar konusunda örgün eğitim programı dışında takviye eğitimler düzenlemektedir. Eğitim-öğretim dönemleri boyunca ya da tatil dönemlerinde camilerde staj ve eğitim merkezlerinde seminer programları ile öğrencilerin mesleki donanımları oluşturulmaya çalışılmaktadır.

6. Öğrencilerin Bilgi Altyapıları ve İlahiyat Eğitimi

Adaylar ülkelerinde lise seviyesinde öğrenim görmüş olmak koşulu ile Uluslararası İlahiyat Programına başvurabilmektedir. Program içerisinde öğrencisi bulunan 14 ülkenin eğitim sistemlerindeki farklı tablolar programa da yansımaktadır. Avrupa ülkelerindeki liselerin genel lise ve meslek liseleri olarak kabaca tasnifi yapıldığında; genel liseler akademik başarı düzeyi yüksek öğrencilerin gittikleri ve tamamlayabildikleri okullar olurken, meslek liseleri genel lise başarı seviyesine ulaşamayan öğrencilerin devam ettiği okullar olarak nitelenebilir. Pek çok Avrupa ülkesinde üniversite eğitimine devam için genel lise diploması gerekmektedir.³⁰ Teknik ve mes-

³⁰ Avrupa’da Eğitime İlişkin Önemli Veriler 2012, Eurydice, Brüksel 2012, s. 12. http://eacea.ec.europa.eu/education/eurydice/documents/key_data_series/134TR.pdf (erişim: 30.12.2014).

lek liseleri kendi alanlarında ön lisans ve yükseköğretim seviyesinde öğrenim imkânları sunmaktadır. Türkiye makamlarınca her iki lisenin diplomasına da lise denklik belgesi verilmektedir. Dolayısıyla bu belgeye sahip olan öğrenciler UİP için başvurabilmektedir.

UİP öğrencilerinin Türkiye'ye geldiklerinde karşılaştıkları ilk sınıf Arapça hazırlık sınıfı olmaktadır. Öğrencilerden bir yandan Arapça öğrenirken diğer yandan üniversite ve eğitim sistemine uyum sağlamaları beklenmektedir. Ayrıca yaşadıkları çevre de öğrencilerin hızlı bir biçimde uyum sağlamaları gereken diğer bir etken olarak karşılımlarına çıkmaktadır.

Yaşadıkları ülkelerde aile ve sosyal çevreden öğrendikleri sınırlı Türkçe ile gelen öğrenciler için bu durum, akademik ortamda bir probleme dönüşmektedir. UİP öğrencilerinin Türkçe altyapılarının genellikle günlük konuşma dili ve orta seviyede yazma düzeyinde olduğu gözlenmektedir. Derslere katılım ve sınıf ortamında tartışmalara katılma bir problem olmasa da, sınav kâğıdına düşüncelerin aktarılmasında sorunlarla karşılaştıkları öğrencilerin büyük bir çoğunluğu tarafından ifade edilmektedir. Konuşma, yazma ve o dille düşünme seviyesinde dil hâkimiyeti sağlayamadıkları için ilk yıl, Türkçe öğrenimi de bir problem olarak karşılımlarına çıkabilmektedir.

Hazırlık yılında dil yeterliklerini geliştirmek durumunda kalan öğrenciler, geçmişte başarılı öğrenci olsalar bile bu süreci iyi yönetemediklerinde başarısızlıkla karşı karşıya kalabilmekte ve depresif durumlarla karşılaşabilmektedir. Bu sebeplerle başladığı halde başarısızlık sebebiyle programdan ayrılan öğrencilerin büyük çoğunluğu ilk yıl içerisinde ayrılmaktadır.³¹

Kültürel kodlar olarak aile ve yaşanan toplumda oluşan edimlerin, öğrencilere Türkiye'ye uyum konusunda yardımcı olduğu görülmektedir. Kültürel arka plan bakımından değerlendirildiğinde öğrencilerin Türkiye'de bir "kültür şoku" yaşadıkları söylenemez. Bununla birlikte farklı bir kültürel yapı içerisinde doğup-büyümenin getirdiği etkilerden de tamamen sıyrılmadıkları görülmektedir.

7. UİP ve Avrupa'da Birlikte Yaşama Kültürü Oluşturma Çabası

Avrupa ülkelerinde yaşayan 4 milyon kadar Türk nüfusun sosyal, siyasi, kültürel hayata bir şekilde katılmalarıyla içinde yaşadıkları toplum ile etkileşime geçmeleri zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisi oluşturmaktadır. Sosyal

³¹ Programın başladığı 2006 yılından 2012 yılına kadar 51 öğrencinin çeşitli sebeplerle ayrıldığı görülmüştür.

bilimlerin göçmen topluluklar üzerinde ürettikleri teoriler ile çok kültür-lülük, entegrasyon, asimilasyon, marjinalleşme ve ayrımcılık gibi farklı tanımlamalar olsa da, her bir bölgenin kendine has tarihi ve sosyal tecrübesi birlikte yaşamanın belirleyici unsuru olmaktadır. Çoğu zaman göçmen toplumun direnç gösterdiği bu uygulamaların başarısı ya da başarısızlığından söz etmek henüz mümkün değildir. Söz konusu uygulamalar içinde yaşanan başat toplumun geleceği için gerekli görülürken, göçmen toplum tarafından hayatın her bir alanına doğrudan müdahale olarak algılanmaktadır.

Avrupadaki Türk toplumunun yukarıda sayılan teorilerden bağımsız olarak düşünüldüğünde birlikte yaşama yolunda önemli mesafeler kat ettiği görülmektedir. Genç kuşaklar üzerinden değerlendirildiğinde daha net olarak görülen bu değişim, yerel dilin kullanımı, karma evlilikler, vatandaşlık tercihi, tanımlanan kimlik unsurlarında yaşanan toplumun ortak değerlerine atıflar ile somut veriler sunmaktadır. Sıraladığımız bu konular, birlikte yaşamı hayatın içerisine katmış bir toplum fotoğrafı ortaya çıkarmaktadır.³²

Göç ile oluşan yeni sosyal yapılar ve Avrupadaki Türk toplumunun bu yapı içerisinde aldığı şekil, dolaylı olarak dinî-sosyal yapılara da etki etmiştir. Avrupadaki Türk toplumunca oluşturulmuş dinî-sosyal yapılar, vakıflar ve derneklerin toplumsal uyum sürecine etkisi de düşünüldüğünde konu üzerinde ayrıntılı araştırmalara olan ihtiyaç da ortaya çıkmaktadır. Burada göç ve uyum konularının ayrıntılı analizinden ziyade UIP öğrencilerinin konu ile olan ilişkisine kısaca temas etmekle yetinip, konuya giriş yapılarak ayrıntılı araştırmalara kapı aralanmak istenmektedir.

Son dönemde Avrupa'da yükselişe geçen ve bu yolla kitleleri harekete geçirmeye çalışan İslamofobik akımların, Türk toplumu üzerinde de yoğun bir çaba içerisine girdiği görülmektedir. Almanya'da 2000-2007 yılları arasında aşırı guruplardan NSU tarafından Türkiye kökenli insanların hedef seçilerek işlenen cinayetlerin İslam düşmanlığı ile doğrudan ilişkilendirildiği ortaya çıkmıştır. Ülkedeki Almanya Müslümanları Koordinasyon Konseyi (KRM) tarafından NSU cinayetler ile Müslüman toplumda oluşan terdirginlik ve resmi makamlarca alınması gereken tedbirlere dikkat çekilmiş-

³² Almanya ve bazı Avrupa ülkeleri uyumun önünde engel olarak gördükleri evlilikler yoluyla Avrupa'ya göçü önlemek amacıyla 2007 yılında evliliklerde temel düzeyde dil bilme şartı getirmiştir. Bu uygulama ile Almanya zorla evlendirmelerin önüne geçeceğini ve entegrasyonu güçlendireceğini savunmuş olsa da ailelerin parçalanmasına ve aile kurumunun yıpranmasına sebep olduğu görülmüştür. Bu uygulama 10 Temmuz 2014'te Avrupa Birliği Adalet Divanı kararı ile AB yasalarına uygun olmadığı gerekçesiyle kaldırılmıştır.

tir.³³ Ortaya çıkan bu tablonun benzer örneklerle desteklenmesi mümkündür. Avrupada yaşayan Türk toplumunun içerisine çekilmeye çalışılan bu aşırılıklardan uzak kalmaya çalıştığı bilinmektedir. Türk toplumunun oluşturduğu dinî, sosyal ve dernek yapılanmalarının iki toplum arasında duvarlar örülmesini, farklılıkların körüklenmesini, aşırılık ve fanatizmi besleyen bir dil kullanılmasını sağlayan herhangi bir çaba içerisinde olmadığı ilgili ülkelerin resmi makamlarınca da dile getirilmektedir. Artık Avrupada göçmen olmaktan çıkıp vatandaş olan Türk toplumunun, geçmişte yaşanan bu olaylardan ayrı değerlendirilerek birlikte yaşamının sağlam temelleri tesis edilmelidir. Bu durumda yerel resmi makamlar da ortaya çıkan problemlere tarafsız olarak yaklaşp, çözüm odaklı ilerlediklerinde ortak zeminin bulunması kolaylaşacaktır. Ülkemizde dinî yükseköğrenim gören UİP öğrencileri bu durumda her iki taraf için de bir fırsat olarak değerlendirilmelidir. Kendi kültürel değerleri ile barışık genç kuşakların, yerel ve evrensel değerlere de açık bir zihin yapısında olmaları bu fırsatın kazanıma dönüşeceği umudunu güçlendirmektedir.

Üniversite öğreniminde eğitim tercihlerini Türkiye’de kullanan UİP öğrencileri de üçüncü ve dördüncü kuşak nesilleri oluşturmaktadır. Bu gençler Avrupa ülkelerinde yaşayan Türk toplumunun karakteristik özelliklerini ve kodlarını taşıyorlar. Diğer yandan mahalli birimlerce nasıl yorumlanmaya, şekillendirilmeye ya da dizayn edilmeye çalışılırsa çalışsın araştırma verilerine göre inanç konusundaki tercihlerin ve dinî hassasiyetlerin kolay vazgeçilecek unsurlar olmadığı görülmektedir.³⁴ Bununla beraber özellikle dinî konularda Türk toplumunun ihtiyaç ve talepleri, kendi dinamikleri ile çözüldüğünde daha uzun vadeli neticelerin alınabileceği söylenebilir. Bu yönü ile UİP yurtdışında yaşayan Türk toplumunun kendi enerjisini kullanarak geleceğini tayin etme çabası olarak görülmektedir. Doğup büyüdükları, eğitim aldıkları, sosyal çevre edindikleri, yerel kültüre aşına olan bu öğrenciler, Türkiye’de kök değerleri keşfedip yeniden yorumlayarak içinde yaşadıkları toplumun birlikte yaşama çabasına pozitif katkı sağlayabileceklerdir.

³³ <http://www.dw.de/m%C3%BCs%C3%BCmanlardan-ortak-%C3%A7a%C4%9Fr%C4%B1/a-16447754> (erişim: 28.05.2015).

³⁴ Mehmet Ali Akıncı, Fransadaki Türk Göçmenlerinin Etnik ve Dini Kimlik Algıları, *BİLİG, Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 70, Yaz 2014, s. 34.

Diyaret İşleri Başkanlığı'nın yurtdışı ilke ve hedeflerinin birlikte yaşama-ya olan vurgusunun³⁵ sadece cami içi din hizmetleri çerçevesinde kalmayıp geliştirilmeye, büyütülmeye ve yaygınlaştırılmaya çalışıldığı eğitim konusundaki bu faaliyeti ile daha net bir biçimde anlaşılmaktadır.

Sonuç

Diyaret İşleri Başkanlığı yurtdışı din hizmetlerini büyük oranda Türkiye'den gönderdiği din görevlileri eliyle yürütmektedir. İlgili ülkelerdeki Türk toplumunun sosyal ve kültürel dokusuna bakıldığında Türkiye'den giden din görevlileri önemli bir sorumluluk ile karşı karşıya kalmakta, son zamanlarda da eski kuşak ile yeni kuşak arasında dinî-manevi özgün bir dil oluşturmaları beklenmektedir. UİP öğrencilerinin görev almaları ile birlikte yurtdışı hizmetlerinde özellikle genç kuşaklar ile iletişim ve onlara yönelik faaliyetlerde yeni bir ivme yakalanması umulmaktadır.

Yurtdışındaki Türk toplumunun özellikle eski neslin imam-hatipten/din görevlisinden beklentileri daha önce görev yapanlar üzerinden şekillenmiştir. Bu görevlilerin temel din hizmetleri ile birlikte dinî kültürü de temsil etmeleri beklenmektedir. Bu beklentiler UİP'lilerin de aynı standartlarda hizmet sunmaları yönünde gerçekleşecektir. Bu sebeple özellikle sözleşmeli statülü olarak görevlendirilen UİP mezunlarının hazırlayıcı ve hizmet içi eğitimleri son derece önem kazanmaktadır.

UİP ile Diyaret İşleri Başkanlığı yurtdışında yaşayan Türk toplumunu yanlış dinî cereyanlardan korumak ve dinin doğru bilgi kaynaklarından beslenerek yetişmelerini sağlamak için önemli bir adım atmıştır.

UİP yurtdışında yaşayan toplumumuzun yaşadıkları topluma uyumu ve entegrasyonu konusunda olumlu sonuçlar ortaya çıkaracaktır. Uyumun bir asimilasyon olmaması yönündeki yeni paradigmanın, kök kültürel değerlerden beslenerek yerel toplumla çatışmasız, birlikte yaşama zemini oluşturmayı öngördüğü düşünüldüğünde, UİP öğrencilerinin yaşadıkları toplumda çok kültürlü yapıya yeni değerler katacağı söylenebilir.

UİP sonrası Avrupa ülkelerinde İslam ilahiyatları ile din görevlisi yetiştirme programlarının ortaya çıkışında UİP'in pozitif etki oluşturduğu görülmektedir. Avrupa ülkelerindeki bu ilahiyat programlarının Müslüman toplum tarafından kabul görmesi ve akademik bir yapıya ulaşmaları zaman

³⁵ Bkz. <http://www2.diyaret.gov.tr/DisIliskilerGenelMudurlugu/Sayfalar/%C4%B0lkelerveHedefler.aspx>, (erişim: 15.01.2015).

alacaktır. Söz konusu programların Türkiye ilahiyat tecrübesi ve UİP mezunları ile desteklenerek yapılandırılmasının Müslüman toplum tarafından kabul edilebilirliğine pozitif etki sağlayacaktır.

Fakültelerin ders programlarının UİP öğrencilerinin gereksinim duydukları alanlardaki açığı kapatacak biçimde yapılandırılması bir ihtiyaç olarak ortada durmaktadır. Mevcut programlarda seçmeli dersler ile belli oranda ihtiyaç duyulan alanlarda dersler eklense de, UİP'in müstakim bir başlıkta programa dönüşmesi ve derslerin o çerçevede planlanması programın geleceği için önem taşımaktadır.

Kaynakça

- 633 sayılı Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun.
- Akıncı, Mehmet Ali, Fransa'daki Türk Göçmenlerinin Etnik ve Dini Kimlik Algıları, *BİLİG, Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 70, Yaz 2014, s. 29-58.
- Amghar, Samir, "Salafism And Radicalisation of Young European Muslims", *European Islam Challenges for Public Policy and Society*, Centre for European Policy Studies, Brussels, 2007, s. 38.
- Aydınalp, Halil, Alternatif Öneriler Bağlamında Dini Köktencilik: Marmara ve Ankara İlahiyat Örneği, *Toplum Bilimleri Dergisi*. Sayı:8. c. 5, s. 126-152.
- Muslims in Europe a Report on 11 EU Cities, Open Society Institute, New York – London – Budapest, 2010, s. 22.
- Sağlam, İsmail, Batı Avrupada Yaşayan Türklere Göre Din Görevlileri ve Cami Etkinlikleri Yeterliği (Fransa Örneği), Emin Yayınları, 2009.
- T.C. Kalkınma Bakanlığı, Yükseköğretimin Uluslararasılaşması Çerçevesinde Türk Üniversitelerinin Uluslararası Öğrenciler İçin Çekim Merkezi Haline Getirilmesi Araştırması Projesi, Araştırma Projesi Raporu, Kalkınma Araştırmaları Merkezi, 2015.
- Uluslararası İlahiyat Programı Tanıtım Kılavuzu, 2012.
- Uluslararası İlahiyat Programı Tanıtım ve Başvuru Kılavuzu, 2015.
- 3/3/1340 (1924) tarih ve 430 sayılı Tevhidi Tedrisat Kanunu Md. 4.
- Avrupada Eğitime İlişkin Önemli Veriler 2012, Eurydice, Brüksel 2012, s. 12.
- <http://www2.diyamet.gov.tr/DisIliskilerGenelMudurlugu/Sayfalar/%C4%B0lkelerveHedefler.aspx>,
- (http://eacea.ec.europa.eu/education/eurydice/documents/key_dataserie/134TR.pdf)
- http://www.divinity.ankara.edu.tr/?page_id=288
- <http://lp.marmara.edu.tr/>

<http://www.hurriyet.com.tr/gundem/28336913.asp>

<http://www.dw.de/m%C3%BCsl%C3%BCmanlardan-ortak%C3%A7a%C4%9Fr%C4%B1/a-16447754>

TELİF HAKKININ FİKHÎ HÜKMÜNE BİR BAKIŞ AN OVERVIEW ABOUT THE JURISPRUDENCE OF COPYRIGHT

Prof. Dr. MUHAMMED BURHÂNEDDİN SEMBHALİ*
Tercüme: AHMET YAŞİN KÜÇÜKTİRYAKİ
ÖĞR. GÖREVLİSİ - DOKUZ EYLÜL Ü. İLAHİYAT FAK.
MÜŞERREF KÜÇÜKTİRYAKİ
KUR'AN KURSU ÖĞR.
İZMİR BUCA MÜFTÜLÜĞÜ



ABSTRACT

Compilation (Telif) is to prepare an original work by citing other studies and putting author's own thoughts about the subject he/she examines.

Copyright is called the exclusive rights of the author over the work. Taking a payment if the right is passed to another person or institution; the place of the right in inheritance law; publisher's right in the enjoyment of copyright and the state of third person's enjoyment without the permission of the author are judicial issues regarding the topic. We think that Prof. Dr. Muhammed Burhanuddin Sambhali's scholarly significant article which is related to the issues mentioned above and offers different views is useful for Turkish readers.

Keywords:
Compilation,
Copyright, Publication
Rights

ÖZ

Telif, herhangi bir yazarın kendi görüşlerini ifade etmek için ele aldığı konuyla alakalı olarak başkalarından iktibaslar yaparak ve kendinden de bir şeyler ekleyerek orijinal bir eser meydana getirmesidir. Yazarın ortaya koymuş olduğu eseri üzerinde maddi veya manevi hakkı ise telif hakkı olarak ifade edilmektedir. Söz konusu hakkın bir şahsa veya kuruma devri karşılığında mâli bir bedel alma; bu hakkın miras hükümlerindeki yeri; yazarın, telif hakkını devrettiği yayınevinin bu hak üzerindeki tasarruflarının sınırı ve üçüncü şahısların, yazarın izni olmaksızın telif üzerindeki tasarruflarının durumu konuyla alakalı hukuki birer mesele olarak karşımızdadır. Biz bahsettiğimiz meselelerle alakalı olarak Prof. Dr. Muhammed Burhanuddin Sambhali'ye ait olan, ilmi kıymeti haiz ve meselelere farklı bir bakış sunan bu makaleyi Türk okuyucuyla buluşturmanın istifadeli olacağı kanaatindeyiz.

Anahtar Kelimeler: Telif, Telif Hakkı, Basım/Yayın Hakkı

* Müellif Hindistan'ın Sambhal bölgesindedir. Eğitim ve hukuk alanında pek çok görevi aynı anda yürütmektedir. Hindistan - Lucknow Âlimler Birliği Daru'l-Ulum Üniversitesi Şeri Araştırmalar Meclisi Genel Sekreterliği görevinin yanı sıra aynı üniversitede hadis, fıkıh ve usul öğretim üyesi yapmaktadır. Hindistan Ahval-i Şahsiye komisyonu kurucu yönetim kurulu üyesi ve merkezi Hindistan'ın Uttar Pradesh bölgesinde bulunan İslam Adalet Konseyi başkanıdır. Halen hayatta olan müellif Hindistan İslam Hukukçuları Birliği başkan vekilliği görevini de sürdürmektedir.
(وجهة نظر حول الحكم الشرعي لحق التصنيف و التأليف) *Mecellatu Mecma'i'l-Fikhi'l-İslâmî: Râbitatü'l-Âlemi'l-İslâmî*, 1424/2003, sayı: 1, s. 241-255 [Makaleyi tercüme ederken olabildiğince aslına sadık kalmaya çalıştık. Metin kısmına herhangi bir ilavemiz söz konusu değildir. Ancak bazı dipnotlarda küçük bazı değişiklikler yaptık. Müellifin dipnot verme ihtiyacı hissetmediği birkaç yerde ise dipnotu biz verdik. Ayrıca bazı kavramların kısa tariflerini dipnotta belirtmeye çalıştık. Müellifin atıfta bulunduğu bazı konuların daha iyi anlaşılabilmesini sağlaması açısından yine dipnotta kısa bir not paylaştık.]

Telif hakkı ve tescili meselesi yarım yüzyıldan beri araştırmacıların dikkatini çeken ve zihinlerini meşgul eden bir meseledir. Bu konunun çözüme kavuşturulması ve şeri hükmünü araştırmak için pek çok çalışma yapılmıştır. Fakat bu konuda (Hindistan'da) araştırma yapanlar ki aralarında ilimde derinleşmiş âlimler de var, sanırım kesin ve ikna edici bir sonuca ulaşamadılar. Konunun oldukça geniş ve ucu açık olduğunda şüphe yok. Tam da bu nedenle, yeni bir bakış açısıyla, bu meseleyi ele almak istedim ve araştırma yaptım. Umarım araştırmam sırasında Allah'ın yardımıyla doğru sonuca ulaşır ve bir çözüm ortaya koyabilirim. Kabul ederlerse teyid için ve eğer tartışmaya açık bir alan varsa fikrimi ifade için araştırmamın özünü ilim erbabına takdim etmek istiyorum.

Bu konuyu ele almamın yegâne sebebi budur. Fakat varacağım sonuç nihai ve kesin bir hüküm değildir. Ancak meselenin fikhî olarak çözümü için bir inceleme çalışması niteliğinde mütevazı bir girişimdir.

Konu ele alınırken bu meselenin çeşitli yönlerinin olduğu akıldan çıkarılmamalıdır. Bu hususlar şunlardır:

1. Yazara ait taslak, (Satımı ve Satın alınması)
2. Yazarın, mali bir bedel almak suretiyle basım-yayın hakkını herhangi birine vermesi
3. Yayınevinin, mali bir bedel karşılığında, yazardan almış olduğu, basım-yayın hakkını başkasına vermesi,
4. Yazarın veya yayınevinin hakkı tescil etmesi ve tescile aykırı davrananlar ve izinsiz baskı yapanlar için ceza talep etmesi,
5. Telifin yazarın veya yayınevinin izni olmaksızın basılması,

Çalışmamızın ilerleyen kısımlarında meselenin bütün yönlerinin fikhî hükmünü Kuran, sünnet, fıkıh ve fetvalar ışığında incelemeye yönelik ciddi bir gayret sarf edileceği görülecektir. İsalet etmişsem Allah'tan; hata etmişsem şahsımdandır. İnşallah doğru sonuca ulaşabilirim.

İlim erbabından, bu çalışmayı önemseyerek itidalle değerlendirmelerini ve sonrasında görüş/önerilerini belirtmelerini rica ediyorum. Bu, din ve şeri şerifin hatta bütün İslam ümmetinin maslahatı için büyük bir hizmet olması dolayısıyla Hakk katında ecre müstehak bir husustur.

Telif Hakkının Satımı

Telif ve yazım hakkı müellifin, elini taşın altına koymak suretiyle zahmetlere katlanarak, değerli vaktini harcaması ve belki de büyük bir servet feda ederek kitap kaleme alması demek olduğuna göre yazmış olduğu kitabından veya ortaya koyduğu bir eserden istifade edilmesi karşılığı mali bir gelir elde etmesi kadar doğal bir şey yoktur. Bu konuda bazı şartlara riayet edilmesi durumunda geniş bir alan ve izin söz konusudur. Önde gelen âlimlerin âdetini dikkate alarak şeri usûllere bakılabilir. Bu, müellifin eserini hazırlarken gayret, vakit ve servet harcaması sebebiyledir. Bu nedendir ki yazar birtakım ürünler imal eden bir üretici mesabesinde. Nitekim üretici, şeri olarak, üretmiş olduğu üründen kazanç elde etme hakkına sahiptir. Bu nedenle yazar da kaleme aldığı eseri dolayısıyla söz konusu haktan aynı şekilde istifade edebilir.

Üretici, imal etmiş olduğu üründen istifade fırsatı verme ve ücretli/ücretsiz şekilde buna mâni olma muhayyerliğine sahiptir. Aynı şekilde yazar da bu muhayyerlikten faydalanır/faydalanabilir. Hatta bununla beraber dilediğine izin veya engel olabilme hakkı vermesi de uygundur. Önceki dönemlerde muhaddis ve âlimlerin rivayetleri konusunda dilediklerine izin verdiklerini, konuya ehil olmadıklarını düşündükleri kişileri ise on-

¹ Ancak aradaki fark şudur: Kitap, akıl ve kalbin gereklerinden olup zihni daha işlevsel hâle getirirken genel anlamda üretilen diğer eşyalar ise cisim ve bedenler için gereklidirler veya onlara kolaylaştırıcı birtakım özellikler sunmaktadır. Buna ilaveten akıl, bazı durumlarda cisme de faydalar sağlamaktadır. Nitekim bir usta, üretmiş olduğu bir ürünü sattığında o ürün onun mülkiyetinden çıkar. Aynı şekilde bir kimse telifin bizzat kendisini sattığında müşterinin söz konusu telifi dilediğine satma hakkı vardır. Fakat yazar sadece satım izni vermişse bu durumda müşteri yine onu satabilir mi satamaz mı? İşte makalemizde bu soruya cevap vermeye çalışacağız.

dan men ettiklerini görüyoruz. Bustânu'l-Muhaddisîn² isimli eserde Hâris b. Usâme'den olduğu gibi, (rivayet karşılığı) bir bedel alma bazı muhaddislerden rivayet edilmiştir. İbn Salah meşhur ve kıymetli kitabında (Mukaddimetu İbn Salah) rivayet ettikleri hadisler karşılığında mali karşılık alanlar hakkındaki âlimlerin görüşlerini şu şekilde zikretmektedir:

“Hadis imamlarından bir topluluğa göre hadis rivayet etme karşılığı olarak ücret alanın rivayeti kabul edilmez... Ebu Nuaym el-Fadl b. Dekîn, Ali b. Abdilaziz el-Mekkî ve diğer bir grup âlim ise bu konuda ücret alınmasına ruhsat vermişlerdir. Bu, Kuran öğretme veya buna benzer bir durumdur. Yalnız örf açısından bu konuda mürüvveti zedeleyen bir durum söz konusudur. Çıkar hesabında olmak, bu hususu mazur kılacak bir özür bulunmadıkça kişiye zarar verir. Ebu İshak el-Şirazî hadis rivayet etme karşılığında ücret almanın caiz olduğu yönünde fetva vermiştir.”³

Bu açıklamalar hadis rivayeti karşılığında ücret almanın, her ne kadar bazı âlimler caiz olduğu görüşünde olsalar da, güzel bir şey olmadığına aksine genel bir vasıfla mekruh olduğuna işaret etmektedir. Kitabın baskısını gerçekleştirmek kitaptan en verimli/yaygın istifade şekillerindedir. Ancak bunun da yazarın iznine dayanması gerekmektedir. Günümüzde matbaacılık gelişmiş baskı şekillerindedir. Bu esasa göre yalnızca yazar baskı iznine hak sahibidir. Bu, yazarın, kendisine basım veya yayın izni verdiği özel ve tüzel kişinin onun temsilcisi olduğu ve söz konusu çalışmadan istifadenin onun aracılığıyla mümkün olacağı anlamına gelmektedir. Kitabın basılan nüsha sayısını belirleme hakkı ise yalnızca yazara aittir. Çünkü adedin belirlenmesi diğer kimselere kitaptan faydalanma hakkı vermek olarak değerlendirilebilir. Fakat baskı yapılan söz konusu nüshaların fiyatını ve elde edilecek gelir üzerindeki hak edişleri belirleme hakkı yayıncıya aittir. Zira söz konusu nüshaları yayıncı bizzat kendisi veya onu temsil eden kişi temin etmektedir ve nüshalar yayıncıya ait mütekavvim⁴ birer ticarî mal sayılır. Malumdur ki herhangi bir şeye sahip olan o şeyde tasarrufta bulunma hakkına da sahip olmaktadır.

Buraya kadar temas ettiğimiz detaylardan hareketle şeran şöyle söylenebilir: Yazarın doğrudan veya dolaylı olarak kitabından istifade edenlerden

² Abdülaziz Dihlevî, *Bustânu'l-muhaddisîn*, s. 25

³ *Mukaddimet-u İbn Salah*, s. 56 (Matbaa Kayyime, Mebâî 1357 h.)

⁴ Dinen yararlanılması mübah olan mal anlamındadır. (DîA, “Mütekavvim”, XXXII, 189)

mali bir bedel alması caizdir. Fakat alışageldiğimiz uygulama genel anlamda kitapların kıymetine göre yayıncının kendince belirlediği bedelin yayıncıya ödenmesi şeklindedir. Dolayısıyla bu şekildeki bir uygulama ile ücret almak üzere sözleşme yapmak caiz midir değil midir? Bu durumda anlaşmazlık ve ödeme süresi önceden genel bir sıfat ile belirlenmemektedir. Hatta belki herhangi bir esas üzerinde anlaşılmadan kalmaktadır. Ancak onun belirlenmesi telifin kendisiyle oluşacağı icab ve kabule dayanmaktadır. Bu son durumda hem bedelde hem de meydana gelişinde bir belirsizlik söz konusudur. Bu nedenledir ki bu tarz, garar içermektedir. Garar⁵ içeren satım hakkında hadis-i şerifte kesin bir yasak mevcuttur. Bu hadis sahih hadis kitaplarında yer almaktadır. Biz burada Müslim’in Sahih’inde geçen lafızıyla söz konusu hadisi naklediyoruz: Resulullah (s.a.s.) Garar içeren satışı yasakladı.⁶ Meşhur Şafii âlimi İmam Nevevî şerhinde şöyle demektedir: “Garar içeren satışın yasaklanması satım konularındaki mevcut asılların büyük ve önemlilerindedir. Bu nedenle İmam Müslim bu hadisi öncelmiştir. Ve bu meseleye meçhul veya madum⁷ olanın, teslim edilemeyecek olanın ve sahip olunmayan malın satışı gibi pek çok konu dâhildir. Bütün bunların satımı batıldır. Çünkü garar söz konusudur.”⁸

Teliften İstifade Karşılığında Bedel Almak

Genel olarak, bedelde ve ödeme zamanında herhangi bir kapalılığın olmadığı ve İslam hukukunun akitler hakkındaki esaslarına aykırı olan bir şart veya durumun kendisinde bulunmadığı bir şekilde bedel alma ve ödeme üzere bir sözleşme gerçekleşirse bu konunun meşruiyetinde bir genişlik söz konusudur.

Telif Hakkına Varis Olma

Daha önce temas ettiğimiz tafsilat, telifin, kıymeti haiz münferit bir varlığı olan bir şey olduğuna işaret ediyor. Sadece sırf (mutlak) bir hak değildir. Bundan dolayı da açıkça ortadadır ki İslam hukukunun kurallarına göre te-

⁵ Akdin haksız kazanca yol açacak ölçüde kapalılık taşınması anlamındadır. (DİA, “Garar”, XIII, 366)

⁶ Müslim, “Büyü”, 2.

⁷ Akit yapıldığı sırada satılan mevcut olmayan mal anlamındadır. (DİA, “Bey”, VI, 15)

⁸ Nevevî, *el-Minhac*, X, 156.

lif üzerinde veraset gerçekleşir. Aynı şekilde şayet terikede yer alacak olursa müellifin telifi dolayısıyla hak etmiş olduğu bedelde de veraset cereyan eder. Müellifin hayatta iken imzalamış olduğu sözleşme neticesinde ortaya çıkan mallar da yine aynı hükme tabidir. Elbette ki bu, birtakım fikhî teorilere ve şeri esaslara dayanmaktadır. Mesela; Hanefî fihhına dair meşhur bir fıkıh kitabı olan (Reddü'l-Muhtar Şerhu'd-Dürri'l-Muhtar)'da esas olabilecek "mutlak hakka varis olunur" genel kuralını buluyoruz. Bu prensipten hareketle denilir ki: İmamın payına (yani ona vakıftan tahakkuk eden gelire) mirasçı olunur.⁹

Veraset Hakkının Satımı

Şeriatte mirasçı olma hakkının satılmasına izin verilmediği gibi aynı şekilde, hiçbir vârisin telifi karşılığında alacak olduğu bedele mirasçı olma hakkını satması da caiz değildir. Yani bu hakkı devretme karşılığı yeni bir sözleşmeyle bir bedel almak caiz değildir. Çünkü mirasçı olma hakkı, esaslı üzere hakiki bir şey (yani mütekavvim bir mal) elde edilmedikçe alımı ve satımı caiz olmayan sırf bir hak olarak değerlendirilir. Fakat telif bizzat mevcutsa (müellif bir mal karşılığında onu satmamışsa) o da bir maldır yani mütekavvim bir şeydir. Bu şeyin bizzat kendisinde yani telifin asıl nüshası ve semeninde¹⁰ miras hükümleri geçerlidir. Buradan, herhangi bir yayıncının mütekavvim olduğunu zannederek elde etmiş olduğu yayın iznini satmasının caiz olmadığı sonucuna ulaşılabilir. Bu gibi izin (veya esaslı üzere bulunan hak) mütekavvim değildir.

Baskı Hakkının Satımı

Müslim'in Sahih'inde geçen ve velâ¹¹ hakkının satımını yasaklama konusunda varit olan şu hadis mücerret bir hakkın satılmasının yasaklanmasına da delalet etmektedir: (Resulullah (s.a.s.) velânın satılmasını ve hibe edilmesini yasakladı.)¹² Velâ hakkının zayıflığı söz konusu hakkın zayıflığı-

⁹ İbn Abidin, *Reddü'l-muhtar*, Mektebe-i Osmaniyye, Hindistan, s. 12.

¹⁰ Satım akdindeki satış bedeli anlamındadır. (*DİA*, "Semen", XXXVI, 465)

¹¹ Âzat olmaktan veya muvâlat sözleşmesinden doğan hükmi akrabalık bağıdır. (*DİA*, "Velâ", XLIII, 11)

¹² Müslim, "İtk," 3.

na benzemediği bilakis mutlak haklar kabilinden olduğu için durum böyledir. Bu bağlamda şeriatın satılmasına izin vermediği velâ hakkına mirasçı olunması caizdir. Basımcı veya yayıncı herhangi birine bir bedel karşılığında basım-yayın izni verdiğinde bu durum genellik ve kapsamına göre (yanında olmayan şeyin satımı) konusuna dâhil olur. Bu durumun yasaklanması sahih ve sarîh hadislerde geçmektedir. Mesela Ebu Davud'un Sünen'i¹³, Tirmizi'nin Câmi'i¹⁴ ve diğer hadis kitaplarında bu rivayetler yer almaktadır. Bu rivayetlerden bazıları "yanında olmayan şeyi satma", "borç verme şartıyla satım ve yanında olmayan şeyin satımı helal değildir" şeklindedir. Tirmizi birinci hadis hakkında "hasen", ikincisi içinse "hasen ve sahihtir" demektedir.

Bir yayıncının diğer bir yayıncıdan baskı izni karşılığı bedel alması, üzerinde düşünmeyi ve derin bir bakışı hak eden bir durumdur. Bu örnekte sanki ilk yayıncı, müellife ödemiş olduğu mal mukabilinde bu bedeli almaktadır. Bu ise genel anlamda fazlalıktan başka bir şey değildir. Belki de söz konusu mal faize konu olabilen mallardandır. Böylelikle riba veya riba şüphesi (en azından gerçekleşme ihtimali) ile karşılaşılacaktır. Neredeyse sarîh nassın nehyettiği şeyleri kapsamaktadır. Bu itibarla gıda maddesi olan hububatı satın alan müşterinin henüz satın aldığı şeyi kabzetmeden (teslim almadan) satması caiz değildir. Nitekim sahih bir hadiste "Kim bir gıda maddesi satın alırsa onu teslim alıncaya kadar satmasın" buyrulmaktadır. İbn Abbas: "Her şeyi gıda maddesi gibi değerlendiriyorum" demiştir. Hadisin râvisi olan İbn Abbas'a bu yasağın sebebi sorulduğunda ise şöyle dedi: "Altın ve gıda maddesiyle bahçe(de henüz yetişmemiş olanı) satın alanları görmüyor musun?" dedi.¹⁵ Bunun konumuza bakan yönü daha önce ifade ettiğimiz şekildedir. Nitekim bunu, hadis şârihi muhakkik Molla Ali Kârî el-Herevî Mişkâtü'l-Mesâbih'in şerhi olan Mirkat'ta beyan etmiştir:¹⁶

"Hadisin manası, bir kimsenin belli bir süre sonra ödenecek şekilde bir dinar karşılığı gıda malzemesi satın alması sonrasında henüz teslim almadan iki dinara satmasıdır ki bu caiz değildir. Çünkü bu durum altının altın-

¹³ Ebu Davud, "Feraiz", 14.

¹⁴ Tirmizi, "Büyü", 20.

¹⁵ Müslim, "Büyü", 8.

¹⁶ Molla Ali el-Herevî el-Kârî, *Mirkat*, V, 1931.

la satılması gibidir. Gıda malzemesi henüz ortada yoktur. Müşteri sanki gıda malzemesi satın alan, bir dinarını iki dinara satmış gibidir ki bu ribadır.”¹⁷

Buna ilaveten hakların satımının yasaklanması hakkındaki delillerin en kuvvetli ve açık olanı Müslim’in Sahih’inde, İmam Malik’in Muvatta’ında basit bir farkla yer alan rivayettir. Söz konusu rivayet Müslim’in Sahih’inde lafzen şu şekilde geçmektedir: Ebu Hureyre’den rivayet edilmektedir ki o Mervan’a şöyle dedi: Riba satışını helal mi yaptın? Bunun üzerine Mervan “Hayır, yapmadım” dedi. Ebu Hureyre, “Resulullah (s.a.s), tamamını teslim almadan gıda malzemesinin satışını yasaklamışken sukûk (kıymetli evrakın) satışını helal mi görüyorsun?” dedi. Bunun üzerine Mervan insanlara hitapta bulunarak söz konusu satışı yasakladı. Süleyman, “daha sonra ben, görevliyi insanların ellerinden onları toplarken gördüm” demiştir.¹⁸

İmam Nevevî bu rivayetin şerhinde şöyle der: “صك kelimesi صك kelimesinin çoğuludur. Burada kastedilen, hak sahibi olan için üzerinde emiri’l-mümininin vermiş olduğu “bir kimse için belirli miktar gıda ve benzeri hakkı vardır” yazılı olan ve yazılan şeyleri kabzetmeden (almadan) önce herhangi birine sattığı belgedir.”¹⁹

Bu rivayetten hareketle İmam Ebu Hanife ve diğer imamlar, “sukûk satışı mutlak şekilde caiz değildir” demişlerdir. Sukûk satışı ise hakların satışından başka bir anlama gelmemektedir. Fakat İmam Malik ve İmam Şafii, sukûkun sadece ilk sahibine satışına müsaade etmişlerdir. İkinci ve üçüncü sahibine satışının haramlığı konusunda iki imam da Ebu Hanife gibi düşünmektedirler.

Nevevî’nin Müslim şerhi ve İmam Malik’in Muvattâsının “Evcezül-mesâlik” isimli şerhi gibi güvenilir hadis şerhlerinde bu detaylar fazlasıyla yer almaktadır.²⁰

İmam Malik ve diğerlerinin seçmiş olduğu tevilde de basım ve yayıncı dışında sadece ilk sahip pozisyonunda bulunan müellifin bedel alması ko-

¹⁷ Sünen-i Ebi Davud’un kenarında, II, 138, Hindistan.

¹⁸ Müslim, “Büyü”, 8; Malik, Muvatta, “Büyü”, 19.

¹⁹ Sahih-i Müslim Maaş-Şerh, II, 6; Nevevî, Şerhu’l Müslim, X, 171.

²⁰ (İmam Malik’in Muvatta’sının şerhi konuyu daha kısa ele almıştır.) Muhammed Zekeriyâ el-Kandhevî el-Hindî, *Evcezu’l-mesalik*, V, 78, Hindistan.

nusunda genişlik gösterilmiştir. Basım ve yayıncı her hâlükârda ikinci ve üçüncü sahip pozisyonundadırlar.

Hindistanlı bazı âlimler, günümüzde, Hanefî mezhebinde (bedel karşılığı görevden vazgeçme şeklinde) bilinen bir mesele ile basım hakkının caiz olması konusunda istidlal ederler. (Reddü'l-Muhtar, III, 386; İthâfu'l-Ebsâr ve'l-Besâir, 237)²¹ Bu, meseleyle alakalı olarak rivayet olunan bazı fakihlerin görüşlerinin temelini teşkil eder. Fakat söz konusu istidlal, çökmüş bir temel üzerine bina inşa etmekle aynı anlama gelmektedir. Her şeyden önce meselede ihtilaf söz konusudur ve Hanefî fakihlerin çoğunluğu cevazın bulunmadığı görüşünü taşımaktadırlar. Hem sonra görev hakkından vazgeçmek karşılığı bedel almak ile basım hakkı(nın devri) için bedel almak aynı değildir. Çünkü vazifeler, hak sahibi için hak edişin kesin ve sağlam olduğu şeyler kabilindedir. Hatta konunun cevazı noktasında görüş bildiren âlimlerin söyledikleri üzerinde bir imâl-i fikirde bulunduğumuzda söz konusu cevazın, müstehkâm (hak edenin) payının belirli olarak vekiline ulaştığında ve sadece hak sahibinin kabzetmesinin eksik olduğu durumlarda olduğu görülür. Bu nedenden dolayı ki görev hakkı ve basım hakkı birbirlerine kıyas edilemeyecek seviyede esasa dair farklar içeren iki şeydir. Vazifelerin karşılığı olan haklar, vazifeler ölçüsünde belirlenir ve onu ele geçirmek, ona sahip olmak kesin bir şeydir; ancak basım hakkı -özellikle ülkemizde- karşılığında kesin olarak mali bir menfaat elde edilmesi söz konusu değildir. Dolayısıyla fark budur. Çoğu zaman da söz konusu mali menfaat belirli değildir ki bu durum söz konusu şeyin satımını bey-i garar hükmüne dâhil etsin. Hatta mali menfaat bir yana basım, bazen ciddi fahiş zararlara bile sebep olmaktadır. İslam hukukunun prensiplerine göre mevcut mallarda meçhulluk yani bilinmezlik varsa, madum yani yok hükmünde iseler ve haklarında tehlike söz konusuysa bunların satımını garar içermesi dolayısıyla sahih değildir. Hâl böyle iken belirli ve kesin olmayan özellikle de tehlikeye maruz kaldığında hakların satımını nasıl sahih olur?

Bazı âlimler konunun caiz oluşuna, Resulullah'ın (s.a.s.) torunu Hasan b. Ali'nin (r.a.) (babası Hz. Ali'nin) halifeliğinden sonra bu görevi kabul et-

²¹ *İthâfu'l-epsâr ve'l-besâir* isimli eser, Mısırlı Hanefî fakihî İbn Nüceym'in Eşbah ve'n-nezâir'inin tertibine göredir.

mesi şeklindeki (mal karşılığı görevden vazgeçmeyi) meseleyi²² delil olarak kullanırlar. Fakat bu istidlal âlimler tarafından kullanılmamıştır. Bu durum, ehlince malumdur ki Hz. Hasan, söz konusu ücreti kabul ederken sadece halifelikten istifasının bedeli olarak düşünmemiş arka planında diğer birtakım maslahatlar da etkili olmuştur. Hem sonra bu ücretten sadece kendisi faydalanmamış aksine sahabe, tabiîn ve sonraki dönemlerde Müslümanlar da belli ölçüde faydalanmıştır. Bu nedenledir ki tereddüt etmeksizin “Hakikatın ortaya çıkmasını istemeyen ve bu şekilde inanmak isteyenler dışında hiç kimse İmam Hasan’ın (r.a.) görevini halifelikten istifasının bir karşılığı olarak değerlendirmemiştir” diyebiliriz.

²² Hz. Hasan’ın tarihi bir şahsiyet olarak ortaya çıkması, babası Hz. Ali’nin şehit edilmesi sonrası, Küfeliilerin kendisine bağlılık bildirerek halife seçmeleriyle başlar. Hz. Hasan (r.a.) beyattan sonra “el-Mescidü’l-Camiye” çıkıp, uzunca bir hutbe okudu. Hemen sonrasında Iraklılar, babasının öldürülmesini Hz. Hasan’a hatırlatarak, Şam’da hüküm süren Muaviye b. Ebî Süfyan ile savaşması için, onu Şam üzerine yürümeye teşvik ettiler. Hz. Hasan da onlara inanarak bir ordu hazırladı ve savaşmak üzere yola çıktı (Zirikli, *a.g.e.*, II, 214); (Ayrı bir görüş için bk. İbn Hıbbân, *es-Siretü’n-nebeviyye*, Beyrut 1407/ 1987, s. 554) Hz. Muaviye, Hz. Hasan (r.a.)’ın kendisi ile savaşmak üzere yola çıktığının haberini alınca derhal Şam’dan hareket ederek el-Enbar’ın kazalarından biri olan Mesiken’e gelerek konakladı (Taberî, V,159). Hz. Ali’nin şehit edilmesi üzerinden henüz on sekiz gün geçmişti, iki tarafın bulduğu durumu gözden geçirdi. Güvenemeyeceği bir ordu ve güçlü bir düşmanla karşı karşıya olduğunu anladı. Ayrıca fitne ve kan dökmekten de hoşlanmayan bir mizaca sahip olduğu için, gerek kendi şahsı, gerekse İslam ümmetinin selameti için halifeliği Hz. Muaviye’ye bırakarak, bu işten feragat etmekten başka bir çare bulamadı. Anlaşma yollarını araştırmaya ve her iki tarafın da razı olacağı çözümler aramaya başladı. Amr b. Seleme el-Erhâbi’yi çağırarak onu anlaşma teklifini içeren bir mektupla Muaviye’ye gönderdi (el-İsâbe, I, 327-330). Muaviye aldığı ve beklediği bu teklifi derhal kabul etti. Hz. Hasan’a elçi olarak Abdullah b. Âmir el-Küreyz ve Abdurrahman b. Semure’yi gönderdi. Bu iki elçi Medâine geldiler ve Hz. Hasan’a, ne isterse hepsinin kendisine verileceğini bildirmekle kalmayıp, kendilerini kefil göstererek, bu anlaşmayı taahhüt edeceklerini de ona söylediler (İbn Hacer, *Fethu’l-bârî fi şerh-i sahihi’l-buhârî*, Mısır 1959, VI, 235, Buhârî rivayeti) Nihayet Hz. Muaviye’nin elçileri Hz. Hasan ile anlaştilar. Anlaşmaya göre, şayet, Hz. Muaviye, Hz. Hasan’dan önce ölürse, Hz. Hasan halife olmak şartı ile, hilafeti Muaviye’ye bırakıyordu. Ayrıca Kûfe hazinesindeki beş milyon dirhem Hz. Hasan’ın olacaktı. Hz. Muaviye, Hz. Ali ve taraftarlarına hutbede sövme âdetine son verecekti (Tâberî, V, 158-159). Karşı taraf bu teklifleri kabul etti. Anlaşmayı yapan Hz. Muaviye’nin elçileri Hz. Hasan’ın yanından çıktıklarında “Resûlullah’ın oğlu sayesinde kan dökülmesi önlendi, fitne sona erdi, sulh yapıldı.” diyorlardı (Ya’kubi, II, 214-215) Yapılan anlaşma üzerine Hz. Muaviye Medâine geldi. Hz. Hasan’ı yanına alarak Kufe’ye girdi. Hz. Hasan kendi eli ile hicri 41 yılının Rabîu’l-Evvel ayı sonlarında Kûfe’yi Muaviye’ye teslim etti. Hz. Hasan (r.a.), Muaviye’nin huzuruna çıktığında, Muaviye ona “Seni, senden önce hiç kimse için görülmemiş şekilde ve sende sonra da kimse için söz konusu olmayacak bir mükâfatla mükâfatlandıracağım.” dedi ve ona 400.000 (dirhem) verdi (el-İsâbe, I, 327-328). Ayrıca her sene bir milyon dirhem maaş bağladı. Ama bunların çoğunu sonradan kısıtladı ve ona çok az bir şey verdi.

Buraya kadar yapmış olduğumuz değerlendirmelerden yalnızca basım hakkı için bedel (ücret) almanın Hz. Peygamber'in hadisleri, İslam Hukukunun prensipleri ve fikhî kaidelerde yerinin olmadığı ortaya çıkmaktadır. Bu (kendisine basım hakkı verilen kişiye ait olan) hak, insanlara eserden istifade etme noktasında izin verme mesabesinde olan bir durumdur. Çünkü müellif, eserin nüshalarının temini noktasındaki sorumluluğu ona (basımcıya) havale etmiştir. Bu ise başkalarına istifade izni verme mesabesindedir ve esas itibarıyla mali bir menfaati hak etmektedir. Fakat müellif, daha önce detaylı şekilde işaret ettiğimiz birtakım şartlarla, telifine karşılık olarak bir bedel aldığı anda bu caiz olacaktır.

Araştırmanın Özeti

Sonuç olarak, yazarın, telif ettiği çalışmayı yazılı bir değerlendirme yapma görevi dolayısıyla yerine getirmemiş olma şartıyla telifine karşılık olarak şeran ücret alma hakkı vardır. Daha sonra yazar, bu telifini bedel karşılığı birine satarsa bunun da hükmü yine cevazdır. Çünkü satılan şey şeran kendisinden istifadesi mümkün olan faydalı bir şeydir. Kitabın aslını (müellif nüshasını) satmayıp sadece ondan istifade ettirme karşılığı bir ücret alması da yine şeriatın müellife izin verdiği konulardandır. Daha önce bahsettiğimiz gibi son dönemde bazılarının âdeti olduğu üzere kitaptan istifade edeceklerin sayısının belirlenmesi ise başka bir şeydir. Yazar, herhangi bir yayıncıya baskı yapma izni verse bu, söz konusu basımcı/yayıncı vasıtasıyla insanların kitaptan istifade etmelerine müsaade etme anlamına gelmektedir. Bu nedenledir ki baskı sayısını belirleme hakkı yazara aittir. Böylelikle (yazardan izin almış olan) basımcı/yayıncı okuyucular ve yazar arasında bir aracı mesabesindedir. Kitabın nüshalarını temin (baskı yapma) sorumluluğu ona aittir. Aynı şekilde okuyucudan ücreti teslim alma ve yazara ulaştırma konusunda da yine aracılık görevi onun sorumluluğundadır. Yazarın, kitabından istifade eden herkesten mali bir bedel alma hakkının olduğunu daha önce ifade etmiştik. Bu (istifadenin en yaygın) yollarından biri de basılmış nüshalarından birini (satın) almaktır. Yazarla anlaşılan yayıncı söz konusu bedeli tahsil etme konusunda yazarın vekili konumundadır. Baskısı yapılan nüshaları temin etme görevi yayıncıya aittir ve bu görevi dolayısıyla ücreti de hak etmektedir.

Her ne kadar teliften istifadenin ücretini belirleme hakkı yazara aitse de bu esasa göre yazar, basılmış her bir nüsha için bir bedel belirleyebilir. Ancak yayıncının elinde bulunan basılmış nüshaların (ki bunlar mütekavvim birer maldırlar) ücretlerinin belirlenmesi, yazara değil yayıncıya aittir. Bunun yanı sıra kitabın kendisine izin verilen yayıncıdan satın alınması, doğrudan veya dolaylı olarak, istifade etme izni alma mesabesinde. Netice olarak basılmış nüshaların ücretini belirleme ve onu tahsil etme basımcı/yayıncıya aittir. Ama teliften istifadenin karşılığını belirlemek yazara aittir. Yazar, belirlenen bedeli tahsil etme ve kendisine ulaştırma görevini basımcıya havale ederse ve basımcı da bu anlaşmaya onay verirse söz konusu görevden basımcı sorumlu olur. Bununla beraber yazar, yayıncıya, mali bir karşılık olmaksızın dilediğine istifade izni verme hakkını havale ederse yayıncı kitabı istediğine ücretli veya ücretsiz olarak verebilir. Şayet yazar, ücretsiz istifade için bir sınır koymuşsa yayıncı sadece bu oranda ücreti hak etmez.

Peki, telif bir eserin yazarının izni olmaksızın ücretli veya ücretsiz olarak yayınlanması ve dağıtımı caiz midir değil midir? Bu satırların yazarı söz konusu durumun caiz olmadığına dair sağlam bir delil bulamamıştır. Fakat yazar, kitabını yaşadığı devletin kanunlarına uygun şekilde tescil etse bu durumda yazarın izni olmaksızın kitabının yayın ve dağıtımını şeran da yasak olur. Bu durum, uluslararası teamüllere tabi olan yürürlükteki ön anlaşmalara uygun olarak bu şekildedir. Devlet yönetimi herhangi bir maslahata istinaden aslında mubah ve şeran yasak olmayan bir şeye yasak getirebilir. Devlet yönetimi helali haram, haramı helal yapmayacak şekilde bir uygulama yaptığında şeriat bu yasağa genel uyum akdi gereği itibar eder. Buna rağmen yazar, izni olmaksızın kitabını basan ve satanlardan mali bir ceza (tazminat) talep edemez. Fakat izinsiz olarak söz konusu faaliyeti gerçekleştirenler kanuna aykırı davranışları dolayısıyla cezayı hak ederler.

Bununla beraber zikrettiğimiz detaylardan hareketle, yazar kitabından bir nüsha sattığında müşteri satın almış olduğu nüshayı dilediğine dilediği fiyata satabilir. Fakat yazar bir kimseye yalnızca yayın hakkını vermişse yayıncı bu hakkı satamaz. Yani bir başkasına ücret karşılığı yayın izni veremez. Çünkü salt izin şer'an alım-satımı mümkün olan şeylerden değildir.

İlim ehlerinden isteğim:

Daha önce işaret ettiğimiz gibi içerisinde bazı görüş, düşünce ve değerlendirmelerin de bulunduğu bu çalışma bir hüküm veya fetva değildir. Ak-

sine bir ilim talibi ve bir araştırmacı olarak ele aldığımız meselenin çözümü noktasında ciddi ve objektif bir gayrettir. İlim ehlerinden, çalışmamı dikkat ve derinlikle mütalaa etmelerini ve ilmî kıymeti haiz görüş ve yapıcı eleştirilerini sunmalarını istirham ediyorum. Mükâfat Allah'tandır.

